

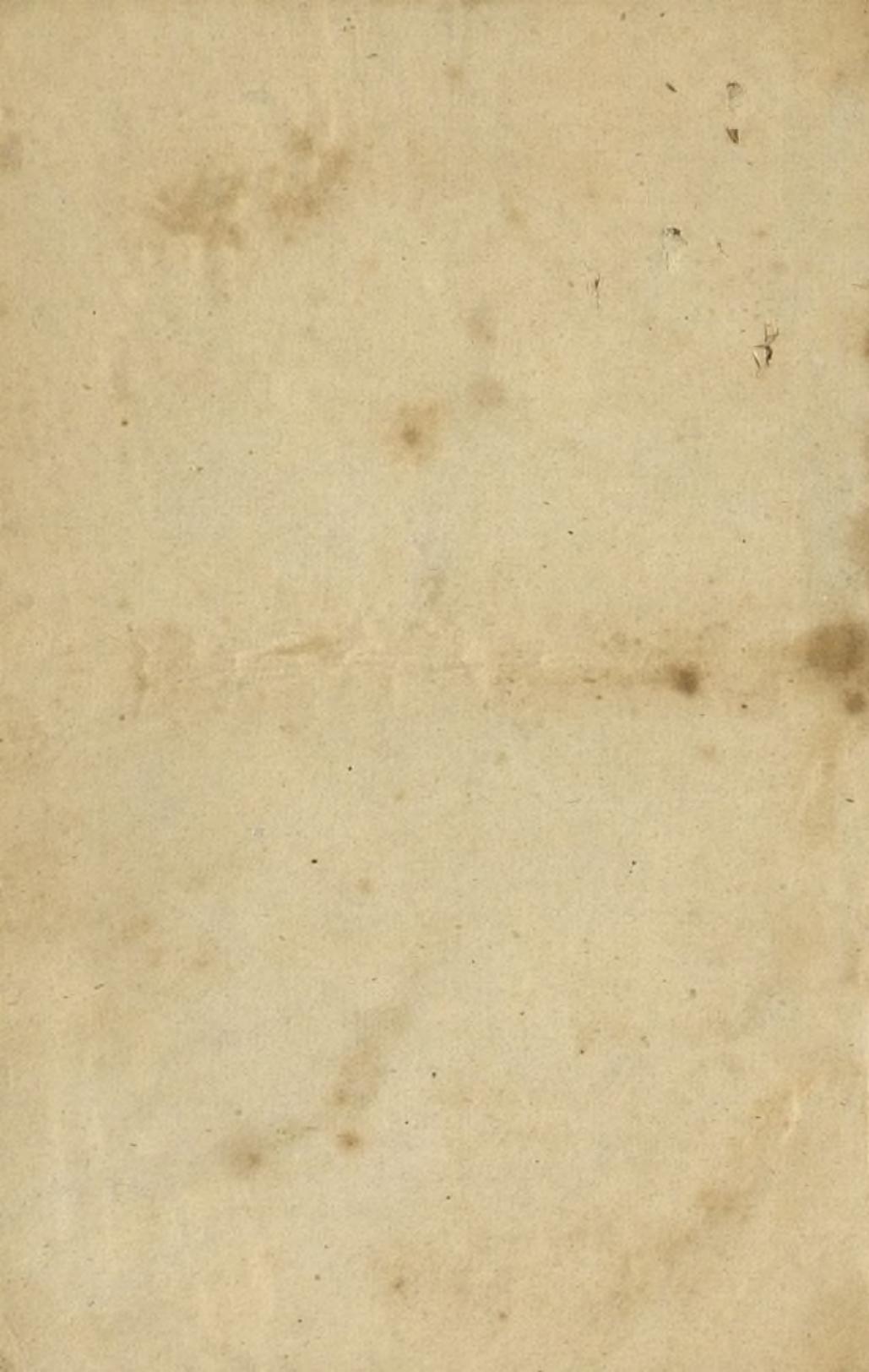
METAFISICA
Y FILOSOFIA

1/64

R. 5896

1/64





J. P.

CURSO

DE

FILOSOFIA ELEMENTAL.

CHURCH

ALBERTUS APOLLINIS

CURSO

DE

FILOSOFÍA ELEMENTAL,

POR

D. JAIME BALMES,

Presbítero.

~~~~~  
**METAFÍSICA.**  
~~~~~

Madrid:

IMPRESA Y FUNDACION DE D. E. AGUADO.

—
1847.

CURSO

FILOSOFIA ELEMENTAL

Es propiedad del Autor.

METAFISICA

ELABORADO

INSTITUTO V. PÉREZ DE M. R. AGUIRRE

1967

ADVERTENCIA.

Cuéntase que un compilador de las obras de Aristóteles, no sabiendo qué título poner á varios escritos no pertenecientes á la lógica, á la moral, ni á la física, los llamó metafísica; como *post-physica*; de donde viene el que se haya dado esta denominacion á la ciencia que trata de objetos inmateriales, ó de los materiales considerados tan solo bajo una razon general. Este nombre, aunque inexacto bajo el aspecto etimológico, tiene la ventaja de estar sancionado por el uso, y de expresar un conjunto de tratados, que no conviene separar porque se hallan ligados con íntimas relaciones, y á los cuales es preciso designar bajo un título comun.

He comprendido en la metafísica la *Estética*, *Ideología pura*, *Gramática general*, *Psicología* y *Teodicea*. La *Gramática general* no puede separarse de la *Ideología*; por lo cual la he introducido aqui: si no se le otorga el derecho de ciudad, al menos no se le podrá negar el de habitacion, siquiera como sirviente. Las cuestiones cosmológicas se las hallará esparcidas en los diferentes tratados; así lo exige la relacion de las materias.

La *Ontología* la he incluido en la *Ideología*, porque las cuestiones ontológicas no se resuelven como es debido, en no situándose en la region de las ideas; para convencerse de que nada se omite de lo perteneciente á la *Ontología*, basta leer el

índice de la *Ideología*. En esta parte como en todas las demás, trato las cuestiones nuevas sin olvidar las antiguas.

Empleo el método analítico ó el sintético, segun me parece mejor para cada caso; pero en general prefiero el analítico, bien que acomodándole á la capacidad de los principiantes. No es exacto que en la enseñanza sea siempre preferible el sintético, mucho menos en los estudios metafísicos; la dificultad está en emplear el análisis de un modo adaptado á inteligencias tiernas: lo he intentado; no me lisonjeo de haberlo conseguido.

Evito el lenguaje embrollado de algunos filósofos modernos; pero adopto el que ha introducido la necesidad ó el uso. He procurado expresar las ideas con la mayor claridad y precisión que me ha sido posible; cuidando al propio tiempo de que las formas del estilo y de la dición fuesen tales, que los jóvenes al salir de la escuela pudieran emplearlas en la discusión comun; ¿de qué sirve el aprender cosas buenas si luego no se saben expresar? La enseñanza no es para las pequeñas vanidades del recinto de la escuela, es para el bien del mundo.

La *Ética ó Filosofía moral*, que ya está en prensa, y la *Historia de la filosofía*, que completará la obra, darán idea mas cumplida del plan, método y doctrinas de este curso elemental: ulteriores explicaciones me llevarian demasiado lejos, y además serian insuficientes.

ESTÉTICA.

Nociones preliminares.

Entiendo por Estética la ciencia que trata de la sensibilidad.

No se la debe incluir en la Ideología pura, supuesto que las sensaciones y las ideas son objetos diferentes. Empiezo por ella la metafísica, porque los fenómenos de la sensibilidad son los primeros que se ofrecen al examinar las funciones de la vida animal y el desarrollo del espíritu.

La Metafísica debe principiar por el estudio de nuestra alma; no porque esta sea el origen de las cosas, sino porque es nuestro único punto de partida. Hay regiones mas altas, donde el observatorio estaria mejor; pero nos es preciso contentarnos con el que se nos ha dado. Para sentir y conocer los objetos no salimos de nosotros; los percibimos en cuanto se reflejan en nuestro interior: el mundo corpóreo se nos manifiesta por

las sensaciones, el incorpóreo por las ideas; ambas son fenómenos del alma, y por estos debemos empezar.

La distincion entre lo que hay en estos fenómenos de subjetivo y de objetivo encierra la mayor parte de la filosofía; con lo subjetivo conocemos el *yo*, ó el alma; con lo objetivo el *no yo*, ó lo que no es el alma; y el *yo* y el *no yo* juntos encierran todo cuanto existe y puede existir; pues que no hay medio entre el *yo* y el *no yo* ó entre el *sí* y el *no*. Estas expresiones, aunque algo extrañas, son ahora de un uso bastante general; cada época tiene su gusto, y la filosofía de nuestro siglo vuelve á la costumbre de emplear términos técnicos. Esto da precision, pero expone á la obscuridad; como quiera, es necesario tener noticia de la moda aunque no se la quiera seguir.

La naturaleza del alma la conocemos, no inmediata é intuitivamente, sino por medio del discurso; pues que solo se nos manifiesta por los fenómenos que experimentamos en nuestro interior. Por cuya razon, para llegar á dicho conocimiento, el punto de partida debe ser la observacion y análisis de estos fenómenos. Los que se ofrecen primero son los del orden sensible, ya porque su naturaleza los pone mas al alcance de la generalidad; ya porque en ellos principian á desenvolverse las facultades del alma desde que empezamos á vivir; ya tambien, porque son condiciones necesarias para el desarrollo de la actividad intelectual.

CAPÍTULO I.

Necesidad, objeto y condiciones de la sensibilidad externa.

1. Unido el espíritu humano á una porcion de materia organizada, que como materia, está sujeta á las leyes generales del mundo corpóreo, y como organizada, se halla bajo las condiciones impuestas á la conservacion y desarrollo de la vida, necesitaba el hombre medios para percibir las alteraciones que afectaban su organizacion, y para ponerse en comunicacion con los cuerpos que le rodean. Sin esto le era imposible atender á sus necesidades; las funciones de la vida se habrian ejercido mal; los individuos y la especie hubieran perecido. Estos medios son los cinco sentidos, con los cuales el hombre puede buscar lo saludable y evitar lo dañoso, combinando sus relaciones con los seres externos, de la manera conveniente para la propia conservacion y la de la especie. Imaginémos un viviente sin sentido; cuando se mueva se estrellará en los objetos que encuentre al paso; caerá en los precipicios; no se apartará de los cuerpos que se dirijan sobre él, y será aplastado; no po-

drá buscar los alimentos necesarios á su conservacion y morirá de hambre; si se le ofrece por casualidad algun manjar tragará indistintamente lo saludable y lo venenoso, lo susceptible de digestion como las materias indisolubles; en tal conjunto de circunstancias es inevitable su pronta destruccion. Asi es que los vegetales están pegados á la tierra, la cual provee á la conservacion é incremento de los mismos, como una madre cuida de los hijos tiernos ó imbéciles.

2. Pero á mas de esta necesidad, que podríamos llamar animal, y que es comun al hombre con los brutos, nuestro espíritu habia menester de los sentidos para un objeto mas importante, cual era, el desarrollo de sus facultades intelectuales y morales; pues que prescindiendo por ahora de las relaciones de la sensibilidad con la inteligencia, es cierto, y en ello convienen todos los filósofos, que el ejercicio de los sentidos es una condicion indispensable para el desarrollo de las facultades superiores, ora se mire á la sensibilidad como un verdadero gérmen de los actos del órden intelectual, ora se la considere como una simple ocasion, á la que no se atribuya el carácter de causa.

3. De esto se infiere que los sentidos nos han sido dados con dos objetos: 1.º atender á las necesidades del cuerpo; 2.º desarrollar las facultades superiores del espíritu.

4. Sensacion es la afeccion que experimentamos á consecuencia de una impresion orgánica. No hay necesidad de que la impresion dimane inmediatamente de una causa distinta de nuestro cuerpo: la simple altera-

cion de los órganos por el ejercicio de sus funciones respectivas, nos puede causar verdaderas sensaciones, independientemente de las impresiones que nos viene de fuera.

Los sentidos externos son cinco: vista, oído, gusto, olfato y tacto.

5. En las sensaciones notamos lo siguiente: 1.º cuerpo ú otra causa que afecta alguno de los órganos; 2.º aparato orgánico externo que recibe inmediatamente la impresion; 3.º conducto que la trasmite; 4.º aparato orgánico interno donde van á terminar las impresiones; 5.º afeccion interna, que llamamos sensacion, sentir. Asi, para ver, necesitamos: cuerpo presente iluminado, ojo á donde vayan á parar los rayos luminosos, nervio óptico que trasmite la impresion al cerebro, masa cerebral, y por fin, esa afeccion que llamamos, ver.

6. En faltando una cualquiera de dichas condiciones la sensacion no existe. La experiencia enseña que, aun conservándose perfectamente los órganos, el viviente deja de sentir si se cortan ó ligan los nervios que establecen la comunicacion del órgano externo con el cerebro; y que para destruir toda sensibilidad basta el que este no ejerza sus funciones. Quitad en el ejemplo anterior la presencia del cuerpo iluminado, ó el ojo, ó el nervio óptico, ó el cerebro, y la vision desaparece. Por el contrario, suponed las cuatro cosas, pero sin la afeccion interna: ver; hay movimientos de sólidos, de fluidos, mas no la sensacion. Aun cuando fuera posible construir una máquina donde se verificasen exactamente los mismos movimientos que en un cuerpo viviente,

la máquina no sentiria. Supóngase que se encuentran medios químicos para restablecer por algunos momentos en un cuerpo difunto el calor, la circulacion de la sangre y todo cuanto tiene mientras vive; el efecto será puramente mecánico ó químico; en el cuerpo habrá una especie de imitacion de la vida, no la vida misma: tendremos la accion galvánica en mayor escala, mas no verdadera sensibilidad.

7. La sensacion, pues, se distingue esencialmente de las alteraciones orgánicas; estas son necesarias para ella, pero no son ella misma. Las alteraciones orgánicas son hechos puramente materiales; la sensacion es un hecho interno, de conciencia, ó sea de presencia íntima al sugeto que siente: nunca se pondrá excesivo cuidado en deslindar bien estas cosas.

CAPÍTULO II.

Organo de la vista.

8. El órgano de la vista es el ojo: especie de instrumento óptico, sumamente delicado, y que manifiesta la profunda sabiduría que ha presidido á su construccion.

El ojo es un globo de figura esférica imperfecta, pues está ligeramente aplanado por delante y por los lados. Su estructura es la siguiente. Una membrana exterior llamada sclerótica, cubre toda su superficie, excepto los dos agujeros que tiene delante y detrás; es de color blanco, opaca, dura, de la consistencia necesaria pa-

ra ser como la caja de la máquina. En el agujero de delante y en su borde exterior, está pegada, como un vidrio de reloj, otra membrana trasparente llamada córnea. Estas dos membranas se hallan tan perfectamente unidas, que se ha llegado á disputar si la una era continuacion de la otra. Dejando empero semejantes cuestiones á los anatómicos y fisiólogos, solo observaremos que la córnea se distingue por su delicadeza, su transparencia y tambien por su estructura. El agujero de detrás da paso al nervio óptico, como veremos mas abajo. A la sclerótica están pegados los seis músculos, cuatro rectos y dos oblicuos, que sirven para el movimiento del ojo.

La sclerótica está cubierta en su parte interior por otra membrana negruzca, llamada coroides, la cual hace las veces de un tapiz negro, para que el ojo sea una verdadera cámara oscura. La coroides no llega á cubrir la córnea, pues que si llegase le quitaria la transparencia, y no podríamos ver; y además deja tambien expedito el agujero posterior de la sclerótica para no impedir el paso al nervio óptico.

Detrás de la córnea, y á cosa de una línea de distancia, se halla el iris, membrana circular, de varios colores, y en cuyo medio hay un agujero llamado pupila. Esta no se halla en el verdadero centro del círculo, pues deja un poco mas de espacio por la parte de las sienas que por la de la nariz. La cara posterior del iris está cubierta de un barniz negruzco, y se llama úvea. El iris tiene la propiedad de fruncirse ó dilatarse segun las impresiones de la luz; lo cual produce inversamente la

contraccion ó dilatacion de la pupila, quedando el agujero mas estrecho cuando la membrana se dilata, y mas ancho cuando ésta se contrae.

El nervio óptico, atravesando por el agujero posterior de la sclerótica y coróide, se dilata sobre la superficie de ésta, y forma una tercera membrana llamada retina, órgano principal de la vista.

Estas membranas dejan entre sí espacios que se llenan de varios humores, todos adaptados á que el órgano ejerza bien sus funciones.

En la cavidad contenida entre la córnea y el iris, se halla un humor acuoso, claro, trasparente, dotado de la singular propiedad de no coagularse nunca, ni por el frio, ni por el calor, ni por el alcohol, ni por los ácidos. Se halla encerrado en una especie de cápsula membranosa. Esta cavidad, entre la córnea y el iris, comunica por la pupila con otra llena del mismo humor; las dos cavidades se llaman cámaras del ojo; son desiguales, siendo mayor la de delante.

Detrás de la cápsula que contiene el humor acuoso se halla otra que encierra el llamado cristalino. Está situado en la direccion de la pupila, es de una consistencia mediana, y le forman capas concéntricas, cuya consistencia es menor á medida que se alejan del centro, por manera que las externas son fluidas; es trasparente como un cristal. La membrana que le contiene es tambien trasparente y además elástica, para dejar al humor los movimientos libres. El cristalino está en forma lenticular, y en su centro tiene como dos líneas de espesor. El humor acuoso de la segunda cámara no le

permite el contacto con la cara interior del iris ó la úvea; esta separacion tiene un objeto importante, porque estando la úvea cubierta de un barniz negruzco que se desprende con facilidad, su contacto hubiera empañado el cristalino destruyendo ó debilitando la vision.

En la cavidad que resta entre el cristalino y la retina se halla el humor vítreo, encerrado en una membrana llamada por los antiguos hyalóides, y por los modernos desde Riolan, membrana vítrea. Este humor es gelatinoso, viscoso, está distribuido en celdillas, es menos denso que el cristalino y mas que el acuoso; llena las tres cuartas partes de lo interior del ojo; su figura es la de una esfera á la cual se hubiese cortado un segmento igual á un tercio de su volúmen. En su convexidad posterior está cubierto por la retina.

9. Los ojos se hallan en un sitio elevado para descubrir mejor los objetos; y tan acertado es su lugar, que si se los imagina en otro punto se notará que estarían dislocados y ejercerian muy mal sus funciones. Como su delicadeza es tan extremada era preciso que estuviesen resguardados con suma precaucion; asi es que se hallan en las dos cavidades llamadas órbitas, rodeados de paredes que los preservan. La parte saliente del cráneo les sirve como de techo; las cejas, al paso que frunciéndose templan la impresion de una luz demasiado viva, desvian el sudor que caeria sobre ellos y los irritaria; los párpados, como las hojas de una ventana, se cierran cuando necesitamos del sueño, y durante la vigilia se mueven con suma agilidad, para disminuir la accion de la luz ó evitar un objeto que pu-

diera dañar el órgano. Admirablemente pródigo el Autor de la naturaleza, hizo nacer en los bordes de los párpados las pestañas, para que cubriesen y tapizasen bien las pequeñas hendiduras que pudiesen dejar los párpados cerrados; y para que con su incesante movimiento durante la vigilia sirviesen á manera de abanicos, ahuyentando los insectos y desviando los demás cuerpos que revolotean por el aire.

10. Como si no bastáran tan exquisitas precauciones, la parte anterior del ojo está cubierta con una membrana trasparente finísima, llamada conjuntiva; esta es á manera de un cristal, que preserva el órgano de la influencia del aire mientras están abiertas sus ventanas.

11. Un órgano tan delicado, y que para recibir la impresion de la luz no podia estar cubierto con membranas fuertes y tupidas, se hallaba expuesto á secarse con el contacto del aire, padeciendo contiúas irritaciones; esto lo ha prevenido el Autor de la naturaleza, colocando en la parte anterior de la órbita una glándula, órgano secretorio de un humor que de contiúo le humedece. Este humor son las lágrimas, y su cantidad se aumenta con la serosidad que sale de la conjuntiva. Asi se hallan los ojos en un estado de blandura que contribuye á su conservacion y facilita sus movimientos.

Basta el ojo para demostrar la existencia de un Supremo Hacedor.

12. La vision se hace de esta manera. Los rayos luminosos que salen de los objetos atraviesan la córnea y el humor acuoso de la primera cámara; en esta sufren

una refraccion por la mayor densidad del medio; aproximados á la perpendicular por la refraccion, entran en la segunda cámara por la pupila; de allí pasan al cristalino, que con su mayor densidad y su forma lenticular los refringe con mas fuerza; en seguida atraviesan el vítreo, y por fin llegan á la retina, donde pintan inversamente los objetos, esto es, lo de abajo arriba y lo de izquierda á derecha, y recíprocamente. Pintada la imagen en la retina y conmovido el nervio óptico, se transmite la impresion al cerebro, y entonces hay la sensacion que llamamos *ver*.

13. Cuando la luz que hiere la retina es demasiado viva el iris se dilata, con lo cual la pupila se estrecha y deja pasar menos rayos: asi es que la dilatacion de la pupila es tanto mayor cuanto lo es la oscuridad en que nos hallamos. De esto dimana la desagradable impresion que se experimenta al pasar repentinamente de un lugar oscuro á otro iluminado; pues estando dilatada la pupila recoge demasiada luz. Por el contrario, al pasar de un lugar iluminado á otro que lo esté menos, no vemos tan bien, porque estando contraida la pupila no puede recoger los rayos de luz, que se necesitan en mayor número por ser mas débiles. Pasado algun tiempo la pupila se pone en el punto conveniente y se restablece el equilibrio necesario para la vision.

CAPITULO III.

Organo del oido.

14. El aparato del oido consta: de la oreja exterior, ó cuenca, ó pabellon, que con el conducto auditivo forma una especie de bocina acústica; de la caja del tímpano, cavidad cubierta por una membrana delgada y tendida como el parche de un tambor; y por fin de la oreja interna ó laberinto, formado por diversas cavidades, donde se hallan bañados en un humor acuoso los delicados filamentos del nervio auditivo, órgano de la sensacion.

15. Las vibraciones del aire causadas por el choque de los cuerpos, recogidas por la cuenca entran en el conducto auditivo, cuyas sinuosidades las aumentan hasta que llegan á la membrana que cubre la caja del tímpano. Esta es muy á propósito para recibir las vibraciones, ya por su tension, ya porque la caja está llena de un aire continuamente renovado por un conducto que comunica con la boca, llamado trompa de Eustaquio. Por fin, desde dicha membrana se comunica la vibracion á la cavidad donde reside el nervio auditivo, el cual está unido con el cerebro, centro de todas las sensaciones.

16. La colocacion del órgano del oido en una de las partes mas elevadas del cuerpo, facilita la percepcion de los sonidos; y es de notar que este órgano, siéndonos

siempre necesario para avisarnos las alteraciones que se verifican en nuestro alrededor, no tiene ventanas: se halla abierto continuamente; está como de centinela para advertirnos de cualquier peligro, hasta durante el sueño. Colocadas las orejas en los lados no es posible una posición en que se hallen tapadas las dos: al echarnos sobre un lado queda descubierta la del otro. ¡Cuánta sabiduría!

CAPITULO IV.

Organos del gusto, olfato y tacto.

17. El principal órgano del gusto es la superficie superior y los bordes de la lengua, aunque no carecen totalmente de esta sensibilidad la membrana de la bóveda del paladar, las encías y los labios. El sabor se comunica al cerebro por medio de los nervios, cuyas ramificaciones se extienden por todo el órgano externo. El sentido del gusto se halla donde se necesita para discernir los alimentos.

18. Como auxiliar del gusto, y también para otros usos, está sobre la boca el olfato, situado en una membrana que cubre las fosas nasales, y en la cual, á mas de otros nervios, se hallan los propiamente llamados olfactivos, por estar encargados especialmente de esta función.

19. El tacto, que nos era necesario en todos los puntos del cuerpo, se halla en todos ellos. Nuestro cuerpo tiene el tejido celular como una especie de cubierta general, cuyas partes ó laminillas ajustándose mas entre sí á

medida que se acercan á la superficie, forman una nueva membrana, que se llama piel ó dermis, en la cual se distribuye una innumerable multitud de nervios conductores de la sensacion. Para que esta no sea demasiado viva, y con el fin de evitar que la dermis se secase con el contacto del aire, está cubierta la piel con la epidermis, membrana trasparente, muy delgada, insensible por carecer de nervios. Sin la epidermis, sería tan delicada nuestra sensibilidad, que los vestidos, el aire y el contacto de cualquier cuerpo nos producirían dolores insufribles, como se puede conocer por lo que nos sucede en las llagas ó en las simples escoriaciones.

CAPITULO V.

Sistema encefálico.

20. Los nervios se hallan extendidos como una red por todo el cuerpo, pero ellos no bastan para sentir; es necesario que esten en comunicacion con la masa llamada encéfalo, y que se forma: del cerebro, que ocupa toda la parte superior del cráneo desde la frente al occiput; del cerebelo que está en las fosas occipitales, bajo los lóbulos posteriores del cerebro; y por fin, de la médula espinal contenida en el canal vertebral.

21. En el sistema nervioso encefálico se halla el centro de las sensaciones y de los movimientos voluntarios; todos los músculos que reciben nervios procedentes del encéfalo, están sometidos al imperio de la voluntad. La experiencia enseña que en cesando la comunicacion de

los nervios con el centro nervioso encefálico, desaparecen el movimiento voluntario y la sensación; siendo notable que en faltando la sensibilidad en los nervios, se pierde poco despues hasta la contractilidad de los músculos.

22. Para formarse alguna idea de la asombrosa difusión de los nervios en nuestro cuerpo, basta considerar que en cualquier punto que nos piquemos con un alfiler sentimos dolor, lo que no sucederia si en aquel lugar no hubiese un ramo nervioso. Por manera que no es posible señalar una parte de la superficie de nuestro cuerpo donde no alcance algun filamento de esta red admirable.

23. Se cree que las sensaciones son trasmitidas al cerebro por los filamentos nerviosos que forman las raices posteriores de los nervios espinales y por las fibras de la mitad posterior de la médula; pero que el movimiento se comunica á los músculos por las fibras que salen del cerebro y de la mitad anterior de la médula espinal, las cuales forman las raices anteriores de los nervios. Estas fibras se unen en su raiz, y así se halla en un mismo lugar el centro de la sensación y el del movimiento voluntario. Como puede suceder que se rompa una de dichas mitades quedando intacta la otra, resultará que si se rompe tan solo la que es conducto del movimiento, continuará la sensibilidad habiéndose perdido el movimiento. Este fenómeno puede acontecer, ya por una perturbacion orgánica que afecte á unas fibras sin llegar á las otras, ya tambien por una ruptura violenta. Léese en los Anales de cirugía de Francia (enero de 1841) que un soldado herido de una cuchillada en el lado derecho de

la cerviz, quedó paralizado en dicho lado sin perder la sensibilidad del mismo. Hecha la autopsia se halló que la parte anterior de la médula estaba rota y la posterior intacta.

CAPITULO VI.

Incapacidad de la materia para sentir.

24. Hasta aquí hemos examinado las ruedas de la máquina, hemos visto su movimiento, mas no hemos encontrado el agente. En efecto: los órganos de la sensibilidad nos ofrecen nervios, fibras, vibraciones, es decir, cuerpos en movimiento; pero ¿qué relacion tiene un cuerpo movido con esa afeccion interna, de conciencia ó presencia íntima, de la que nos damos cuenta á nosotros mismos y llamamos, sentir? Imagínense fluidos tenuísimos, filamentos sumamente delicados, vibraciones rapidísimas, no se adelanta nada; los cuerpos se hacen mas sutiles, pero no dejan de ser lo que son; todo esto no nos explica nada sobre el fenómeno de nuestra conciencia. La luz, reflejando sobre un cuerpo, llega á mis ojos y pinta el objeto en la retina; sea en buen hora; pero ¿por qué de esa pintura debe resultar la afeccion que llamamos, ver? La campana herida hace vibrar el aire; este comunica su vibracion al tímpano, el cual á su vez la trasmite al nervio auditivo; se comprende perfectamente esa série de fenómenos físicos; pero ¿por qué del ligero movimiento vibratorio, experimentado por esos

filamentos nerviosos, y de su continuacion hasta el cerebro, ha de resultar esa sensacion que llamamos, oír? Hágase la aplicacion á los demás sentidos y se verá que la física, la anatomía y la fisiología solo dan cuenta de movimientos; nos conducen hasta los umbrales de una region misteriosa, y nos dicen: de aqui no puedo pasar. Y dicen bien, porque en efecto, el fenómeno de conciencia está separado del fisiológico por un abismo insondable; allí acaba la observacion del fisiólogo, y se abren las puertas de la psicología.

25. El sugeto que experimenta las sensaciones no es materia.

El ser sensitivo es uno; el mismo que ve es el que oye, el que toca, el que huele, el que saborea; uno mismo es el que compara estas sensaciones, y no podria compararlas sin experimentarlas; esto nos lo atestigua la conciencia vivísima de lo que pasa dentro de nosotros. La materia es esencialmente compuesta; rigurosamente hablando no es un ser uno, sino un conjunto de seres; las partes aunque unidas permanecen distintas, y cada una de por sí, es un ser. Luego la materia no puede sentir.

Para hacer mas inteligible la demostracion supongamos que los sugetos de las sensaciones sean cinco partes distintas: A, B, C, D, E, de las cuales la una tenga la sensacion de ver, la otra la de oír, y asi respectivamente. A sentirá el color, B el sonido, C el sabor, D el olor, y E el frio, calor ú otra sensacion de tacto. Como estas partes serán distintas, la una no sentirá lo que sienta la otra; y asi no habrá un ser que pueda decir: yo que veo soy el mismo que oigo, que saboreo, que percibo los

olores y las impresiones del tacto, faltará, pues, el centro comun, único, de las sensaciones, cual lo experimentamos en nuestra conciencia.

26. Si se dijese que la una parte comunica su sensación á la otra no se adelantaria nada para hacer que todas lo sintiesen todo, en no suponiendo que todas lo comunican todo á todas; en cuyo caso resultan dos inconvenientes: 1.º que no hay un sugeto sensitivo, sino cinco; luego tampoco se constituye la unidad de conciencia, pues se la distribuye en cinco sugetos; 2.º que se multiplican los sugetos sensitivos sin necesidad, pues que si uno lo siente todo, sobran los restantes.

27. Además, cada una de las partes sensitivas sería ó simple ó compuesta: si compuesta, cada sensación se distribuiria en otras, de las cuales se podría preguntar lo mismo; si simple, entonces ¿á qué atribuir las sensaciones á varios sugetos, cuando para cada una se necesita y basta uno simple?

28. La divisibilidad de los cuerpos es un hecho que por sí solo debe abrumar á los defensores de la sensibilidad de la materia: cada parte por pequeña que sea se divide en otras, y estas en otras; por manera que algunos admiten la divisibilidad hasta lo infinito, y los que no llegan á tanto confiesan que esta divisibilidad se extiende mas allá de lo que alcanza nuestra imaginacion. Si pues la sensación se coloca en un órgano material, se admite por el mismo hecho un número infinito de seres sensitivos, y por tanto se destruye el hecho fundamental de la unidad de la conciencia sensitiva que experimentamos dentro de nosotros.

29. ¿Quién podrá persuadirse de que no es el propio quien ve la luz que quien oye el ruido, que no es el mismo el que percibe un sabor que el que experimenta el calor ó el frío? Con este hecho tan claro, tan íntimo, se ponen en contradicción los que quieren colocar las sensaciones en los órganos materiales. (V. *Filosofía fundamental*, lib. II, cap. II.)

30. A la vuelta de algun tiempo se ha mudado la materia de nuestros órganos, por manera que en opinión de muchos fisiólogos, el hombre que ha vivido algunos años, no lleva al sepulcro ni una sola de las moléculas que tenia al salir del seno de su madre. Establecida la sensibilidad en los órganos sería imposible la continuidad de la conciencia sensitiva; el sugeto que sentiria en la vejez no sería el mismo que sentia en la juventud, no conservaríamos pues ninguna memoria de las sensaciones pasadas, y el hombre se convertiria en una serie de fenómenos que no estarían unidos por ningún vínculo. Verdad es que algunos fisiólogos creen que en medio de la continua trasformacion, se conserva algo permanente; mas sea de esto lo que fuere, siempre resulta que los órganos sufren alteraciones incesantes, las que bastarían á destruir la continuidad de la conciencia sensitiva si en ellos residiese la sensacion.

31. Se replicará tal vez, que aunque se cambie la materia continúa la forma de los órganos, y que ella basta para la continuidad de la conciencia; pero esto es apelar al absurdo para eludir la dificultad. ¿Qué es la forma separada de la materia? Una pura abstraccion; y un ser abstracto no tiene fenómenos reales como lo son

las sensaciones. Además, que tampoco es verdad que la forma permanezca: con la edad los órganos cambian de tamaño, de figura, de propiedades mecánicas y químicas, en todo sufren alteraciones profundas. Luego nada hay permanente en la organización; y si no admitimos un sugeto distinto de ella, no es posible explicar la continuidad de la conciencia sensitiva.

CAPITULO VII.

Exámen de los sistemas que atribuyen sensibilidad á la materia.

32. Algunos han sostenido que el principio de la sensibilidad estaba en un fluido llamado nervioso; pero esta es una opinion sin fundamento y contraria á la razon. El fluido, por ténue que se le imagine, consta de partes, tanto mas movibles y separables cuanto es mayor su tenuidad; luego militan contra la sensibilidad de este fluido las mismas razones con que se ha probado que ningun compuesto es capaz de sentir. (Cap. VI.)

33. Los que ponen el principio de la sensibilidad en el fluido eléctrico identificándole con el magnético y galvánico, tropiezan con las mismas dificultades: este fluido, sea el que fuere, tiene partes, y con ellas es incompatible la unidad de la conciencia sensitiva. Además, semejante opinion se halla sujeta á objeciones gravísimas hasta en el orden puramente fisiológico. Hé aquí algunos hechos.

34. Es indudable que los nervios son los conductores de la sensibilidad; y si esta se verificase por el fluido eléctrico reinaria la mayor confusion en las sensaciones. Los nervios están en contacto unos con otros, y se cruzan de mil modos diferentes, pues que se hallan extendidos como una red por todo el cuerpo; si la sensacion se trasmitiese por la electricidad, cada sensacion se difundiria en todas direcciones por la infinidad de los filamentos que la conducirian, lo cual nos haria imposible el sentir nada con distincion y claridad.

35. Las fibras musculares y los tendones son conductores de la electricidad, y no obstante no sirven para la sensacion; ¿por qué se hallan los nervios con este privilegio exclusivo? Preciso es buscar la razon en otra parte.

36. Aun en los mismos nervios se observa que transmiten la electricidad en sentidos opuestos, lo que no sucede en la sensacion, la cual solo se comunica de fuera á dentro; asi como el movimiento voluntario se transmite de dentro afuera.

37. Si se corta un nervio en varias partes, y estas se ponen en contacto por sus cabos, se nota que todavía conducen la electricidad; esto no sucede en la sensacion: un nervio cortado, aunque sus extremidades se toquen, permanece insensible.

38. Oigamos á los adversarios. Si faltan los nervios ó cesan de comunicarse con el cerebro, la sensibilidad desaparece, luego los órganos corpóreos son el sugeto de la sensibilidad. Este es el Aquiles de los materialistas; y por cierto que no es menester mucha sagacidad para

descubrir el defecto de semejante raciocinio. Es verdad que los nervios y el cerebro son necesarios para la sensacion; pero de esto no se sigue que resida en ellos la sensacion. De que una cosa sea condicion indispensable para que se verifique otra, no se infiere que la primera sea el sugeto de la segunda.

39. Cuando decimos que el sugeto que experimenta las sensaciones es distinto de la materia, no negamos que haya una relacion entre él y los órganos, ni que las funciones de estos sean indispensables para que haya sensacion; solo afirmamos que esta no reside en los órganos; distinguimos entre el sugeto que la experimenta y las condiciones á que por su naturaleza se halla sometido en esta experiencia.

40. Lo que prueba demasiado no prueba nada, y el argumento que se nos objeta adolece de este vicio. No son únicamente los nervios y el cerebro los necesarios para la sensibilidad; esta desaparece tambien cuando cesa la circulacion de la sangre, y ¿diremos por eso que la sangre es la que siente? La luz es necesaria para la sensacion de ver, el aire para la de oír, los fluidos olorosos para la de oler, las cualidades de los cuerpos sabrosos para la del sabor, las de los cuerpos tocados para la del tacto; ¿y diremos por esto que la luz, el aire, los fluidos y las demás cualidades mecánicas ó químicas de los cuerpos sean el sugeto de la sensacion? En las obras de la naturaleza como en las del arte, hallamos continuamente que una cosa es condicion necesaria para otra, sin que aquella sea el sugeto de esta. En la confusion de dos ideas tan diferentes está el vicio del argumento: señalada la diferencia, la objeccion se disipa como el humo.

CAPITULO VIII.

Clasificacion de las sensaciones en inmanentes y representativas.

41. Las sensaciones son de dos clases: inmanentes y representativas. Llamo inmanentes á las que son simples afecciones de nuestra alma, sin relacion á ningun objeto distinto de ella; y representativas á las que nos representan algo fuera de nosotros. En vez de inmanentes y representativas, tambien se las podria llamar intransitivas y transitivas; porque las primeras no nos hacen pasar al objeto, y las segundas nos trasladan á él, haciéndonos salir fuera de los fenómenos internos. Una sensacion dolorosa, como de una punzada, no nos ofrece nada distinto de sí misma; solo experimentamos aquella sensacion, simple afeccion de nuestra alma; pero la vista de un cuadro que tenemos delante, ó el tacto de una bola que se mueve en nuestra mano, son sensaciones que se refieren á objetos externos representados por ellas. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. IV, cap. X.)

42. Si bien se reflexiona, solo la vista y el tacto tienen sensaciones representativas; pues que ni el sonido, ni el olor, ni el sabor pueden ser tomados como copias de cosas externas. La vibracion del aire es un hecho puramente mecánico que nada tiene de parecido al fenómeno que llamamos, oír; el contacto de las partículas de los cuerpos olorosos ó sabrosos es otro hecho

tambien mecánico ó químico, que no puede confundirse con los fenómenos internos, oler y gustar.

No sucede lo mismo con la vista y el tacto, pues que estos sentidos nos comunican sensaciones representativas de algo distinto de ellas; y aunque la sensacion esté en nosotros, tenemos sin embargo una irresistible inclinacion á mirarla como una especie de copia de un objeto que está fuera de nosotros.

43. Si experimentamos un dolor agudo semejante al de una punzada ó de una quemadura, sin que se nos punce ni queme, facilmente nos convenceremos de que no hay la causa externa, tan pronto como nos lo haya indicado asi la vista ó el tacto; mas si vemos un cuadro, nadie nos podrá persuadir que el cuadro no existe; y si por casualidaduviésemos la imaginacion trastornada y los circunstantes nos avisasen de que nos engañamos, toda la reflexion no bastaría para dominar completamente la impresion por la cual nos pareciese que hay en realidad el cuadro. La razon de la diferencia está en que la impresion dolorosa no es por su naturaleza representativa; y que si le atribuimos un objeto externo es únicamente por la reflexion, fundada en la analogía de lo que hemos experimentado otras veces; y por el contrario, la sensacion de la vista es esencialmente representativa del objeto que la produce.

44. El ejemplo anterior manifiesta que la vista es el sentido representativo por excelencia, pues que el tacto lo es únicamente en sensaciones de cierta clase, y nunca con tenacidad igual á la de la vista. El frio, el calor, el dolor de una punzada y otras sensaciones semejantes

pertenecen al tacto, y no obstante tampoco experimentamos una irresistible inclinacion á atribuirles objeto externo. Siendo muy de notar que aun estando ciertos de que este exista, no miramos á la sensacion como copia del mismo, sino como efecto, excepto el caso en que se trata de figuras.

45. La comparacion con los tres sentidos restantes confirma la exactitud de la clasificacion. Un olor, un sabor, los referimos á un objeto externo cuando asi lo indican las circunstancias; pero cuando se ofrecen dudas, no experimentamos repugnancia en achacarlo á la disposicion de nuestros órganos. Tocante al oido ya es algo mayor la dificultad, por la costumbre de juzgar sobre cosas externas; mas tampoco necesitamos de grande esfuerzo para creer que un ruido semejante al de una catarata está solo en nuestros oidos enfermos. Pero ¿quién es capaz de persuadirse que no hay lo que ve presente, lo que cree sentir entre las manos? Cuando estuviese la imaginacion trastornada, un esfuerzo de reflexion llegará quizás á convencer al maniático de que en efecto no existen los tales objetos; pero esta conviccion es de la razon pura, no alcanza á destruir el juicio instintivo, por decirlo asi, que nace de la sensibilidad; y el desgraciado sufre mucho al ver contradiccion entre lo que conoce y lo que siente. Una parte inflamada nos parece que se quema; sabemos que no es asi y permanecemos tranquilos; pero si el doliente, por un trastorno cerebral, creyese ver un hierro hecho ascua que se aplica á su mano, ¿quién lograria tranquilizarle?

46. Es de notar que las monomanías se refieren muy

especialmente á las sensaciones representativas, porque siendo estas las que nos ponen en relacion con los objetos externos, se perturba el uso de las facultades intelectuales cuando creemos que hay realmente esos objetos, no obstante que solo existen en nuestra imaginacion. Una alteracion cerebral que excitase continuamente la sensacion de un olor fétido, produciria una monomanía verdadera; pero la perturbacion de las facultades intelectuales del enfermo no sería tan notable, ni tan profunda, ni quizás tan difícil de remediar, como si creyese ver una mano misteriosa que le aplica siempre á las narices el cuerpo fétido.

47. Nótese que por ahora solo consignamos el carácter representativo de algunas sensaciones considerado en general, prescindiendo de su naturaleza propia, y de su valor como criterio. De esto trataremos en los capítulos siguientes.

CAPITULO IX.

Caractéres distintivos de la vigilia y del sueño.

48. Nuestros medios de comunicacion con el mundo corpóreo son los sentidos; y asi conviene examinar si su testimonio es un seguro criterio de verdad.

49. La cuestion que mas comunmente se ofrece la primera, es si podemos distinguir el sueño de la vigilia. Cuando soñamos nos parece que estamos en comunicacion actual con objetos reales, los que sin embargo solo

existen en nuestra imaginacion. Este error lo padece muchísimas noches gran parte de los hombres, y lo rectifica todas las mañanas; ¿sería posible que nuestra vida entera fuese un sueño, y que la vigilia no fuera mas que un sueño de nueva forma?

50. La claridad y viveza de las afecciones sensibles no es suficiente indicio de la realidad de los objetos. Si bien es verdad que muchas veces las impresiones experimentadas en los sueños son débiles y oscuras, tampoco puede negarse que con harta frecuencia son tan vivas y claras, que nos causan afecciones de alegría, tristeza, esperanza, temor, espanto, como si estuviésemos despiertos.

51. Por lo dicho se ve que es necesario buscar otras diferencias características; helas aqui. 1.^a Las sensaciones de la vigilia están sujetas á nuestra voluntad, no solo en cuanto á sus modificaciones sino tambien á su existencia. Veo este papel porque quiero; si no quiero me lo quito de delante y la sensacion de la vista desaparece. 2.^a En la vigilia nos hallamos en la plenitud de nuestras facultades, reflexionamos sobre las sensaciones, las comparamos con otras actuales ó pasadas, y aun con las soñadas, y esto constantemente. 3.^a Reina un órden fijo entre las sensaciones de la vigilia; se suceden por una conexion de causas que nosotros conocemos y modificamos de mil maneras.

52. Lo contrario sucede en el sueño: las sensaciones se nos ofrecen, y para atraerlas ó desviarlas nada puede nuestra voluntad. No somos capaces de reflexionar sobre las mismas, y si llegamos á tener alguna vislumbre de

reflexion es siempre débil é incoherente. Por fin, las sensaciones del sueño se nos ofrecen en completo desorden, sin relacion á lo presente ni á lo pasado; y cuando están mas conexas, todavía forman una cadena rota por mil puntos. Son grupos de fenómenos aislados, sin enlace fijo en el curso de nuestra vida; cada noche nos alucinan, pero cada mañana los despreciamos.

53. La prueba evidente de que hay una diferencia esencial entre las impresiones del sueño y las de la vigilia, está en que durante el sueño nunca dudamos siquiera de la realidad de las de la vigilia; y despiertos, estamos siempre seguros de que las del sueño son vanas ilusiones. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. II, cap. III.)

CAPITULO X.

Realidad externa y caractéres generales de los objetos de la sensacion.

54. Señalada la diferencia entre el sueño y la vigilia, resta todavía demostrar que á las sensaciones les corresponde algo real y fuera de nosotros; porque sin esta demostracion los escépticos podian decir, que aun cuando haya en nosotros dos órdenes diferentes de fenómenos, cuales son los del sueño y la vigilia, falta saber si unos y otros son algo mas que puros hechos de nuestra alma, sin ningun objeto externo, ó bien efectos producidos en ella por agentes desconocidos que se complazcan en causarnos ilusiones. Para mayor claridad y

solidez, asentará y probaré varias proposiciones fundamentales.

Proposicion I.

55. Muchas sensaciones son del todo independientes de nuestra voluntad.

Nos sucede con harta frecuencia experimentarlas, no solo sin quererlo, sino á pesar de querer todo lo contrario. Llegan á nuestros ojos objetos que nos ofenden; atormenta nuestros oídos un ruido molesto; el gusto y el olfato reciben impresiones repugnantes; el frío, el calor, los cuerpos duros ó ásperos mortifican el tacto; en las enfermedades sentimos dolores crueles, que no podemos evitar.

Proposicion II.

56. Aun en los casos en que está en nuestra mano el recibir ó no determinadas sensaciones, estas se hallan sujetas á condiciones independientes de nuestra voluntad.

Si no queremos ver la luz lo conseguimos tapándonos los ojos; pero nos es imposible dejar de verla si los tenemos abiertos. Apartándonos de la lumbre ó del sol dejamos de experimentar la sensacion del calor, pero nos es imposible evitarla permaneciendo junto al fuego ó expuestos á los rayos solares. Para no oír un ruido no tenemos otro medio que retirarnos; para no sentir un mal olor no hay otro recurso que taparse las narices ó alejarse del sitio; y si no queremos experimentar un

sabor ingrato, es necesario que no apliquemos al paladar el cuerpo que lo causa.

Proposicion III.

57. Las sensaciones no son hechos puramente internos que dependan unos de otros.

La misma sensacion nos viene despues de varias muy diferentes entre sí. La de la luz, por ejemplo, la experimento despues de una sensacion de tacto que me resulta de abrir la ventana; despues de la sensacion de una voz agena que me dice que va á abrirla; de la voz mia, si dispongo que se abra; ó sin ninguna de estas sensaciones viéndola abierta de improviso. La sensacion de quemadura en la mano la experimento despues de la sensacion de aproximarla á la llama, á una ascua, á un hierro ardiente. Es fácil multiplicar los ejemplos de esta clase en todos los sentidos.

58. Cuando las sensaciones dependen unas de otras, es siempre con limitacion á ciertas condiciones; lo que manifiesta que la série de los fenómenos no es puramente interna.

Constantemente despues de la sensacion de abrir una ventana, veo un paisaje determinado: aquí la condicion de ver el paisaje está continuamente enlazada con la de abrir el postigo; pero este enlace no es necesario, pues se alterará si un dia me encuentro con que han levantado una pared que me impide la vista.

Proposicion IV.

59. Las sensaciones son producidas en nosotros por causas sometidas á un órden necesario.

La experiencia atestigua, que poniendo ciertas condiciones podemos producirnos sensaciones determinadas: si quiero ver muchas veces un objeto, le veré en realidad situándole delante de mí; y otras tantas dejaré de verle si me le quito de la presencia. Esto indica que el objeto de la sensacion no es libre para producirla ó no, sino que está sujeto á leyes necesarias en sus relaciones con mis órganos.

El mismo objeto, á pesar de ponérseme delante, no será visto si está á oscuras; lo que prueba que en faltando la condicion de la luz, la sensacion no puede ser producida por el objeto. Luego este se halla en relaciones necesarias, no solo con mis órganos, sino tambien con otros séres de la naturaleza, independientes de la accion del mismo, como de la voluntad del ser sensitivo.

60. Luego las sensaciones son fenómenos producidos en nuestra alma por séres distintos de ella, no sometidos á nuestra voluntad, y sujetos á un órden necesario, entre sí, y con relacion á nuestros órganos. Queda pues demostrado del modo mas rigoroso, que las sensaciones no son fenómenos puramente internos, y por consiguiente resulta convencido de contrario á la razon el escepticismo idealista.

CAPITULO XI.

Análisis de la objetividad de algunas sensaciones.

61. Examinemos ahora una cuestion mas delicada; ¿qué son los objetos que nos causan las sensaciones? ¿El mundo externo está realmente representado en ellas como el original en su copia? Lo colores, los sonidos, el olor, el sabor, el calor, el frio y demás cualidades relativas al tacto, se hallan realmente en los objetos ó están solo en nosotros?

En el capítulo precedente hemos demostrado la realidad, y ciertos caractéres generales de los objetos; ahora se trata de saber si esta realidad comparada con la sensacion, es causal ó representada; en otros términos, si la sensacion es una imágen ó solo un efecto del objeto que la produce.

62. Nuestras sensaciones de color, sonido, sabor, olor, y aun algunas afecciones del tacto, no son representativas de cualidades que estén en los objetos.

63. ¿Qué es el calor en cuanto sensacion? Es una afeccion de nuestro sér sensitivo; decir pues que en el objeto mismo hay algo semejante, es atribuirle sensibilidad. Un alfiler punzando nos causa una sensacion dolorosa; y sin embargo no nos ocurre siquiera que en la punta del alfiler haya algo parecido al dolor de la punzada. La paridad no admite réplica; y si queremos dar

á los cuerpos que nos calientan una propiedad semejante al calor que nos causan, debemos por la misma razon atribuir dolores á la punta de un alfiler, al canto de una piedra, ó á otro cuerpo que nos lastime.

64. Es evidente que lo mismo se puede decir del frio y algunas otras cualidades relativas al tacto; y por consiguiente debemos inferir que en los objetos externos hay configuraciones, movimientos, propiedades mecánicas ó químicas que afectan de cierta manera nuestro órgano; pero no que ellos tengan cualidades cuya copia sean las sensaciones.

65. El mismo raciocinio se puede aplicar al olor, al sabor y al sonido. Estas cosas son fenómenos propios del sér sensitivo: imaginar en la comida un olor y sabor semejantes á los que nos causa, es atribuirle olfato y gusto; asi como el hacer del sonido una cosa externa, inherente al cuerpo sonoro, es animar hasta los inorgánicos, entre los cuales se hallan los mas sonoros.

66. Es verdad que por falta de reflexion, atribuimos estas cualidades á los objetos; pero lo hacemos de una manera confusa, sin deslindar entre el carácter de representacion y el de efecto. Ni tampoco es del todo exacto que traslademos estas cualidades á lo exterior; aquí hay mas confusion de palabras que de ideas. Pregúntese al hombre mas ignorante si cree que en el fuego haya una cosa que *sienta* calor como lo siente él, y responderá que no; preguntadle si en el hielo hay un ser que tenga frio como lo tiene él, y contestará que no; dirá que el fuego *causa* calor, pero no que *sienta* calor; que el hielo es frio, mas no que *tenga* frio. Si se le ins-

ta para que deslinde bien estas cosas, se verá confundido, porque no está acostumbrado á reflexionar sobre ellas, á distinguir lo puramente objetivo de lo puramente subjetivo; pero esto no significa que en el fondo, su equivocacion sea tanta como algunos creen.

67. Con respecto al color ya se ofrecen mas dificultades para deshacerse de la preocupacion; porque en realidad tenemos muy arraigada la creencia de que en la superficie están los verdaderos colores, y que nuestras sensaciones no son mas que una copia de lo que hay en el objeto externo. La luz nos parece una condicion necesaria para ver el color, pero no el color mismo. No obstante, reflexionando detenidamente, se descubre que no hay diferencia entre esta sensacion y las demás.

68. La sensacion del color por lo mismo que es sensacion, es un fenómeno inherente al sér sensitivo; un hecho de conciencia: luego el imaginar fuera de nosotros algo semejante, es atribuir á los cuerpos vistos la facultad de ver.

69. En apoyo de esta razon de estética trascendental, vienen las observaciones físicas, las cuales manifiestan que en el color no hay nada fijo, y que todo es relativo á nuestra organizacion y á los cuerpos intermedios. Un papel blanco resulta pintado de lindos colores si se interpone un prisma que rompa los rayos solares; lo cual muestra que segun la direccion de estos y el modo con que se combinan, experimentamos una sensacion diferente. Si el ojo en vez de humores perfectamente transparentes los tuviese colorados, veríamos los objetos de diverso color, segun fuese el de los humores;

de lo cual nos podemos formar una idea, considerando que si miramos al través de un vidrio de color todo lo vemos del mismo color.

70. Sin que se llegue á un trastorno de esta naturaleza, es muy probable que hay entre los hombres no pocas diferencias en cuanto á los colores: no es regular que todos los vean exactamente de una misma manera, habiendo tantas diferencias entre los órganos de los varios individuos.

71. Estas ligeras diferencias, dado caso que las haya en cuanto á los colores, no pueden producir ninguna perturbacion en el uso comun, pues no resultaria ni aun cuando fuesen muy graves, suponiendo, por ejemplo, que un individuo viese amarillo todo lo que los demás ven encarnado. La razon es porque siendo el vicio de nacimiento, las palabras y cuanto sirviese á designar los objetos y las sensaciones, sería lo mismo; la diferencia estaria en el sér sensitivo, sin que jamás la sospechase ni él ni los otros.

72. Esta teoría no despoja, por decirlo así, á la naturaleza de sus galas sino para trasladarlas á nuestro interior, pues que manifiesta que no tanto se hallan en los cuerpos, como en el sér admirable que está dentro de nosotros. La naturaleza es hermosa cuando hay un sér que conoce ó siente su hermosura; esta es relativa: si se le quita la relacion con lo viviente deja de ser hermosa, y se convierte en un abismo de tinieblas y silencio. La belleza de los colores, la armonía de la música, la fragancia de los aromas, la delicadeza de los sabores, están en nosotros; el mundo es un conjunto de objetos

que no encierran nada parecido á estos fenómenos del sér viviente; su belleza principal está en sus relaciones con nuestros órganos para causarnos las sensaciones: lo mas recóndito y admirable de este asombroso misterio está en nosotros mismos.

CAPITULO XII.

Realidad objetiva de la extension.

73. El idealismo quedaria triunfante si no encontrásemos en los objetos externos algo parecido á nuestras sensaciones; porque si despues de haber dicho que el color, sonido, olor, sabor, calor, frio y otras cualidades sensibles son con respecto á las sensaciones no originales que en ellos se nos retraten sino causas que las producen, afirmásemos lo mismo de la extension, el mundo resultaria inextenso, y se arruinarian todas las ideas que tenemos sobre el universo corpóreo. En tal caso debiéramos admitir que hay séres que causan nuestras sensaciones, pero nada mas sabríamos sobre ellos; y todas las nociones de la ciencia geométrica no tendrían ninguna correspondencia en la realidad. Es pues de la mayor importancia el señalar la diferencia entre la sensacion de la extension y las demás; probando que aquella debe tomarse como una copia de lo que realmente existe en la naturaleza, y que los objetos no solo nos causan la impresion de ciertas formas, sino que en efecto las poseen semejantes á las que se representan en nuestro

interior. Demostrarémos, pues, la siguiente proposicion.

74. La extension de los objetos de nuestras sensaciones, ó sea el conjunto de las dimensiones de longitud, latitud y profundidad, es una cosa real fuera de nosotros.

75. La verdad de esta proposicion se prueba primeramente por la invencible resistencia que experimentamos al intentar ponerla en duda. Sin dificultad nos persuadimos de que una manzana que está á nuestra vista no tiene nada semejante á las sensaciones de sabor y olor que nos produce; y que ella en sí, solo posee ciertas partículas que llegando al olfato ó al paladar, nos causan dichos efectos. Tampoco encontramos inconveniente en creer que el frio ó el calor, tales como los experimentamos al tocarla, no están en ella, y que solo posee las cualidades necesarias para excitarlos en nosotros. El leve ruido que hace al manosearla, lo atribuimos sin costarnos trabajo, á sus vibraciones que conmueven un poco el aire. Por fin, tampoco encontramos mucha dificultad en que se diga que su color no es una cualidad de la misma, y que solo dimana de la manera especial con que la luz refleja en su superficie. Pero si despues de haber despojado á la manzana de sus cualidades sensibles, intentamos despojarla tambien de su extension, afirmando que no tiene ningun volúmen, que carece de partes, que su extension se halla solo representada en nosotros, pero que en realidad no hay nada semejante, y sí únicamente un ser que nos produce la representacion interna de la misma, nos es imposible asentir á semejante paradoja, y todos los esfuerzos de la voluntad

no bastan á dominar la voz de la naturaleza. ¿Quién es capaz de persuadirse que su propio cuerpo no tiene parte alguna; que no es largo, ni ancho, ni hondo; que lo mismo son los objetos que le rodean; que no hay distancias; que no hay cosas grandes ni pequeñas; y que todo cuanto significamos con estos nombres no son mas que apariencias, fenómenos puramente internos, causados en nosotros por seres que no tienen nada semejante?

76. Mientras nos resta en los objetos la extension, explicamos cómo nos pueden causar las sensaciones; porque de ellos salen columnas de fluidos que afectan nuestros órganos, su superficie se aplica á la de nuestro cuerpo para producirnos las sensaciones del tacto, y en ella se reflejan los rayos de luz que vienen á nuestros ojos; pero si no hay en los objetos extension, no hay partes, no pueden enviarnos efluvios, ni ofrecernos superficies; todo se trastorna en nosotros y fuera de nosotros.

77. La geometría es una de las ciencias mas ciertas y evidentes; y sin embargo desaparece del todo si quitamos á los objetos la extension. Claro es que al hablar de volúmenes, superficies y líneas, no tratamos de estas cosas en cuanto están en nuestro interior, sino en cuanto se hallan en lo exterior ó reales ó posibles. Admitiendo la hipótesis idealista, la geometría se reduce á combinaciones de hechos puramente internos, á los cuales no se sabe que corresponda ningun objeto, real ni posible; por consiguiente pierde su naturaleza; y una de las ciencias mas ciertas y evidentes se reduce á un juego de palabras cuando se quieran hacer aplicaciones de ella en lo exterior.

78. Las ciencias naturales desaparecen tambien en faltando la extension. Así, por ejemplo, cuando la catóptrica asienta que en la luz el ángulo de reflexion es igual al ángulo de incidencia, no podrá significar otra cosa sino que en la apariencia de eso que llamamos, luz, la apariencia del ángulo de reflexion es igual á la apariencia del ángulo de incidencia. Cuando la mecánica establece que las fuerzas de una palanca están en razon inversa de la longitud de sus brazos, solo podrá significar que la apariencia de las fuerzas de una apariencia de palanca, está en razon inversa de la aparente longitud de la apariencia de sus brazos. En vano nos hablará la astronomía de masas, volúmenes, velocidad y órbitas de los cuerpos celestes: no habiendo extension real, solo habrá apariencia de masas, volúmenes, movimientos, velocidades y órbitas; fenómenos internos que nos causaria no sabemos qué objeto, y que por una extrañeza inconcebible nos obligaria á creer real y fuera de nosotros, lo que es meramente ideal y solo está en nosotros.

79. La realidad objetiva de la extension no se prueba solamente manifestando las consecuencias absurdas que de lo contrario resultarian, sino tambien con demostracion fundada en la íntima naturaleza de la cosa. Vamos á ver este nuevo género de pruebas; pero adviértese ante todo, que al añadirla no se quiere dar á entender que la primera no sea suficiente. Las demostraciones que estriban en lo absurdo de la suposicion contraria, son tan sólidas como las directas; porque no puede ser nunca verdad lo que trae consecuencias repugnantes.

Así, basta el haber manifestado que el negar la realidad objetiva de la extension trastorna nuestras ideas científicas, para que jamás se la pueda poner en duda.

80. La extension analizada ideológicamente contiene: multiplicidad y continuidad. Multiplicidad, porque ningun ser extenso es uno, en todo el rigor de la palabra; por lo mismo que es extenso consta de partes, las que no se pueden concebir sin ser distintas entre sí. Continuidad, porque para formar extension no basta que haya muchos séres, es preciso que sean tales y estén de tal modo unidos que puedan constituirla. Si concebimos muchos espíritus nos resulta muchedumbre, y sin embargo no concebimos nada extenso. La aritmética se ocupa siempre de cosas múltiples, y no obstante, su objeto no es la extension.

81. Tanto la multiplicidad como la continuidad de los séres que nos causan las sensaciones, podemos conocerla por medio de estas. Cuando vemos ó tocamos un objeto, la sensacion se nos ofrece como de puntos distintos entre sí; y esto se halla en la misma naturaleza de dichas sensaciones. Nos es imposible ver un objeto si no hay en él partes distintas que se nos presenten; la vista de un punto indivisible es una idea contradictoria. Lo propio sucede en el tacto, pues que las sensaciones de éste implican por necesidad una distincion entre las partes de cuyo conjunto y situacion nos informa.

82. La continuidad, es decir, la disposicion de los objetos bajo esa forma que llamamos extension, es un hecho que aunque de cierto existe fuera de nosotros, y está representado en nuestro interior, no puede suje-

tarse á riguroso análisis. Nada significa el decir que la extension es la ocupacion del espacio, porque faltará entonces explicar en qué consiste la extension del mismo espacio. Añadir que ser extenso es hallarse unas partes *fuera* de otras, tampoco aclara nada, porque ese *fuera* no es concebible en no habiendo extension; luego entonces se explica la extension por la extension misma, y por tanto se incurre en el vicio de hacer entrar en la definicion la cosa definida.

83. Parece pues que nos es preciso mirar la extension externa, como un hecho que no podemos analizar, sino para descubrir en él la multiplicidad y sujetarle á medida; y que su representacion interna la debemos considerar tambien como un hecho primitivo de nuestro espíritu, que se desarrolla en nosotros tan pronto como se ponen en ejercicio las facultades sensitivas.

84. Aqui se nos puede objetar una dificultad. La extension como representada en nosotros, es un fenómeno puramente interno, es una sensacion; luego si la atribuimos á los objetos externos los hacemos sensitivos. Precisamente, este es el raciocinio con que hemos combatido la realidad objetiva de las cualidades sensibles, consideradas como tipos de nuestras sensaciones; ¿por qué, pues, no se podrá aplicar á la extension? La dificultad se funda en una paridad, y así quedará desvanecida, si señalamos las diferencias entre uno y otro caso.

85. La primera y mas óbvia es que el negar la realidad objetiva de las cualidades sensibles como tipos de nuestras sensaciones, no trastorna nuestras ideas científicas, lo que sucede si aplicamos lo mismo á la ex-

tension. Así, aun suponiendo que el raciocinio nos pareciera concluyente tambien para esta, deberíamos detenernos, porque no hay razon de ninguna especie que pueda legitimar la afirmacion de un absurdo. Cuando ocurre un conflicto de esta naturaleza, y el absurdo en que vamos á incurrir es evidente, la razon nos prescribe que reconozcamos un vicio oculto en el argumento que nos lleva á lo contradictorio.

Esta solucion desvanece la dificultad apelando por decirlo asi á una prudencia filosófica; bastaria para no caer en el absurdo; sabríamos que hay disparidad, pero ignoraríamos en qué consiste y de dónde nace. Así conviene señalar otra diferencia, fundada en la misma naturaleza de la cosa.

86. La extension, aunque sea una condicion indispensable para el uso de los sentidos, no es objeto directo de ninguno de ellos. La vista y el tacto, que son los que se refieren á ella de un modo mas especial, no la sienten directa é inmediatamente. El ojo para ver los colores necesita tenerlos en una extension, pero no ve la extension misma, sino los colores; el tacto para sentir la blandura ó la aspereza necesita una extension, pero no siente la extension en sí misma, sino las cualidades de blandura ó aspereza inherentes á ella.

Asi la extension debe ser mirada como una especie de sugeto de las cualidades sensibles de los objetos; pero no como objeto inmediato y directo de la sensibilidad. Si concibiésemos una extension sin olor, sabor, sonido, color ni propiedad alguna relativa al tacto, sería incapaz de afectar nuestros sentidos.

87. Esta observacion deshace radicalmente la dificultad propuesta : porque si la extension no es un objeto inmediato y directo de las sensaciones, al afirmarla existente en lo exterior, no atribuimos á los objetos extensos el carácter de sensitivos; solo señalamos una propiedad que se nos hace perceptible por medio de los sentidos. Hé aqui, pues, cómo no hay paridad entre las sensaciones propiamente dichas y la percepcion de la extension; aquellas son fenómenos internos que no podemos trasladar á lo externo; pero esta es un hecho externo que se nos hace perceptible por conducto de los fenómenos internos. Las figuras, que no son mas que modificaciones de la extension, se hallan representadas en nuestro interior; pero esta misma representacion es imposible sin el color; luego ni aun la disposicion de partes, esto es, lo mas característico que hay en la extension, no se ofrece directa é inmediatamente á nuestras facultades sensitivas.

88. La geometría trata de la extension prescindiendo de los colores y de toda cualidad sensible; entonces no se halla la ciencia en el terreno de las representaciones sensibles sino de las ideas puras, ó sea de los objetos del entendimiento puro; pues que la misma geometría si quiere echar mano de las representaciones sensibles ó imaginarias, necesita emplear el color ú otra cualidad que pueda afectar los sentidos. Este carácter de la extension, ó su posibilidad de ser despojada de las propiedades sensibles convirtiéndose en objeto del entendimiento puro, manifiesta mas y mas que ella en sí, en su esencia, no es una sensacion, pues que si tal fuese no

podia ser despojada de su naturaleza sensible; no se puede destruir la esencia de una cosa sin destruir la cosa misma. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. II, cap. VIII y IX, lib. III, caps. desde el I hasta el VII y desde el XVIII hasta el XXX.)

CAPITULO XIII.

Comparacion de la aptitud respectiva de la vista y el tacto para darnos idea de los objetos externos.

89. Condillac es de opinion que el sentido maestro es el tacto. Segun este filósofo, solo con el tacto podemos formarnos idea de la extension; de manera que la vista por sí sola no bastaria para darnos idea de los objetos externos; la vision se nos ofreceria como un fenómeno puramente subjetivo; no conoceriamos figuras, distancias ni movimiento. Esta opinion me parece infundada.

90. La vista tiene por objeto propio y característico los colores: y los colores no se pueden ni siquiera concebir sin una superficie. Toda superficie es extensa; luego en la misma sensacion visual entra por necesidad la representacion de la extension.

91. Para comprender cómo la vista puede darnos idea del volúmen, basta considerar que este no es mas que el conjunto de las tres dimensiones: longitud, latitud y profundidad; la vista nos da idea de las dos como acabamos de demostrar (90); pues la superficie im-

plica longitud y latitud; luego no hay inconveniente en que nos la dé de la otra.

Se convendrá en la legitimidad de la consecuencia si se reflexiona que las tres dimensiones que constituyen el volúmen no se distinguen sino por la posición que ocupan respecto á nosotros: la misma que llamamos longitud del libro por ejemplo, se convertirá en latitud y profundidad si se le coloca de diferente manera, ó se le mira desde un punto diverso. Luego el sentido que percibe las dos dimensiones podrá percibir fácilmente la tercera, con tal que la variedad de las posiciones de los objetos le presenten esas dimensiones en una relación diferente. Esto último sucederá por necesidad, á causa del movimiento de los objetos ó del ojo; por consiguiente la vista por sí sola podría darnos idea de las figuras y de las distancias sin necesidad del tacto. (Véase *Filosofía Fundamental*, lib. II, caps. desde el X hasta el XVI.)

92. La misma idea de resistencia, la que parece exigir de un modo mas especial el sentido del tacto, puede tambien resultar de la sola vista. Para concebirlo adviértese que no se trata de la sensación de tacto que experimentamos al encontrar un cuerpo resistente, porque esto equivaldria á decir que la vista puede tocar. Se habla pues únicamente de la resistencia considerada como simple relación de un cuerpo á otro detenido en su movimiento. Sea un cuerpo recorriendo la línea b ————— d ————— c ; si un observador ve que el cuerpo recorre constantemente toda la línea $b c$, excepto cuando se interpone otro en el punto d , inferi-

rá naturalmente que la detencion del cuerpo movido depende de la interposicion del otro, y por tanto mirará á este último como resistente. Nada mas se necesita para formar la idea de resistencia; pues la sensacion de tacto es un hecho subjetivo del ser que la experimenta, y que nada tiene que ver con el objetivo ó sea con la relacion del cuerpo detenido al obstáculo que le detiene.

93. El argumento mas grave en favor de la opinion que combatimos es la experiencia hecha en un ciego, jóven de trece á catorce años, á quien un distinguido cirujano de Londres, llamado Cheselden, hizo la operacion de las cataratas, primero en un ojo y despues en el otro. Los fenómenos mas notables fueron los siguientes:

1.º Cuando el niño comenzó á ver creyó que los objetos tocaban á la superficie de sus ojos.

2.º No se formaba ninguna idea de la relacion de los tamaños y distancias. Asi no sabia concebir cómo la casa podia parecerle á la vista mas grande que su gabinete. Tampoco alcanzaba á comprender cómo pudiese haber otros objetos fuera de los que veia: todo le parecia inmenso.

3.º No distinguia entre los objetos por mas diferentes que fueran en tamaño y forma.

Infiere de esto Condillac, que la vista por sí sola no nos daría idea de la extension ni de las distancias, pues que habiéndola observado en los primeros pasos de su ejercicio, dió los resultados que acabamos de consignar.

94. El argumento es especioso; y por de pronto parece concluyente, pero examinado con severa crítica se le encuentra muy débil. Para comprender bien la solu-

cion de la dificultad conviene tambien notar algunas circunstancias del hecho.

95. El niño antes de la operacion no estaba completamente ciego: distinguia el dia de la noche; y en habiendo mucha luz, discernia lo blanco, lo negro y lo encarnado. Esta circunstancia es importante, porque manifiesta que el ciego debia de tener la costumbre de considerar los objetos pegados á sus párpados; de lo cual nos formaremos una idea, observando lo que nos sucede cuando cerramos los ojos en medio de la luz. Asi pues, ya no es tan extraño que al caer las cataratas creyese que los objetos que se le presentaban mas claros estaban en el mismo sitio al cual solia referir las sensaciones oscuras.

96. La confusion de sus sensaciones nuevas, solo prueba que la vista, para darnos idea clara y exacta de los objetos, necesita de cierta práctica que le sirva de educacion. ¿Qué sucederia si á un hombre privado del tacto se le despertase de repente este sentido? Es cierto que sus sensaciones al principio estarian en una confusion semejante. La experiencia de cada dia nos enseña que el tacto se perfecciona mediante el ejercicio; luego en sus primeros actos estaria en la mayor imperfeccion.

97. Un órgano que ejercia sus funciones por primera vez, debia ser sumamente débil, y transmitir muy mal las impresiones. Si nosotros al pasar repentinamente de las tinieblas á la luz, apenas alcanzamos á distinguir los objetos, y á veces no vemos casi nada, ¿qué debia suceder en quien veia por primera vez y á la edad de trece años?

98. En la relacion del oculista parece notarse una contradiccion: dice que el niño no discernia los objetos, pero que le gustaban con preferencia los mas regulares; si unos le agradaban *mas* que otros, los discernia, pues que sin discernimiento no hay preferencia.

99. El no reconocer con la vista los objetos que tenia ya conocidos con el tacto, tampoco prueba otra cosa sino que no estaba acostumbrado á comparar los dos órdenes de sensaciones. Sabia por ejemplo que una bola le causaba en el tacto la sensacion de un cuerpo esférico, pero ignoraba qué sensacion debia causarle á la vista; y asi no podia verificar el reconocimiento de los objetos hasta que la experiencia le hubiese enseñado á combinar las sensaciones, reuniéndolas en uno mismo, como en su causa comun.

100. Es tambien de notar que se trata de un niño de trece años, falto por consiguiente de espíritu de observacion, y que en el atolondramiento de las primeras impresiones, debia de decir mil cosas incoherentes, y mucho mas hablando en una lengua que no entendia, cual era la de las sensaciones visuales. Él sabia los nombres de los colores, tamaños, figuras, lindes, movimientos, etc., etc.; pero nada de esto podia haber referido á las sensaciones de la vista: asi, hasta que pasase algun tiempo no pudo responder con exactitud á muchas preguntas que se le harian; por ignorar su significado. El ciego habla de los objetos de la vista; mas para él las palabras no representan lo mismo que para nosotros.

101. La impresion de agradable ó desagradable es algo comun á todas las sensaciones; y hé aquí explicado

por qué el niño, de quien se dice que no distinguía los objetos, indicaba no obstante los que le eran mas gratos. Cuando se le preguntaria sobre los límites, tamaños y figuras, no responderia con exactitud, ya por la debilidad del órgano, ya por su atolondramiento, ya por no entender bien lo que se le preguntaba; pero al tratarse de la sensacion de placer, la confusion desaparecia; comprendia muy bien lo que las palabras significaban, y por lo mismo era capaz de señalar á cuál de los objetos daba la preferencia.

102. De estas observaciones inferimos, que los experimentos hechos en el ciego de Cheselden solo prueban: que el órgano de la vista no adquiere la debida fuerza y precision sino con algun tiempo de ejercicio; que sus primeras impresiones son por necesidad confusas; y que faltando la costumbre de compararlas entre sí y con las de otros sentidos, han de inducirnos á juicios inexactos.

103. Pero como lo mismo sucede en todos los sentidos, resulta que Condillac nada adelanta en pro de la superioridad del tacto. Sin desconocer la utilidad de este sentido para la rectificacion de muchos juicios relativos á la extension, me parece que lejos de que se le haya de levantar sobre los demás es uno de los mas inferiores. Limitado á lo contíguo no puede salvar las distancias, ni apreciar sino objetos muy reducidos; su medio de percepcion, la aplicacion de superficie con superficie, es de lo mas grosero y tardío en el orden de la sensibilidad. La vista nos ofrece las estrellas fijas, distantes de nosotros millones de leguas; el oido nos avisa de lo que acaba de suceder en sitios muy lejanos; hasta el

olfato nos advierte de la cercanía de un objeto fétido ó aromático.

104. En la naturaleza misma podemos observar que el tacto se halla en los últimos límites del reino animal; es comun al hombre con el gusano y el pólipo, y aun algunos creen que con la yerba llamada sensitiva. En el hombre se halla con mayor perfeccion que en todos los animales; mas esto no indica su preferencia sobre los demás sentidos, sino que estaba destinado á funciones mas nobles, entre las cuales se distingue el concurrir á la formacion y rectificacion de las ideas relativas al mundo sensible. (V. *la Lógica*, lib. I, cap. I.)

CAPITULO XIV.

Qué nos enseñan los sentidos con respecto al mundo corpóreo.

105. Por el análisis que precede resulta claro que los sentidos no nos dan á conocer la naturaleza de los cuerpos; solo nos ponen en relacion con ellos, sin presentarnos de los mismos otra cosa que la forma de la extension. Asi, deslindando lo que hay en nuestras sensaciones de subjetivo y de objetivo, hallamos que excepto la extension y el principio de causalidad (física ú ocasional) residentes en los cuerpos, todo lo demás es subjetivo.

106. La sensibilidad externa es una facultad que se nos ha dado para la conservacion del individuo y de la

especie, y para conocer las relaciones de las partes del mundo corpóreo entre sí, y con nuestros órganos: estas relaciones en cuanto sujetas á nuestros sentidos, se reducen á extension y movimiento.

107. Resumiendo esta doctrina diremos que los sentidos nos enseñan lo siguiente:

1.º Existencia de séres distintos de nosotros, y que (física ú ocasionalmente) influyen sobre nosotros.

2.º Distincion de estos séres entre sí, y por consiguiente multitud en su conjunto.

3.º Sujecion de los mismos séres á leyes constantes, en sus relaciones entre sí y con nuestros órganos.

4.º Forma comun á todos ellos, é indispensable para que podamos percibirlos sensiblemente: la extension ó la continuidad.

5.º Mudanzas de la relacion de las extensiones parciales con la extension total, ó en el espacio; lo que constituye el movimiento.

6.º Todos los medios para apreciar otras cualidades de los cuerpos, ya sea en sus relaciones mútuas, ya con nosotros, se reducen á determinar sus efectos por las modificaciones de la extension. Los grados de calor ó de frio son medidos por la altura del mercurio en el termómetro; para otras variaciones atmosféricas nos sirve el barómetro; y en general la intensidad de las fuerzas mecánicas y químicas la apreciamos por medidas del movimiento, esto es, por relaciones en la extension. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. III, cap. III.)

CAPITULO XV.

La imaginacion, ó sea la representacion sensible interna. Su necesidad y caractéres.

108. Las sensaciones externas son insuficientes para dirigirnos en las relaciones con el mundo corpóreo; por cuya razon se nos ha dado la facultad de reproducir en nuestro interior, y sin la presencia de los objetos, las impresiones que ellos nos han causado. A esta facultad se la llama imaginacion ó fantasía.

109. Para convencerse de la utilidad y necesidad de la imaginacion, considérese lo que resultaria si ella nos faltase. Solo podríamos tener relaciones con los objetos presentes; pues que no habiendo representacion interna, perderíamos la memoria de las sensaciones tan pronto como dejasen de existir. Esto haria imposible el satisfacer las necesidades de la vida. No conoceríamos el alimento que otras veces hubiésemos tomado; no acertaríamos á volver á nuestra habitacion, ni la reconoceríamos aunque la encontrásemos por casualidad. No teniendo memoria de nada, no sabríamos lo que anteriormente nos ha sucedido; careceríamos de unidad de conciencia; y una sensacion recibida pocos momentos antes, nos sería tan indiferente y desconocida, como si las hubiese recibido otro hombre en el pais mas remoto. Por donde se manifiesta que la facultad de reproducir en nuestro interior las sensaciones pasadas, nos es ab-

solamente necesaria, y que el Criador nos ha dotado de ella, para que los fenómenos sensibles no fuesen en nosotros una série de hechos inconexos que á nada pudiera conducir.

110. La imaginacion es una especie de continuacion de los sentidos; pues que solo representa lo que ellos nos han trasmitido alguna vez; pero se distingue por ciertas propiedades características que importa consignar.

111. Una de las cualidades distintivas de la sensibilidad imaginaria está en que nos ofrece sus representaciones envueltas con la idea del tiempo. Al recordar un paisaje que hemos visto se nos presenta en nuestro interior el paisaje, no de una manera absoluta, sino como reaparicion de una sensacion *pasada*, lo cual da á la representacion el carácter de recuerdo. Si se nos hiciese la descripcion de un paisaje no visto por nosotros, su representacion no se nos ofreceria con el carácter de recuerdo, sino como un producto de nuestra fantasia excitada por la narracion.

112. Reflexionando sobre esta cualidad se echa de ver que nos era absolutamente necesaria, para no andar perdidos continuamente en un laberinto de representaciones inconexas; la manía y la locura consisten en esa confusion de lo real con lo puramente imaginario; y el linage humano no debia ser una reunion de maniáticos y de locos.

113. La imaginacion no solo nos reproduce las sensaciones pasadas, sino que sigue en esto un órden que es el mas conveniente para nosotros. Al recordar un

lugar ó tiempo, recordamos naturalmente las varias sensaciones que hemos recibido en ellos, aunque sean muy diversas. La unidad de lugar ó tiempo les sirve de lazo.

114. Esta union de las sensaciones pasadas por el vínculo del lugar ó del tiempo, dimana de que habiendo sido recibidas en un mismo tiempo ó lugar, la impresion orgánica de estos queda naturalmente ligada con las de las sensaciones particulares; y así en reproduciéndose la una se reproduce naturalmente la otra.

115. El objeto de este vínculo es, que el ser sensitivo pueda ejercer del modo conveniente sus funciones; porque siendo las ideas de tiempo y lugar puntos fundamentales en todas las relaciones con el mundo corpóreo, no podríamos mantenerlas bien si no se nos hubiese dado esta preciosa facultad con que asociamos las sensaciones diversas. Para buscar lo que deseamos es preciso ir al lugar donde está; para evitar lo nocivo debemos apartarnos del sitio donde se halla; si no tuviésemos la facultad de asociar los recuerdos por el lugar, estaríamos en una confusion continua. Lo propio sucede con el tiempo: esta circunstancia nos es indispensable en muchos casos; sin ella no podríamos dar curso á los negocios mas comunes de la vida; todo lo recordaríamos en el mayor desorden. Figurémonos lo que sería un hombre que pensando en el dia de ayer no tuviese la facultad de recordar las varias sensaciones del mismo dia, y concebiremos la inmensa importancia de esta facultad asociadora de los recuerdos con el vínculo del tiempo.

116. La semejanza es otro de los lazos que unen las sensaciones: al ver á un hombre parecido á otro, nos

ocurre desde luego la idea de aquel á quien se parece. No es necesario detenerse á explicar la utilidad de esta asociacion de ideas; y en cuanto á su origen, no es difícil encontrarlo considerando que objetos semejantes producen en nuestros órganos impresiones semejantes, y por lo mismo es natural que al excitarse la una se excite tambien la otra.

117. Uno de los vínculos mas preciosos que tienen nuestras representaciones es el de los signos arbitrarios, entre los cuales figura en primer puesto la palabra oral ó escrita. Este es uno de los fenómenos mas importantes de nuestro espíritu, y uno de los medios mas eficaces para extender y perfeccionar sus funciones. La palabra *Madrid* ni hablada ni escrita tiene semejanza alguna con su significado: la capital de España; sin embargo, nos basta oirla pronunciar ó leerla, para que se desenvuelva en nuestro interior la representacion de la populosa villa. El nombre de una persona no tiene ninguna semejanza con ella; pero él basta para que se excite en nosotros la representacion de la misma.

118. La asociacion de las palabras con las representaciones sensibles es tambien una asociacion de sensaciones, porque la palabra hablada ó escrita produce en nosotros una verdadera sensacion auditiva ó visual. Pero en la asociacion constante y ordenada de cosas tan diferentes, se descubre ya la accion de una facultad superior al orden sensitivo: la razon, que distingue al hombre del bruto, y que le coloca á tan inmensa altura sobre todos los animales, aun en lo relativo á los objetos puramente sensibles.

119. El ejercicio de la imaginacion está en algun modo subordinado á la libre voluntad, mas no con sujecion absoluta. La experiencia enseña que imaginamos varios objetos cuando queremos y del modo que queremos; pero tambien acontece con harta frecuencia que no nos es posible evocar imágenes que se nos han olvidado, ni dar á la reaparicion de otras el órden que deseáramos, ni tampoco desvanecer algunas que se nos ofrecen á pesar nuestro, con molesta y á veces afflictiva importunidad.

120. Dependiendo el ejercicio de la imaginacion de las afecciones del cerebro, y no estando sujetas las alteraciones de este órgano al imperio absoluto de la voluntad, se comprende fácilmente por qué nos hemos de encontrar muchas veces con representaciones que no quisiéramos. Despues de un suceso que nos ha causado profunda impresion, con mucha dificultad evitamos que se nos represente; la razon de este fenómeno se halla en que las alteraciones orgánicas dejan huella tanto mas honda, y por consiguiente se reproducen con tanta mayor facilidad, cuanto han sido mas vivas, cuanto mas han afectado el órgano que nos las ha trasmitido.

121. No se limita la imaginacion á la reproduccion de las sensaciones pasadas, sino que tomando de ellas lo que le conviene, forma conjuntos ideales á que nada corresponde en la realidad. Esta fuerza de combinacion es la base de las artes mecánicas y liberales: sin ella el hombre no haria nunca nada nuevo, estaria limitado á copiar la naturaleza de una manera fija, invariable, sin añadir ni quitar nada; la geometría, que necesita conti-

nuamente de combinaciones de figuras puramente imaginarias, sería también imposible.

122. La fecundidad de la imaginación se ejerce á veces independientemente de nuestra voluntad; así nos acontece que nos ocurren conjuntos puramente ideales, ora hermosos y encantadores, ora deformes y horribles. Pero no puede negarse que aquí se manifiesta ya de una manera más clara el imperio de la voluntad, y la existencia de un orden de facultades superiores á las sensitivas. En pocas palabras se nos da la idea de un conjunto complicadísimo, que nos es imposible representarnos de pronto en la imaginación; pero la razón, que se ha penetrado de la idea, toma bajo su dirección á la fantasía y la obliga á trazar una á una todas las figuras necesarias, y á representarlas en todas sus relaciones. Así acontece á cada paso con los pintores, escultores, y también con todos los constructores mecánicos: en dos palabras se les encarga una obra cuyos detalles exigen prodigiosos esfuerzos de imaginación y á veces muchos años de trabajo. (V. *la Lógica*, lib. I, caps. I y II.)

CAPITULO XVI.

Perturbaciones de la representación sensible interna. Sus relaciones con la organización.

123. Cuando las facultades intelectuales están íntegras y los órganos sensitivos ejercen sus funciones de la manera conveniente, distinguimos entre la sensación

real y la imaginaria: así acontece durante la vigilia mientras el hombre está en su juicio.

124. Pero al cesar los sentidos en sus funciones como en el sueño, si la facultad de las representaciones internas se pone en acción, se halla sin el contrapeso de las impresiones externas, y así nos ofrece sus imágenes con más viveza; y siendo por otra parte muy escasa ó enteramente nula la reflexión á causa del entorpecimiento de las facultades intelectuales, tomamos por una realidad lo que solo existe en nuestra fantasía.

125. A los maniáticos no les falta la acción de los sentidos externos; pero la representación interna es tan viva á causa de la perturbación orgánica, que no pueden distinguir lo interno de lo externo.

126. Para hacer buen uso de las representaciones imaginarias, necesita el hombre hallarse en el pleno ejercicio de sus facultades tanto sensitivas como intelectuales: la acción de las primeras templará la viveza de la representación interna, y la deja en aquel grado conveniente de palidez, indispensable para no confundir lo imaginario con lo real; por medio de las segundas reflexionamos sobre las sensaciones tanto internas como externas, las comparamos entre sí y las discernimos, llegando de este modo al conocimiento de la verdad.

127. Así se explica por qué las personas de una imaginación muy viva están más expuestas al desorden mental. Semejante viveza depende de la mayor susceptibilidad de los órganos, la cual exaltada con algún accidente produce las perturbaciones conocidas con los nombres de delirio, manía, monomanía y locura.

128. La íntima relacion de las sensaciones con la organizacion, explica muchos fenómenos que sin esto no podrian comprenderse.

A veces experimentamos sensaciones á que nada corresponde en lo exterior. En el delirio, en la manía, en el sueño, tenemos realmente la sensacion de objetos que no están presentes: la conciencia nos atestigua la realidad de la sensacion en nosotros, y de una manera tan clara y viva que no nos consiente ninguna duda; y no obstante las reflexiones posteriores nos cercioran de que aquella sensacion era un fenómeno puramente interno, al que nada correspondia en la realidad. Esto se explica atendiendo á las relaciones de la sensibilidad con los órganos.

129. La sensacion depende de ciertas alteraciones orgánicas; y de estas no resulta el fenómeno sino en cuanto se terminan en el cerebro. Supongamos, pues, que el cuerpo A, afectando el órgano externo, produce en el cerebro la alteracion M, á la cual siga por las leyes de la naturaleza la sensacion N. Es claro que si una causa puramente interna produce en el cerebro la misma alteracion M, percibirá el alma la sensacion N, como si estuviese presente el cuerpo A.

130. Esta teoría no es una mera hipótesis; pues se funda en un hecho cierto, cual es la correspondencia de las alteraciones cerebrales con determinadas sensaciones; y en otro muy probable, á saber, el que causas puramente internas pueden en algunos casos producir en el cerebro alteraciones idénticas á las que nacen de la accion de los órganos afectados por un cuerpo externo. Siéndonos desconocido qué alteraciones orgánicas

cerebrales son indispensables para las respectivas sensaciones, no es posible demostrar que aquellas pueden dimanar de causas puramente internas; pero salta á los ojos que ora consistan dichas alteraciones en una vibracion de las fibras, ora en la circulacion de un fluido ó en otro movimiento cualquiera, está en la esfera de la posibilidad, y aun de muy plausible probabilidad, el que esas vibraciones ó movimientos sean cuales fueren, se repitan en el cerebro sin necesidad de un agente que obre sobre nuestros órganos externos.

131. La imaginacion, ó bien esa facultad con que se representan en nuestro interior las sensaciones pasadas, se puede explicar por el mismo principio. Nada sensible se nos representa en lo interior sin que lo hayamos experimentado en lo exterior: pues que aun las representaciones mas extrañas y monstruosas se forman de un conjunto de sensaciones que en realidad han existido en nosotros. Fínjase el mónstruo de que nos habla Horacio: hermosa cabeza de muger, cerviz de caballo, miembros de diferentes especies cubiertos de raro plumage, y por fin terminando en un pez deforme; este conjunto no lo hemos visto nunca, pero hemos visto cabezas de muger, cervices de caballo, y todo lo demás que hacemos entrar en el mónstruo. Cuando una sensacion falta, falta tambien su imaginacion correspondiente; el ciego de nacimiento jamás imaginará nada colorado; ni el sordo nada sonoro. Luego es cierto que las representaciones imaginarias son una continuacion de la sensibilidad externa, y que asi como esta, deben tambien depender de las impresiones del cerebro.

132. De las representaciones imaginarias, unas están sujetas á la voluntad, otras no; á veces imaginamos un objeto porque queremos; á veces nos ocurre aun cuando no queramos; y no es raro el que deseemos representarnos una cosa sin que podamos conseguirlo. Esta variedad de fenómenos confirma la misma doctrina.

133. Estando despiertos se representa fácilmente á la imaginacion lo que hemos sentido recientemente; y esta facilidad es proporcional á la viveza de las sensaciones. Una escena horrible que nos ha causado impresion profunda se nos presenta repetidas veces y nos cuesta trabajo el apartarla de la imaginacion; asi como otra que nos haya producido vivo placer nos encanta durante largo tiempo con su grata memoria. Este hecho manifiesta que las representaciones imaginarias dependen de las impresiones cerebrales, pues que se hallan en proporcion con la viveza de las mismas.

134. Durante la vigilia distinguimos entre la imaginacion y los sentidos, ya porque estos se hallan en ejercicio actual y por consiguiente debilitan la representacion imaginaria, ya tambien porque estando la razon en su plenitud, reflexiona lo bastante para discernir entre unas y otras impresiones. En el sueño no percibimos esta diferencia; y las representaciones puramente imaginarias se nos ofrecen como sensaciones reales. Este hecho, atestiguado por la experiencia de todos los dias, confirma el principio establecido de que la representacion imaginaria no es mas que una continuacion de la sensacion, ó hablando con mas exactitud, una sensacion

que se verifica en solo el cerebro, repitiéndose por causas internas la misma impresion que en él habia producido la accion de los órganos externos.

135. De esto resulta que aun estando despiertos podrán las representaciones imaginarias parecerse sensaciones reales, pues para esto basta el que las causas internas sean tan poderosas que produzcan en el cerebro alteraciones iguales ó mayores que las producidas actualmente por los órganos de los sentidos. Y hé aqui la explicacion del delirio, el cual no es otra cosa que una série de representaciones imaginarias tan vivas que ocupan el lugar de las sensaciones externas. En confirmacion de esta teoría está el hecho constantemente observado, de que las enfermedades nerviosas producen con facilidad el delirio. Esto es muy natural, porque hallándose afectado el sistema nervioso, órgano de la sensibilidad, se perturban mas facilmente las funciones de esta; pues que la mayor excitacion de los órganos puramente internos, hace que las impresiones dimanadas de ellos se sobrepongan á las que nos vienen de los objetos externos.

136. La locura, las manías y monomanías tienen su origen en el mismo hecho fisiológico. Una causa cualquiera produce perturbacion en el cerebro; y esta ocasiona á su vez, ó la fijeza en una idea, ó el desorden en todas ellas. Cuál sea la alteracion orgánica suficiente para producir esas alteraciones no es fácil determinarlo. Morgagni y otros han observado que el cerebro de algunos locos muy tenaces y obstinados, era mas consistente que el del comun de los hombres; asi como el de

otros que padecian suma incoherencia y volubilidad de ideas, se distinguia por una blandura excesiva, parecida al comienzo de una disolucion. Sin que trate de apoyar ni combatir la verdad de estos hechos, observaré que son todavía poco numerosos para formar una induccion que pueda servir para fundar, no diré certeza, mas ni siquiera probabilidad. En este punto se halla muy atrasada la ciencia, y está por ahora ceñida á recoger hechos. Pero sea de esto lo que fuere, no hay necesidad aquí de mayor adelanto fisiológico, para el conocimiento de la verdad psicológica, á saber: la relacion de las perturbaciones mentales con las alteraciones orgánicas.

137. Las relaciones del cerebro con la voluntad libre tambien se hallan envueltas en un profundo misterio. No ignoro que, según los fisiólogos, este órgano es de los que ejercen sus funciones independientemente de la voluntad; pero me atrevo á dudar de que esta observacion fisiológica sea de todo punto exacta. Claro es que no se trata de si la voluntad libre puede comunicar al cerebro movimientos determinados, á la manera que los imprime á otros órganos, como por ejemplo al de la voz; la indicacion se refiere á un aspecto de la cuestion harto mas delicado y difícil: no nace de la observacion fisiológica, sino de la psicológica: un hecho constantemente observado por la psicología ofrece ancho campo á las indagaciones de la fisiologia. Indicaré en pocas palabras la razon de la duda.

138. Aunque el cerebro no esté sujeto á nuestra libre voluntad, parece que en ciertos casos podemos producir en él ciertas alteraciones, como debe suceder cuan-

do por un acto libre imaginamos una série de objetos. La representacion de estos no se excitaria sin el correspondiente movimiento cerebral; y asi, por lo mismo que está en nuestro poder excitar la primera, señal es que de nosotros depende el provocar el segundo. Poco importa decir que nosotros no tenemos conocimiento de cómo esto se verifica, pues tampoco conocemos el modo con que al imperio de la voluntad se siguen los movimientos del cuerpo. La diferencia entre estos dos casos consiste en que los movimientos musculares podemos mandarlos siempre que queremos, seguros de ser obedecidos, y los cerebrales no, como lo experimentamos mas de una vez, esforzándonos en vano para recordar una palabra ó una imágen; pero esto solo prueba que los dos imperios de la voluntad son de un órden diverso, y están sometidos á condiciones diferentes; mas no que no deba reconocerse un verdadero imperio de la voluntad en algunas impresiones cerebrales. El modo con que esto se verifica deben explicarlo los fisiólogos, si quisieran extender sus investigaciones sobre este importante fenómeno. Me contento con indicar el problema; consigno el hecho ideológico, al que probablemente debe corresponder un hecho fisiológico que considero difícil de averiguar.

139. Si se dijese que estas operaciones internas se verifican sin ninguna funcion cerebral, preguntaré cómo es que se perturban con las alteraciones orgánicas; cómo es que la facultad de ejecutarlas sigue un curso ascendente en la infancia y descendente en la vejez; preguntaré por fin cuál es la razon de que el ejercicio

fortalezca dicha facultad lo mismo que las que se refieren á otros órganos. Estos hechos indican claramente que su ejercicio va acompañado de ciertas funciones cerebrales; y como semejante ejercicio se halla sujeto muchas veces á nuestra libre voluntad, resulta que esta, á mas del imperio absoluto que posee sobre ciertos movimientos del cuerpo, lo disfruta tambien, aunque con limitacion, sobre determinadas impresiones cerebrales. Las perturbaciones mentales traen su origen de la pérdida de este imperio.

CAPITULO XVII.

El placer y dolor sensibles.

140. De las sensaciones, unas producen placer, otras dolor. Por lo comun, las saludables son placenteras, y las nocivas dolorosas; de esta suerte la naturaleza nos avisa de lo que nos aprovecha ó nos daña. La falta de alimento nos perjudica, y prolongada por algun tiempo acabaria con nuestra existencia; por esta razon experimentamos el hambre, sensacion dolorosa que nos advierte el peligro. La comida nos es saludable, y asi sentimos en ella un placer; el exceso en la cantidad nos daña; para prevenirle se nos ha dado el disgusto en ciertos casos, y en otros los dolores. Sería fácil recorrer todos los placeres y dolores sensibles, y probar que aquellos tienen por causa un acto provechoso á nuestra organizacion, y estos uno dañoso. En los brutos animales

la medida del placer está fijada por el instinto, y así es que rara vez se exceden; pero al hombre como dotado de razón, se le ha dejado mayor amplitud; y así es que cuando se entrega al placer con exceso, lo que en un principio era útil se convierte en nocivo, pagando con crueles enfermedades, y no pocas veces con la vida, el haber trastornado con sus desórdenes las leyes de la naturaleza.

141. El dolor que resulta de ciertas sensaciones nos es absolutamente necesario. Supóngase que el fuego aplicado á nuestros órganos no nos causase una impresión dolorosa, podría muy bien suceder que una parte de ellos se hallase ya destruida cuando advirtiésemos la presencia del fuego. Las sustancias venenosas introducidas en el estómago causan dolores atroces; si esto no sucediera, el veneno habría ejercido su acción mortal sin que fuésemos advertidos del peligro que nos amenazaba.

142. Entre los filósofos que han buscado la causa del placer y del dolor, algunos la atribuyen á la reflexión; esto es inadmisibile. Muchas sensaciones nos causan una impresión placentera ó dolorosa, anteriormente á todo acto reflexivo; ¿quién necesita de reflexiones para sentir el dolor de una quemadura? El niño experimenta dolores mucho antes que pueda reflexionar: testigo el llanto con que los manifiesta desde su nacimiento. El placer y el dolor en muchas sensaciones son hechos primitivos invariablemente unidos, y tal vez identificados con ellas; fenómenos simples que no podemos descomponer, y que solo debemos consignar. Lo que de ellos

conocemos es su objeto, su alto fin, que es la conservacion y perfeccion del individuo y de la especie; su límite moral, pues somos castigados por nuestra misma organizacion cuando faltamos á las sabias leyes que nos ha impuesto el Criador.

143. No todas las sensaciones producen placer ó dolor, propiamente dichos; las hay que ó parecen del todo indiferentes, ó que cuando menos nos causan este placer ó dolor en un grado tan débil que apenas llegamos á percibirlos. Continuamente estamos experimentando sensaciones de esta clase: vemos muchedumbre de objetos que no nos agradan ni ofenden; oimos sonidos que nos son indiferentes; sentimos el contacto de cuerpos que no nos complace ni mortifica. Sin embargo, preciso es advertir que aunque el placer y dolor propiamente dichos solo se hallen en las sensaciones vivas que tienen relaciones especiales con nuestra conservacion, parece que las sensaciones indiferentes traen consigo un cierto bienestar que á su modo puede llamarse placer, y que si bien nos afectan debilmente considerándose cada impresion en particular, la reunion de ellas produce un conjunto agradable que ameniza la vida. Cuando estamos acostumbrados á la luz de un aposento, disfrutamos de ella sin sentir placer especial; pero si esta luz se nos quitase obligándonos á permanecer á oscuras, experimentaríamos una pena insoportable. Esto prueba que la luz nos causaba continuamente una impresion de placer, aunque débil, y que el conjunto de estas sensaciones formaba un bienestar de que no podemos estar privados sin mucho padecimiento.

144. En esto mismo podemos admirar la sabiduría del Autor de la naturaleza. Los placeres y los dolores no pueden ser muy intensos sin que se afecte profundamente nuestra organizacion; un goce ó un dolor muy vivos acabarian pronto con nuestra existencia. Por esta razon no los experimentamos sino en ocasiones contadas, y cuando hay para ello un motivo especial. Los que infringen esta ley procurándose sin cesar goces intensos, agotan pronto la fuente de la vida, acaban por no encontrar placer en nada, y apresuran el fin de sus dias con una caducidad precoz. Dios ha querido que fuésemos parcós en el goce de los placeres; y á mas de prescribírnoslo expresamente, nos ha obligado á ello por las mismas leyes de nuestra organizacion. El placer moderado que resulta de un ejercicio legítimo de nuestras funciones, lo ha esparcido el Criador sobre toda nuestra vida, como un aroma suave que la ameniza y conserva; tal es el bienestar general que procede de una perfecta salud, y del uso de nuestras facultades dentro los límites señalados por la razon y la moral.

145. El placer ausente produce deseo de alcanzarle; y cuando está presente causa el deseo de continuarle, hasta que el cansancio de los órganos engendra el fastidio. El dolor ausente ó presente, da origen al sentimiento de aversion, especie de fuga interior con que el ser viviente procura apartarse de lo que le daña. Cuando estas inclinaciones sensibles se hallan solas, sin la direccion de la razon, como sucede en los brutos, se las ve limitadas á lo que conduce á la conservacion del individuo y de la especie; pero si se encuentran en un ser

dotado de facultades superiores, como el hombre, sufren mil modificaciones á causa del libre albedrío que las modera ó las desordena. Así es que vemos en el hombre los dos extremos: en unos la represion de las inclinaciones sensibles, hasta un punto que supera las fuerzas naturales; en otros el desencadenamiento de estas mismas inclinaciones hasta el deplorable exceso de consumir en breve tiempo la vida del individuo. Estos extremos son una prueba evidente de que hay en el hombre facultades superiores, cuyo impulso ordena ó desordena el ejercicio de las inferiores; y por tanto estas le han sido dadas bajo condiciones muy diferentes de las que se hallan en los brutos.

146. Esos fenómenos sensibles que llamaremos en general inclinaciones, aunque estén ligados con los demás se distinguen por un carácter especial, que es el impeler al viviente hácia los objetos. Para completar las funciones de la vida animal no bastaria que este tuviera las representaciones de otros seres; es preciso que haya en él ciertas afecciones sensibles que á manera de resortes le impelan á buscar lo que le conviene, y huir de lo que le daña. En el hombre, algunas de estas inclinaciones tienen relaciones especiales con la razon y la moral.

CAPITULO XVIII.

El sentimiento.

147. Se ha explicado en el capítulo anterior que á mas de la sensibilidad interna, que podríamos llamar representativa, tenemos otra que denominaríamos afectiva. Esta no nos ofrece objetos, sino que nos pone en relacion con ellos, inclinándonos ó apartándonos de los mismos. A un padre le ocurre la imágen de su hijo que se halla viajando por paises remotos; en esto se ve el ejercicio de la imaginacion, representando. Al recordar á su hijo experimenta el padre una impresion de tierno amor hácia él, un deseo de verle, de abrazarle antes de bajar al sepulcro; aquí se ve el ejercicio de una facultad, no representativa sino afectiva, que no ofrece un objeto, sino que inclina hácia él.

148. En la sensibilidad afectiva conviene distinguir entre las inclinaciones que se ordenan inmediatamente á la conservacion del individuo ó de la especie, y las que tienen un objeto diverso. A las primeras se las debe llamar apetitos, á las segundas sentimientos; aquellos nos son comunes con los brutos, estos son exclusivo patrimonio del hombre.

149. No pertenecen á esta obra las discusiones sobre la naturaleza ni el sitio de los órganos que sirven al ejercicio de la facultad del sentimiento; baste consignar que es un hecho indudable la relacion de este ejercicio con

las especiales disposiciones de la organizacion. Entre los varios individuos se ven diferencias muy notables; unos son naturalmente alegres, otros melancólicos; unos pacíficos, otros iracundos; aconteciendo lo mismo en todas las demás pasiones, y descubriéndose estas diferencias independientemente de la educacion. Hasta en un mismo individuo los sentimientos se modifican segun la disposicion del cuerpo; ¿quién ignora que ciertas enfermedades producen tristeza, temor ó pusilanimidad? Aun en estado de perfecta salud, ¿quién no se ha notado diferente de sí propio, segun las variedades del clima, temperatura, alimentos ú otras causas que afectan al cuerpo?

150. En los objetos de los sentimientos y en el modo con que nacen en nuestra alma, se ve lucir una facultad superior á la puramente sensitiva. El sentimiento de lo sublime, de lo bello; el amor de la patria, de la virtud; la admiracion por las grandes acciones; el entusiasmo y otros sentimientos semejantes, no pueden encontrarse en un ser que no comprenda un órden de cosas muy superior al mundo sensible.

151. Es de notar que aun aquellos sentimientos de que parecen participar los brutos, como el amor maternal, se hallan en el hombre con una constancia y sobre todo con una grandeza y dignidad, que los hace de un órden mas elevado. Mientras los animales no conservan su afecto hácia sus pequeñuelos, sino por el tiempo en que estos no pueden acudir á sus necesidades, la madre entre los hombres no pierde el cariño á sus hijos en toda su vida; y al paso que en los brutos este amor tiene por

único objeto la conservacion, en la muger se combina con mil sentimientos que se extienden á todo el porvenir del hijo, y que engendrando continuamente el temor y la esperanza, llenan de amargura el corazon de la madre, ó le inundan de gozo y de ventura. (V. *la Lógica*, lib. I, cap. III.)

152. La facultad del sentimiento tiene íntimas relaciones con la moral; y asi me reservo para aquella parte de la filosofía el hacer otras observaciones que no serian propias de este lugar.

CAPITULO XIX.

Escala de los seres.

153. La sensacion en cuanto representa objetos, no es un acto de inteligencia, pero se puede decir que forma el grado mas ínfimo del conocimiento; si este nombre quisiéramos dar al hecho de representarse un objeto en la conciencia de un ser perceptivo.

154. Observando la cadena de los seres inferiores á los intelectuales, podremos establecer la siguiente escala: seres sin conciencia de ninguna clase, como lo son todos los inorgánicos y aun los vegetales; seres con conciencia puramente subjetiva, como lo sería un animal cuyas sensaciones no le representarían ningun objeto, como fueran las de hambre, sed, calor, frio ú otra afecion cualquiera, grata ó dolorosa. Seres con conciencia representativa, esto es, que tengan sensaciones tales

que no sean solo hechos absolutos en ellos, sino que se refieran á algun objeto representándole.

155. Asi tenemos que la conciencia es una perfeccion añadida al ser, y la sensacion representativa es un gran progreso en esta conciencia. Lo insensible es, pero no experimenta su propio ser; tiene relaciones, sufre mudanzas, mas no experiencia de ellas. El ser con conciencia no solo es, sino que experimenta su propio ser, y las mudanzas que en el mismo se verifican: al ser sin conciencia todo le es indiferente; para el de conciencia hay un bien ó mal estar; el primero se hallará en medio de infinitas relaciones, del mismo modo que si no tuviese ninguna; el segundo experimenta los efectos de estas relaciones y las busca ó las huye.

156. Pero cuando la sensibilidad se eleva á representacion, es algo mas que la experiencia de un fenómeno puramente subjetivo: el ser que la posee sale en cierto modo de sí mismo, ó mas bien tiene en sí propio á otros seres, en cuanto se hallan representados en él. El ser sensitivo no se limita entonces á un órden de fenómenos puramente experimentales para sí mismo: es una especie de punto en que se reunen los objetos, un espejo en que se refleja el mundo corpóreo; pero un espejo que se vé á sí propio, que siente el admirable fenómeno que en él se verifica.

157. Elevada la sensibilidad á este punto, se halla, por decirlo así, en los confines de la inteligencia; pero esos confines están todavía separados por un abismo: el conocimiento sensible es hermoso, brillante, si se le considera en sí solo; mas si se le compara con el intelec-

tual, su resplandor se oscurece, como se eclipsan las estrellas al levantarse sobre el horizonte el astro del día.

158. A cada órden perceptivo corresponde otro afectivo ó de inclinaciones; y así es que acompañan al sensible los apetitos sensibles, como al intelectual la voluntad. Esta se eleva sobre aquellos tanto como la inteligencia sobre la sensación. Los apetitos sensitivos son ciegos, buscan el objeto por el placer ó el dolor; la voluntad se dirige por la razón y la moral. Los seres que solo tienen sensibilidad, se arrastran por el polvo, ó solo vuelan como ave rastrera; los intelectuales se remontan por las alturas con el ímpetu del águila, y se esconden en las nubes del cielo; aquellos no salen del momento presente; estos dilatan su vista por las regiones de la eternidad.



IDEOLOGIA PURA.

CAPÍTULO I.

Diferencia entre las sensaciones y las ideas.

1. En la conciencia del hombre hay algo mas que sensaciones: esta no es cuestion de discursos, sino de hechos; Condillac, al asentar que todas nuestras ideas son sensaciones trasformadas, se pone en abierta contradiccion con la mas incontestable experiencia.

Segun la doctrina sensualista no se puede encontrar en nuestras ideas otra cosa que sensaciones; veamos lo que nos enseña la observacion, y empecemos por lo mas simple.

2. La idea de un triángulo no es su representacion sensible, ó aquella imágen interior por medio de la cual nos parece que estamos viendo la figura.

3. La idea del triángulo es una, necesaria, constante, la misma para todos; su representacion sensible es múltiple.

tipla, contingente, mudable; luego la idea y su imagen sensible son esencialmente distintas.

La unidad de la idea del triángulo consta de la geometría: las demostraciones que versan sobre él se refieren á una misma cosa; en hablando del triángulo en general, se sabe de qué se trata; no puede haber equivocacion. No hay varias geometrías sino una. La necesidad de las propiedades del triángulo es preciso reconocerla, so pena de luchar con la evidencia y destruir la geometría. La constancia y la identidad para todos, resulta de la unidad y necesidad. Lo uno no puede ser vario; lo necesario no se muda. Todos los geómetras se entienden perfectamente al hablar del triángulo en general, y no necesitan explicarse unos á otros cuál es la figura triangular que tienen en su interior, ni las mudanzas que esta experimenta.

4. Nada de esto se halla en la imagen sensible. Concentrémonos dentro de nosotros, y notarémos que al pensar en el triángulo flotan en nuestra fantasía figuras triangulares de varias formas y tamaños. Si queremos imaginarnos el triángulo en general, nos es imposible: pues que por necesidad se nos presenta de cierto tamaño, grande ó pequeño; de una especie determinada, como rectángulo, oblicuángulo, acutángulo, obtusángulo, equilátero, isósceles ó escaleno. Estas propiedades particulares no pueden ser eliminadas todas de la figura imaginada, cual sería menester para la idea general; ni tampoco pueden ser reunidas, primero, porque esto destruiría la generalidad de la idea; segundo, porque de ellas algunas son contradictorias. Si el tamaño de los la-

dos es de seis pulgadas, no puede ser al mismo tiempo de ocho; si todos los ángulos son agudos, no puede haber uno recto.

Considerada la representación imaginaria en diferentes sujetos, todavía crece la multiplicidad y variedad. Luego no hay en ella ni unidad, ni necesidad, ni constancia, ni identidad para todos. Luego es esencialmente distinta de la idea.

5. A primera vista nada tan sencillo como el decir que la idea es la imagen; pero en realidad esto es contrario al mismo sentido comun. Dos niños de pocos años que aprendan los rudimentos de geometría, tendrán representaciones triangulares diversas en el acto de una demostración: supóngase que lo expresan así, y que en seguida se les exige que la demostración general la subordinen á la diversidad imaginaria, ¿qué responderán? No sabrán analizar el hecho ideológico; pero dirán: «esto es otra cosa, se habla del triángulo en general, nada tienen que ver los triángulos en que estamos pensando;» lo cual demuestra, que si no hay acto reflejo para distinguir entre la imagen y la idea, hay la intuición directa de la diversidad de las mismas.

6. Es evidente que tenemos idea de un polígono de mil lados, pues que conocemos y demostramos sus propiedades; pero su imaginación es de todo punto imposible.

7. Tenemos idea clara y distinta de un polígono en general, y nadie es capaz de imaginarle, sin que se le ofrezca uno de tal ó cual especie, y por tanto no general. Lo mismo se puede decir de todas las figuras, vo-

lúmenes y de cuanto cae bajo la jurisdiccion de la geometría.

8. Nadie dudará que poseemos la idea del número, á no ser que se dude tambien de la existencia de la aritmética; y aquí encontramos otro fundamento de la misma diferencia que estamos consignando.

¿Cuál sería la imágen sensible de un número en general? ¿Será un conjunto en confuso? Entonces serán tantas las ideas cuantos sean los conjuntos. ¿Será la misma palabra *número*? A esto se opone el que al hablar del número no se trata de la palabra sino de la cosa: ¿quién no se reiría del que explicase la idea diciendo que es la voz *número*? Todos los pueblos entienden una misma cosa, no obstante que cada cual lo expresa con la palabra de su lengua respectiva. La misma observacion se puede aplicar á los números particulares: dos, tres, &c.: los signos son diversos en los varios idiomas, la idea es la misma. Aun entre nosotros la idea se expresa de dos modos: 2, dos; 3, tres; &c., &c.; y ¿quién dirá que hay variedad de ideas? Un hombre que supiese mil lenguas podria representarse los números bajo mil palabras diferentes; pero estos permanecerian inmutables. Los signos envuelven la idea; sirven para fijarla en la memoria, mas no son la idea misma; son una corteza grosera que cubre un diamante.

9. Las ideas de ser, sustancia, relacion, causa, las de bien, mal, virtud, vicio, justicia, injusticia, ciencia, ignorancia, ¿cómo se representan sensiblemente? Los emblemas de los poetas y pintores ¿se tomarán acaso por verdaderas ideas?

10. Con el sistema sensualista no se pueden explicar los actos mas comunes del entendimiento, ni aun los que versan sobre las sensaciones mismas. Si no hay en nosotros mas que sensaciones, la comparacion es imposible. En este acto dirigimos simultáneamente la atencion hácia dos objetos: si comparar es sentir, la comparacion no será mas que una sensacion doble, lo que destruye la idea de comparacion. Siento el olor de rosa y el de clavel: en esta sensacion doble no hay comparacion, solo tiene lugar cuando cotejo las dos sensaciones entre sí para apreciar sus semejanzas ó diferencias. La comparacion es un acto simple, esencialmente distinto de la sensacion doble: está entre las dos, ó mas bien sobre las dos; es su juez, no su resultado.

11. La reflexion sobre una sensacion es el acto con que pensamos en ella: siento un dolor, hé aqui la sensacion; pienso en él, hé aquí la reflexion. Esta no puede ser la sensacion misma; el sentir no es reflexivo, de lo contrario en toda sensacion habria reflexion.

12. El juicio sobre las sensaciones no puede explicarse por ellas solas: no se juzga sin comparar el predicado con el sugeto; y ya hemos visto que la comparacion es imposible en no admitiendo algo distinto de la sensacion.

13. Asi, el sistema de Condillac contradice por una parte á la mas clara experiencia, y por otra destruye la razon misma. El hombre con sensaciones solas, no es hombre; pierde el carácter de racional y descende á la condicion de los brutos.

14. Hay pues en nosotros un órden de fenómenos

muy superiores á los sensibles; hay ideas puras, hay entendimiento puro; y la Estética ó sea la ciencia que se ocupa de los fenómenos sensibles, es esencialmente distinta de la Ideología propiamente dicha, que llamo Ideología pura, porque tiene por objeto el orden intelectual puro. (V. *Filosofía fundamental*, lib. II, caps. I, II y III.)

CAPÍTULO II.

El espacio.

15. Hemos visto que las sensaciones representativas de objetos y tambien la ciencia geométrica, tienen por base la idea de extension. Esta, considerada con abstraccion de todas las propiedades especiales con que se nos ofrece en los cuerpos, y tomada en sus tres dimensiones, longitud, latitud y profundidad, constituye la idea de espacio. Se ha dicho tambien (*Estética*, cap. XII) que la extension en los objetos, es una propiedad real; y en nosotros, una idea en cuyo análisis hallamos la multiplicidad y continuidad, sin que nos sea posible dar ulteriores explicaciones para definir la naturaleza de la continuidad misma. Pero estos límites que hemos reconocido á la ciencia, no deben impedirnos el tratar la cuestion del espacio, la que, aun cuando no fuera importante bajo varios aspectos, es muy notable por su profunda oscuridad y por las aparentes contradicciones que ofrece.

Al entrar en el exámen de las ideas corresponde el primer lugar á la del espacio; no porque sea la mas no-

ble, sino porque siendo la base de las sensaciones representativas, se halla por decirlo así en los confines de la Estética, y de la Ideología pura.

16. Se entiende vulgarmente por espacio la capacidad en que están colocados los cuerpos. Si se supone quitado todo lo que hay dentro de un vaso, aun concebimos su capacidad con las dimensiones limitadas por las paredes del mismo; si con la imaginacion reducimos á la nada todos los cuerpos sólidos y fluidos, sensibles é insensibles, todavía concebimos las dimensiones del lugar en que están colocados. Esa capacidad, ese conjunto de dimensiones vacías es lo que llamamos espacio.

17. Una extension puramente vacía parece que encierra ideas contradictorias; no es sustancia porque no puede serlo una receptividad donde no hay nada; no es una propiedad, porque no se concibe extension sin cosa extensa.

18. Todavía es mas repugnante un espacio que sea nada, y en el que haya verdaderas dimensiones: la nada no tiene ninguna propiedad. Dos cuerpos colocados en diferentes puntos del vacío distarian entre sí realmente si el espacio tuviese verdaderas dimensiones. ¿Cómo puede fundarse una distancia real en un puro nada? ¿No es esto afirmar y negar á un mismo tiempo?

19. Un espacio real y distinto de los cuerpos, es un vano juego de la fantasía. Nada prueba en su favor el que nosotros lo concebamos así: este concepto es ilusorio, no puede sufrir el exámen de la razon; si por él hubiésemos de juzgar, deberíamos admitir un espacio eterno, infinito, indestructible: eterno porque antes de

la existencia del mundo concebimos el espacio; infinito porque mas allá de los límites del universo le imaginamos tambien; indestructible porque con ningun esfuerzo aniquilador podemos lograr que desaparezca.

20. ¿Qué será pues? El espacio en las cosas, es la misma extension de los cuerpos; su idea, es la idea de la extension en general. Con lo primero se salva la realidad del espacio; con lo segundo, se explica por qué le concebimos eterno, infinito, indestructible. Como la base de las representaciones sensibles es la extension, y todos nuestros conceptos andan mas ó menos acompañados de representaciones sensibles, la idea de extension es permanente en nuestro espíritu: nos ofrece un objeto eterno porque la concebimos prescindiendo del tiempo; infinito porque hacemos abstraccion de todo límite; indestructible porque no podemos despojarnos de la intuicion que sirve de base á las representaciones de la sensibilidad.

21. De esto se infiere, que donde no hay cuerpos no hay distancias, y que el vacío propiamente tal es imposible, porque encierra una idea contradictoria, una dimension nada, una realidad negativa, un ser y no ser á un mismo tiempo.

22. Semejante doctrina no está en contradiccion con las ciencias físicas; Descartes y Leibnitz que las poseian profundamente, creyeron imposible el vacío. Las ciencias físicas deben limitarse á la observacion de los fenómenos y á la determinacion de las leyes que los rigen; para esto tienen dos luces: la experiencia y el cálculo; ambas cosas prescinden de la íntima naturaleza de los objetos,

cuyo exámen reservan á la filosofía trascendental. Por ejemplo, la experiencia enseña que los cuerpos se atraen en razon directa de las masas é inversa del cuadrado de las distancias; las atribuciones del físico son: 1.^a Asegurarse con certeza del fenómeno de la atraccion. 2.^a Formular las leyes de la misma sometiéndolas á riguroso cálculo en cuanto lo consiente la experiencia. Si despues se le pregunta qué es la atraccion en sí misma; cuál es la íntima naturaleza de los cuerpos prescindiendo de los fenómenos; qué es el movimiento cuya direccion y velocidad se calculan; y si atendida la esencia de las cosas sería absolutamente imposible otro órden diverso del actual; estas cuestiones no le pertenecen; corresponden á la metafísica; y sea cual fuere la opinion que sobre ellas se adopte, no se alteran los resultados fenomenales que la experiencia y el cálculo enseñan al astrónomo.

23. De esto sacarémos la exacta nocion del movimiento. Considerado trascendentalmente, es la alteracion de las relaciones entre los objetos extensos. Un cuerpo solo en el mundo, moviéndose, es un concepto imaginario: no hay relaciones cuando no hay extremos referibles; no habria pues movimiento no habiendo mas que un cuerpo, y por consiguiente faltando los puntos de comparacion.

24. Un cuerpo traspasando los límites del universo y moviéndose por un espacio completamente vacío, es una imaginacion vana. Los espacios imaginarios no son nada en la realidad; todo cuanto decimos de ellos ó con relacion á ellos, no puede sufrir el exámen de la razon.

(V. *Filosofía fundamental*, lib. III.)

25. En la idea del espacio, ó sea la extension en general (20), se funda la geometría; pero es de notar que esta idea por sí sola no basta para la ciencia. Son necesarias las de ser y no ser en cuanto entran en el principio de contradiccion; las de unidad y número para la medida; sin ellas no se puede dar un paso. La idea de extension en abstracto nos ofrece un campo inmenso, en que la ciencia no encuentra límites; pero campo estéril, si no se le fecunda con otra clase de nociones. La idea mas cercana á las sensaciones, es tambien la menos intelectual. El silencio, la muerte, la soledad, la inercia, la nada, no tienen expresion mas propia que la de un espacio vacío. (V. *Filosofía fundamental*, lib. IV, cap. V.)

CAPITULO III.

Naturaleza de la idea y de la percepcion.

26. Las ideas pueden ser consideradas en su naturaleza propia, en sus relaciones mútuas ó con los objetos, y en su origen.

La idea en sí misma tomando esta palabra en su mayor generalidad, es la representacion interior de un objeto. Por representacion no entiendo aquí imagen ó semejanza, sino el fenómeno interno que nos hace conocer la cosa. A ese fenómeno, sea lo que fuere, por cuyo medio conocemos, se le puede llamar representacion, porque presenta á nuestra inteligencia la cosa conocida.

27. Las afecciones de nuestra alma no son ideas, sino en cuanto representan un objeto en la realidad ó en la apariencia; así es que no se llaman ideas los sentimientos ni los actos de la voluntad, porque aun cuando afecten de una manera particular á nuestra alma y la encaminen á un objeto, no se lo representan, sino que se lo suponen representado. La representacion de la justicia es una idea, mas no lo es el amor de la misma justicia; la representacion de un amigo es una idea, pero no lo es el sentimiento de amistad que nos liga con él.

28. Si llamamos idea á toda afeccion representativa, podremos dar este nombre á las imágenes sensibles; mas para evitar las equivocaciones, será bueno añadir el adjetivo sensible, y así no se la confundirá con la pura ó intelectual, que es la que propiamente se llama idea.

29. La representacion puede ser considerada con relacion al sugeto ó al objeto: en el primer caso se llama propiamente idea, en el segundo percepcion. Hay en mi interior la representacion del triángulo; si á este fenómeno interno le miro en cuanto me ofrece un objeto, que es el triángulo, le llamaré idea; pero si le considero en cuanto mi espíritu por medio de él conoce el triángulo, le llamaré percepcion.

30. Se ha disputado sobre si la idea es distinta del acto perceptivo, opinando algunos que estas dos cosas son una sola, presentada bajo dos aspectos diferentes; y creyendo otros que son distintas. Segun la primera opinion, no hay mas en el alma que el ejercicio de la actividad, y sus representaciones pueden compararse á un movimiento, el cual no tiene forma distinta de la accion;

en el sistema opuesto, las ideas son una especie de cuadros que representan los objetos, y las percepciones son los actos del alma con que mira, por decirlo así, aquellos retratos.

Ambas opiniones tienen en su apoyo argumentos graves; pero la primera parece más filosófica, y la segunda más acomodada á una explicación vulgar.

31. La distinción entre el acto perceptivo y la idea no debe admitirse sin pruebas: el fenómeno de la representación interna es simple, como que pertenece al orden intelectual; y por tanto los que afirman la identidad entre la percepción y la idea están por decirlo así en posesión, y á sus adversarios les incumbe probar que esta posesión no es legítima. Hay además en las escuelas una máxima que parece tener aplicación aquí: *frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora*; no se debe pues distinguir sin necesidad. Veamos qué razones pueden señalarse en apoyo de semejante distinción.

32. La representación es una imagen del objeto; la percepción es un acto del alma con que se da cuenta á sí propia de la representación; estas dos cosas son diferentes por sí mismas, así como lo son el objeto presentado á nuestros ojos y el acto sensitivo con que le vemos.

33. Este argumento es especioso, pero flaquea por varias partes; en primer lugar es falso que la representación sea siempre una imagen del objeto. Esto pudiera tener lugar en las representaciones sensibles, mas no en las puramente intelectuales. La palabra imagen tiene un sentido tratándose por ejemplo de la representación de un

edificio, de un país, de un animal, de un hombre; pero ¿qué significa imagen de una relación, de un espacio de tiempo, del ente, de la substancia, de lo simple y de otras cosas semejantes? Aun tratándose de objetos sensibles es menester recordar que es inexacto el que su representación sea una imagen propiamente dicha; ya hemos visto (*Estética*, cap. XI), que excepto la extensión nada correspondía en lo exterior que pudiera referirse á la sensación como original á la copia. Los colores no están en los objetos sino en los sujetos que los sienten; en aquellos no hay mas que el principio de causalidad física ú ocasional, para producir esa afección interna llamada sensación de color.

34. Prescindiendo de la inexactitud con que se llama á las ideas imágenes de los objetos, y admitiendo que lo sean en realidad, no se infiere que la percepción haya de ser distinta de la idea; ¿cómo se puede probar que el simple acto del alma no baste para representar al objeto como la copia al original? Si esto se verifica de una modificación del alma que llamamos idea, ¿por qué no podremos admitir que esta modificación es el mismo acto del alma?

35. La relación de la idea al objeto y la de la percepción al sujeto, nada prueba en favor de la distinción: una misma cosa puede tener varios aspectos; el movimiento de mi brazo siendo uno mismo tiene relación con el sujeto cuyo es y con el objeto á que se dirige. Si se replica que el ejercicio de la actividad es una cosa puramente subjetiva, y que la representación es objetiva, observaré que se comete una petición de principio: pre-

cisamente lo que se busca es si el acto puede ser representativo del objeto, y de consiguiente si es puramente subjetivo ó no; argumentar que el acto perceptivo no es la idea porque este acto es puramente subjetivo, es dar por supuesto lo mismo que se busca.

36. Además tampoco es exacto que la percepcion sea una cosa puramente subjetiva; aun cuando supongamos la idea distinta de la percepcion, siempre hemos de admitir que este acto se refiere á la idea, y hasta al mismo objeto; pues de otro modo no percibiríamos la cosa representada.

37. Los argumentos que se fundan en que el entendimiento es una especie de materia ó potencia que debe ser actuada por la idea como por una forma, ó suponen lo mismo que se busca, ó se fundan en comparaciones de objetos sensibles, las que no pueden probar nada perteneciendo á un órden tan diferente.

38. Una razon hay muy poderosa á primera vista, y es la que se funda en la separacion de las ideas y de las percepciones; hela aquí en breves palabras. La experiencia nos enseña que muchas veces teniendo idea de las cosas carecemos de su percepcion; nadie dirá que al dormir perdemos todas las ideas, ó que nos faltan cuando no las percibimos actualmente; y sin embargo es cierto que en no pensando en una idea no tenemos su percepcion, y que al dormir con sueño profundo no percibimos nada; luego las ideas permanecen desapareciendo la percepcion; luego la idea y la percepcion son cosas distintas, pues que hasta llegan á encontrarse separadas.

39. La primera solucion que ocurre á esta dificultad apremiadora, es la que ofrece el sistema de Descartes, Leibnitz y otros filósofos eminentes; esto es, que el alma siempre piensa, y que la diferencia entre sus diversos estados solo consiste en la mayor ó menor viveza de las percepciones, y por consiguiente en la mayor ó menor capacidad de las mismas para dejar huella en la conciencia. Segun esto, podria responderse que mientras la idea se conserva, hay percepcion; aunque esta es á veces tan débil que no la advertimos ni podemos recordarla. Pero no quiero echar mano de esta solucion, ya porque el hecho en que se funda es afirmado gratuitamente, ya porque entonces deberíamos admitir que tenemos simultáneamente y siempre, todas las percepciones, ya tambien porque no hay necesidad de semejante efugio cuando se puede encontrar una solucion cumplida.

40. El espíritu, despues de haber ejercido su actividad, conserva cierta disposicion para volver á ejercerla en el mismo sentido; disposicion que si llega á estar arraigada y á facilitar notablemente el acto, se apellida hábito; esto se verifica en todas las afecciones de nuestra alma, sean ó no representativas. La experiencia enseña, que á mas de los hábitos intelectuales los hay tambien relativos al sentimiento y á la voluntad. Para tener la facilidad de sentir ó querer lo mismo que hemos sentido ó querido otras veces, no necesitamos conservar en el alma una especie de formas de sentimiento ó de voluntad de que echemos mano en cada ocasion, como de una especie de trages que nos ponemos ó quitamos

segun la oportunidad ; basta que haya en nuestro espíritu eso que llamamos disposicion, hábito ó como se quiera , que nos hace fácil la repeticion de actos que habíamos ejercido otras veces. Aplíquese esto mismo á las ideas, y resultará que no hay necesidad de mirarlas como una especie de tipos que conservemos en depósito á la manera de los cuadros de un museo, pues que el fenómeno de la desaparicion y reproduccion de las representaciones se explica perfectamente con esa disposicion de repetir un acto que otras veces hemos ejercido. Tengo una representacion actual, esta desaparece; ¿qué resta en mi espíritu? la disposicion para repetirla; del mismo modo que si tengo un sentimiento y este desaparece , no queda en mi espíritu nada mas sino la disposicion para sentir de nuevo lo mismo que habia sentido otra vez.

41. Las ideas consideradas de este modo nada tienen de pasivo ; son toda actividad ; la idea en acto ó percibida , es el ejercicio de una actividad ; la idea habitual es la disposicion á este ejercicio. Asi pues, la idea es siempre, ó fuerza activa ó accion. (V. *Filosofía fundamental*, lib. IV, cap. IV.)

CAPITULO IV.

Clasificacion de las ideas.

42. La clasificacion de las ideas en cuanto puede servir á mejorar la percepcion , queda explicada en la

Lógica (lib. II, cap. II). Pero la ideología exige ulteriores aclaraciones de algunos puntos que allí se indicaron; y requiere además que se establezcan nuevas divisiones que en aquel lugar no habrían sido oportunas.

43. Idea simple es la que representa una cosa simple, ó una sola nota de un objeto compuesto. Se la reconoce en que no se la puede descomponer en otras, y por consiguiente ni explicarla con varias palabras que contribuyan á formar un sentido total.

44. Entre las ideas sensibles es simple la del color, porque no se puede descomponer en otras; y por la misma razon lo es la de otra cualquiera sensacion considerada aisladamente. De todas se verifica que no es dable expresarlas con un conjunto de palabras que integren el significado. A quien carezca de un sentido es imposible darle idea de la sensacion correspondiente; todas las explicaciones del mundo no harian entender á un ciego de nacimiento lo que es el color, ni á un sordo lo que es el sonido.

45. Idea compuesta es la que representa un objeto compuesto, ó un conjunto de notas ó aspectos de uno simple. La idea de una figura humana es compuesta, porque expresa un objeto que lo es; substancia inteligente y libre, es una idea compuesta, porque aunque exprese un objeto simple, lo presenta bajo diferentes aspectos, substancia, inteligencia, voluntad, libertad.

Se conoce si una idea es compuesta en que se la puede explicar con varias palabras que completan un sentido total; á un hombre que no hubiese visto jamás un leon, se le podria dar idea de él, explicando con pa-

labras el conjunto de propiedades que caracterizan á este animal.

46. Todas las representaciones sensibles, no obstante su inmensa variedad, se reducen á cinco elementos simples, que son las afecciones de los sentidos; y aun hablando en rigor deben eliminarse de estas las del oido, gusto, olfato y algunas del tacto por no ser representativas. (*Estética*, cap. XI.) De la propia suerte todas las ideas del órden intelectual puro, se descomponen en muy pocos elementos, los que con sus innumerables combinaciones ofrecen una variedad asombrosa.

47. Idea intuitiva es la representacion de un objeto que se nos ofrece por sí mismo, como sucede en la figura de un hombre á quien vemos y con quien hablamos.

48. Idea no intuitiva, que tambien podríamos llamar concepto, es la representacion de un objeto que no se nos ofrece por sí mismo; como una persona á quien no hemos visto ni tratado nunca, y cuya figura, modales, carácter y demás cualidades se nos describen.

49. La idea intuitiva es ó inmediata ó mediata: la primera nace de la presencia del mismo objeto; la segunda dimana de otro que le representa. Tengo un hombre á la vista: así adquiero idea intuitiva inmediata de su figura. El hombre no está presente, me he de contentar con su retrato: así adquiero la idea intuitiva mediata. No hay ni lo uno ni lo otro, pero de palabra ó por escrito se me explica la figura de aquel hombre: así se forma la idea no intuitiva; ó el concepto, ó idea conceptual.

Otro ejemplo. Pienso en mi sensibilidad: la idea es intuitiva é inmediata, porque mis sensaciones me están inmediatamente presentes; pienso en la sensibilidad de otro hombre, la idea es intuitiva mediata, porque sus sensaciones no me están inmediatamente presentes, y me he de limitar á contemplarlas en las mías como un original en su retrato, ó mas bien como una cosa en otra que le es semejante. Se me habla de una nueva especie de sensibilidad que no hay en mí, y de la cual se me dan algunos caractéres; la idea no es intuitiva sino conceptual, porque me la he de formar con la reunion de varias notas que se me indican.

50. Por la definicion y los ejemplos se echa de ver que una de las diferencias fundamentales entre las ideas intuitivas y los conceptos, es que en aquellas el objeto se nos da, permaneciendo el entendimiento en un estado casi pasivo, sin mas accion que la indispensable para percibir lo que se le ofrece; pero en los conceptos la facultad perceptiva elabora su representacion, ya sea reuniendo varias notas y formando de ellas un todo, ya sea abstrayendo una idea y como separándola de otras que la acompañaban.

51. No se debe confundir el carácter de simple con el de intuitiva, ni el de compuesta con el de no intuitiva. Una idea puede ser intuitiva y compuesta al mismo tiempo, como acontece en muchas de las sensibles, y tambien en las que nos representan un conjunto de fenómenos internos puramente intelectuales. Por el contrario, una idea simple puede ser no intuitiva: tal es la de ser ó ente en general; pues que no tenemos intui-

cion de ningun objeto de esta naturaleza; y sin embargo la idea de ser es simplicísima, y es absolutamente imposible el descomponerla. El modo con que se forma no es de agregacion sino de abstraccion, como veremos en su lugar.

52. Ideas universales son las que espresan una cosa comun á muchos. Se dividen en determinadas é indeterminadas. Las determinadas encierran alguna propiedad que hace concebible la existencia del objeto; las indeterminadas espresan una razon general de los objetos, la cual no es bastante para hacernos concebible la existencia de los mismos. Estas definiciones se entenderán mejor con los ejemplos.

La idea de ser sensible es determinada, porque contiene una propiedad bajo la cual puedo concebir existente el objeto. La de substancia es indeterminada, porque considerada aisladamente, no me hace concebible la existencia de ningun objeto. Si se me habla de una substancia existente, preguntaré si es inteligente, si es sensitiva, si es viviente, ó al menos, si es corpórea ó incorpórea: necesito alguna de estas propiedades ú otras semejantes, para concebir realizada la substancia. No me basta considerarla como una cosa permanente en general, ni como un sujeto de modificaciones, tambien en general; para concebir que lo permanente existe, necesito saber que lo permanente es algo con tal ó cual propiedad, aunque yo no la conozca; para concebir un sujeto de modificaciones como existente, necesito saber que las modificaciones son tales ó cuales determinadamente, aunque me sean desconocidas: si esto me falta no co-

nozco un objeto real ni posible, sino una razon general de una clase de objetos. (V. *Filosofia fundamental*, lib. IV, cap. XI, XV y XXI).

53. El acto con que el alma dirige su atencion sobre sus propios fenómenos, se llama reflexion; y las ideas que de esto resultan se denominan reflejas. Todas las demás se apellidan directas. Pienso en la virtud, mi percepcion y la idea son directas; pero si pienso en el mismo pensamiento sobre la virtud, la percepcion y la idea son reflejas.

CAPITULO V.

Origen de las ideas.

54. Se llaman ideas innatas las que no hemos adquirido, sino que se hallan en nuestro entendimiento, independientemente de todas las causas externas, exceptuando la primera que es Dios. Creen algunos que todas las ideas son adquiridas; otros opinan que todas son innatas; de suerte que segun estos, pensar es recordar.

Mucho se ha disputado en pro y en contra, pero no corresponde á este lugar el dar cuenta de la variedad de opiniones; y asi me limitaré á establecer la doctrina que me parece mas probable. Para mayor claridad la consignaré en proposiciones, de las cuales cada una se refiera á un orden de ideas.

55. Las representaciones sensibles no son innatas.

La experiencia enseña que en faltando un sentido

faltan las sensaciones correspondientes á él; luego todas nos vienen de lo exterior. Decir que estas representaciones sensibles existian ya en nuestra alma, y que se excitan con la accion de los cuerpos sobre los órganos, es afirmar una cosa sin ninguna razon para apoyarla. Además, ¿quién nos hará creer que teníamos en nuestro interior la representacion de cuanto hemos visto, oido, tocado, olido y gustado? Estas aserciones, tan extrañas como gratuitas, son indignas de una filosofía juiciosa.

56. Las ideas intuitivas, sean sensibles ó intelectuales, no son innatas.

La intuicion supone la presencia de un objeto: este para nosotros, ó pertenece al mundo corpóreo, ó somos nosotros mismos, en cuanto percibimos nuestros actos por medio de la conciencia: luego toda intuicion se refiere ó á una representacion sensible ó á un acto de nuestro espíritu. La representacion sensible no es innata (55); el acto de nuestro espíritu no puede existir hasta que se pone en ejercicio nuestra actividad; luego ninguna idea intuitiva es innata.

57. Las ideas no intuitivas, sean del orden que fueren, no son innatas.

La experiencia enseña que semejantes ideas nacen de las intuitivas fecundadas por la actividad intelectual: las intuitivas son los elementos de que se forman las que no lo son; el entendimiento los reúne, los combina y modifica de diversas maneras, dándoles unidad para que formen un concepto total.

58. Las ideas universales determinadas no son innatas.

Una idea universal es, ó una idea intuitiva generalizada ó un concepto; en ninguno de los dos casos puede ser innata. La universalidad solo le añade el que prescinde de las condiciones individuales si es específica, ó de las diferencias específicas si es genérica: para prescindir basta la actividad intelectual que se fija en una nota sin atender á las demás. Luego la fuerza intelectual con que prescindimos, es suficiente para engendrar una idea universal determinada.

59. Las ideas indeterminadas no son innatas.

Estas se reducen á percepciones generales de un aspecto de los objetos, como ente, substancia, accidente, &c.: consideradas en sí mismas no nos ofrecen un objeto realizable. ¿Con qué fundamento las miraremos como tipos preexistentes en nuestra alma antes del ejercicio de toda actividad? La fuerza de abstraer ¿no basta acaso para producir la indeterminación de la idea?

60. Según hemos visto (cap. IV), la percepción no se distingue de la idea; luego cuando no hay percepción no hay idea; luego el decir que hay ideas innatas antes de que pensemos, equivale á decir que hay actos intelectuales antes que nuestro espíritu ejerza su actividad, lo que es contradictorio.

61. Qué hay pues en nuestro interior antes que recibamos impresiones de lo exterior? Un principio activo con facultades para sentir y conocer, mediante la determinación de ciertas causas ú ocasiones excitantes.

62. El orden intelectual no depende todo de la experiencia, aunque no haya ideas innatas; porque si bien nuestra actividad no se despliega sin las impresio-

nes, no obstante, una vez desplegada no puede ejercerse sino con sujecion á ciertas leyes de que no le es dable prescindir. Entre estas, ocupa el primer lugar el principio de contradiccion: es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo. Tan pronto como el espíritu ejerce su actividad se halla sujeto á este principio como á una condicion necesaria, no solo para todos sus actos, sino tambien para todos sus objetos.

63. Los elementos primitivos de nuestra inteligencia son dos: la intuicion de la extension como base de todas las representaciones sensibles, y la idea de ente como fundamento de todos los conceptos; pero ambas cosas se hallan *à priori* sometidas á la ley del principio de contradiccion; y *à posteriori* á los datos suministrados por la experiencia externa é interna. Estos elementos no preexisten en nuestro espíritu sino en germen; esto es, en las facultades perceptivas, las que se desarrollan cuando se ofrecen las causas ú ocasiones excitantes. (V. *Filosofia fundamental*, lib. IV, cap. XXIX.)

64. Nótese bien que con esta doctrina nada se prejuzga respecto al carácter de la influencia del cuerpo sobre el alma, ni sobre las relaciones de la sensibilidad con la inteligencia: solo se combate la opinion de los que miran las ideas como una coleccion de tipos preexistentes en nuestro espíritu, anteriormente á todo ejercicio de actividad.

No se admiten esos tipos; pero se reconoce una actividad primitiva, no solo en el orden sensible sino tambien en el intelectual puro.

No se hace del espíritu un lienzo donde se hallen

pintados de antemano los objetos, sino una fuerza generadora que, dadas ciertas condiciones, produce sus fenómenos, como la tierra fecundada por la lluvia y los rayos del sol, se cubre de lozana vegetacion que la enriquece y hermosea.

CAPITULO VI.

Ideas de ser y no ser, posibilidad é imposibilidad, necesidad y contingencia.

65. La idea del ente es la de ser, de existencia, de algo, de cosa: palabras que vienen á significar lo mismo; no hay medio de explicarla á quien no la conciba: la diferencia de expresiones solo sirve para llamar la atencion del espíritu, haciendo que se fije en esa razon general que halla en todos sus actos y en todos sus objetos: *ser*. Esto indica que la idea es simple (43).

66. No concebimos nada real ni posible que no tenga alguna propiedad; un ser que no fuese mas que ser, de tal modo que no pudiésemos decir de él que es simple ó compuesto, activo ó pasivo, sensible ó insensible, inteligente ó no inteligente, no concebimos que pueda ser real. En Dios hay la plenitud de ser, el ser por esencia; de él se dice con toda propiedad: *El que es*, segun la sublime expresion del sagrado texto; pero este Ser no es un ser vago sin ninguna propiedad, es un ser inteligente, libre, todopoderoso, y que posee formalmente todas las perfecciones que no implican imperfeccion.

De lo dicho se infiere que la idea de ente ó de ser considerada en general, es de las que hemos llamado indeterminadas (52).

67. Como la idea de ser la encontramos en todo, acompaña por necesidad á todas nuestras percepciones; pero no se nos presenta pura, hasta que con la abstraccion separamos de ella todos los elementos que no le pertenecen. Cuando pensamos en un cuerpo, pensamos en una cosa que es: la idea de ser se halla por consiguiente envuelta en la idea de cuerpo, pero no la percibimos directamente, hasta que prescindiendo de que el objeto sea simple ó compuesto, substancia ó accidente, le miramos solo como una cosa, como algo que es; entonces hemos llegado á la idea pura del ente.

68. Percibir la negacion es muy distinto de no percibir; no es lo mismo percibir que una cosa no es, que el no percibir la cosa; luego la percepcion de la negacion es un acto positivo, y por consiguiente la idea de negacion puede llamarse en algun modo positiva.

La idea de la negacion es la percepcion del no ser.

69. La combinacion de las dos ideas, ser y no ser, es un elemento primordial de nuestro espíritu, y en ella se funda el edificio de nuestros conocimientos.

Salta á los ojos que el principio de contradiccion no encierra mas que la combinacion de ser y no ser: es imposible que una cosa *sea* y no *sea*. La sola idea del ser no engendra el principio de contradiccion; si con el ser no se une el no ser, no hay contradiccion ninguna. (V. *Filosofía fundamental*, lib. V, cap. I, II, III y IX.)

70. El ser puede tomarse de dos maneras: sustan-

tiva ó relativamente: es sustantivo cuando expresa simplemente la existencia; es relativo cuando expresa el enlace de dos ideas. El sol es; aquí el verbo ser, significa la existencia del sol, y por consiguiente es sustantivo. El sol es luminoso; aquí el verbo ser, expresa el enlace del predicado, luminoso, con el sujeto, sol.

71. Lo que se dice del ser puede decirse del no ser. El centauro no es; equivale á decir: el centauro no existe, ó á negar su existencia, en cuyo caso el no ser se toma sustantivamente. El centauro no es caballo; el no ser se toma relativamente, pues prescindiendo de la existencia ó no existencia del centauro, solo se niega el predicado, caballo, del sujeto, centauro.

72. La idea de ser tomada relativamente se aplica á todo; tanto á lo real como á lo posible: se puede decir: los radios de un círculo son iguales, los ejes de una elipse no son iguales, aunque no hubiesen existido ni hubiesen de existir jamás, círculos ni elipses.

73. El ser tomado relativamente puede limitarse á un órden puramente ideal, prescindiendo de toda realidad; pero aun en este caso va envuelta en la afirmacion ó negacion la hipótesis de la existencia real. Estas proposiciones: todos los diámetros de un círculo son iguales, los diámetros son duplos de los radios, equivalen á estas otras: si existe un círculo todos sus diámetros son iguales, y son duplos de los radios.

74. Hay pues una diferencia esencial entre los significados de la palabra *ser*, tomada sustantiva ó relativamente: en el primer caso expresa la existencia; en el segundo la relacion de una idea con otra. Pero como no

hay combinacion posible de ideas, en no suponiendo un órden siquiera posible, tenemos que el ser tomado relativamente implica la hipótesis de la existencia siquiera posible y á ella se refiere. (V. *Filosofía fundamental*, lib. V, caps. III y VII.)

75. ¿Qué es la posibilidad? Es la no contradiccion de dos ideas. Su contradiccion es la imposibilidad. Una línea de tres pies es posible, porque no hay contradiccion entre las dos ideas, línea y longitud de tres pies. Una línea recta curva es imposible, porque hay contradiccion entre la recta y la curva.

De esto se infiere que la imposibilidad metafísica ó absoluta, de que hablamos aquí, se funda en el principio de contradiccion, éste es la piedra de toque para apreciarla.

76. Todo ser no contradictorio es posible; en cuyo sentido se puede decir que los que existen realmente son posibles; mas esta palabra se suele aplicar á lo que no es, pero puede ser. Algunos llaman á esta, posibilidad pura, porque no tiene mezcla de existencia. (V. *Filosofía fundamental*, lib. V, caps. IV y V.)

77. Necesario absoluto ó metafísico, es aquello cuyo opuesto implica contradiccion: es necesario que seis y cuatro sean diez, porque repugna el que sean mas ni menos; es necesario que el todo sea mayor que la parte, porque no puede ser igual ni menor.

78. Todo aquello cuyo opuesto no implica contradiccion es contingente. El universo lo es, porque no habia contradiccion en que no existiese; y asi habria sucedido si Dios no le hubiese criado.

79. Luego todo ser es ó necesario ó contingente; pues que estas dos palabras expresan el sí y el no, entre los que no hay medio. Necesidad y contingencia son ideas contradictorias. Todo lo no necesario es contingente; todo lo no contingente es necesario.

80. La existencia de un ser es absolutamente necesaria cuando su no existencia implicaría contradicción. Esta necesidad conviene tan solo á Dios. La que se halla en las criaturas se refiere únicamente á sus esencias; así es necesario que los radios de un círculo sean iguales, lo cual se verifica en el supuesto de que exista un círculo, pero no habría contradicción en que no existiese ninguno. El hombre es necesariamente racional, en el supuesto que exista; pero como podría no existir, su racionalidad no es necesaria sino condicionalmente.

81. Tenemos idea de la necesidad como se manifiesta por la definición que damos de la misma. En cuanto se refiere á las esencias de las cosas, ó á las relaciones de las ideas, es el fundamento de las ciencias; pues que no hay ciencia cuando solo se trata de cosas que pueden ser y dejar de ser. Si el triángulo pudiese ser círculo y el círculo triángulo, la geometría sería imposible.

82. La necesidad debe convenir también á la existencia de alguna cosa, pues que si todo fuese contingente, todo habría podido ser y no ser; por tanto no habría ninguna razón para que existiese ahora algo. Luego ha de haber un ser cuya existencia sea absolutamente necesaria: este ser es Dios.

83. La necesidad de las criaturas es una necesidad de conveniencia de un predicado á un sujeto, es la del

ser tomado en sentido relativo; la necesidad de Dios es absoluta, se refiere á su existencia, al ser tomado sustantivamente.

84. Lo absolutamente necesario se llama á veces incondicional, porque no depende de ninguna condicion; asi todo lo contingente se podrá llamar condicional, porque depende de aquello que le da la existencia; y las propiedades solo le convienen positivamente en el supuesto que exista.

CAPITULO VII.

Ideas de unidad, distincion, número, identidad y simplicidad.

85. Los juicios negativos son imposibles sin la idea de negacion: faltando la idea del no ser, la expresion A no es B, fórmula general de todas las proposiciones negativas, carece de sentido.

86. Cuando comparamos dos cosas y hallamos que la una *no es* la otra, las llamamos distintas; si la una *es* la otra, decimos que son idénticas, que no hay dos sino una; de esto se infieren las definiciones siguientes.

87. La distincion en las cosas es el no ser la una la otra. La idea de distincion es la percepcion de este no ser relativo.

88. La identidad en la cosa es la cosa misma. La idea de identidad es la percepcion de la misma cosa, sin mezcla de un no ser relativo.

89. El número en las cosas es el conjunto de objetos de los cuales el uno no es el otro. La idea de número es la percepción de este conjunto.

90. La unidad en la cosa es la cosa misma, sin mezcla de distinción. La idea de unidad es la percepción de la cosa sin mezcla de no ser relativo.

91. La unidad puede ser considerada absolutamente, y en este caso es metafísica, y en su fondo es lo mismo que la identidad; ó ser concebida como un elemento generador de la cantidad, en otros términos, como una cosa cuya repetición forma el número; entonces es matemática.

92. La unidad puede ser real ó facticia: la real excluye toda distinción; la facticia incluye varios objetos realmente distintos, pero ligados entre sí con cierta relación. Un objeto que carezca absolutamente de partes, es uno con unidad real, porque en él no se encuentra distinción; tal es la sustancia de los espíritus. Esta unidad se llama simplicidad. Pero un objeto compuesto como lo son todos los corpóreos, no es uno sino en cuanto sus partes, aunque realmente distintas, están ligadas con cierta relación: esto mas bien debe llamarse unión que unidad. Lo que es uno de este modo, se llama compuesto.

Luego hablando en rigor metafísico, solo los seres simples tienen verdadera unidad.

93. Como lo compuesto se resuelve en lo simple, y antes de la composición se conciben las partes, pues que no es posible la unión sin cosas que se unan, resulta que un ser compuesto no es mas que un conjunto de

séres simples. En esto se fundan los que creen que la materia está formada de átomos inextensos. Los que no quieren concederlo han de apelar á la divisibilidad infinita, y no sueltan con esto la dificultad. La divisibilidad supone la preexistencia de las partes en que se hace la division; si se admite divisibilidad infinita será preciso afirmar la existencia de infinitas partes.

Estas serían simples ó compuestas; y ó se llega á los átomos simples, ó se cae en las séries de la divisibilidad infinita.

94. Ser, unidad y simplicidad, expresan en rigor metafísico una misma cosa bajo aspectos diferentes, y son propiedades trascendentales sin las que no puede concebirse nada real. (V. *Filosofía fundamental*, lib. V, cap. X.)

CAPITULO VIII.

Ideas de lo absoluto y relativo.

95. Absoluto y relativo son dos ideas opuestas. Lo relativo lleva consigo un órden á otra cosa, lo absoluto no. La idea de padre es relativa, porque implica órden á un hijo; la de existir es absoluta, porque no envuelve otra. De esto inferiremos las definiciones de lo absoluto y de lo relativo, así en las ideas como en las cosas.

96. La idea relativa es aquella que necesita de otra como de su complemento, y sin esto no se puede con-

cebir. Padre, hijo, todo, parte, mayor, menor, igual, desigual, semejante, desemejante, son ideas relativas, porque ninguna de ellas puede concebirse por sí sola, necesitando todas de un extremo que las complete.

97. Idea absoluta es la que se concibe por sí sola sin necesidad de complemento. Ser, bondad, sabiduría, cuerpo, espíritu, son ideas absolutas porque no se refieren á otra.

98. Ser relativo es aquel que tiene cierto orden á otro, y sin lo cual no sería lo que es, en cuanto relativo. Este orden puede ser de dependencia, como en el efecto con respecto á su causa. Pero tambien puede no ser de dependencia, como si se funda en algo intrínseco de las cosas mismas, sin que la una tenga superioridad sobre la otra.

99. Ser absoluto es el que no se refiere á otro: tal es la esencia divina que existe por sí misma, con necesidad absoluta, sin relacion á nada que no sea ella misma. Cómo se encuentran en Dios relaciones, lo explican los teólogos al tratar de un misterio augusto.

CAPITULO IX.

Ideas de lo infinito y de lo finito.

100. Finito es lo que tiene límites; infinito lo que carece de ellos.

101. Límite es la negacion aplicada á un ser: el de una línea es la negacion de su prolongacion ulterior; el

de una fuerza es la negacion de mas alcance; el de una inteligencia es la negacion de mas capacidad.

102. La palabra, infinito, aunque en la apariencia negativa, es en realidad muy positiva. Infinidad es negacion de límite, esto es, negacion de negacion, y por consiguiente afirmacion. Decir línea infinita, es afirmar la prolongacion de la línea, y no como quiera sino una prolongacion sin término; decir fuerza infinita es afirmar el ilimitado alcance de la misma; decir inteligencia infinita es afirmar ilimitada comprension intelectual.

103. Nosotros tenemos idea de lo infinito, como lo prueba evidentemente el que comparamos con ella los objetos para resolver si son finitos ó infinitos. Se nos pregunta si es infinita una línea cuya longitud sea igual á un millon de millones de veces la distancia de la tierra á la mas remota de las estrellas fijas, y sin vacilar respondemos que no, porque si bien la longitud de una línea semejante excede nuestra imaginacion, sin embargo hallamos desde luego que no tiene la condicion indispensable para la infinidad: el carecer de límite. Lo mismo se verifica en los demás objetos; lo que posee dicha condicion lo llamamos infinito; lo que no la tiene finito; luego hay en nuestra mente la idea de lo infinito.

Otra razon. Los hombres, al hablar de la infinidad se entienden perfectamente unos á otros; disputan sobre si tal ó cual cosa es ó no infinita; pero todos parten de una misma idea, pues no aplican la infinidad sino á lo que carece de límite; es evidente pues que tienen en su mente algo comun que sirve de piedra de

toque en sus disputas sobre la aplicacion de la infinidad; de otro modo sus palabras carecerian de sentido, y sería imposible que se entendiesen mutuamente.

104. La idea de infinidad no es intuitiva, sino general é indeterminada. La propia conciencia nos está diciendo que al pensar en lo infinito no se nos presenta ningun objeto determinado, sino que unimos en general á una cosa indeterminada la carencia de límite.

105. La idea de lo infinito es un concepto formado de dos tambien indeterminados: ser y negacion de límite.

106. El no haber atendido al carácter indeterminado de la idea de lo infinito ha sido causa de que algunos negasen su existencia, y otros se empeñasen en explicar la naturaleza de lo infinito de una manera poco satisfactoria. ¿Qué nos representa, han dicho unos, la idea de lo infinito? Al concentrarnos en nuestro interior queriendo reflexionar sobre lo que en ella se encierra, ¿no nos hallamos confusos, perplejos, dudando de si es una realidad ó una ilusion? Esta sola duda ¿no es un grave indicio de que en efecto es una ilusion y no una realidad? Para contestar á eso hablan algunos de lo absoluto y de no sé cuantas cosas, sin advertir que con semejante respuesta la vaguedad y la confusion, lejos de disminuir, aumentan.

La solucion á la dificultad era muy sencilla diciendo: la idea de lo infinito no nos representa nada determinado, porque de suyo es un concepto indeterminado: los dos elementos de que se compone, ser y negacion de límite, son lo mas indeterminado que se pueda imaginar:

exigir pues á la idea de lo infinito la representacion de una cosa con sus caractéres propios, es exigirle lo que no puede tener mientras conserve su indeterminacion.

107. Cuando se dan condiciones determinadas bajo las cuales se quiere aplicar la idea de lo infinito, se obtienen los conceptos que á ellas corresponden; y si se alteran sin advertirlo dichas condiciones, parece que la idea de lo infinito conduce á resultados contradictorios. Hagamos algunas aplicaciones.

Una recta prolongada hasta lo infinito en la direccion del norte es infinita; pero se puede concebir otra mayor añadiendo á la primera la prolongacion hácia el sud; parece pues infinita y no infinita á un mismo tiempo. ¿Hay contradiccion? no; lo que hay es que hemos alterado la condicion primitiva, pues que entonces aplicábamos la negacion de límite á una sola direccion, y ahora la extendemos á las dos.

El valor lineal de una recta prolongada hasta lo infinito en sentidos opuestos, parece infinito y al mismo tiempo no infinito; pues que al lado de aquella recta se puede tirar una curva que en ondulaciones vaya prolongándose en sentidos opuestos hasta lo infinito: en cuyo caso tendremos un valor lineal mayor que el primero, porque la longitud de cada porcion de curva es mayor que el de cada porcion de recta, y por consiguiente la totalidad de la longitud de la curva será mayor que la totalidad de la recta. ¿Hay contradiccion? tampoco: el sí y el no se refieren á cosas distintas; en el primer supuesto se aplicaba el concepto indeterminado de negacion de límite á una línea recta; en el segundo á una

curva: y en tal caso se nos presenta un nuevo orden de infinitos, porque es claro que el valor lineal será tanto mayor cuanto lo sea la curvatura, y esta puede variarse creciendo hasta lo infinito. (V. *Filosofía fundamental*, lib. VIII, desde el cap. I hasta el VIII.)

108. Puede acontecer que el concepto de infinidad queramos aplicarlo bajo condiciones que lo repugnen; y entonces experimentamos una lucha entre la realidad y la idea. Para que se comprenda cómo esto sucede examinaremos la cuestión del número infinito.

109. Se ha disputado sobre la posibilidad del número infinito; yo creo que para resolver la dificultad conviene fijar las ideas de esta manera:

1.º Nosotros tenemos idea del número infinito.

2.º En esta idea vemos la imposibilidad de su realización.

110. Que tenemos idea del número infinito se prueba con la aplicación que hacemos de la misma: dado uno cualquiera decimos que no es infinito; lo que no podríamos afirmar si no supiésemos lo que se entiende por número infinito. Algunos niegan la idea del número infinito, porque dado uno cualquiera podemos concebir otro mayor; y no advierten que esto, lejos de probar lo que ellos quieren, prueba todo lo contrario; por lo mismo que con ningún número dado se puede agotar la extensión que en nosotros tiene la idea del número, se ve que su extensión es infinita.

El concepto de número infinito encierra dos: el de número y el de negación de límite. Es evidente que nosotros podemos unir estos dos conceptos parciales, y que

los unimos en efecto, como se echa de ver con la experiencia. Este concepto: número sin límite, es la piedra de toque que aplicamos á los números dados para inferir que no son infinitos.

111. Se nos objetará que concebido el número infinito podemos concebirle mayor, como multiplicándole por dos, por tres, &c.; pero yo digo que si concebimos realmente un número infinito no podemos multiplicarle ni aumentarle en ningun sentido, sin incurrir en evidente contradiccion; pues que por lo mismo que lo concebimos infinito le concebimos sin ningun límite, y por tanto incapaz de aumento y de multiplicacion; antes por el contrario, suponemos que encierra en sí el resultado de todos los aumentos y multiplicaciones posibles.

112. Al comparar este concepto con la realidad, hallamos que se contradicen: en este número infinito realizado se han de contar como es evidente, las cosas finitas; esto no puede dar nunca un número infinito actual.

Demostracion. Para que haya un número infinito actual, es necesario que existan actualmente todas las especies de séres posibles, y todos los individuos posibles de cada especie: quiero suponer que las especies son infinitas, y los individuos tambien; y digo que, ni aun en este caso existe un número actualmente infinito. Es evidente que en el número se debieran contar las modificaciones de los séres, y estas no pueden existir todas juntas, porque muchas son contradictorias. Por ejemplo: en el número debieran contarse los actos de nuestras almas, como el querer y el no querer, el amar y el aborrecer,

el esperar y el temer, estos actos con respecto á un mismo objeto, no pueden ser á un mismo tiempo; luego en ningun caso el número infinito estará completo. Los cuerpos en el espacio pueden tener posiciones diferentes, de las que las unas excluyen á las otras; cuando la luna está en Oriente, no puede al mismo tiempo estar en Poniente; cuando un hombre está sentado, no puede á un mismo tiempo estar en pie; cuando una porcion de materia tiene la figura esférica, no puede al mismo tiempo tenerla cúbica. Luego tomando un momento cualquiera, nunca existirá un número infinito actual; pues por grande que sea, se puede concebir otro mayor, que es el que reuna lo que existe, mas lo que no existe.

113. Se dirá que esto no existe porque es contradictorio: no lo niego; antes por el contrario en esto me fundo para decir que el número infinito realizado es contradictorio; y por lo mismo sostengo que el concepto general de número infinito se extiende mas que el de ningun número real posible; pues este sea el que fuere, se halla condenado por la intrínseca necesidad de las cosas, á no poder igualar el concepto general.

114. Supongamos realizado un número con todas las especies é individuos posibles: podemos reflexionar sobre nuestro concepto del número infinito, y decir: para la verdadera infinidad del número, se necesita absoluta carencia de todo límite; ahora bien, pensando en el conjunto de cosas que existen, le hallamos un límite, porque concibiendo aquel conjunto de unidades en general, le podemos añadir el conjunto de unidades que exprese las nuevas modificaciones que puedan

sobrevenir. En el instante *A*, el conjunto de unidades por grande que sea, le supondremos expresado por *M*. En el instante *B* tendremos un conjunto nuevo de unidades que podremos expresar por *N*. Luego tendremos que el resultado *N+M* será mayor que *N* ó que *M* solos. Luego ni *N* ni *M* son infinitos absolutamente. (V. *Filosofía fundamental*, lib. VIII, caps. IX y XIV.)

115. Si la realización de un número infinito es contradictoria, lo será también la idea que tenemos del mismo; ¿y cómo es posible una idea contradictoria?

Esta es la objeción que se nos puede hacer; no será difícil desvanecerla. La idea de número infinito es un concepto en que entran los de número, y negación de límite: los componentes por sí solos, no implican contradicción; esta nace cuando se los une. Como no es fácil apreciar de una ojeada la relación de ellos, creemos posible á primera vista, que se hallen juntos en la realidad; pero al reflexionar descubrimos la contradicción que antes se nos ocultaba. Una persona puede tener este concepto contradictorio: un triángulo cuyos ángulos formen una suma mayor que dos rectos; y con relación á él ir midiendo los ángulos de cuantos triángulos se ofrezcan, y resolver que no se acomodan á su concepto. Pero si luego analiza las ideas de suma de ángulos de un triángulo, y mayor de dos rectos, hallará que se había formado un concepto irrealizable, por absurdo. Lo mismo se verifica en nuestro caso.

116. La infinidad absoluta es la que no tiene límite de ninguna clase. Si viésemos intuitivamente al Ser absolutamente infinito, veríamos contenida en su uni-

dad simplicísima, toda la perfeccion que en las cosas finitas se halla dispersa en una variedad infinita; ahora estamos limitados á formar el concepto de aquella perfeccion infinita, reuniendo todas las perfecciones y excluyendo toda imperfeccion.

117. Entre las cosas positivas hallamos algunas que se excluyen recíprocamente, como el ser compuesto, y el ser inteligente; asi para no reunir cosas contradictorias en el concepto del ser infinito, nos vemos precisados á optar entre las varias propiedades positivas, admitiendo en él las que no incluyen imperfeccion, y negando las otras en cuanto incluyen imperfeccion; asi decimos que Dios es inteligente; y este predicado, inteligencia, se lo aplicamos en todo el rigor de la palabra; pero no podemos decir que Dios es extenso, sino que contiene virtualmente toda la perfeccion que se halla en la extension y en las cosas extensas. Pero de esto trataremos en otro lugar. (V. *Filosofía fundamental*, lib. VIII, caps. XV, XVI, XVII y XVIII.)

CAPITULO X.

Ideas de substancia y modificacion.

118. Tenemos idea de la substancia, pues que hablamos continuamente de ella: cuando se carece de la idea de una cosa, es imposible expresarla.

119. La palabra substancia viene de *sub-stare*, estar debajo; con ella queremos significar lo que hay en

los séres, permanente en medio de la variedad, y que es el sujeto de las transformaciones; así como llamamos modificaciones ó accidentes, á los *modos* de ser. Un trozo de cera puede tener sucesivamente las formas de esfera, de cubo, de casa. La cera es la substancia; las formas son las modificaciones ó accidentes.

120. Se dice también que la substancia subsiste por sí misma; pero esta expresión no significa que el ser posea una independencia completa, sino que no está inherente á otro. En los objetos sensibles, por ejemplo, hallamos algo permanente en medio de las transformaciones, algo que no está adherido á otro; á eso llamamos substancia corpórea, y no deja de serlo porque haya sido criada por otra, y en su conservación dependa de una voluntad superior. La figura de un trozo de madera y el mismo trozo de madera, se diferencian en que la figura está inherente á la madera, y no la madera á la figura; por esta razón la madera se llama substancia, y la figura modificación ó accidente; pero ambas cosas, así en su primera existencia como en su conservación, dependen de un ser superior. Se dirá con verdad que la madera subsiste por sí misma, esto es, que para existir no está inherente á otro ser; pero no que subsista independientemente de una causa que la haya producido.

Los jóvenes deben penetrarse bien de la diferencia entre estos dos sentidos de la expresión subsistir por sí mismo; pues que en la confusión de dos cosas tan diversas se halla fundado uno de los principales sofismas de los panteístas. Lo uno significa no existir á manera de modificación; lo otro no ser criado. El abuso que se ha-

ce de esta expresion : subsistir por sí mismo; exige que no se la emplee sin algunas aclaraciones; y tal vez sería bueno no servirse de ella en la definicion de la substancia. Yo por lo menos, lo hago asi en la definicion que doy mas abajo (128).

121. La relacion á las modificaciones no es esencial á la substancia; de otro modo sería preciso decir que no hay ninguna substancia inmutable; y que Dios, sér inmutable por esencia, no es substancia. En la idea de substancia entran las de *ser*, de permanencia, de no inherencia á otro ser; la de mutabilidad solo conviene á las substancias finitas.

122. Si bien se observa, la definicion de la substancia lleva consigo una idea negativa, la *no* inherencia; pero esta no inherencia, implica una idea positiva. Lo que no está inherente, puede subsistir por sí; y esta facultad ha de estribar en algo positivo: la escasez de nuestros conocimientos sobre la íntima naturaleza de las cosas, nos impide el formarnos de esta cosa positiva un concepto cabal.

123. La idea de substancia la hallamos realizada en la experiencia. Esta nos atestigua que entre los objetos que se ofrecen á nuestros sentidos, hay cosas que sirven de vínculo á una muchedumbre de sensaciones; un monton de trigo se reduce á harina; ésta se convierte en una pasta, la que por la fermentacion y el fuego, se transforma en pan: en la série de sensaciones diversas que se nos han ofrecido con dichas transformaciones, hallamos una cosa permanente, que no está adherida á otra, y que es el sujeto en que se realizan todas aque-

llas mudanzas. Encontramos pues en la experiencia sensible la realizacion de la idea de substancia, por manera que la substancia corpórea, segun nosotros la concebimos, es un ser no inherente á otro, y en el que se verifican las mudanzas que se nos ofrecen en los fenómenos sensibles.

124. Estas substancias corpóreas son muchas, como nos lo atestigua la experiencia; pues hallamos esa variedad de fenómenos sensibles distribuidos en una porcion de grupos, realizándose en ellos cosas no solo distintas, sino tambien contradictorias. La sensacion de un cuerpo que se mueve hácia la derecha, nos presenta un hecho contradictorio, del que nos ofreceria otro movido hácia la izquierda. Quien intentase sostener que no hay mas que una substancia corpórea, debia desechar enteramente el testimonio de los sentidos; en cuyo caso tampoco podrá decir que esta substancia sea una ni muchas, pues que en no dando crédito á los sentidos nada se puede saber de los cuerpos.

125. La unidad de conciencia que experimentamos en nuestro interior, nos ofrece la realizacion de la idea de substancia en un órden distinto del corpóreo. No podemos dudar de que el ser que piensa diversas cosas en nosotros, es uno mismo; que es el mismo el que pensaba ayer y el que piensa hoy; luego tenemos en nuestro interior un ser permanente en medio de la variedad, y que no está inherente á otro; antes al contrario, él es el sujeto en que se verifican contínuas modificaciones de sensacion, de sentimiento, de ideas, de actos de voluntad.

126. En la acción que ejercen sobre nosotros los demás seres, sin nuestra voluntad, y á veces contra ella, tenemos una prueba incontestable de que somos distintos de los objetos que nos afectan.

De donde resulta, que aun prescindiendo del mundo externo, hallamos en los fenómenos de nuestro interior la seguridad de que existe realizada la idea de substancia, y de que en el universo no hay una sola, sino muchas.

127. La importancia y trascendencia de esta doctrina exige que la presentemos en resúmen y con la mayor claridad posible.

En un tiempo en que el panteísmo devasta el mundo filosófico, jamás puede ser excesivo el cuidado que se ponga en deslindar estas ideas.

128. La definición de la substancia tomada en general, es la siguiente: un ser permanente que existe sin estar inherente á otro al cual modifique.

129. Si la substancia es finita, podrá ser sujeto de modificaciones; pero este carácter lo tiene no como substancia, sino como finita.

130. La idea de substancia no es contradictoria con la de ser criado.

131. La experiencia externa é interna nos asegura de que hay en realidad seres que son substancias.

132. La misma experiencia nos cerciora de que no hay una sola substancia sino muchas.

133. Modificación ó accidente es un modo de ser de la substancia. (V. *Filosofía fundamental*, lib. IX.)

CAPITULO XI.

Ideas de causa y efecto.

134. Causa es lo que da el ser á otro, ó lo que hace que una cosa que no era, sea. Efecto es aquello que recibe el ser.

135. De esto resulta que las ideas de causa y efecto son correlativas; no hay causa en ejercicio sin efecto en acto; no hay causa en potencia sin efecto en potencia.

136. La idea de causalidad implica relacion del ser producente al producido, y se llama actividad ó fuerza segun los aspectos bajo que se la considera. Actividad significa la causalidad considerada en su relacion con el sujeto que se pone en acto, que ejerce una accion. Fuerza significa la misma actividad en cuanto triunfa de resistencias.

137. El tránsito del no ser al ser no se verifica solamente de las substancias, sino tambien de sus modificaciones. Nuestro espíritu ha pasado del no ser al ser; y tambien pasan continuamente del no ser al ser los actos de nuestro entendimiento y voluntad; de no pensar pasamos á pensar, de no querer á querer, de no sentir á sentir, de no movernos á movernos. Una cosa análoga se verifica en todos los seres finitos.

Asi como hay dos clases de seres, substancias y mo-

dificaciones (V. cap. X), hay tambien dos clases de causalidad. Cuando lo que pasa de no ser á ser es substancia, el causar se llama criar, ó sacar de la nada; cuando es modificacion se llama formar, mudar. En la creacion no se presupone nada preexistente; en la formacion ó mudanza preexiste la substancia que se transforma.

138. Luego la causalidad no se refiere solo á substancias sino tambien á modificaciones; y el universo entero con sus continuas mudanzas nos ofrece una série continuada de causas y de efectos.

139. Preguntar pues si hay verdaderas causas, es preguntar si hay mudanzas, si hay tránsitos del no ser al ser, para lo cual nos basta interrogar á la experiencia tanto interna como externa.

140. La idea pura de causalidad dimana de la simple combinacion de las ideas de ser y no ser. Considerando el no ser vemos evidentemente que no se puede dar á sí mismo el ser; de la nada sola no puede salir nada; luego el tránsito del no ser al ser supone un ser. Si admitimos por un momento la nada absoluta, no sería posible que nunca existiese alguna cosa; luego si existe algo ha existido siempre algo, y no ha podido menos de existir.

141. Este ser que no ha podido menos de existir no somos nosotros, que antes no éramos y hemos comenzado á ser; tampoco es ninguno de los objetos del mundo corpóreo, pues que todos están sujetos á continuas mudanzas, y considerados en sí mismos podrían dejar de existir sin ninguna contradiccion; luego ni en nosotros ni en el universo se halla el principio de la exis-

tencia; luego hay un ser que ni es nosotros ni el universo, y este ser es necesario y causa de todo.

142. Según las diferentes aplicaciones de la idea de causalidad resultan diferentes especies de causas; la que no depende de otra se llama primera, y las demás segundas.

La que produce el tránsito del no ser al ser se llama eficiente; la que sirve de materia, material; la que de forma, formal; lo que mueve atrayendo al agente se apellida final. En la producción de un artefacto de carpintería, el carpintero es la causa eficiente; la madera la material; la forma del artefacto la formal; el dinero, la gloria, la comodidad, el cumplimiento del deber ú otro fin que haya movido al artífice á trabajar, es la causa final.

143. Reflexionando sobre estas diferentes especies de causas se nota, que la verdadera idea de causalidad no se halla sino en la eficiente: porque la material es una cosa que antes existía, y que en vez de dar algo, recibe la forma; la formal es también producida, y antes es efecto que causa; y el fin en sí mismo no mueve sino en cuanto el artífice se lo propone y lo quiere; por manera que estas cosas se llaman causas en un sentido impropio, en cuanto contribuyen en algun modo á formar el nuevo ser, aunque concurren á esto como una parte de él.

144. Entre las causas unas tienen en sí mismas el principio de su determinación, otras lo reciben de fuera. El cuerpo que causa el movimiento de otro ha recibido esta causalidad por el impulso que él ha sufrido á su vez; sus funciones se reducen á transmitir lo que le han comu-

nicado; es mas bien un conducto que una causa. Por el contrario, el ser viviente encierra un principio de actividad que le produce sus mudanzas; y aun las mismas impresiones que recibe de fuera se subordinan á las leyes de este principio: un manjar metido en una bolsa causará en ella impresiones puramente mecánicas y químicas; pero si esta bolsa es un estómago, las impresiones causadas por el manjar están sometidas á la ley del principio vital que anima al estómago. (V. *Filosofía fundamental*, lib. X.)

145. De los seres que encierran en sí mismos el principio de sus determinaciones, unos las tienen necesarias, de suerte que dada cierta condicion no pueden menos de tenerlas; otros las tienen de manera que siempre pueden no tenerlas; el principio conserva su actividad, pero puede ejercerla ó dejar de ejercerla. Hay en nosotros un principio activo para percibir las sensaciones, el cual está sometido á una necesidad condicional; esto es, que puesto el cuerpo en tal ó cual disposicion, el alma no puede menos de experimentar tales ó cuales sensaciones; por el contrario, el querer ó el no querer está en nuestra mano: ni en lo exterior ni en lo interior hay ninguna causa necesaria de estos actos; siempre que queremos podemos no querer; siempre que no queremos podemos querer. La causa que tiene sus determinaciones sometidas á necesidad ejerciendo su accion de manera que no pueda menos de ejercerla, se llama necesaria; la que no está sometida á necesidad y que cuando ejerce un acto puede no ejercerle, se llama libre.

146. Luego la libertad de albedrío consiste en una

actividad inteligente, que tiene en sí propia el principio de sus determinaciones, sin ninguna necesidad determinante, externa ni interna.

CAPITULO XII.

Idea del tiempo.

147. El tiempo es la sucesion, el órden del ser y no ser ó de las mudanzas. La idea del tiempo es la percepcion de dicha sucesion ú órden.

148. El tiempo no es nada absoluto que exista ó pueda existir separado de las cosas: una duracion sin algo que dure, un órden de mudanzas sin algo que se mude, son ideas generales que solo pueden concebirse por abstraccion.

149. El tiempo está realmente en las cosas, pues que siendo la sucesion de las mismas, no puede menos de ser real cuando ellas se suceden realmente.

150. La idea del tiempo es de dos maneras: pura ó empírica. La pura es la percepcion general de un órden de mudanzas real ó posible, prescindiendo de toda medida y hasta de toda aplicacion á determinados objetos. La empírica ó experimental es la que encierra una medida aplicada á ciertas mudanzas. Percibo en general el órden entre el ser y el no ser; hé aqui la idea pura del tiempo; percibo las mudanzas de la posicion del sol y las sujeto á medida: hé aqui la empírica.

151. En la idea empírica del tiempo entran tres

elementos: una idea metafísica, otra matemática, y un hecho de observación. La idea metafísica es la percepción del ser y del no ser; la matemática es la del número con que medimos esta sucesión; y el hecho de observación es el fenómeno de la naturaleza á que nos referimos, como el movimiento sideral, el solar, el lunar ú otro cualquiera.

152. Así se explica cómo la idea del tiempo está ligada con la experiencia y cómo no. Sin la experiencia no percibimos las mudanzas, y en este sentido depende de ella la idea del tiempo. Pero una vez percibidas las mudanzas no podemos prescindir de las condiciones matemáticas y metafísicas que regulan nuestro entendimiento, y á que están sometidos también los objetos; en estas condiciones se funda la necesidad que hallamos en la idea del tiempo, y la posibilidad de que nos sirva en las ciencias exactas.

153. Si no hay mudanzas no hay tiempo; el que concebimos antes y después de la existencia del mundo, es un vano juego de la fantasía.

154. La relación de *antes* y *después* no se halla en la duración de un ser que no sufre ni puede sufrir mudanzas; en la duración de este ser no hay pasado ni futuro, todo es presente; esa duración es su misma existencia necesaria, y se llama eternidad. Se la ha definido bien cuando se ha dicho que es la posesión perfecta y simultánea de una vida interminable: *interminabilis vite tota simul et perfecta possessio*.

155. La idea del tiempo se explica por el principio de contradicción: puesto que el ser excluye al no ser y

el no ser al ser, es imposible toda mudanza ó todo tránsito del no ser al ser y del ser al no ser, si no se admite un órden que haga desaparecer la contradiccion. De esto se infiere que la idea de tiempo se refiere por necesidad á seres contingentes, esto es, á seres cuya existencia no excluya la no existencia; si se trata pues de un ser cuya existencia excluya absolutamente la no existencia, no se le puede aplicar la idea del tiempo sin incurrir en un absurdo. (V. *Filosofia fundamental*, libro VII.)

CAPITULO XIII.

Verdades ideales y verdades reales.

156. Las verdades ideales son las que consisten en la relacion de las ideas prescindiendo de la realidad. Verdades reales son las que expresan un hecho ó una cosa existente; tres mas cinco es igual á ocho: esta es una verdad ideal, porque no se dice que existan tres, ni cinco, ni ocho, y solo se afirma la relacion de igualdad del tres mas cinco, con el ocho. El volúmen de la tierra es mayor que el de la luna; esta es una verdad real, porque expresa un hecho. Es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo: esta es una verdad ideal, porque no se afirma que algo sea ó no sea, solo se establece que el sí y el no, respecto á una misma cosa y á un mismo tiempo, se excluyen. Atendidas las observaciones astronómicas es imposible que las estrellas no es-

ten mas distantes de nosotros que el sol; esta es una verdad real porque afirma un hecho.

157. Las verdades ideales entrañan necesidad; al salir de ellas para entrar en el campo de las realidades, solo hallamos una absolutamente necesaria, Dios; pero á esta realidad infinita no la conocemos intuitivamente mientras estamos en esta vida. Cuando demostramos su existencia nos apoyamos por una parte en verdades necesarias, que son las ideales, y por otra en hechos contingentes, como son la existencia del mundo ó la nuestra.

158. La necesidad de las verdades ideales se apoya en el principio de contradiccion: la evidencia que las acompaña es una aplicacion continuada de este principio. Ellas son las leyes fundamentales de nuestra razon; sin ellas es imposible pensar; la razon se convierte en un absurdo viviente.

159. Kant opina que las verdades necesarias no tienen valor sino con relacion á la experiencia sensible; pero esta doctrina destruye los fundamentos de toda ciencia. Si, por ejemplo, al afirmar que es imposible que una cosa y á un mismo tiempo sea y no sea, no podemos extenderlo á todo, sin excepcion de ninguna clase, el principio vacila, ó mejor diremos se anula, porque si puede fallar en un caso podrá fallar en todos. Aqui la excepcion no es solo la limitacion de la regla, es su muerte. (V. *Filosofía fundamental*, lib. IV, caps. IX, XIII, XIV, XV y XVI.)

160. En nuestros conocimientos entra una parte puramente ideal y otra real: la primera comprende todos los principios intrínsecamente necesarios; la segun-

da, las proposiciones atestiguadas por la experiencia. Sin lo primero, no podríamos generalizar, y careceríamos de ciencia propiamente dicha; sin lo segundo, nuestra ciencia no tendría aplicacion, sería una estéril combinacion de ideas. El principio de contradiccion por sí solo, no me conduce á ningun conocimiento positivo; ¿qué adelanto con solo saber que es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo? De esto no puedo sacar que algo sea ó no sea; asi estoy encerrado en un círculo de ideas puras; pero si la experiencia me enseña, por ejemplo, la unidad de mi conciencia, entonces la observacion de este hecho combinada con el principio de contradiccion, me lleva á un resultado importantísimo, á saber, que el sujeto pensante es simple.

161. Imaginémos un espíritu que poseyese toda la ciencia geométrica, sin saber que exista algo extenso; su conocimiento sería puramente ideal; pero si por la observacion llegase á conocer que existen séres extensos, aplicaria á estos la geometría y entraria en las ciencias naturales.

162. De donde se infiere que hay en nosotros dos órdenes de conocimientos: unos puramente ideales, otros reales; que los primeros forman una verdadera ciencia, pero estéril para la realidad; y que los otros son un conjunto de observaciones, que por sí solos no constituirian ciencia. La union y combinacion de estos dos elementos, engendra la ciencia positiva, útil, en el orden moral, metafísico y físico.

163. Aunque estos dos elementos se distinguan, no pueden separarse del todo: ninguna inteligencia puede

estar limitada á un órden puramente ideal: cuando me- nos, tendrá el conocimiento de un hecho real: la concien- cia de su existencia propia. (V. *Filosofía fundamental*, lib. IV, cap. XIV.)

164. El elemento de observacion ó experimental, es contingente para nosotros: el hecho primitivo y fun- damental para nuestro conocimiento es la conciencia; y esta no existia hace poco tiempo, como nos consta por experiencia; tambien se interrumpe frecuentemente con el sueño; y no vemos ninguna necesidad intrínseca de que continúe existiendo por su fuerza propia: cesaria de existir, si Dios no la conservase.

165. A pesar de la contingencia del conocimiento experimental, la ciencia que de él nace es verdadera, porque envuelve la condicion de que exista lo experi- mentado. Toda la ciencia que se refiere á las propieda- des del espíritu humano se funda en el supuesto de que exista; pero mientras existe, la ciencia es verdadera realmente; y si no existiera, porque Dios no le hubie- se criado, la ciencia sería verdadera hipotéticamente, y se podria decir lo mismo que en la actualidad, con la diferencia de que ahora se dice: "el espíritu humano *tie- ne* tales propiedades;" y entonces se diria: "el espíri- tu humano *tendria* tales propiedades."

166. Esto conduce á otra observacion. Hasta los co- nocimientos puramente ideales, envuelven en cierto mo- do la condicion de la existencia de los objetos. Aunque no existiese ningun círculo, se podria afirmar que sus diámetros son iguales; y la proposicion equivaldria á esta otra: si existiesen círculos, sus diámetros serían

iguales. La razon de esto se encuentra en que al establecer proposiciones puramente ideales, no afirmamos ó negamos de nuestras ideas, sino de los objetos de las mismas; luego estos objetos deben ser considerados á lo menos en el órden de la posibilidad, refiriéndonos á ellos siquiera condicionalmente, pues de otro modo las proposiciones no significarian nada.

Al decir que los diámetros del círculo son iguales, claro es que no afirmo esto de mis propias ideas, donde no hay ni puede haber círculos ni diámetros; hablo pues de los círculos representados como posibles: y de ellos digo que si existiesen, sus diámetros serian iguales.

167. La experiencia atestigua, que hay en todos nosotros ciertas ideas comunes, con una relacion fija que no podemos alterar. Todos estamos seguros de que tres y cuatro hacen siete y no ocho; que los radios de un círculo son iguales; que el todo es mayor que su parte; que es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo. Estas verdades son comunes á todos los hombres, y el asentir á ellas no depende de la educacion; pues que sería absurdo y hasta ridículo el sostener que podríamos creer lo contrario, si así se nos hubiese enseñado desde la infancia.

De esto se infiere que hay verdades universales y necesarias; y como estas son independientes de nuestra existencia, porque ellas existian antes que nosotros, y continuarían existiendo aun cuando nosotros dejásemos de existir, se sigue que hay una verdad necesaria en que tienen su fundamento todas las demás; que hay una fuente comun donde las han bebido todas las intelligen-

cias, que hay un espíritu, causa de todos los espíritus.

168. Lo que llamamos ideas de las esencias de las cosas, son débiles reflejos de los tipos preexistentes desde la eternidad en la inteligencia infinita. Por esto se nos ofrecen como necesarias é inmutables.

169. Un órden de verdades ideales sin una verdad real en que se funden, es contradictorio. Lo necesario ha de estribar en algo necesario; y no hay necesidad sin existencia; pues que en faltando esta, solo queda la nada. Ese enlace íntimo que vemos entre las verdades ideales; esa necesidad absoluta en sus relaciones, y que arranca nuestro asenso de una manera irresistible, es una vana ilusion, es un absurdo, si no hay una verdad real necesaria.

Los que niegan la existencia de Dios, niegan tambien la razon humana: sin Dios no puede haber esa comunidad de ideas, que llamamos razon, y cuyo conjunto forma las verdades ideales. Sin Dios, esta necesidad é inmutabilidad de las esencias, serian palabras sin sentido. (V. *Filosofía fundamental*, lib. IV desde el cap. XXIII hasta el XXVII inclusive.)

CAPITULO XIV.

De la certeza.

170. La certeza es el firme asenso á una cosa. Estamos ciertos de nuestra existencia, de la del mundo

corpóreo, de los principios morales, metafísicos y matemáticos, porque asentimos á esto sin vacilacion de ninguna especie.

171. Conviene distinguir entre la certeza y su fundamento. La certeza es un hecho innegable; lo único que se puede hacer con respecto á él es consignarle; en esto no hay ni puede haber opiniones; los filósofos disputan sobre la certeza, algunos tienen la humorada de negarla; pero ello es que todos están ciertos: el sōfista no destruye al hombre. “Es difícil despojarse enteramente de la naturaleza humana,” decia Pirron al verse acusado de inconsecuencia, porque dudando de todo, se apartaba de un perro que le acometia.

El fundamento de la certeza puede estar sujeto á opiniones. La certeza es un edificio sólido; y no lo es menos porque se dispute sobre la razon de esta solidez. (V. *Filosofía fundamental*, lib. I, caps. I, II y III.)

172. Hay algunas verdades primeras que no se pueden poner en duda sin que vacile toda certeza. Los filósofos se han dividido al buscar la principal. Unos sostienen que es el principio de contradiccion: es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo; afirman otros que es la regla siguiente: lo que se ve con toda claridad en la idea de una cosa puede afirmarse de ella; por fin, los hay que dan la preferencia al famoso entimema de Descartes: yo pienso, luego soy.

173. En mi concepto estos tres principios son de órdenes diferentes, y por consiguiente no se deben comparar sin limitaciones. El de contradiccion es de evidencia; el segundo es de sentido comun; el tercero es de

conciencia. Hablando en rigor no hay preferencia; los tres son indispensables, cada cual en su línea.

¿Por qué estamos seguros del principio de contradicción? Porque vemos con evidencia que el ser excluye al no ser, y viceversa. ¿Por qué damos crédito á esta evidencia? Porque á ello nos hallamos precisados por la naturaleza. Hémos aquí pues, apoyando al primer principio con el segundo. Y el estar precisados á sujetarnos á la evidencia, ¿podemos demostrarlo con otros principios evidentes? No, porque sobre la evidencia de estos tendríamos la misma cuestion, y deberíamos proceder hasta lo infinito. ¿Qué hacemos, pues, en este caso? Consignamos una ley de nuestro espíritu, un hecho, un instinto intelectual á que no podemos resistir. Hémos aquí, pues, pasando de la evidencia al sentido comun. (V. *la Lógica*, lib. III, cap. I.)

174. Cuando Descartes pone por base de los conocimientos humanos el entimema: yo pienso, luego soy; no entiende hacer un racionio propiamente dicho, sino consignar un hecho de conciencia como punto de partida de los conocimientos filosóficos. Es como si dijera: “despues de haber querido dudar del mundo externo, y hasta de mi cuerpo, me hallo con mi pensamiento propio del cual no me es posible dudar: tengo aquí, pues, un hecho íntimo, mi pensamiento, yo mismo; este pensamiento me manifiesta mi ser; yo pienso, yo existo; y en esto hallo un punto sólido en que hacer estribar mis ulteriores investigaciones.”

175. Claro es que el principio de Descartes no es ni de evidencia, ni de sentido comun, sino de conciencia ó

sentido íntimo; y que negado él, ó puesto en duda, nada podríamos establecer. Quien dude de que piensa no puede saber si piensa bien; antes es pensar que pensar bien; así pues, en faltando el principio de Descartes no estaríamos seguros ni del de contradicción ni de otro ninguno.

176. El testimonio de la conciencia, tal como lo asienta Descartes, es un fundamento indispensable para los demás criterios; pero á su vez queda destruido si vacilan el de sentido comun ó el de contradicción. ¿Y qué será de estos dos últimos si negamos uno de ellos, ó lo ponemos en duda? No hay un primer principio solo, en el sentido que se ha dado á esta palabra en las escuelas: hay, sí, varios fundamentos de certeza, íntimamente enlazados, y cuyo conjunto forma la basa de los conocimientos humanos. Este cimiento no puede el hombre alterarlo ni tocarlo siquiera; remover una piedra es arruinar el edificio.

177. Se decia en las escuelas que no se trataba de buscar un principio del que dimanasen todos los conocimientos, sino una verdad tal que una vez admitida, se pudiese reducir cuando menos indirectamente á quien negase las demás. Voy á manifestar que esto no es posible, y que negado uno cualquiera de los tres principios nada se puede probar.

178. Supóngase que uno niega el principio de contradicción; á este tal no se le puede reducir por ningun otro.

Para quien tenga por posible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, es posible el sí y el no á un mismo tiempo en todo. Pongámoslo en diálogo.

¿V. existe?

Sí y no.

¿Cómo es posible?

Para mí no es imposible el sí y el no á un mismo tiempo.

¿Pero V. piensa?

Sí y no, por la misma razon.

¿Admite V. que debemos estar seguros de las verdades evidentes?

Sí y no, por la misma razon.

Con un insensato semejante nada se puede adelantar por ningun camino.

179. Veamos lo que sucede con quien niegue el principio de la evidencia, ó bien la veracidad del instinto intelectual que nos hace estar seguros de las cosas evidentes.

¿Admite V. como cierto el principio de contradiccion?

No.

¿Pero cómo es posible?

Pruébeme V. este principio.

No se debe ni puede probar, porque es evidente en sí mismo.

Pero como yo no admito que debamos creer á la evidencia, su argumento de V. no me prueba nada.

Argúyasele como se quiera: está fuera de la razon, y la razon no le podrá convencer.

180. Si fingimos que uno niega ó pone en duda su propio pensamiento y existencia, resultará lo que sigue.

¿Admite V. el principio de contradiccion?

No sé que haya tal principio.

Pero ¿no lo conoce V.?

Es que como no sé si pienso, ignoro si conozco.

¿Pero siquiera admitirá V. que debemos creer á nuestra conciencia propia?

Es que no sé que tenga conciencia.

¿Pero no la siente V.?

¿Qué sé yo?... ignoro si pienso ni siento.

Se puede desafiar á todos los filósofos del mundo á que convenzan á quien hable de esta suerte.

181. Creo pues que el fundamento de la certeza está en la conciencia, en el sentido comun y en la evidencia. Estas cosas no se pueden separar cuando se busca la razon de la certeza; sin que por esto quiera yo decir que para cerciorarnos tengamos necesidad de pensar en los tres criterios. Cada uno por sí solo nos deja tranquilos; pues ya llevo observado que una cosa es la razon filosófica de los fundamentos de la certeza y otra el hecho mismo.

182. No obstante que en la *Lógica* se dió una idea de estos criterios, en cuanto sirven para pensar bien, será bueno entrar aquí en ulteriores explicaciones.

183. La conciencia es la presencia íntima de los fenómenos de nuestra alma. De ellos estamos ciertos por absoluta necesidad. No se puede señalar otra razon de esta certeza sino la presencia íntima. Estoy cierto que pienso, quiero, siento; porque estos hechos están íntimamente presentes á mi ser, y esta certeza es tal que no concibo cómo pudiera estar cierto de otras cosas, si no lo estoy antes de mi conciencia propia. Este es el principio de Descartes.

184. La evidencia es la vision intelectual de que una idea está contenida en otra ó excluida por ella. Esto se verifica en el principio de contradiccion, pero no en él solo. Que tres y cuatro son siete; que los círculos no son triángulos; que el todo es mayor que la parte; que una cosa no puede ser y no ser á un mismo tiempo; estas son verdades evidentes, porque la una idea está incluida en la otra, ó excluida por ella. ¿Por qué hemos de dar fe á la evidencia? Cualquiera razon que se señale deberá fundarse en algo; y entonces preguntaremos sobre el mismo fundamento. No siendo posible proceder hasta lo infinito, nada adelantamos con buscar otros fundamentos, y asi debemos pararnos desde el primer paso, y decir que el asenso á lo evidente es una necesidad, como que es una ley primitiva de nuestro espíritu. Esta respuesta es muy racional, porque luego podemos manifestar que es indispensable para que poseamos lo que se llama razon, y para que no seamos un caos, un absurdo viviente.

185. El sentido comun es el asenso á ciertas verdades que no nos constan por evidencia ni por conciencia; el instinto intelectual que nos hace descansar tranquilos en ciertas verdades que son indemostrables ó en cuya demostracion no hemos pensado. Una de ellas es la legitimidad de nuestras facultades, la seguridad de que al ejercerlas no somos víctimas de un engaño perpétuo. Que debemos asentir á lo evidente no lo sabemos por evidencia; pues en tal caso deberíamos buscar la razon de la evidencia. — Esto es verdad. — ¿Por qué? — Porque es evidente. — ¿Pero por qué creemos á la eviden-

cia? —Por tal razon evidente. —¿Pero por qué creemos á esta razon evidente? Hémos aqui en un proceso infinito.

186. El asenso á lo evidente puede ser considerado como un hecho de conciencia en cuanto se refiere al órden puramente interno; pero es de notar, que cuando creemos lo evidente no solo estamos seguros de que asentimos, sino de que es verdad aquello á que asentimos aunque esté fuera de nosotros. Luego la evidencia se extiende mas allá del testimonio de la conciencia, y no puede apoyarse en este solo.

Infiérese de lo dicho que aun en las verdades de evidencia intrínseca, es necesario llegar á esa ley primitiva y necesaria del espíritu humano, la cual le obliga á dar en ciertos casos su asenso con toda seguridad, sin que á ello pueda resistirse de ningun modo.

187. Resumamos esta doctrina de la certeza.

La presencia íntima de los fenómenos internos, ó sea la conciencia, es para nosotros una fuente de firmísima certeza.

El fundamento de este criterio se halla: en la naturaleza, que con fuerza irresistible nos obliga á considerarle como tal; en la razon, que nos manifiesta la imposibilidad de apoyarnos en ningun punto si desechamos el de conciencia; en el testimonio de todos los hombres, que tienen por cierto que pasa dentro de ellos, lo que experimentan.

La conciencia debe ceñirse á su objeto propio; si traspasa los límites de su jurisdiccion, puede inducirnos á error. (V. *la Lógica*, lib. III, cap. I, seccion I.)

188. La evidencia, ó sea la vision intelectual de que una idea está contenida en otra, es tambien fuente de infalible certeza.

A tener por legítimo este criterio nos obligan: la naturaleza, que no nos permite dudar de lo evidente; la razon, que se ve destruida y hasta convertida en un absurdo, si no puede fiarse de la evidencia; y por fin, el testimonio de todos los hombres, quienes disputan sobre la evidencia de tal ó cual cosa, pero nunca dudan de que se deba asentir á lo evidente.

189. El sentido comun, ó sea la inclinacion á dar asenso á algunas verdades, aunque no las conozcamos por el testimonio de la conciencia ni de la evidencia, es otro fundamento de certeza.

Esta proposicion: puedo fiarme del testimonio de mi conciencia y de la evidencia; no pertenece á las verdades de conciencia ni evidencia (185 y 186); y sin embargo ¿quién duda de ella?

Obrando siempre al acaso no me saldrá todo como yo quiero; esta no es verdad de conciencia ni de evidencia, y no obstante nadie la pone en duda.

La legitimidad de este criterio nos la persuaden: la naturaleza que nos le impone; la razon que nos muestra su necesidad, siquiera para estar seguros de que nuestras facultades no son falaces en cuanto á los objetos que les pertenecen; y por fin el testimonio del género humano, que descansa tranquilamente sobre el sentido comun.

190. El testimonio de los sentidos, es criterio de verdad, en cuanto nos cerciora de la existencia de un

mundo externo, extenso, y de las relaciones que sus partes tienen entre sí y con nuestros órganos.

La conciencia nos asegura de la presencia de esos fenómenos que llamamos sensaciones; y la naturaleza nos obliga á creer que á estos fenómenos corresponden objetos externos. Aquí, pues, se combinan la conciencia y el sentido comun. La razon viene en auxilio de estos criterios probando la objetividad de las sensaciones. (V. *la Estética*, desde el cap. VIII hasta el XII.) Y por fin, confirma esta verdad el testimonio del género humano, que la cree sin necesidad de demostracion ni de reflexiones.

191. Como Dios por ser infinitamente sabio no puede engañarse; y por ser infinitamente santo no puede engañarnos, su palabra es infalible criterio de verdad.

192. La autoridad humana, cuando reúne las debidas condiciones, es criterio de verdad.

Tenemos natural inclinacion á creer á los demás hombres; esto se echa de ver en los niños y en la gente sencilla, en quienes la naturaleza obra con toda espontaneidad. La razon viene en apoyo de este juicio instintivo. Claro es que no se pretende establecer la infalibilidad del testimonio de los hombres; por desgracia los engaños, ya por ignorancia ya por malicia, son demasiado frecuentes; solo se afirma que es un criterio seguro en ciertos casos, y mas ó menos probable en muchos otros.

Para los que no han visto París, la existencia de esta ciudad es tan cierta como si la hubiesen visto; y sin embargo su certeza la apoyan únicamente en la autoridad humana, pues que no la tienen ni por los sentidos, ni por la conciencia, ni por la evidencia, ni por el sentido co-

mun. Pero este asenso instintivo es sumamente racional; vamos á demostrarlo.

Una multitud de testigos de todas edades, sexos, condiciones y naciones, afirman constantemente que existe París. La constancia y universalidad de semejante afirmacion solo puede dimanar de la existencia real de París, la que se ha presentado á los sentidos de los testigos. Si asi no fuese sería preciso suponer, ó que se han engañado, ó que nos han querido engañar; ambas cosas son imposibles. No se han engañado, porque no se trata de un objeto que pueda dar lugar á equivocaciones, sino de una gran ciudad; y por otra parte no pudieran engañarse todos, á no suponer trastornados los sentidos á cuantos van y vienen en la direccion donde se dice estar situada aquella capital. No han querido engañarnos, porque la unanimidad en el engaño dependeria ó de convenio ó de casualidad: no puede dimanar de convenio, pues que este es imposible, en tanta muchedumbre y variedad de testigos, tiempos y circunstancias; tampoco puede proceder de casualidad, pues el que tantos hombres sin convenirse hubiesen tenido la misma ocurrencia, la misma voluntad, la misma manera de engañar, sería no menos extraño que el que todos ellos, sin convenirse, hubiesen abierto un libro en una misma página. Esta es una de aquellas casualidades absurdas rechazadas por el sentido comun. (V. *la Lógica*, lib. III, cap. I, sec. III.)

Fácil sería aplicar esta demostracion á los demás casos donde la autoridad humana se tiene por absolutamente segura; y asi podemos afirmar que este es un criterio de verdad en que se combinan los demás; el de los

sentidos con que oímos ó leemos la narracion; el de sentido comun con que nos inclinamos á creer; y por fin, el de la evidencia, que en caso necesario acude á demostrar con racionio la imposibilidad del engaño.

193. Cada criterio se basta á sí mismo en los objetos respectivos, en cuanto se trata únicamente de cerciorarnos: y todos se enlazan entre sí fortaleciéndose recíprocamente; esta es la mejor prueba de su legitimidad. A pesar de que pertenecen á órdenes tan diversos, sufren el uno el exámen del otro. La razon no puede probarlo todo, es verdad; pero puede acercar su luz á todos los criterios en que descansa el espíritu humano, y en todos encuentra, no solo la accion de la naturaleza que impulsa irresistiblemente, sino las leyes racionales aplicadas de la manera que corresponde. En todos reconoce la necesidad de admitirlos como legítimos, so pena de caer ella en el absurdo de negarse á sí propia, de suicidarse.

194. Quitad la conciencia, y el ser sensitivo é inteligente no se encuentra á sí mismo. Quitad la evidencia, y la razon no puede dar un paso. Quitad el sentido comun, y nos faltan muchas verdades que no podemos demostrar, ó que necesitamos antes de toda reflexion; y además no estaremos seguros de que debamos asentir á lo evidente, ni de que sea veraz en su testimonio ninguna de nuestras facultades. Quitad el testimonio de los sentidos, y el mundo corpóreo se convierte en una ilusion. Quitad la autoridad humana, y desde el momento en que el hombre no crea al hombre, la sociedad y la familia se disuelven, se hacen imposibles.

195. Hay pues en los fundamentos de la certeza una

trabazon firmísima, una armonía admirable; no se contradicen, se fortalecen recíprocamente. La certeza es un hecho precioso que la bondad del Criador ha comunicado á los hombres; no ha querido que para poseer ese patrimonio necesitasen de la filosofía. Al examinar los fundamentos de la certeza se ofrecen á primera vista algunas sombras; pero procediendo sin espíritu de sistema, con sincero amor de la verdad, lejos de hallar aquí un escollo se descubre una obra admirable que atestigua la bondad y sabiduría del Autor de todas las cosas. (V. *Filosofía fundamental*, lib. I.)

CAPITULO XV.

La ciencia, su existencia, naturaleza y límites.

196. Tenemos, pues, que hay certeza de algunas verdades: el entendimiento humano puede examinarlas, analizarlas, compararlas, desenvolverlas, y así descubrir otras que están contenidas en ellas. Este desarrollo de las verdades primeras, producido por la actividad intelectual, es la ciencia, á la que definiremos: un conocimiento cierto y evidente de un conjunto de verdades secundarias enlazadas con las primeras.

197. El raciocinio con que se llega á esta manifestación, con que se desenvuelve lo primario para que aparezca lo secundario, se apellida demostración, que definiremos: un discurso que saca de las verdades primeras, otras evidentemente enlazadas con ellas.

Esta es el solo raciocinio que merece en rigor el nombre de demostracion; el único que engendra ciencia; los demás se llaman probables, y sus resultados son las opiniones.

198. La demostracion se divide en varias clases. Simple es la que emplea un solo silogismo; compuesta, la que necesita mas de uno; directa, la que se funda en la misma naturaleza de las cosas; indirecta la que manifiesta el absurdo que se seguiria si lo que se afirma no fuese verdad, por eso se la llama *ad absurdum*; *à priori*, la que llega al objeto, partiendo de su causa ú origen; *à posteriori*, la que prueba la causa por el efecto, ú el origen por lo que de él dimana; apodíctica, la que se apoya en la intrínseca relacion de las ideas; no apodíctica la que necesita salir de este círculo.

199. Toda demostracion necesita de principios en que se funde; segun sean estos será la ciencia que engendre.

Estos principios que no estriban en otros se llaman en general axiomas. En tratándose de cosas relativas á las acciones toman á veces el nombre de máximas. Si el principio es un supuesto evidentemente posible, se denomina postulado, como si se pide que se tire una recta de un punto á otro.

200. Los principios puramente ideales (cap. XIII), prescinden de toda experiencia; y asi las demostraciones que en ellos estriben solo deben subordinarse á las condiciones ideales. Tales son los matemáticos y los ontológicos.

201. Ya hemos visto (*ibid.*) que estos principios por

sí solos conducen únicamente á la ciencia ideal; y por tanto, si se quiere llegar á la que tiene por objeto la realidad, es necesaria la experiencia, externa ó interna. Asi pues, las demostraciones cuyo objeto sea la manifestacion de una verdad real, deben contener en sus premisas la afirmacion de un hecho.

202. De aquí resulta una diferencia notabilísima entre las ciencias ideales y las reales. Aquellas poseen una certeza absoluta, estas una certeza condicional; aquellas nos ofrecen una série de verdades evidentes, sin ningun peligro de error; estas nos presentan á cada paso obscuridad y dificultades.

203. Se suele preguntar: ¿por qué las matemáticas se distinguen por su certeza y evidencia? la razon se halla en lo que acabo de decir. Las matemáticas son ciencias puramente ideales; se ocupan de las relaciones de la cantidad prescindiendo de toda experiencia; tienen por base nuestras ideas mismas, y solo exigen que sigamos con atencion el hilo que las enlaza. Al dar una definicion ponemos en ella lo que hay en nuestra idea; y al desenvolver lo definido sacamos de la definicion lo que nosotros mismos hemos puesto. Lo propio que en las matemáticas, sucede en la ontología; y si en aquellas hallamos mayor claridad, es porque versan sobre objetos mas próximos á la esfera sensible, y no nos obligan á concentrarnos tanto en la region del entendimiento puro.

204. Las ciencias que tienen por objeto la realidad, ya sea interna, como la psicología, ya la externa, como la cosmología y todas las naturales, luchan con dos obstáculos de que las ideales están exentas: 1.º La dificul-

tad de cerciorarse bien de los hechos experimentales en que han de estribar. 2.º La de aplicar con acierto los principios ideales á los hechos observados. Y hé aquí la razon de la obscuridad que las rodea y de la variedad de opiniones que en ellas se encuentran, á diferencia de las matemáticas.

205. Esta doctrina hace comprender mas á fondo los preceptos de la Lógica y la razon de los mismos. (V. *la Lógica*, nociones preliminares, cap. II.) No todas las ciencias deben tratarse con un mismo método: los que exigen para todo demostraciones parecidas á las matemáticas, manifiestan no tener conocimiento de la diferencia fundamental que acabo de señalar; pierden de vista las verdades reales, y solo se acuerdan de las ideales. En semejante defecto incurren los que pretenden explicar la naturaleza física, el corazon humano, las leyes de la sociedad por meras teorías: se atienen á un órden ideal, y olvidan que se trata del real; que se busca, no lo que hay en nuestro entendimiento, sino en las cosas mismas. Las verdades puramente ideales bastan para las ciencias puramente ideales; pero en tratándose de la realidad es preciso combinar las ideas con la observacion de los hechos: solo de esta combinacion puede brotar la luz, para guiarnos al conocimiento de las verdades reales, para enlazarlas, para sujetarlas á leyes generales, y formar de ellas un verdadero cuerpo de ciencia.

206. La enunciacion de lo que se busca se llama cuestion; la que se apellida problema, si se trata de hacer alguna cosa. Al ofrecerse pues un problema ó una cuestion, lo primero que se debe hacer es examinar á qué ór-

den pertenece, si al ideal ó al real, ó al mixto. Con este método se evitan muchos errores, y no se pierde tiempo en consideraciones inconducentes. La cuestion es ideal; atenerse pues, á la relacion de las ideas puras; es real, buscar hechos; es mixta, combinar lo ideal con lo real en la debida proporcion.

Se busca cuál es el mejor gobierno para una sociedad; y se discute largamente en la region de los principios olvidando los hechos; errado método: al tratar de la práctica, es preciso atenerse á la experiencia. Se quieren conocer las leyes del mundo físico, y se discurre por teorías sin cuidar de la observacion; errado método: tratando de una realidad no se ha de buscar lo que se piensa, sino lo que es. Se desea fijar las leyes del movimiento de los astros y se atiende solo al cálculo; errado método: es preciso saber hasta qué punto las leyes matemáticas ó del orden ideal, son modificadas por las condiciones de la materia á que se aplican. ¿Hay habitantes en los astros? ¿de qué especie son? Esta es cuestion real: ¿hay medios de observar los hechos? no; pues se pierde el tiempo que se invierte en el exámen, á no ser que nos propongamos divertirnos con ingeniosas conjeturas. ¿Cuánto tiempo durará el mundo? Esta es cuestion real: ¿tenemos algun medio para conocer esta realidad? no; pues no nos acauremos disputando ni nos cansemos en el exámen.

Este es el secreto para adquirir sagacidad en la investigacion, para fijar de un golpe las cuestiones, para discernir entre lo asequible, y lo asequible, para dar solidez al discurso y aplomo al juicio.

207. En nuestro espíritu hay dos ideas fundamen-

tales: la de extension y la de ser; la primera con sus modificaciones es la base de la geometría, y el elemento necesario de las ciencias naturales; la segunda da origen al principio de contradicción; por consiguiente es indispensable para que la idea de extension pueda ser objeto de ciencia, y además engendra todos los conocimientos ontológicos, y se difunde por todos los ramos científicos.

208. Las ideas intuitivas que poseemos son las siguientes: 1.^a La de la extension de los cuerpos, ó sea la sensibilidad pasiva. 2.^a La de las afecciones sensitivas; pues que las experimentamos en nuestra conciencia. 3.^a La de los actos intelectuales puros, presentes en nuestro interior. 4.^a Los actos de la voluntad racional, por la misma razon. (V. *Filosofía fundamental*, lib. IV, cap. XXII.)

Hé aquí enumerados los elementos de nuestra ciencia; este es el campo que podemos recorrer. No perdamos de vista sus límites.

CAPITULO XVI.

Relacion de las ideas con el lenguaje.

209. La actividad intelectual de nuestro espíritu no se desarrolla sino bajo ciertas condiciones; á mas de la conveniente disposicion de los órganos, necesita de otras que podrian llamarse sociales. Nadie niega cuánto debe el hombre á la educacion é instruccion; ni la ignorancia y envilecimiento que acompañan á la falta de ellas. Com-

párese á los europeos de educacion esmerada, y versados en las artes y ciencias, con las hordas de los salvages; la diferencia es inmensa; ¿y de dónde resulta? de que las facultades intelectuales y morales de los primeros se han desarrollado con la educacion y la instruccion, mientras las de los segundos han permanecido adormecidas en una vida de embrutecimiento. No es posible explicar semejante diferencia por razones de clima ni variedad de razas; los bretones, los galos y germanos del tiempo de César, no se parecen por cierto á los modernos ingleses, franceses y alemanes; y sin embargo el clima es el mismo y la raza tambien. Sin ir tan lejos encontramos lo mismo en la experiencia de cada dia; ¿qué diferencia no vemos entre un hombre falto de instruccion y educacion y otro que las tenga escogidas?

210. Estos hechos han dado origen á una cuestion filosófica: ¿hasta qué punto necesita de la comunicacion con otros el espíritu humano para el desarrollo de sus facultades intelectuales y morales? ¿Qué puede la razon de un hombre abandonado á sí solo, privado enteramente del trato con sus semejantes? Esta es una cuestion curiosa y profunda en sí misma, y además sobremanera importante por sus relaciones con la historia del desarrollo del género humano.

211. Fácil es amontonar conjeturas apoyándolas con razones especiosas; pero en tratándose de hechos es preciso consultar la experiencia. Verdad es que aquí ventilamos una cuestion, no histórica, sino filosófica, y que buscamos, no lo que ha sucedido sino lo que puede suceder; mas tampoco cabe duda en que estas cuestiones

se hallan íntimamente ligadas; pues si la experiencia nos enseñase que el desarrollo del espíritu humano se ha verificado *siempre* bajo cierta condicion, y no se ha verificado *nunca* cuando esta ha faltado, tendríamos un vehemente indicio de que esta condicion es necesaria para el desarrollo. Vamos pues á los hechos.

212. Cuenta Herodoto (lib. II) que el rey de Egipto Psamético, deseoso de averiguar cuál era la nacion mas antigua, se propuso descubrirlo buscando cuál era la lengua primitiva; con cuyo objeto tomó dos niños recién nacidos y los entregó á un pastor para que los criara en absoluta soledad, sin permitir que nadie pronunciara delante de ellos palabra alguna. Trascurridos dos años, al abrir un dia el pastor la puerta de la choza donde los tenia encerrados se precipitaron sobre él los niños alargándole los brazos y pronunciando la palabra *becos*. Esta es la única que les oyó el pastor durante algun tiempo, hasta que resolvió dar cuenta al rey del resultado de su comision. Sea lo que fuere de la verdad de esta curiosa historia, es de notar que la palabra *becos* no debia de ser otra cosa que la alterada repeticion del balido de las cabras, con las cuales estaban en interesante comunicacion, pues que se alimentaban de su leche. Como quiera, el hecho verdadero ó fingido no es favorable al desarrollo de la humana inteligencia entregada á sí sola.

213. Otro hecho semejante encontramos en la historia de la Sociedad de Jesus. (Part. V, lib. XVIII.) Ackebar, emperador del Mogol, queriendo descubrir cuál era la religion natural, hizo criar treinta niños en

completa incomunicacion con los demás hombres, cuidando de que no oyesen jamás pronunciar ninguna palabra. A la vuelta de algunos años mandó el emperador traer á su presencia á los treinta alumnos, y se encontró con treinta mudos, que por su embrutecimiento se parecían á las bestias.

214. En Europa y América se ha visto un fenómeno semejante en los niños que, ó por abandono de sus padres ó por otra causa, se habian criado solos en los bosques: en todos los casos de esta especie se ha notado que los niños no hablaban, y estaban sumidos en la mas deplorable estupidez.

215. Resulta de estos hechos que el hombre, para el desarrollo de sus facultades, necesita estar en comunicacion con sus semejantes; y que sin esto su inteligencia permanece adormecida.

216. Es de notar que no basta una comunicacion cualquiera, para que se desenvuelvan cumplidamente las facultades intelectuales; sino que es necesaria la comunicacion por la palabra, sin cuyo auxilio, ó no se adquieren cierta clase de ideas, ó se adquieren con imperfeccion y no sin mucha dificultad. Los sordo-mudos nos ofrecen en este punto hechos sumamente curiosos.

217. Léese en la historia de la Academia de las ciencias de París del año 1703, que un sordo-mudo de Chartres adquirió el oido á la edad de veinte y cuatro años, con lo cual pudo hablar al cabo de pocos meses. Curiosos algunos teólogos de saber qué ideas se habia formado de Dios, del alma, de los preceptos de la ley natural y de otras cosas incorpóreas, le preguntaron cui-

dadosamente sobre estos puntos; resultando del exámen que jamás habia él pensado en dichos objetos. Tocante á las prácticas religiosas en que estaba enseñado por sus padres católicos, se observó que si tenia alguna idea intelectual y moral de lo que ejecutaba, debia de ser muy imperfecta; al parecer todo lo hacia sin conocimiento, y únicamente por el hábito de imitar á los demás. Están acordes con este hecho las declaraciones de varios maestros de sordo-mudos, quienes atestiguan que antes de la enseñanza, el sordo-mudo no conoce las verdades metafísicas.

218. Sin atribuir á estos hechos el carácter de una verdadera demostracion, preciso es convenir en que dejan fuera de duda la importancia de la comunicacion de un hombre con otro por medio de la palabra; y hacen muy probable que un individuo criado en completa soledad permanecería constantemente en la estupidez.

219. Despues de los experimentos pasemos al análisis ideológico, y veamos qué facultades pueden desarrollarse sin el auxilio de la palabra.

220. Es evidente que los sentidos externos no necesitan de ella: el niño al nacer ya siente, y lo manifiesta con el llanto. En este punto el hombre no ha menester de la educacion: los órganos de los cinco sentidos empiezan á ejercer sus funciones, desde que se encuentran en la debida relacion con sus objetos propios. Si alguna educacion es necesaria para rectificar las impresiones de los sentidos, nos la da la naturaleza.

221. Claro es que las sensaciones despertarian la imaginacion en un hombre reducido á la mas completa

soledad. Recordaria el árbol con cuyo fruto se alimentó, el arroyo donde templó su sed, la cueva que le dió abrigo en la intemperie. Tendria pues memoria imaginativa. En cuanto á la inventiva, tampoco se le puede negar. Habiendo observado que una cueva de piedra le dió abrigo, podria imaginar el construir un techo de ramos de árboles; en lo que uniria dos representaciones: la de los ramos y la de la forma á propósito para guarecerse.

222. La dificultad está pues en las ideas que se elevan sobre el órden sensible, es decir, las metafísicas, como substancia, causa, necesidad, contingencia, y las morales, como bueno, malo, derecho, deber, lícito, ilícito.

223. Es de notar que la cuestion no versa sobre la perfeccion de estas ideas, sino sobre su existencia; nadie niega que en un salvage solitario estas ideas, si las hubiese, serían obscuras, confusas, torpes, digámoslo así; pero ¿se puede afirmar que no existirian de ningun modo, ni aun con esa imperfeccion?

224. Como esta es una cuestion que no se puede resolver *à priori*, es necesario atender otra vez á la experiencia. Esta nos dice que los hombres criados en la soledad no hablan, y que se manifiestan en un estado de la mayor estupidez. El hecho es importante para consignar la imperfeccion de las ideas; pero no suficiente para negarlas del todo. Los salvages eran interrogados y no podian responder, es cierto; ni aun con signos manifestaban que poseyesen las ideas metafísicas y morales, es verdad; pero adviértase que asi como ignoraban el lenguaje oral, tampoco conocian el de los signos comunes; adviértase que sus ideas, á mas de estar muy poco

desenvueltas, no se hallaban ligadas con ninguno de dichos signos; pues si algunos tuviesen serian especiales, hijos de la necesidad y de las circunstancias en que se hubiesen encontrado; adviértase por fin, que el salvaje traído de repente á la presencia de hombres civilizados debia de confundirse con la novedad, experimentando una fuerte perturbacion en el ejercicio de sus facultades. El no dar noticia de su estado anterior cuando llegara al uso de la razon, tampoco probaria nada; porque es claro que esta razon, hallándose en un estado nuevo tan superior al primero y con tantos auxilios de que antes carecia, no podia sin dificultad ligar dos órdenes de ideas tan diferentes entre sí. Además, el dar cuenta de un estado intelectual en circunstancias especiales requiere atencion refleja; y precisamente la reflexion debió ser ó nula ó muy escasa en un salvaje solitario.

225. Las mismas observaciones pueden aplicarse á los sordo-mudos; y así no se deben admitir como enteramente ciertas las consecuencias arriba indicadas (217).

226. El argumento fundado en la imposibilidad de pensar sobre las cosas insensibles sin el auxilio de la palabra, tampoco es concluyente. No cabe duda en que nosotros mientras pensamos tenemos una locucion interior; pero no es tan cierto que no podamos pensar nada sin pensar en la palabra; antes la opinion contraria parece mas probable. (V. *Filosofia fundamental*, lib. IV, cap. XXIX, y lib. X, cap. XVII.) Nadie disputa sobre la importancia de la palabra para auxiliar al pensamiento; ni tampoco sobre la dificultad de hacer un raciocinio algo extenso sin valerse interiormente de este auxi-

lio; pero aqui no se trata de esto, sino de la posibilidad de existir algunas ideas metafísicas y morales en un *estado imperfecto* sin la compañía de la palabra. Esta diferencia fija la cuestion, y señala los límites del alcance de los argumentos. ¿Qué se intenta probar? ¿la importancia de la palabra para el pensamiento, y su necesidad para hacer largos racionios? el argumento concluye. ¿Se quiere inferir que sin la palabra no pueden existir las ideas metafísicas y morales, ni aun en estado muy imperfecto? la consecuencia no es legítima.

CAPÍTULO XVII.

Consecuencias importantes bajo el aspecto religioso y moral.

227. La sobriedad en la resolucion de las cuestiones relativas al desarrollo de nuestras facultades intelectuales y morales, no impide el que podamos sacar de la discusion precedente algunas consecuencias de mucha importancia; siendo curioso observar cómo los estudios ideológicos se ligan con los sociales y morales.

228. En primer lugar resulta demostrado que el hombre ha nacido para vivir en sociedad. Abandonado á sí mismo sus facultades mas nobles no se desenvuelven: ó permanecen completamente adormecidas, ó si tienen algun ejercicio es tan escaso que no nos deja percibir su existencia. ¿Qué serán las ideas intelectuales y morales de esos hombres, cuya estupidez es tal, que inspiran vehementes dudas de si las tienen? Asi, para el resulta-

do que aquí nos proponemos, es indiferente el que se diga que estas ideas existen ó no en el salvaje solitario; basta consignar el hecho cierto de que la imperfeccion de ellas es tan lastimosa que quien las posee apenas se distingue de los brutos. Es evidente que el hombre no ha sido criado para un estado en que sus facultades mas nobles no pueden desplegarse, en que deja, por decirlo así, de ser hombre; luego la ciencia ideológica por sí sola basta á demostrar que el estado natural al hombre es la sociedad, y para confundir á los utopistas que han pretendido lo contrario.

229. Otra consecuencia importante resulta de esta doctrina, y es que el language no puede haber sido invencion humana. Si para el desarrollo de las facultades intelectuales y morales es necesaria la palabra, los hombres sin language no pudieron concebir y ejecutar uno de los inventos mas admirables: y en este sentido dijo con verdad y agudeza un autor nada sospechoso á los incrédulos, Rousseau: «me parece que ha sido necesaria la palabra para inventar la palabra.»

230. Están acordes todos los filósofos en que el language es un medio de comunicacion tan asombroso, que su invencion honraria al ingenio mas eminente; ¿y se quiere que sea debido á hombres que se levantarían muy poco sobre el nivel de los brutos? ¿Qué pensaríamos de quien dijese que la aplicacion del álgebra á la geometría, el cálculo infinitesimal, el sistema de Copérnico, el de la atraccion universal, las máquinas de vapor y otras cosas semejantes, son debidas á salvajes que ni siquiera sabian hablar? Pues no es menos contrario á la razon

y al buen sentido, el error de los que atribuyen al hombre la invencion del language.

231. De esta doctrina se sigue un corolario muy importante para aclarar la historia del linage humano, y confirmar la verdad de nuestra santa Religion. Supuesto que el hombre no ha podido inventar el language, ha debido aprenderlo de otro; y como no es posible continuar hasta lo infinito, es preciso llegar á un hombre que lo ha recibido de un ser superior. Esto confirma lo que en el principio del Génesis nos enseña Moisés, sobre la comunicacion que tuvieron nuestros primeros padres con Dios, de quien recibieron el espíritu y la palabra.



GRAMÁTICA GENERAL

6

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.

CAPÍTULO I.

Objeto é importancia de la Gramática general.

1. El lenguaje es la expresion del pensamiento por medio de las palabras; esta expresion se halla sujeta á principios comunes á todas las lenguas; el descubrir y examinar estos principios es el objeto de la Gramática general, ó filosofía del lenguaje.

2. Como el habla es una cosa que se nos da hecha, su estudio debiera ser analítico, esto es, descomponiendo: llegando á encontrar lo que debe haber, despues de haber visto lo que hay. En la enseñanza de esta parte de la filosofía se puede proceder tambien por el método sintético (V. *la Lógica*, lib. III, cap. II, sec. VI); pero conviene no perder nunca de vista que la Gramática ge-

neral versa sobre un hecho dado, y que por consiguiente nunca deben las teorías contrariar á la observacion.

3. La utilidad de la Gramática general es mayor de lo que comunmente se cree, á juzgar por el breve espacio que se le asigna en la enseñanza. Estudiar el language es estudiar el pensamiento; el adelanto en un ramo es un adelanto en el otro: asi lo trae consigo la íntima relacion de la idea con la palabra. (V. *Ideología*, capítulo XVI.)

4. Otra utilidad de la Gramática general es el preparar al estudio científico de las lenguas. Estas se pueden aprender de dos modos, por rutina ó por principios; en el primer caso el trabajo es mucho mayor, y el conocimiento mas incompleto: la memoria se carga de palabras y de reglas que se olvidan fácilmente, porque les faltan principios que les sirvan de lazo y exciten su recuerdo; en el segundo, el número de las palabras y de las reglas que se han de retener es mucho menor, porque basta conservar lo primitivo y la ley con que se forma lo secundario.

5. El estudio del language es muy importante para el de la historia del género humano: en ello se interesa la religion de una manera especial, como lo manifiestan las dificultades que la lingüística habia suscitado á la narracion de los libros sagrados, y las soluciones cumplidas que se les han dado con los progresos de la misma ciencia, alcanzando la verdad de nuestra religion los mas brillantes triunfos.

6. El exámen del language produce otro bien de la mayor trascendencia, cual es el que excita en el alma

un indecible asombro, en vista del admirable fenómeno que llamamos: hablar; nos hace notar ese prodigio, en que antes no reparábamos; nos inspira una profunda convicción de que no ha podido ser inventado por el hombre; con lo cual nos lleva de la mano á la revelación primitiva, á una comunicacion de los primeros hombres con Dios; esto es, á reconocer por el camino de la filosofía la verdad de la narracion de Moisés, y por consiguiente la divinidad de la religion que estriba en aquella base.

Estudiemos pues á fondo el language, ese bello patrimonio del hombre, ese carácter que le distingue de los brutos animales, perenne testimonio de su inteligencia; sublime insignia con que el Hacedor Supremo ha señalado al rey de la creacion.

CAPITULO II.

El signo.

7. Signo es un objeto que nos da el conocimiento de otro por la relacion que tiene con él. Asi el humo lo es del fuego, el gemido del dolor, la palabra de la idea.

Este conocimiento no debe ser la produccion de una idea nueva; basta que sea un recuerdo. Y si bien se reflexiona al tratar de ideas simples, no puede ser mas que un recuerdo; porque si antes no conocemos la cosa significada mal podemos entender el signo. En las ideas de objetos compuestos, como por ejemplo, en la de

un edificio, el signo compuesto que es el conjunto de las palabras con que se le explica, produce una idea nueva, pero lo hace con la reunion de las simples, recordadas y combinadas de la manera conveniente.

8. Si la relacion del signo con la cosa significada es natural, el signo se llama natural; tal es la del humo con el fuego. Si la relacion es arbitraria el signo es arbitrario ó convencional; tales son las insignias de muchas dignidades, los colores de las banderas, y otras cosas semejantes; pues que solo significan, porque en ello han convenido los hombres.

9. Natural ó convencional, la relacion entre el signo y lo significado se necesita siempre; porque es claro que sin esta relacion no hay motivo por que un objeto nos lleve al conocimiento de otro.

10. Es de notar que á veces esta relacion es de semejanza, y aunque en tal caso tambien hay el carácter esencial del signo, no suele llamarse con este nombre. El retrato de una persona excita su idea, y sin embargo no le llamamos signo, sino imágen. Un objeto cualquiera nos excita la idea de su semejante; pero no se le llama signo sino representacion, ó simplemente semejanza.

11. Esta observacion nos conduce á completar la definicion del signo, diciendo que es un objeto que por la relacion que tiene con otro *diferente*, nos excita su idea.

12. Para que un objeto se llame signo de otro es necesario que las ideas de los dos estén asociadas de una manera especial y directa, ya sea por su naturaleza, ya por nuestro modo de concebir, ya por nuestra libre voluntad. La idea de la casa en que vivimos nos excita

las de varios objetos, ó contenidos en ella ó adjuntos, y sin embargo no llamamos á la casa signo de los mismos; porque ni tiene con ellos un vínculo natural, sino puramente local; ni hemos ligado una idea con la otra para hacerla significar. Pero si para recordar la posición de una ventana unimos su idea con la de una línea de árboles perpendiculares á ella, esta línea será ya un verdadero signo.

Infiérese de lo dicho que un objeto no se llama propiamente signo, sino cuando conduce al conocimiento de otro de una manera especial; ya sea que lo intentemos expresamente, ya sea que por el enlace de las ideas, natural ú ordinario, el signo conduzca al conocimiento de lo significado.

13. En todo signo se encuentran pues dos cosas: 1.^a asociación de dos ideas; 2.^a prioridad natural ó artificial de una para excitar la otra.

CAPITULO III.

Signos naturales del ser sensitivo.

14. Los fenómenos del ser sensitivo considerados en sí, son subjetivos; esto es, residen en el mismo sujeto como un exclusivo patrimonio de su sensibilidad ó percepción. Estos fenómenos no pueden apartarse del mismo ser que los experimenta, sin destruirse; ¿qué es un dolor separado del ser doliente? ¿qué es una sensación que

no esté en el ser sensitivo? O una pura abstraccion ó una idea contradictoria. Todos los hechos de conciencia no son nada cuando no están presentes á ella. Como las necesidades de los seres que tienen esas afecciones exigen que puedan manifestar las propias y conocer las ajenas; no pudiendo ellas ofrecerse en lo exterior ha sido preciso vincularlas con signos. Vemos que un cuerpo se aproxima al de un ser sensitivo, y que produce un cambio de forma ó color en su superficie; pero no vemos la afeccion interna de placer ó de dolor que aquella modificacion produce: para esto necesitamos un signo.

15. El Autor de la naturaleza ha dado á todos los séres sensitivos esta facultad significativa; el niño antes del uso de la razon manifiesta con gritos y gestos el dolor, el placer, y otras de sus afecciones internas. Lo mismo hacen los brutos animales.

16. El hombre, despues de haber llegado al uso de la razon, conserva todavía una inclinacion natural á manifestar de esta manera sus afecciones sensibles; en un momento de sorpresa su instinto habla antes que la razon; y cuando en fuerza de su libre albedrío reprime semejantes manifestaciones, experimenta una lucha consigo mismo, una violencia que se suele pintar en su semblante. Presentad de repente á una madre al hijo á quien creia en lejanas tierras; figuraos á una persona en repentino é inminente peligro de la vida; el grito de la naturaleza se hará oír antes que toda reflexion: suponed á un hombre groseramente insultado en una concurrencia, pero que contiene y disimula su cólera, procurando salir del paso sin llegar á una extremidad; sus pala-

bras son moderadas, reprime la lengua y las manos; pero sus labios están convulsivos y sus ojos chispean.

17. Estos signos son naturales, y el conocimiento de ellos es tambien natural; el niño mucho antes de hablar distingue entre las caricias, los regaños ó los ademanes severos. Los mismos animales se entienden en cierto modo unos á otros, por medio de estos signos; y los domésticos conocen por el tenor de la voz ó el ademán, las disposiciones pacíficas ó airadas de su dueño.

18. Estos fenómenos, poco admirados por lo comunes, sugieren al filósofo elevadas consideraciones sobre la Providencia que gobierna el mundo. En efecto: tal ó cual grito, tal ó cual tono, tal ó cual gesto, ¿qué relacion tiene con los hechos puramente internos, como son las afecciones sensibles? Aquello es un sonido, ó una posicion de los músculos, ó el movimiento de un miembro; y esto es un hecho interno, puramente subjetivo, que no es nada si se le separa del ser que lo experimenta. ¿Quién pues ha establecido esta íntima relacion entre el signo y la cosa significada? ¿Quién ha dado á todos los animales el uso y el conocimiento del signo? Este en sí no tiene nada que lo haga significativo; ¿por qué significa, pues, y de una manera tan natural y espontánea para el que lo emplea, y tan fácil de comprender para los demás? Admiraremos en esto la mano del Criador, quien ha provisto á los seres de las cualidades necesarias para su conservacion y relaciones.

CAPITULO IV.

Los gestos arbitrarios y la voz.

19. Hemos examinado los signos naturales, lenguaje de la sensibilidad; examinemos ahora la palabra, lenguaje de la razon.

20. Desde luego salta á los ojos que la palabra no es signo natural de la idea, sino arbitrario: así lo prueba el que muchas veces no hay semejanza entre esta y aquel; y lo confirma el que una misma idea está expresada en diferentes idiomas por palabras muy diferentes. *Domus*, *maison*, *house*, *casa*, son palabras que no se parecen, y no obstante significan una misma idea.

Siendo la palabra un signo arbitrario, su significacion depende de que así lo ha establecido una causa libre. En el origen la palabra ha sido comunicada por Dios al hombre (V. *Ideología pura*, caps. XVI y XVII); despues, las necesidades, el estado de instruccion, los climas y otras circunstancias han modificado el lenguaje.

21. El hombre puede tambien ligar sus ideas con gestos arbitrarios; la afirmacion se expresa con una inclinacion de cabeza, y con la palabra *sí*. Lo primero se llama lenguaje de accion; lo segundo lenguaje hablado ó simplemente lenguaje. Una série de expresiones enlazadas entre sí en el lenguaje de accion sin acompañarlas con palabras, constituye la pantomima, así como en el lenguaje hablado forma el discurso.

22. Comparando la utilidad de estos signos se nota que la de la palabra es mucho mayor que la del gesto. La voz se presta á inflexiones y combinaciones que el gesto no puede imitar: la diferencia entre estos dos medios se echa de ver en los sordo-mudos. Además el gesto se dirige á la vista, la palabra al oído; una distracción de la mirada hace perder el hilo del discurso; la falta de luz imposibilita la conversacion. Por donde se muestra cuán sábiamente está dispuesto el que para la expresion de las ideas y de los afectos tengamos el órgano de la voz.

23. El aire arrojado de los pulmones con cierta fuerza produce un sonido; y este, modificándose de varias maneras, constituye la voz y la palabra. Una espiracion fuerte produce un ruido sordo, algo mayor que el de la ordinaria; mas para que se llame voz se necesita la sonoridad que resulta de la vibracion de los órganos por donde pasa el aire. Cuando suspiramos arrojamos el aire con fuerza; pero no hay la sonoridad necesaria para la voz; si el suspiro le acompañamos de *ah!* entonces hay voz.

24. Es de notar que los movimientos de inspiracion y espiracion del aire se ejecutan independientemente de la voluntad; pero el movimiento especial necesario para la formacion de la voz, está sujeto al libre albedrío, salvo el caso excepcional del ronquido en ciertas enfermedades y en el sueño. Se conoce el fin de esta diferencia considerando que la respiracion es necesaria para la vida, y de consiguiente debemos tenerla siempre: si para ello fuese preciso un acto de voluntad, deberíamos estar continuamente atentos á la respiracion, so pena de

morir; el sueño causaria la muerte; pero la voz solo nos sirve para nuestras relaciones con los demás seres, y por tanto debe estar á nuestra libre disposicion para emplearla ó no segun nos convenga.

25. Arrojado de los pulmones el aire pasa por la traquearteria y llega á la laringe; la que como formada de cartilagos elásticos, le da un movimiento vibratorio de que resulta el sonido. Hasta aquí solo tenemos la voz, en la que suena una vocal mas ó menos clara segun la posicion de las partes de la boca. De la combinacion de estas posiciones resulta la palabra con su asombrosa variedad.

CAPITULO V.

Formacion de los sonidos.

26. Emitiendo el aire con esfuerzo puramente gutural, y la boca abierta, dejando en su posicion natural la lengua y los labios, se forma la *a*. Para la *e* necesitamos arrojar el aire en direccion angular á la de *a*, acompañándolo de una ligera contraccion de lengua y de labios. Si el aire es arrojado contra la bóveda del paladar cerca de la raiz de los dientes, resulta la *i*. Arrojando el aire en la direccion de los labios, puestos en forma de tubo ó canal, suena la *o*. Por fin, si este tubo se estrecha mas con la contraccion y aproximacion de los labios, se forma la *u*.

27. Cada una de las cinco vocales *a, e, i, o, u*, exi-

ge una posicion particular en los órganos; de donde resulta que si estas posiciones no están bien marcadas se formarán sonidos intermedios. Asi entre la *a* y la *e* cerrada hay la *e* abierta; como en *Pedro* y *café*. La *e*, á medida que se hace mas abierta, se aproxima á la *a*, y haciéndose mas cerrada se acerca á la *i*.

28. La lengua castellana tiene sus vocales muy marcadas, y por consiguiente pocas gradaciones: asi carece de la *u* francesa, que es un sonido medio entre la *u* y la *i*; no conoce la diferencia entre varios sonidos de la *o*, muy notables en otras lenguas; ni admite las vocales sordas que se hallan en el francés, el inglés y en varios dialectos de España.

29. Los sonidos simples expresados por *a*, *e*, *i*, *o*, *u*, y sus gradaciones, se modifican de varios modos, segun la posicion de la lengua, del paladar y los labios. Por ejemplo: el sonido *a* puede modificarse de los modos siguientes:

ba, *ca*, *cha*, *da*, *fa*, &c.

Lo mismo sucede con las demás vocales. Esta modificacion del sonido simple resulta de la diversa posicion del aparato oral ó vocal; y se llama articulacion. Las expresiones de los sonidos y articulaciones se denominan letras: las que designan el sonido simple, vocales; y las que significan la articulacion, consonantes. *Vocales* porque por sí solas forman la voz; *consonantes* porque no suenan sino con la vocal. Hágase la experiencia y se notará que las vocales *a*, *e*, *i*, *o*, *u*, con todas sus gradaciones, se pronuncian sin necesidad de ninguna articulacion: para pronunciar *a* no hay necesidad de decir *ba*, *ca*, &c.; y

por el contrario, para pronunciar *b*, *c*, & *c*. es preciso que pronunciemos clara ó sordamente alguna de las vocales. La razon de esto se halla en que sin vocal no hay sonido, y cuando hay sonido hay vocal; la voz es por decirlo asi la substancia del sonido; la articulacion ó consonante no es mas que una modificacion, y no hay modificacion sin cosa modificada. La *b*, por ejemplo, se forma despegando blandamente los labios; mas si con esto no coincide la explosion del aire que forma la vocal, la *be* no suena.

30. En cuanto á las consonantes tienen las lenguas sus diferencias como en las vocales. A la francesa le falta la *j* de la española, y á ésta la *g* francesa.

31. Las consonantes se dividen en varias clases segun los órganos que á su formacion concurren principalmente. Parece que esta division no suele hacerse con la debida exactitud.

32. Labiales son las que se forman con los labios: *b*, *p*, *m*. Las *b*, *p*, tienen mucha afinidad: asi se sustituye fácilmente la una por la otra, ya sea en varias lenguas, ya en una misma: *ropa*, *robe*, *roba*; *apertum*, *apertura*, *abertura*; *pópulus*, *pueblo*; *caput*, *cabeza*; *capitulo*, *cabildo*; *sapere*, *saber*.

33. Palatinales son las que se forman con el paladar: *k*, igual á la *c*, antes de *a*, *o*, *u*. Propiamente hablando hay aqui una sola articulacion palatinal, que se expresa con varias letras: *ca*, *que*, *ki*.

34. Guturales son las que se forman con la garganta, *j* ó *g* antes de *e*, *i*. Segun que la aspiracion es mas ó menos fuerte, resulta diversa la gutural; y en esto hay

muchas variedades en las lenguas: los hebreos tenían una gradacion de *alef*, aspiracion levisima; *hé*, algo menos leve; *jet*, mas fuerte, y *jain* sumamente dura.

35. Las consonantes labiales, palatinales y guturales se pronuncian por cada uno de sus respectivos órganos, independientemente de los demás, aunque no siempre con la misma facilidad. Hágase la experiencia y se notará que las articulaciones de esta clase son únicamente las *b*, *p*, *m*, *k*, *j*, que llamaremos simples; tres labiales, *b*, *p*, *m*; una palatinal, *k*; una gutural, *j*.

36. Veamos ahora cuáles son las compuestas.

Si en vez de despegar los labios para formar la *b*, despego el inferior de los dientes superiores, resulta la *v*, *ve*. Y si ejecuto esto mismo apretando un poco el labio con los dientes y despidiendo entretanto el aire de modo que pase por ellos con alguna violencia y detencion, me resulta *f*, *fa*. Para la *f* no basta el labio, se necesitan los dientes ó la raiz de ellos si faltan: luego la *f* no debe llamarse labial, sino labio-dental.

37. Como los movimientos que se ejecutan con *b*, *v*, *p*, son tan semejantes, se ve la causa por que se los confunde fácilmente en la locucion.

La *f* encierra algo de la *p*, mas una ligera aspiracion, y por esto el *ph* de los latinos equivale á nuestra *f*.

38. La lengua bien apretada á los dientes y despegada con esfuerzo, nos da: *t*, *ta*. Ajustada flojamente y despegada con blandura, produce: *d*, *da*. Aproximada á los dientes, pero dejando paso á una corriente de aire, produce *z* española. Si se aproxima mas, pero dejando todavía paso á la corriente, forma *th*, sonido medio en-

tre la *z* española y las *d* y *t*, que puede tener varios grados. Por fin, aproximando mucho la lengua á la raiz de los dientes, formando un canal al paso del aire, resulta la *s*, *sa*, que segun se gradúa mas ó menos, es mas ó menos sibilante.

39. A estas letras las llamaremos pues lingüe-dentales, y son en castellano: *d*, *t*, *z*, *s*. Lingüe-dentales porque á su formacion concurren lengua y dientes; y poniendo lingüe en primer lugar, porque la lengua es su órgano principal. Hay empero entre ellas una diferencia notable. Las *d*, *t*, *s*, se forman con los dientes, pero tambien se pueden formar sin ellos, aunque con bastante imperfeccion. Aplíquese la punta de la lengua á cualquier parte del paladar y se verá que se puede hacer sonar *da*, *ta*, *sa*. Asi, las *d*, *t*, *s*, son lingüe-dentales y lingüe-palatinales. La *z* española y los *dh*, *th*, no se pueden formar sin el concurso de los dientes, y asi son rigurosamente lingüe-dentales.

Los que han llamado dentales á las *d*, *t*, *s*, debieron advertir que no es posible pronunciarlas sin el concurso de la lengua, y que por el contrario se forman aunque imperfectas, sin el concurso de los dientes.

40. La semejanza en la formacion de las *t*, *d*, *th*, facilita su sustitucion, como se ve en *datum*, *dato*, *dado*; *Theos*, *Deus*; *rotare*, *rodar*; *pater*, *padre*; *latus*, *lado*.

41. Aplicada la punta de la lengua al paladar y despegándola, se forma, *l*, *la*; y si en vez de la punta se aplica la superficie, se forma la *ll*, *lla*. Si la punta de la lengua no se ajusta bien al paladar, y se deja un canal por donde pasa el aire, arrojado de tal modo que produzca una ligera vibracion en la lengua, resulta la *r*, *ra*; la cual es suave ó fuerte

segun que la vibracion lo es mas ó menos. En esta vibracion parece haber algo de gutural.

42. La *l*, *ll*, *r*, serán pues letras lingüe-palatinales, teniendo la *r* algo de gutural. Los que han llamado á las *l*, *ll*, linguales, debian haber observado que no es posible formarlas sin el concurso del paladar; y los que han colocado á la *r* entre las guturales debieron notar que ó no era dable formarla sin el concurso del paladar y de la lengua, ó degeneraba en una jota fuerte.

43. Esta clasificacion manifiesta por qué la *r* se convierte fácilmente en *l*, y á veces en una gutural suave. Los niños pronuncian *lamo* en vez de *ramo*; y en algunos puntos de Francia pronuncian *París* de una manera que se aproxima á lo que nosotros diríamos *Paguí*.

44. La *ll* y la *i* ó la *y*, se forman en la misma region del paladar y con una posicion semejante de lengua; solo que en la *ll* se la hace tocar al paladar, lo que no sucede con la *y*. Esta es la razon por que se las confunde fácilmente, como se nota en la pronunciacion de los niños; en la de los andaluces, que dicen *poyo* en vez de *pollo*, y en ciertas comarcas de Cataluña, en lugar de *muralla*, *vell*, dicen *muraya*, *vey*.

45. La *n* se forma con la punta de la lengua y la raiz de los dientes; tambien se puede formar con los dientes y el paladar. Será pues lingüe-dental, ó si se quiere lingüe-palatinal.

46. La *ñ* parece ser á la *n*, lo que la *ll* á la *l*. La *n* se forma con la extremidad de la lengua; la *ñ* con la superficie.

En la *ñ* se combina la posicion de la *n*, y la de *i*; y

esta es la razon, porque del *senior*, se ha hecho *señor*; porque en catalán se escribe *senyor*, y se pronuncia *sēñor*; *engany*, se pronuncia *engañ*.

47. La *g*, como en *gamo*, *gorro*, *guerra*, participa de gutural y palatinal; es evidente que la *g* no es solo gutural, pues suena en el paladar; ni solo palatinal, porque conserva una aspiracion gutural: cuando esta aspiracion desaparece, la *g*, *ga*, pasa á ser *k*, *ka*. La *g* suave será pues, palato-gutural.

48. La *ch*, como en *charlar*, se forma con el paladar, y la superficie de la lengua, despidiendo con fuerza el aire, y haciéndole rechinar un poco. Suavizado este sonido produce el *je* de los franceses. La *che* y la *je*, serán pues tambien palato-linguales.

49. La *x*, como en *exámen*, es un compuesto de *k* *s*; asi no necesita ninguna explicacion.

50. Tal vez la clasificacion de las letras se haria mejor distribuyéndolas por regiones de la boca. En la mayor parte de ellas juegan dos ó mas órganos: hasta en algunas vocales sirven el paladar y los labios, y mas ó menos tambien la lengua; por consiguiente, si queremos referirnos únicamente á órganos, será preciso que cada letra la clasifiquemos con relacion á todos ellos.

51. Pronúnciense las sílabas, *ja*, *ga*, *ka*, y se notará que la articulacion se forma en lo mas interior de la boca, cerca de la garganta. Haciendo vibrar el aire con esfuerzo en la garganta misma, se forma la *j*, *ja*. Disminuyendo la vibracion, y despidiendo el aire con suavidad, se forma la *g*, *ga*. Cuidando que el aire no vibre en la garganta, y arrojándole con esfuerzo sobre lo

mas interior del paladar, se forma la *k*, *ka*. De suerte que la *j* vibra en la garganta; la *g* se forma allí mismo, pero sin vibrar; en la *k* no hay vibracion, pero hay proyeccion rápida hácia la raiz del paladar. Asi las tres articulaciones: *j*, *g*, *k*, son de la region interna, y en sus diferentes gradaciones darán las variantes de las pronunciaciones mas ó menos fuertes en los diversos idiomas.

52. La lengua, los dientes y los labios no contribuyen á la formacion de *j*, *g*, *k*, á no ser que contribuir se llame á la ligera contraccion que parece experimentar la lengua en su raiz, para la proyeccion del aire en *k*. Pero este movimiento se llamaria impropriamente lingual, pues que se ejecuta en el lugar donde la continuacion de la lengua se confunde con la garganta.

53. Las diferentes posiciones de la parte media de la lengua en el paladar, producen las articulaciones siguientes. Aplicada de suerte que haya una emision de aire hácia los lados, forma la *ll*, *lla*. Si la emision es hácia delante y con suavidad, forma la *ñ*, *ña*. Si la emision es con esfuerzo, y en direccion de la raiz de los dientes, forma *ch*, *cha*, que algo suavizado da *j*, *je* de los franceses.

Aplicada la punta de la lengua al paladar, de suerte que la emision del aire se haga hácia los lados, se forma la *l*, *la*. Si la emision es hácia adelante y algo nasal, se forma la *n*, *na*.

La *r*, se forma acercando la punta de la lengua al paladar, dejando un pequeño canal por donde pase el aire con vibracion ó estremecimiento.

La *s*, se forma del mismo modo, pero quitando la vibracion.

Asi las *ll*, *l*, *ñ*, *n*, *ch*, *r*, *s*, pertenecen á la region media de la boca, acercándose unas mas que otras á la region interna ó externa.

54. Llamaremos articulaciones de la region externa, á las que se forman en los dientes y labios, concurra ó no la lengua. En los dientes, concurriendo la lengua: *d*, *t*, *z*. En los dientes, con el labio: *v*, *f*. En los labios solos: *b*, *p*, *m*. La *m* tiene algo de nasal.

55. Del análisis precedente resulta que las voces ó vocales fundamentales son cinco: *a*, *e*, *i*, *o*, *u*; las articulaciones ó consonantes fundamentales son diez y ocho: *j*, *g*, *k*, *ll*, *ñ*, *ch*, *l*, *n*, *r*, *s*, *d*, *t*, *z*, *v*, *f*, *b*, *p*, *m*, que es algo nasal. En todo, veinte y tres letras.

56. La diferencia en los alfabetos, resulta de que unos idiomas admiten mas gradaciones que otros en una vocal ó en una articulacion.

CAPITULO VI.

Se explica cómo con tan pocos sonidos se forman todas las lenguas.

57. ¿Cómo es posible que de tan pocos elementos, resulten tantas y tan variadas y tan abundantes lenguas? Y todos los libros escritos y por escribir; todas las palabras pronunciadas y por pronunciar, en todos tiempos y paises, no contienen mas que el alfabeto. Con tanta

simplicidad, ¿ cómo se forma tan inconcebible variedad? Se ha calculado que las lenguas no bajan de dos mil; y el de sus dialectos de cinco mil; imagínese quien pueda la inmensa variedad de palabras que hay en tantas lenguas; y si á esto añadimos que estas se modificarán en el tiempo venidero, como ha sucedido en el pasado, hallaremos que debe de haber en los sonidos orales un caudal de combinaciones que nunca se puede agotar.

58. Para comprender la posibilidad de este fenómeno, es preciso recurrir á la teoría de las combinaciones y permutaciones. Supóngase un alfabeto con solas tres letras, *l, e, y*; se pueden formar las seis palabras siguientes: *ley; lye; ely; eyl; yle; yel*. Como es claro que en cada palabra no habria necesidad que entrasen las tres, empleándose solo una ó dos de ellas, resultan las siguientes palabras: *e, y, l* (pronunciada muy sordamente); *ly, yl; le, el; ye, ey*.

Asi el idioma de las tres letras tendria por de pronto las 15 palabras siguientes: *l, e, y, ly, yl, le, el, ye, ey, ley, lye, ely, eyl, yle, yel*.

Reflexiónese, que de estas podrian formarse otras; como *lely, leyli, lyel, lyle*, tomando mas ó menos letras, pues aun en los idiomas mas suaves hay palabras de muchas letras, como en castellano *inexorabilísimamente* que consta de veinte, y en otros idiomas las hay que tienen mas; por donde se ve que se podrian formar muchas palabras, y de estas combinadas de varias maneras entre sí, podria resultar un largo discurso.

59. Si el alfabeto constase de cuatro letras, podrian

formarse veinte y cuatro combinaciones en que entrase todo él. Además, habiendo palabras de una, dos, tres letras como en el caso anterior, tendríamos un número muy grande. A medida que se añaden letras, crece el número en una proporción asombrosa; por manera que en llegando á veinte y dos letras, ya el número de combinaciones excede toda ponderación. Demostremoslo con el cálculo.

60. El número de combinaciones que se puede hacer con una letra es uno solo: a , no puede combinarse de otro modo. El que puede hacerse con dos, a, b , son dos, ó sea 1 multiplicado por 2, 1×2 : ab, ba . El que puede hacerse con tres, a, b, c , es $1 \times 2 \times 3 = 6$: $abc, acb, bac, bca, cab, cba$. El que puede hacerse con cuatro a, b, c, d , es $1 \times 2 \times 3 \times 4 = 24$. El que puede hacerse con cinco es $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 = 120$. Y en general, para cada letra que se añade, debe añadirse un factor; y como este va siempre creciendo, resulta que á pocos pasos nos hallamos con un número incalculable. Suponiendo solas diez letras, nos dan $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 \times 7 \times 8 \times 9 \times 10 = 3.628.800$. Considérese ahora cuál será el incremento, si este número le multiplicamos sucesivamente por 11, 12, 13, &c., hasta 22.

61. Pero aquí tomamos la suposición menos favorable, cual es el que en cada palabra entra todo el alfabeto, lo que no puede suceder; porque es claro que en el idioma habria palabras de pocas letras, y hasta de una sola; así resulta otra série inmensa; y si se reflexiona que en la série las palabras pueden combinarse de mil maneras, resulta otra fuente de variedad para el

discurso. Esta combinacion puede aumentarse indefinidamente, dándoles variedad de significaciones, y haciendo que la misma palabra escrita ó hablada, que en un idioma significa una cosa, signifique en otro otra muy diferente: *but* escrito significa en inglés, pero ó mas; en francés, objeto, fin; *time* en inglés, tiempo; en latin, teme tú. *Son*. en inglés, hijo, en castellano abreviado de sonido, al son de la flauta; en catalán, sueño. ¿Qué será, si añadimos las variantes de la pronunciacion de vocales y consonantes, y los sonidos mixtos, y cuánto hace crecer el número de letras en los alfabetos?

62. Resulta pues evidente, que todas las lenguas vivas y muertas, y cuantas hayan de nacer en los siglos venideros, se pueden formar con los sonidos vocales; por manera que el Criador ha dado al hombre un órgano tan fecundo para la palabra, que jamás pueden faltar signos nuevos, sean cuales fueren los objetos que se quieran expresar, y la forma de su expresion.

63. Hay aqui otra cosa que admirar, y es la rapidéz asombrosa con que hace estas operaciones aun el hombre mas rudo. Se conciben las ideas, y al instante se hallan prontas las palabras, con todas las combinaciones é inflexiones necesarias, ya sea para expresar conceptos nuevos, ya para significar las modificaciones de uno mismo. El análisis de una breve oracion, puede ocupar muchas páginas; y el rudo y el niño ejecutan su síntesis con la velocidad del relámpago.

CAPITULO VII.

Objeto de las letras radicales, y de las terminaciones semejantes.

64. La inmensa variedad de las combinaciones literales, hace que se puedan expresar todas las modificaciones de una misma idea, con solo añadir ó quitar alguna letra, ó variar su posicion. Es sobremanera digno de notarse ese mecanismo de las lenguas, porque ofrece una evidente prueba de la sabiduría que entrañan.

65. Para la expresion de una idea matriz, hay una ó mas letras constantes; y sobre este fondo, vienen á caer las modificaciones de una misma idea. A las constantes, las llamaremos radicales; á las otras secundarias. Véase un ejemplo, en la idea de amar, ó amor, cuyas radicales son en castellano *a, m*: ama, ame, amé, amo, amó, amar, amor, amas, ames, amores, amable, amablemente, amabilidad, amabilísimamente, amado, amada, amais, amamos, aman, amaba, amabas, &c., &c.; amaré, amarás, &c., &c.; amare, amares, &c.; amaría, amarias, &c.; amante, amador, amorío, amoríos, amatorio, amigo, amistad, amigable, &c., &c. Recórranse estos casos, y se notará que solo hay dos letras constantes: *a, m*; las demás varían todas: lo expresado es siempre la idea de amor, pero modificada de mil maneras: accion, pasion, acto, hábito, clases de amor, variedad de tiempo, modo, persona, número, género,

todo se expresa, ora quitando, ora poniendo una letra, á veces con un solo acento: como en amo, amó; ame, amé; amara, amará.

66. ¡Cuán admirable se presenta á los ojos de la filosofía una idea ligada con solas dos letras, pasando por tantas modificaciones, con solo el auxilio de otras letras ó de meros acentos!

Pero lo singular es, que á veces las radicales expresivas de una idea fundamental, pasan inalterables al través de varias lenguas: sirva de ejemplo la palabra latina *bonus*, donde las radicales son *b*, *n*. En latin tenemos, *bonus*, *bonitas*; *bene*; donde hallamos que la *o* desaparece. Lo mismo sucede en castellano: bondad, bueno, bien; y en francés: *bon*, *bien*. Lo que permanece constante son las *b*, *n*; lo demás todo cambia. La *b*, es mas radical que la *n*, pues hay casos en que la *n* desaparece, como en catalán: *bo*, bueno; *be*, bien; pero esta desaparicion es solo de pronunciacion sinco-pada, pues en exigiéndolo la eufonía ó la claridad, aparece otra vez la *n*, *home bo*, hombre bueno; *bon home*, buen hombre; *ha fet be*, ha hecho bien; *ben fet*, bien hecho.

67. Pongo á continuacion algunos ejemplos de esa permanencia de las radicales, con lo cual se acostumbrarán los jóvenes á seguir las al través de varias lenguas.

Fortis: las radicales son: *f*, *r*; *t* es tambien radical, pero se cambia en sus semejantes: *c*, *ce*, *s*, *z*, (38 y 39). *Fortis*, fuerza, force, forsa, forza; y sus derivados.

Rota. Las radicales son: *r, t*; cambiándose esta á veces en *d*. *Rota, rueda, rotacion, redondo, roda.*

Petra. Las radicales son *p, e; t* que se cambia en *d; r*, que á veces se duplica: *petra, piedra, pierre.*

Mors. Las radicales son *m, r*, con tendencia á poner la *t*, afine de la *s*: *mors, muerte, mort; morir; muere; muerto; mortal.* Las radicales *m, t*, se hallan en matar, y derivados.

Digitus. Las radicales son *d, t*, cambiándose ésta en *d*. *Digitus, dedo, doigt, dit.*

Deus. La radical es *d*. *Deus, Dios, Dieu, Dio.* En griego *Theos, th*, afine de la *d*.

Currere. Las radicales son *c, r*. *Currere, correr, curso, carrera, courir.*

68. Observando lo que sucede en estos ejemplos, y en otros que será fácil encontrar, se nota: 1.º Que el cambio en una misma lengua ó en varias, es mas comun, á las vocales que á las consonantes; lo que es natural porque se altera mas facilmente la voz que la articulacion. 2.º Que las vocales suelen cambiarse en otras semejantes: la *o*, en *u*, *ue*; la *e*, en *i*, *ie*. Tambien se cambia *eu*, *io*, como *Deus*, *Dios*. 3.º Las radicales se cambian en otras semejantes, como *t*, en *d*, *z*, *s*; *p*, en *b*; *c* fuerte ó *k*, en *g*, *óculus*, *ojo*, *oculista*. 4.º Que las alteraciones suelen dejar intacta la primera letra, ó transformarla ligeramente, como *Theos*, *Deus*.

Es de notar que una de las radicales se halla por lo comun al principio de la palabra; la razon es porque antes de llegar á la modificacion, debe expresarse qué es lo que se ha de modificar. Por esto el signo de

la idea matriz se halla al principio, y el de las modificaciones al fin.

69. El vincular la idea matriz con las radicales es un poderoso auxiliar de la memoria; pues que de esta suerte la idea fundamental no tiene mas que un signo, y para conocer sus modificaciones, basta atender á las de la palabra. Las letras *am* recuerdan la idea de amor; y las diferentes terminaciones que la siguen marcan su modificacion. Si cada modificacion de la idea se expresase por palabras que no tuviesen ninguna radical comun, sería sumamente difícil el retenerlas en la memoria; y como en todos sucederia lo mismo, resultaria poco menos que imposible el aprender una sola lengua.

70. Vinculada con ciertas radicales la idea matriz, se modifica por las terminaciones; pero estas tambien serian difíciles de retener si no guardasen semejanza, cuando expresan ciertas modificaciones análogas; y hé aqui por qué hay en las lenguas tantas terminaciones idénticas, que se pueden reducir á clases.

Amó, leyó, corrió, bebió, instó, &c., &c., las radicales son diferentes, porque expresan diversas ideas; la terminacion en *ó* es la misma, porque indica la misma modificacion de persona, número y tiempo.

Altos, bajos, buenos, malos, lindos, feos, &c. Radicales diferentes porque lo son las ideas; terminacion en *os* la misma, porque expresa la misma modificacion en género y número.

Bellamente, santamente, malamente, &c., la radical varía porque varía la idea; la terminacion *mente* es la misma, porque hay la misma modificacion adverbial.

Fácil sería multiplicar los ejemplos: bondad, maldad, santidad, castidad, lealtad; amable, aborrecible, detestable, extinguable, apreciable, razonable; bueno, malo, santo, justo, recto; buena, mala, santa, recta; leyeron, corrieron, vieron, investigaron, oyeron; veis, leéis, correis, &c., &c.: donde se nota que la variedad de terminaciones se reduce á ciertas clases, segun las modificaciones que se expresan.

71. Ahora podemos apreciar debidamente el secreto por que una lengua se fija y retiene en la memoria con mas facilidad de lo que parece posible, atendida la variedad de sus palabras. El conjunto de estas tiene dos elementos de sencillez; la identidad de radicales para la expresion de la idea matriz; la identidad de terminaciones para la expresion de modificaciones semejantes.

72. De aquí resulta que la lengua que tuviese mas firmeza en las radicales y en las terminaciones, sería la mas fácil de aprender; y por esta razon son mas difíciles las que tienen mayor número de irregularidades. Por ejemplo: si en castellano, para formar la primera persona del singular del presente de indicativo, se siguiese constantemente la regla de añadir á las radicales la *o*, *am-ar*, *am-o*, y asi en todo lo demás, en sabiendo un verbo se sabrian todos; pero la irregularidad destruye la unidad, y por tanto produce dificultades. Es de notar que el expresar las modificaciones semejantes, con terminaciones idénticas es sumamente natural; como se echa de ver en los disparates de los que hablan una lengua extranjera que conocen poco; y muy especialmente en los niños que conjugando por el órden regular introducen pa-

labras sumamente graciosas: de saber hacen, *yo sabo*, y otras semejantes.

73. Las lenguas no tienen este rigor filosófico: en ellas se atiende á otras cosas distintas del órden lógico: como son la variedad y la eufonía; y en sus modificaciones influyen un sinnúmero de causas que alteran su simplicidad. Si un filósofo formase una lengua, queriendo darle exactitud y unidad le quitaría mucho de su gracia y hermosura.

CAPITULO VIII.

El nombre.

74. El nombre es la palabra que expresa un objeto. Si este no es considerado inherente á otro modificándolo, el nombre es sustantivo; si se le considera modificándolo, es adjetivo: *hombre, razón, justicia*, son sustantivos, porque no se los considera modificando: *humano, racional, justo*, son adjetivos, porque modifican.

75. El nombre sustantivo se llama así, no porque signifique solas substancias, sino porque aun las modificaciones las expresa sin la relacion de inherencia, y por consiguiente á manera de substancias. (V. *Ideología pura*, cap. X.) *Ley, bondad, belleza*, no son substancias, pero están expresadas sin relacion de inherencia. Por el contrario, el adjetivo no siempre expresa una modificación; á veces significa substancia, y sin embargo no pierde el carácter de adjetivo, *adjectus, junto á otro*,

inherente, porque tal es la forma de la idea expresada. *Esencial*, *substancial*, son adjetivos aunque no expresan modificaciones; pues no lo son la *esencia*, y la *substancia*; pero se llaman adjetivos porque la idea expresada envuelve relacion de esencia ó substancia á un sugeto, á una cosa; esencial, cosa perteneciente á la esencia, substancial á la substancia.

76. La misma idea se puede expresar con la relacion de inherencia ó sin ella: *bueno*, *bondad*, *hermoso*, *hermosura*, *racional*, *razon*. Esto da origen á la division en nombres concretos y abstractos: concreto es el que expresa la idea como inherente; abstracto el que la expresa sin inherencia.

77. Asi, pues, la distincion entre el sustantivo y el adjetivo no nace de las cosas significadas, sino de nuestro modo de considerarlas ó concebirlas.

78. Siendo el nombre la expresion de las ideas, todas las lenguas tienen nombres. Bajo una ú otra forma se deben hallar en todas sustantivos y adjetivos, porque es natural á nuestro entendimiento el concebir las cosas, ora en sí mismas, ora con relacion á un sugeto. El salvaje que ha experimentado el sabor dulce de unas frutas y el amargo de otras, conocerá la fruta y la expresará á su modo: hé aquí el sustantivo; concebirá la cualidad de dulce ó amargo, conveniente á tal ó cual fruta, y esta relacion la expresará tambien á su manera: hé aquí el adjetivo; las cualidades de dulce y amargo, las concebirá en general, prescindiendo de su inherencia á una fruta; hé aquí un sustantivo expresando una modificacion bajo la forma de substancia.

79. Los nombres substantivos pueden expresar objetos compuestos y simples; así no es exacto que el nombre substantivo sea sintético, ó que represente una coleccion de juicios, y que por tanto deba expresar la totalidad de un objeto. El carácter esencial del substantivo se halla en expresar una idea sin relacion de inherencia; y así la etimología, substantivo de substancia, está acorde con la cosa significada.

80. No siempre tienen las lenguas todos sus adjetivos bajo una forma distinta, y entonces el substantivo se pone á manera de modificacion; en cuyo caso pasa á ser adjetivo: como un *hombre soldado*, un *hombre pintor*, *poeta*, *artista*, *arquitecto*, *rey*, *gobernador*.

81. El nombre substantivo es propio si designa una idea individual; como *Antonio*, *España*, *Barcelona*, *Madrid*, *Mediterráneo*; y es comun ó apelativo cuando la idea expresada es general: como *hombre*, *nacion*, *ciudad*, *capital*, *mar*.

Se suelen hacer otras divisiones del nombre: indicaremos rápidamente las principales. De origen: se llaman primitivos ó derivados, segun que nacen ó no de otro. Si su origen es un verbo se llaman verbales: como *lectura* de *leer*. De estructura: compuestos son los que se forman de varias palabras enteras ó truncadas, como *inestinguible*, *tras-nochar*, *cabiz-bajo*. Los que no se hallan en esta clase son simples. De significado: positivos, son los que expresan simplemente la cualidad: como *bueno*. Comparativos, los que expresan comparacion: como *mejor*, *peor*, *mayor*, *menor*. Superlativos, los que expresan la cualidad en sumo grado: como *perfectísimo*, *justísimo*. Au-

mentativos, los que aumentan: como *hombron, comilon, bonachon*. Diminutivos, los que disminuyen: como *chiquillo, chiquitin, casita, plazuela*. Abundanciales los que expresan abundancia: como *pedregoso, estudioso, dadivoso, asombroso, cuantioso*.

82. Cuando una lengua se presta fácilmente á la variedad de inflexiones para expresar las modificaciones de una misma idea, ó á la reunion de palabras para formar un nombre expresivo de la asociacion de diferentes ideas, se distingue por su hermosura y riqueza. En este punto sobresale particularmente la griega, á la cual se toma continuamente prestado cuando se han de formar palabras compuestas.

83. Los accidentes del nombre son las modificaciones que recibe segun las relaciones que expresa. Son tres: género, número y caso.

84. El género del nombre es la expresion del sexo: masculino si significa macho: femenino si hembra: comun ó epiceno, ó promiscuo, si comprende los dos sexos: neutro si no designa ninguno.

Como el sexo tan solo se halla en animales, si las lenguas siguiesen un curso rigurosamente filosófico todos los nombres que expresan objetos incapaces de sexo debieran ser neutros. Pero no sucede así; pues encontramos diferencias de géneros en objetos inanimados, como *cielo, rocío, humo, rio, oro, tierra, lluvia, fuente, plata*. Lo propio notamos en las demás lenguas: como *navis, sagitta, insula, legio, portus, honor, impetus, remus*.

85. El motivo de haberse comunicado el género á las cosas inanimadas parece hallarse en la inclinacion que

tiene el hombre á dar animacion á los objetos. Esta inclinacion se desenvuelve mas cuando las pasiones están conmovidas ó cuando prevalece la imaginacion. Asi es natural que los pueblos en su infancia hablasen de los objetos inanimados como si viviesen, de lo que resultaba la aplicacion del género. Parece que el masculino debió aplicarse con preferencia á los objetos que ofrecian ideas de fuerza y superioridad; y por el contrario el femenino á los que ofrecian ideas de debilidad, inferioridad ó delicada belleza.

86. El número del nombre es su expresion de la unidad ó de la multiplicidad en los objetos. Singular cuando significa uno: como *pedra*; plural cuando muchos: como *pedras*. El griego y hebreo tienen para ciertos casos el número dual, lo que es muy propio al tratar de objetos dobles, como *ojos*, *orejas*, *pies*, *manos*.

87. Es de notar que cuando se expresa una idea sola, aunque esta sea comun á muchas, el nombre es singular: asi la de triángulo es comun á todos los triángulos. La razon de esto se halla en que expresamos como concebimos; concibiendo pues como una la idea comun, debemos expresarla del mismo modo.

88. Los nombres propios no tienen plural porque expresan un solo individuo. En locucion figurada se dice: los Platones, los Cicerones, los Virgilibios; pero esta transgresion del rigor gramatical no deja de tener su razon; pues entonces se trata de estos individuos, no como tales, sino como representantes de una clase. Se dirá muy bien: no hablaron asi los Cicerones y los Virgilibios; cuando se quiera recordar el siglo de oro de la lengua lati-

na; pero no se podria decir: los Virgilio compusieron la *Eneida*; los Cicerones escribieron una obra sobre las leyes. En el primer caso se los considera como representantes de los buenos hablistas, en el segundo como simples individuos. La prueba de que en el plural los nombres propios no se toman rigurosamente como tales, está en que se les añade el artículo *los*, el que no tiene cabida en nombres propios.

89. La variedad en el número podria expresarse de dos modos; ó combinando la estructura del nombre, lo que se suele hacer en la terminacion, ó bien acompañándole con algo que la indique. El primer medio es el mas sencillo y natural, y se halla adoptado en los idiomas antiguos y modernos, en cuanto á los substantivos. En los adjetivos, como no van nunca solos, el signo del número puede hallarse indicado por el substantivo á que se refiere; y asi es que no siguen siempre la regla general de tener modificaciones para la diferencia del número: el inglés los deja intactos en singular y plural: *good man*, buen hombre; *good men*, buenos hombres; el adjetivo *good* permanece el mismo; el número está indicado por el substantivo.

90. La idea significada por el nombre puede estar en relacion con otra idea, y esta relacion se ha de expresar en el lenguaje. Las modificaciones que recibe el nombre para expresar la relacion de su significado con otra idea, se llama caso, ó declinacion. Caso porque el nombre cae ó termina de diferentes maneras; y declinacion porque declina tomando varias terminaciones, ó acompañándose con ciertas partículas.

La idea de *padre*, *pater*, puede tener las relaciones siguientes: Tengo noticias de la salud de mi padre.— Construyo esta quinta para mi padre.— Veo á mi padre.— ¿Qué manda V., padre?— Fué desmentido por mi padre. No son estas las únicas relaciones, pues que son tantas cuantas las modificaciones de las ideas; pero en la imposibilidad de poner un caso para cada especie, se los ha clasificado del modo que sigue: el genitivo expresa pertenencia; el dativo, daño ó provecho; el acusativo, el término de la accion; el vocativo, llamamiento; el ablativo, origen, medio, instrumento y otras semejantes. Claro es que la clasificacion es muy incompleta, porque cada una de estas ideas generales puede expresar muchas cosas diferentes y á veces opuestas. Lo manifestaré con ejemplos.

Genitivo ó pertenencia: el hijo de Ciceron, el padre de Ciceron, la figura de Ciceron, el talento de Ciceron, las obras de Ciceron; perjudica á los escritores la afectada imitacion de Ciceron; un libro compuesto de retazos de Ciceron.

Dativo: negar una proposicion á Ciceron, dar una quinta á Ciceron; atribuir una obra á Ciceron.

Acusativo: amar á Ciceron; leer á Ciceron; oir á Ciceron; ver á Ciceron; salvar á Ciceron; matar á Ciceron; alabar á Ciceron.

El vocativo ó la direccion de la palabra á un objeto determinado, puede tener tambien muchas modificaciones. Llamar la atencion, rogar, amenazar, insultar, chancearse, &c., &c.

La misma variedad hallamos en el ablativo, ex-

presado en castellano por las preposiciones *por* ó *con*.

91. La declinacion del nombre puede hacerse de dos modos: variando la terminacion ó acompañándole de partículas que designen el caso. En castellano decimos: la razon, de la razon, á ó para la razon, &c., &c.; y los latinos expresan lo mismo diciendo: *ratio, rationis, rationi, rationem, ratio, ratione*. ¿Cuál de estos sistemas es preferible? Desde luego se ve que el segundo es mas sencillo; pero tiene otra ventaja mayor que la sencillez, y es el permitir mas libertad á las trasposiciones sin dañar á la claridad. Lo manifestaré con un ejemplo:

*Virtutis expers, verbis jactans gloriam,
Ignotos fallit, notis est derisui.*

Este pasage de Fedro traducido literalmente al castellano significa:

El falto de valor que con palabras pondera sus hazañas,
Engaña á los desconocidos y sirve de risa á los conocidos.

El texto latino puede alterarse con muchas trasposiciones sin que se deje de entender lo que significa; y esto lo debe á sus terminaciones que marcan siempre la relacion de las palabras, por distantes que se hallen.

*Derisui est notis, fallit ignotos,
Gloriam jactans verbis expers virtutis.*

Las palabras están en un orden inverso, y sin embargo nada pierden de su claridad.

Hágase la prueba en castellano, y el texto carecerá de sentido. Son innumerables las alteraciones que el latino puede sufrir en todo ó en parte, sin que le falte ni sentido ni claridad.

Virtutis expers ignotos fallit,

Fallit ignotos expers virtutis.

Ignotos fallit virtutis expers.

Aun empleando trasposiciones violentas, el sentido continua claro.

Ignotos virtutis fallit expers.

Expers fallit ignotos virtutis.

Fallit virtutis ignotos expers.

Virtutis fallit expers ignotos.

Hagamos la experiencia en el castellano.

El falto de valor engaña á los desconocidos.

A los desconocidos de valor engaña el falto. El sentido se comprende, pero ya se hace oscuro y violento.

El falto engaña á los desconocidos de valor. Parece decirse que los desconocidos son valientes. Y además, ¿quién sufre semejante galimatías?

CAPITULO IX.

El Artículo.

92. Nótese la diferencia entre estas expresiones: dame *un* libro; dame *el* libro. Vi libros, vi *unos* libros, vi *los* libros. Las palabras *un*, *unos*, expresan libros indeterminados; y *el*, *los*, determinados. Dame un libro, equivale á decir: dame uno ú otro, algun libro; dame el libro, significa dame *tal* libro, el que tienes en la mano, el que sabes que me gusta, el que me habias prometido, &c., &c. La palabra de que nos valemos para expresar esas determinaciones de la idea, se llama artículo.

93. Los nombres propios no deben llevar artículo, porque significando por sí mismos una cosa determinada, no necesitan que se los determine: decimos el hombre, mas no el Antonio. En las expresiones: el Virgilio, el Ciceron, se sobreentiende el libro cuyo autor es Virgilio, ó Ciceron; y en general, siempre que el nombre propio va acompañado de artículo, se sobreentiende algun apelativo. Esto es lo mas lógico, pero no quiero decir que la regla carezca de expresion: nada mas comun que encontrar en las lenguas anomalías que no se acomodan exactamente con el rigor filosófico.

94. La determinacion ó indeterminacion de la palabra, puede expresarse por el sentido de la oracion; y asi es que el artículo no es una parte indispensable en

las lenguas: el latin no lo tiene: *vidi librum*, puede significar, ví un libro, ó ví el libro.

95. El castellano es sumamente rico en este punto, pues tiene artículos, no solo para expresar la determinacion, sino tambien la indeterminacion: *un*. La indeterminacion en singular se expresa mas comunmente por *un*, que por la ausencia de todo artículo. No se puede decir ví libro, como ví libros. Sin embargo, hay ciertos giros de lenguaje, en que no solo se permite la falta del artículo, sino que es necesaria para expresar bien la idea. Es curioso observar la gradacion de ideas expresadas por las frases siguientes. Hay hombre capaz de hacerlo. Hay *un* hombre capaz de hacerlo. Hay *el* hombre capaz de hacerlo. Ví libros encuadernados. Ví *unos* libros encuadernados. Ví *los* libros encuadernados.

96. De lo dicho se infiere que el artículo no expresa la extension relativamente al mayor ó menor número de individuos, sino la mayor ó menor determinacion de la idea, segun la mente del que habla. Una persona dirá: leí manuscritos; leí unos manuscritos; leí los manuscritos; aunque se refiera á un mismo número de ellos; ¿qué diferencia hay pues entre estas expresiones? Héla aquí. Cuando falta el artículo, se habla con entera indeterminacion, refiriéndose únicamente á la idea comun; al añadirse *unos*, ya hay cierto matiz determinante; pero al poner *los*, la idea queda determinada á ciertos manuscritos. Esta gradacion depende del contexto mismo, como se puede ver en este ejemplo. Leí manuscritos y se me cansó la vista. Leí unos manuscritos muy deteriorados. Leí los manuscritos que hablan de la

fundacion de la villa. En todos estos casos no hay necesidad de pensar en el número; pues que se puede decir muy bien que se han leído *los* manuscritos, aunque se ignore si los leídos son cincuenta ó ciento, y aun muchos ó pocos.

97. No alcanzo en qué pueda fundarse la opinion de los que cuentan entre los artículos á los numerales cardinales, cuando en realidad no son mas que nombres expresivos de una propiedad colectiva. Los lados del pentágono son cinco; ¿quién duda de que cinco, es aqui un verdadero predicado? Es verdad que un lado puede formar parte de un número, dos, tres, ú otro cualquiera; pero esto solo prueba que el predicado se refiere á la coleccion, y no á cada lado, cosa de que nadie duda. Si se responde que los números no expresan modos ó propiedades; preguntaré ¿de qué se ocupan la aritmética y el álgebra? El número en abstracto ¿no es una verdadera idea?

CAPITULO X.

El Pronombre.

98. Se llama pronombre la palabra que se pone en lugar del nombre, sea para evitar la repeticion ó con otro objeto. La Europa fue sojuzgada por Napoleon, y *este* fue vencido por los españoles. La palabra *este*, nos evita el repetir el nombre, Napoleon. La primera flota *que* dió la vuelta al mundo, era española. Si nos faltase el

que sería preciso emplear otro giro. Una flota española fue la primera en dar la vuelta al mundo.

Los pronombres suelen dividirse en personales, posesivos, demostrativos y relativos.

99. Los personales son los que designan la relacion de los interlocutores: yo leí; equivale á lo siguiente: el hombre que leyó, es el mismo que lo dice. Tú leiste: equivale á decir: el hombre que leyó, es el mismo á quien habla, el que lo dice. Aquel leyó: significa, que el que leyó, es distinto de la persona que habla, y á quien se habla, ó que al menos se prescinde de estas circunstancias. A veces se emplea la tercera persona hablando de sí mismo, como se ve en los Comentarios de César; pero en tal caso se prescinde de quién sea el que habla, y se trata únicamente de los hechos.

100. Los pronombres personales bajo una ú otra forma, no pueden faltar en ninguna lengua, pues que para las relaciones mas comunes, es necesario saber quién habla, y de quién, ó á quién se habla. El número de personas que hablan, ó en cuyo nombre se habla, ó á quienes se habla, ó de las cosas de que se habla, da origen al singular y plural de estos pronombres.

101. El pronombre personal, bien analizado, es un nombre sustantivo comun, que las circunstancias convierten en propio. Es nombre sustantivo porque expresa una idea bajo la forma de subsistencia; es comun, porque conviene á muchos: todos pueden decir yo; de todos se puede decir tú, y él ó aquel; se hace propio, por el hecho que le determina en la locucion ó escritura. Parece pues que estos pronombres se llamarían con

mas exactitud: nombres personales, ó tal vez mejor, interlocutorios ó locutivos.

Por llamarles así no se confundirían con los propios; pues que estos no califican á su significado, relativamente á la locucion. Como quiera, pronombres se han llamado hasta ahora, y así se llamarán en adelante.

102. A veces se necesita expresar no solo la persona, sino un acto reflejo de ella sobre sí misma. *Yo me abstengo: tú te abstienes, él ó aquel, se abstiene*; lo que da origen al pronombre recíproco; pero este no forma una clase aparte; porque en realidad no hay mas que varios casos de la declinacion del personal. *Se mató*; significa: él mató á sí.

103. Los pronombres personales se aplican tambien á los objetos que no son personas; pero este lenguaje es figurado, y resulta de que tenemos inclinacion á considerar á lo inanimado como una persona que habla ó á quien se puede hablar.

104. Nótese una diferencia entre la tercera persona, y la primera y segunda. Estas pertenecen á las verdaderas personas; la tercera puede aplicarse á todo con propiedad; pues que solo representa una cosa *de que hablamos*, lo que no hay necesidad que sea persona.

105. Los llamados posesivos: *mío, tuyo, suyo, nuestro, vuestro*, son verdaderos adjetivos que significan la posesion ó pertenencia; *mi libro*, equivale á: libro perteneciente á mí, ó cuya posesion yo tengo.

106. Los demostrativos indican el objeto, determinando su posicion con respecto á nosotros, sea en la realidad ó en la oracion: éste, si está cerca del que ha-

bla; ese, si cerca del que oye; aquel, si dista de ambos. Estos pronombres, son en realidad nombres adjetivos, pues que expresan una cualidad de situacion relativa á los interlocutores. Verdad es que á veces se los encuentra solos: como: ¿quién habló? *Este, ese, ó aquel*; pero en tal caso, se sobrentiende la persona designada, por el gesto ú otras circunstancias.

107. Los relativos son los que expresan relacion. Analicemos las siguientes oraciones. El general *que* venció á Pompeyo fue César. El jóven que no se aplica no aprende; equivalen á estas: el general vencedor de Pompeyo fue César; el jóven no aplicado, no aprende. Por donde se manifiesta que el pronombre relativo, cuando es activo, ó sujeto del régimen, *envuelve un predicado incidental*, como, vencedor, no aplicado.

Algunas veces la lengua carece de palabras á propósito para expresar la idea de predicado bajo la forma de un adjetivo; en cuyo caso el relativo es indispensable; pero sin que por esto se cambie su naturaleza. El caballero que viene es amigo mio; nos falta la palabra viniente, *veniens*, para expresar la relacion.

El libro que leo no me gusta. La casa que han construido es poco sólida; equivale á decir: el libro leído por mí no me gusta; la casa construida por ellos es poco sólida. Luego el relativo pasivo, ó que es término del régimen, expresa tambien la union de un predicado, con el objeto á que se refiere.

108. El relativo no es nombre sustantivo, como lo manifiesta el que no puede estar solo en la oracion; tampoco es adjetivo, pues por sí solo no designa cuali-

dad; ni tampoco se puede llamar en rigor pronombre, porque no es exacto que se ponga en lugar del nombre, pues si así fuera bastaría repetir el nombre para no necesitar del relativo.

El general *que* venció á Pompeyo fue César; repítase el nombre *general*, en vez del relativo, y se verá que no se obtiene el sentido deseado. Diríamos en tal caso: el general, el general venció á Pompeyo, fue César. ¿Quién entiende eso? Lo propio sucede en el relativo pasivo. El libro que leo no me gusta; se diría: el libro, el libro leo, no me gusta.

Hagamos la prueba en el latin. Dice Salustio: *omnes homines qui sese student præstare ceteris animalibus, summa ope niti decet, ne vitam silentio transeant, veluti pecora, quæ natura prona, atque ventri obedientia finxit*. Sustituyendo á los dos relativos los nombres que les corresponden, tendremos: *omnes homines, omnes homines sese student præstare ceteris animalibus, summa ope niti decet, ne vitam silentio transeant, veluti pecora, pecora natura prona, atque ventri obedientia finxit*. Con lo cual se altera y confunde el sentido.

Tampoco se puede poner el relativo en la clase de los artículos propiamente tales, pues que solo expresa relacion, y esta puede ser á objetos indeterminados.

109. ¿Cómo llamaremos pues al relativo? Poco importa el nombre que se le dé; lo que conviene notar es su naturaleza distinta de las demás partes de la oracion. Propiamente hablando su funcion es unir refiriendo; su nombre *relativo*, es su mejor definicion. Es conjuntivo, porque une; pero es relativo, porque une re-

firiendo; y así es que se le declina, para expresar con mas exactitud el punto de su relacion. *Qui, cujus, cui que ó quien, de que, de quien, á que ó á quien.*

CAPITULO XI.

El Verbo.

SECCION I.

Observaciones sobre el método que se debe seguir en esta discusion.

110. ¿Qué es el verbo? Hé aquí un punto en que discuerdan los autores, no obstante de que todos convienen en el significado vulgar de aquella palabra, y en la aplicacion que de la misma se hace en las varias lenguas. Esto quizás indica error en el método, á saber: que se parte de una definicion, en vez de partir de la observacion. ¿Existe el verbo? ¿Hay ciertas palabras generalmente reconocidas por verbos? No cabe duda. Si pues el verbo existe y es reconocido por todos, el trabajo del filósofo debe limitarse á descubrir el carácter distintivo de esta palabra: comenzar estableciendo una definicion, es sustituir el orden ideal al real. Dos naturalistas pueden disputar sobre lo que distingue al oro de los demás metales; si empezasen por una definicion no se pondrian nunca de acuerdo, ni habria medio de conducir á la verdad al que se apartase de ella; ¿qué deberán pues hacer? Es muy sencillo: tomar el metal,

analizarle, comparar sus propiedades con las de otros; y así podrán descubrir lo que tiene de comun y de propio. El verbo no es obra de los filósofos: existe desde que los hombres hablan; hay pues aquí un hecho independiente de nosotros: no hemos de comenzar definiéndole, sino observándole; la definicion debe ser el resultado de la observacion: el término del trabajo, no su principio.

111. El carácter esencial y distintivo del verbo ha de ser una propiedad que convenga á todos los verbos, y solo á ellos. Porque si no conviene á todos, no será esencial; y si conviene á palabras que no sean verbos, no será distintivo. Este carácter constitutivo y distintivo es la expresion del *ser ó de un modo de ser, bajo la modificacion variable del tiempo.*

Aquí por la palabra modo, no entiendo accidente, sino que comprendo en ella todas las propiedades sean accidentales ó esenciales, á la manera que se la ha tomado al tratar de los adjetivos.

Un verbo, considéresele en cualquiera de sus fases, siempre envuelve la modificacion de la idea por el tiempo. Escójase otra parte de la oracion, nombre, pronombre, adverbio, nunca se hallará la expresion de la idea bajo la modificacion variable del tiempo.

112. Si la definicion que acabo de dar, la tomase por punto de partida en la discusion, incurriria en el defecto que he censurado: así no me propongo atribuirle mas valor del que pueda adquirir por el exámen. Y solo la presento para anticipar mi opinion, y señalar desde luego el resultado de las investigaciones.

SECCION II.

Se examinan algunas opiniones sobre la naturaleza del verbo.

113. Algunos han creído que la esencia del verbo consistía en significar acción ó movimiento, pero esta propiedad no conviene á todos los verbos, ni á ellos solos. *Lectura, razonamiento, lee, razona*; las cuatro palabras significan acción, y no obstante las dos primeras son nombres y las otras verbos. *Duerme, yace, existe, es*; aquí no hay acción, y sin embargo hay verbo.

114. Pretenden otros que no hay mas que un solo verbo, *ser*; y que todos los demás están formados de una idea combinada con el verbo único. Semejante opinión presenta desde luego alguna extrañeza. ¿Cómo es que se haya creído comunmente y aun se crea en la actualidad, que los verbos son muchos, si en realidad no hay mas que uno? No quiero dar á esta observacion mas fuerza de la que tiene; pero no me parece desatendible, supuesto que las aserciones filosóficas que se apartan del sendero comun, tienen la obligacion de pertrecharse con mayor número de pruebas, para disipar la prevencion engendrada por su extrañeza.

115. La razon fundamental en que dicha opinion se apoya es la siguiente. El verbo es la palabra que expresa la afirmacion ó el acto racional constitutivo del juicio; este acto es el mismo en todos los casos; luego no hay mas que un verbo. La expresion de este acto es el verbo

ser : luego no hay mas que el verbo *ser*, ó hablando con mas rigor, la cópula: *es*.

116. Aqui se empieza por una definicion: el verbo es la palabra expresiva de la afirmacion ó del juicio. La dificultad está pues en saber si en todas las modificaciones del verbo se halla expresada la afirmacion; y si de esta propiedad carecen las demás palabras (111).

117. No cabe duda en que todos los modos de indicativo son afirmativos: *ama, amó, amaba, amará*, equivale á *es, fué, era, será, amante*.

118. La afirmacion no se ve tan clara en los demás tiempos. Empecemos por el optativo.

En estas palabras *ojalá estudiases*, ¿dónde está la afirmacion? No se afirma el estudio; pues que no se supone que exista ó haya existido; no se sabe si existirá; solo se desea que exista. No se puede imaginar aqui otra afirmacion que la del deseo. Asi, resolviendo la oracion por el tiempo indicativo, deberá equivaler á esta: *deseo tu estudio*, ó sacrificando la gramática á la lógica, *yo soy deseante tu estudio*, ó bien: el deseo de tu estudio es existente en mí. Para sostener pues que el verbo implica siempre afirmacion es necesario que sean idénticas estas dos expresiones: «*ojalá estudiases; el deseo de tu estudio es existente en mí.*» Dudo mucho que haya tal identidad; expondré los motivos de mi duda.

119. Expresar no es afirmar; lo expresado es afirmable; pero la expresion no es la afirmacion. La expresion es una manifestacion por medio de un signo; pero la afirmacion es el acto intelectual, con que unimos una idea con otra. El que emplea el verbo optativo no hace

mas que manifestar un deseo por medio de un signo; luego no afirma. El deseo es un hecho, ciertamente; este hecho puede ser afirmado, sin duda; pero de esto no se sigue que la manifestacion sea la afirmacion.

Aqui hay dos cosas: 1.^a el hecho interno, el deseo; 2.^a la manifestacion de este hecho por un signo. Pregunta: dónde está la afirmacion? No en la palabra, porque la afirmacion es un acto intelectual; no en el hecho interno, pues nadie confundirá la afirmacion con un deseo. Luego no hay tal afirmacion.

Si expresar fuese afirmar las interjecciones serian afirmaciones: ¡ay! ¡eh! ¡oh! expresan afecciones, hechos existentes, y ¿quién se atreveria á llamarlos verbos? El hombre tiene expresiones para todos los fenómenos internos que experimenta, y entre estos los hay que nada tienen que ver con el juicio.

Puede uno afirmar el deseo ageno y no desearle; confundida la afirmacion con el deseo, la afirmacion del deseo de otro sería un deseo de este deseo.

120. La oracion optativa se distingue esencialmente de la indicativa: cuando se quiere convertir la primera en la segunda, se la destruye pasando de un acto directo á uno reflejo; de un acto de voluntad á la reflexion sobre este acto. Si los filósofos de que se trata pudiesen formar una lengua con su sistema, carecerian de expresiones para todo el órden de los hechos voluntarios cuando no están considerados como objetos de reflexion.

121. El sentido comun se opone tambien á esta teoría; pues que nadie tendrá por idénticas las dos expresiones: ojalá estudiases; el deseo de tu estudio es exis-

tente en mí. La primera manifiesta simplemente el deseo, la segunda expresa el acto de reflexion afirmativo de este deseo. Un amigo dice á otro: te lo aseguro: deseo que seas feliz, y ojalá lo seas. Segun la doctrina que impugno, dichas palabras equivalen á estas otras: deseo que seas feliz, deseo que lo seas. Lo que es inadmisibile: en la primera parte de la oracion el amigo afirma reflexivamente su deseo; en la segunda lo manifiesta directamente.

122. El imperativo ofrece á esta doctrina iguales dificultades. «Óyeme» mandando, no equivale á decir: tengo acto de voluntad imperativo de que me oigas. «Óyeme» es la simple expresion directa de este acto interno, no la afirmacion del mismo. Aqui se puede hacer el mismo argumento: la afirmacion no está en las palabras; no está tampoco en el hecho interno, á no ser que se diga que afirmar es mandar. Nótese la diferencia entre la expresion: tengo actualmente voluntad imperante de que vengas; y esta: ven. La diferencia no está solo en la forma mas ó menos enérgica, sino en el mismo significado.

123. Compendiemos estas razones. Hay en nuestro interior fenómenos que no son juicios; estos los expresamos con verbos; luego el verbo no siempre implica expresion de juicio.

124. Con los verbos se expresan hechos internos que no son juicios; ¿pero será posible expresar juicios sin verbo? Aqui hay otra cuestion.

Todas las lenguas abundan de locuciones afirmativas, en que no se halla el verbo; como sucede cuando á un

substantivo se le aplica un adjetivo, á mas de la afirmacion principal. Dios *todopoderoso* crió un mundo *admirable*. Estos adjetivos pueden resolverse por verbo, diciendo: Dios, que *es* todopoderoso, crió un mundo que *es* admirable; pero la lengua no necesita de esta añadidura. Puede expresar el juicio con la simple union de las palabras, reflejándose en ella la union de las ideas. El uso del verbo disminuiria la simplicidad y energía de la frase. A veces se expresan muchos juicios sin emplear un solo verbo. César, gran general, hábil político, eminente escritor, generoso con los vencidos, &c., &c., fué víctima de su excesiva confianza. Claro es que antes de llegar al verbo *fué*, el lector entiende que hay afirmaciones expresivas de las cualidades de César; luego no es exacto que toda afirmacion necesite de un verbo. Se dirá que se le *debe* sobreentender, mejor se diria que se le *puede*; esto es, que una forma nominal de language se puede resolver en una verbal.

125. ¿Diremos que sea posible expresar una série de juicios sin verbo? Si se empieza por suponer que el verbo es la *única* expresion de la afirmacion, claro es que se le hace indispensable. Pero esto será una peticion de principio, pues cabalmente lo que se busca es si los juicios se expresan solamente por el verbo; mas si por verbo se entiende la parte de la oracion que se llama comunmente con este nombre, incluyendo tambien el ser, *es*, no hay imposibilidad de expresar muchos juicios sin ningun verbo. César fué asesinado por los que le debian favores. César asesinado en el *tiempo pasado* por los ligados á él por favores.

126. El juicio expresa la conveniencia de un predicado á un sujeto: si se estableciese pues por regla general que el nombre de un modo de ser, adjunto á un sujeto, ó puesto en concordancia con él, significa que aquel predicado conviene al sujeto, el verbo no sería necesario para expresar la afirmacion. Esto se verifica ya en muchos casos, como se ha visto en los ejemplos anteriores, y podria verificarse en toda oracion. ¿Qué dificultad habria en entender estas y otras expresiones; España, pais hermoso; Alpes altos; Roma, capital del mundo; China, pueblo estacionado? ¿No las usamos mil veces sin peligro de equivocacion?

127. Lo que nos faltaria sin los verbos no sería la expresion de la afirmacion, sino la del tiempo, y por consiguiente se debieran emplear circunloquios, que harian muy engorroso el language. Si uno dice: mi padre enfermo; no hay ninguna dificultad en entender que afirma la enfermedad de su padre; pero nos falta saber si habla de enfermedad presente ó pasada ó futura. Asi es muy de notar, que se permite la supresion del verbo cuando la afirmacion prescinde del tiempo, como sucede en las máximas y refranes. El hambre mal consejero. Hombre cobarde cargado de hierro. El mejor alcalde el rey. Pieza tocada, pieza jugada. El mejor jugador sin cartas. La muger honrada la pierna quebrada y en casa. La muger del viñadero buen otoño y mal invierno. En casa del herrero cuchillo de palo. Justicia, mas no por mi casa. Comida hecha compañía deshecha. De tal mano tal dado. A lo hecho pecho.

128. Se me dirá que en tales casos se sobreentien-

de el verbo *es*, *hay*, *debe*, ú otro que convenga; esto es lo que se ha de probar. No niego que haya afirmacion: pero digo que la hallamos expresada por la simple union de las palabras; de lo cual infiero que se la puede expresar con solos nombres. Recuérdese que la discusion no versa sobre si hay ó no expresion de juicio, sino sobre el *modo* de esta expresion: la cuestion no es ideológica sino gramatical. En toda afirmacion hablada hay expresion de juicio, ¿quién lo duda? Luego ninguna afirmacion puede expresarse sin la forma gramatical llamada verbo: la consecuencia no es legitima.

SECCION III.

Objeto del verbo.

129. Si la conveniencia ó no conveniencia de un predicado á un sujeto, se puede expresar y se expresa realmente por la union ó la concordancia de los nombres; ¿para qué sirve el verbo? Vamos á explicarlo por el análisis del language.

130. Las proposiciones absolutas no necesitan verbo. Dios eterno. La virtud amable. Muerte temible. El sol luminoso. Estas proposiciones pudieran muy bien expresar la afirmacion sin necesidad del verbo: por lo mismo que se pondrian los adjetivos eterno, amable, &c., &c., á continuacion del sujeto, se entenderia que se le aplican, esto es, que se afirman de él.

131. Julio mira al campo. Suprimamos el verbo, y

sustituyamos el sustantivo, resultará: mirada de Julio al campo. Se entiende perfectamente que la mirada al campo se aplica á Julio; ¿pero cómo? Se quiere decir que mira, miró ó mirará? He aquí un vacío que nos resulta de la falta del verbo. ¿Cómo suplirlo? ó expresando el tiempo diciendo: mirada de Julio *en tiempo pasado* al campo; ó bien atendiendo á las circunstancias que pueden aclararnos lo que el verbo nos diria por sí solo. Julio salió de su casa, miró al campo, vió á su Padre y corrió á abrazarle. Sustituyendo á los verbos nombres sustantivos, tendremos: salida de Julio de su casa, mirada al campo, vista de su padre, y corrida al abrazo de este. Aquí las circunstancias del contexto determinan que el sustantivo mirada, se refiere al tiempo pasado, como y tambien los demás; sin embargo, todavía nos queda alguna duda, pues que en vez de ser narracion de los sucesos, pudiera ser su anuncio. El determinar el tiempo por el contexto no es una ficcion: el hebreo no tiene sino dos, pasado y futuro simples, y sin embargo no deja de expresar el presente, y las modificaciones de los pasado y futuro. Aun en nuestra lengua no todas las modificaciones se expresan por el verbo simple; y es necesario emplear el auxiliar, como en *he leído*, *hube leído*.

132. El imperativo, el subjuntivo, el optativo, el condicional, podrian tambien expresarse por el contexto ó por medio de partículas. Aun en nuestra lengua se suele expresar el imperativo por el futuro: harás esto, en vez de haz esto.

Si Julio viene yo le hablaré. Estableciendo que la

partícula *si* indique condicion, una lengua sin verbos diria: si venida de Julio, yo palabra á él.

El optativo podria estar expresado por una interjeccion ú otro signo de deseo. Ojalá seas feliz. Ojalá felicidad á ti. Si bien se reflexiona, este sistema de completar el sentido con ciertas adiciones se halla ya empleado, pues que una misma palabra expresa varias ideas, segun el contexto ó el modo de escribirla ó pronunciarla. Vendrás, indicativo. Vendrás, por imperativo. ¿Vendrás? interrogativo. Viene, indicativo. *Si* viene, condicional. Dile que venga, subjuntivo. Ojalá venga, optativo.

133. Tan natural es el uso de estos y otros medios supletorios, que los que conocen poco una lengua, los emplean á cada paso. ¿Quién no ha oido á los niños aplicar el adjetivo al substantivo sin mediar el verbo, ó bien expresar los varios tiempos por solo el infinitivo. Oimos frecuentemente que los extranjeros dicen: España, hermoso pais. Yo *venir* á España la guerra de Napoleon. Los caminos de España *ser* muy malos. Yo *visitar* el museo. Esto indica la inclinacion natural á expresar la afirmacion por la simple union de las palabras; lo que está acorde con el orden ideológico, supuesto que los juicios consisten en la union de las ideas ó en la percepcion de su identidad. (V. *Filosofía fundamental*, lib. I, caps. XXVI, XXVII y XXVIII.)

134. Los rodeos á que nos obliga la falta del verbo y la suma imperfeccion á que reduce al language, manifiestan la utilidad de una palabra que con sus diferentes variaciones indique el tiempo, el modo, y si es posi-

blé la persona. Amo, esta palabra significa una idea: amor; pero incluye la persona *yo*: el tiempo presente, y la afirmacion. Amó, la idea del amor es la misma; pero con un solo acento se introducen dos modificaciones: ya no es la primera persona, sino la tercera: él; ya no es el tiempo presente, sino el pasado. Sígase la conjugacion del verbo y se verá con qué facilidad y sencillez se expresan los varios matices de una idea. No es necesario ponderar las ventajas que esto debe producir á la claridad, variedad y rapidez de una lengua.

SECCION IV.

Accidentes del verbo.

135. En todo verbo hay una idea capital que se conserva al través de las modificaciones, permaneciendo ligada con ciertas radicales. Esta idea expresada indeterminadamente, es lo que llamamos infinitivo; como amar, que prescinde del tiempo y del modo, y es por decirlo asi, la materia, el fondo comun sobre que recaen las modificaciones, ó *accidentes* del verbo. Estas son: de persona, número, tiempo, modo y voz; su nombre indica su naturaleza.

136. De persona, es la modificacion que sufre el verbo segun que se refiere á las personas. Leo, lees, lee.

137. De número, es la modificacion relativa al número. Leo, leemos; lees, leéis; lee, leen.

138. De tiempo, es la que se refiere al tiempo. Los absolutos y simples son tres: presente, pasado y futuro;

pues no hay medio entre el ser, haber sido, ó haber de ser.

139. De los simples combinados entre si, resultan los compuestos, que no son mas que uno simple referido á otro simple.

Cuando él vino yo *leia*. *Vino*, expresa absolutamente el tiempo pasado, y de aqui el nombre de pretérito perfecto. Mas propiamente se llamaria absoluto. *Leia*, expresa un tiempo pasado con respecto al momento actual; y un tiempo presente, con relacion al momento en que él vino. Hay pues mezcla de pasado y presente; por esto se le ha llamado pretérito imperfecto.

Cuando él vino yo habia leido. *Habia leido*, expresa un tiempo pasado con respecto al momento actual, y tambien al en que él vino; expresa pues, pasado de pasado: mas que pasado: plusquamperfecto.

140. Esta variedad puede reducirse á un sistema de combinaciones.

Presente respecto al presente.

Presente al pasado.

Presente al futuro.

Pasado al presente.

Pasado al pasado.

Pasado al futuro.

Futuro al presente.

Futuro al pasado.

Futuro al futuro.

Presente al presente. La primera combinacion no da

nada nuevo: mientras tú lees yo escribo. Se unen dos ideas, pero el tiempo no se modifica.

Presente al pasado. Cuando tú llegaste yo leía. Leía, no expresa ni presente ni pasado solos; sino la presencia de la lectura al pasado: llegaste.

Presente al futuro. Cuando él llegue ó llegará, yo leeré ó estaré leyendo. El leeré ó estaré leyendo, no expresa simplemente el futuro, sino la presencia de una cosa á otra futura.

Pasado al presente. No da nada nuevo: es el pasado simple.

Pasado al pasado. Cuando él llegó yo habia salido. Aqui se expresa una salida pasada, con respecto á la llegada tambien pasada.

Pasado al futuro. Cuando él llegue ó llegará, yo habré salido. Expresa un acto que será pasado respecto á un futuro.

Futuro al presente. Es el futuro simple.

Futuro al pasado. Despues que llegó me marché. Se expresa un pasado que era futuro respecto de otro pasado.

Futuro al futuro. Cuando tú hayas (ó habrás) leído, yo explicaré. Se expresa un futuro relativo á otro futuro.

Estas combinaciones pueden significar mas ó menos proximidad, de lo que resultan modificaciones nuevas. Le ví; indica pasado distante; le he visto: indica pasado próximo.

141. En todas las combinaciones hay siempre un punto al que consideramos como presente; pues cuando la

comparacion la referimos á lo pasado ó á lo futuro, nos trasladamos con la imaginacion, al tiempo de que hablamos.

Puntos de referencia.

Ahora ó presente absoluto. { Pasado remoto: leí.
Pasado próximo: he leído.
Leeré: comun al futuro,
próximo y remoto.

Presente en lo pasado..... { Presente: leía.
Pasado: habia leído.
Futuro: no tiene expresion
especial.

Presente en lo futuro..... { Presente: no tiene expresion
propia, á no ser que se to-
me por tal: cuando él ven-
ga *estaré* leyendo.
Pasado: habré leído.
Futuro: no tiene expresion
propia. Despues que él
venga yo leeré.

142. Claro es que en este punto ha de haber diferencias en las lenguas, significando las unas por palabras simples lo que otras expresan con rodeos. Pero de un modo ú otro todas emplean todos los tiempos; cuando no hay palabra á propósito, sirve el contexto de discurso.

143. Los modos del verbo son las variaciones que recibe segun el acto interno que significa.

144. Indicativo: expresa simplemente la afirmacion: el juicio. Leo, escribo. Leí, escribí. Leeré, escribiré. El tiempo es variable, pues que el juicio se puede referir á todos los tiempos.

145. El subjuntivo expresa otra relacion distinta de la del tiempo. Puede ser de muchas especies. Si tu padre llegase te levantarias. Deseo que te levantes. Ojalá te levantases. Con tal que te levantes. De lo cual se infiere que el subjuntivo puede expresar, ó una simple condicion, ó un deseo, ó un acto de voluntad; esto es, la relacion ó á las cosas ó á nuestro acto interno. En el primer caso se llamará condicional, en el segundo optativo, entendiendo por optativo la expresion de cualquier acto de *voluntad*.

146. Asi pues el subjuntivo es un género cuyas dos especies son el condicional y el optativo; por donde parece que van acertados los que ponen el condicional y el optativo bajo la denominacion comun del subjuntivo. Deseo que leas; te ruego que leas; ojalá leyesses; las palabras: leas, leyesses, expresan aqui una relacion al deseo. La mayor ó menor energía de la expresion ú otras modificaciones del sentido, dependen, no del verbo, sino de las palabras anteriores con que se expresa: deseo, ruego, ó algo semejante, con reflexion ó sin ella, ó con mas ó menos energía.

147. El concesivo: sea asi; significa: permito; concedo; no me opongo á que sea asi, ó prescindo de que sea asi. No hay relacion á un deseo, pero sí á un acto

de voluntad: quiero permitir; conceder; no negar; prescindir. Asi es una especie de subjuntivo que se reduce al optativo; sin embargo, no hay inconveniente sino ventaja en conservarle su nombre particular de concesivo.

148. El imperativo envuelve tambien una relacion de la cosa indicada con la voluntad del que impera; pero como esta relacion es de mayor dependencia, merece formar una clase aparte.

149. El optativo con ruego, tiene algo parecido al imperativo; rogando ó mandando decimos: ven; dáme-lo; óyeme. La razon ideológica de esta semejanza se halla en que en ambos casos la voluntad del que habla produce el acto del otro; con la diferencia que en el mando hay sujecion, en el ruego atraccion.

150. Todas las lenguas expresan todos los modos, cada cual á su manera. Las unas aventajan á las otras en la abundancia de palabras simples; pero lo que no pueden significar con estas lo expresan con un rodeo.

151. El infinitivo es como la raiz del verbo, no expresa persona, tiempo, ni modo; y mas bien parece un nombre indeclinable. El pasear aprovecha; aqui pasear, está tomado como un nombre y equivale á paseo. No quiero pasear; tambien se toma como nombre; no quiero paseo. No puedo pasear: no tengo poder ó fuerza para el paseo; aqui se toma como un nombre que indica el objeto á que se refiere la falta de poder.

152. En el infinitivo hay que considerar varias modificaciones. Amar, haber amado, haber de amar. Haber expresa tiempo pasado, sin relacion á persona. Haber

de, expresa un deber, fuerza ú otro motivo. Analicemos las siguientes oraciones.

Deseo leer; equivale á deseo la lectura, ó la lectura es deseada por mí.

Deseo haber leído; lo mismo que en el caso anterior, con solo añadir el pretérito.

He de leer; se afirma la obligacion, ó la fuerza, ú otro motivo que impele á la lectura.

La virtud debe ser apreciada; lo mismo que en el caso anterior. Es inexacto que equivalga á decir: sé esto: la virtud debe ser apreciada. Lo que se afirma no es el acto propio, sino la existencia de la obligacion. Aquello sería una proposicion expresiva de un acto reflejo que no hay aquí.

¡Quién pudiese leer! ¡Ojalá pudiese leer! Se expresa un deseo referido á la lectura.

153. De lo dicho se infiere que el infinitivo es un nombre indeclinable, del cual se forma el verbo. Tiene siempre la forma substantiva, sea cual fuere su significado. Ser, existir, subsistir, querer, blanquear, recibir; aquí encontramos las ideas de existencia, ser, substancia, afeccion, accion, pasion, todo bajo la forma substantiva.

154. Las voces expresan la accion ó la pasion: *ama*; es *amado*. Como no todos los verbos significan accion, no todos tienen pasiva. *Existir, vivir, yacer*; no se dirá: ser *existido, vivido, yacido*.

155. Hay verbos que tienen dos significaciones, una activa y otra neutra; en ellos hay pasiva para la primera, mas no para la segunda. Entender, puede sig-

nificar ó el solo acto de conocer, ó bien la relacion á la cosa entendida. Los brutos no son capaces de entender; la palabra entender, significa el acto inmanente: la inteligencia. Si no hubiese otra significacion, el verbo entender careceria de pasiva. Pero la inteligencia se nos presenta tambien como una accion relativa á un término: entender la dificultad, entender el sentido; y en este caso, tiene lugar la pasiva: por ejemplo: el argumento que propusimos no fue entendido.

156. La expresion de las personas, números, tiempos, modos y voces, puede hacerse de dos maneras, ó añadiendo una nueva palabra, ó modificando el verbo por la terminacion ú otra inflexion cualquiera. En esto varian las lenguas; sobre todo en lo relativo á la activa y pasiva. Las palabras latinas, *amor, amaris, amatur*; no podemos traducirlas, sin el auxiliar, *soy, eres, es, amado*.

SECCION V.

Sobre la division del verbo en substantivo y adjetivo.

157. El verbo *ser*, tiene varias significaciones: una absoluta, otra relativa; pues que á veces significa solo la existencia, á veces la relacion de un predicado á un sujeto. El hombre es; el hombre es racional; en el primer caso la palabra *es*, significa la existencia; en el segundo, la conveniencia del predicado, *racional*, al sujeto, hombre. Esta distincion es tan exacta, que á veces hay verdad en el sentido copulativo y no en el ab-

soluta: si digo el círculo es una curva, no afirmo: la existencia del círculo, sino su relacion con la curva; de suerte que la proposicion sería verdadera, aunque no existiese ningun círculo. (*Ideología*, cap. VI.)

158. De esto se infiere que el verbo, *ser*, cuando significa la relacion del predicado con el sujeto, es únicamente copulativo, no afirma la existencia de ninguno de los extremos, sino únicamente la relacion que tienen entre sí; y por el contrario, cuando se aplica absolutamente, afirma la existencia, la realidad de aquello á que se aplica. El mundo es; significa lo mismo que: el mundo es existente, ó tiene la existencia, ó es una cosa real.

159. Tanto el significado absoluto como el relativo puede estar modificado con el tiempo, segun se trate de existencia presente, pasada ó futura, ó bien de conveniencia de un predicado, pasada, presente ó futura; y hé aquí por qué el verbo *ser* está sujeto á la variedad de los tiempos.

Por idéntica razon consta tambien de personas, números y modos, y asi no hay necesidad de decir que la cópula *es*, sea algo mas que una modificacion del verbo *ser*.

160. Todo verbo expresa, ó el ser, ó el modo del ser, bajo la modificacion del tiempo; y como hemos visto que la existencia en sí misma, está significada por el verbo *ser*, resulta que los demás expresan modos. Aun el mismo ser, se presenta á veces bajo la forma de un modo: *existencia*, *existente*; y asi el verbo existir se descompone en estas dos palabras: ser existente. Co-

mo quiera, no puede desconocerse la diferencia esencial entre el ser ó realidad, y la relacion de un predicado á un sujeto: este predicado lo significan los demás verbos, por cuya razon se descomponen todos, en el adjetivo que significa el predicado, y en el verbo copulativo *ser*, que expresa la union por las relaciones de persona, número y tiempo. *Pedro cree, ó es creyente; ama, ó es amante.*

161. De este análisis resulta que hallamos en los verbos tres significaciones: substantiva, copulativa y adjetiva; substantiva, la realidad, el ser; copulativa, la relacion del predicado con el sujeto; adjetiva, la significacion del predicado implicando la cópula. Las dos primeras se hallan únicamente en el verbo *ser*; la otra en todos los demás. En este concepto, se puede si se quiere llamar substantivo al verbo *ser*, y adjetivos á los demás; porque el *ser* subsiste tambien por sí solo en la oracion, y los demás no.

Pero nótese bien que esta division es incompleta, si no se atiende al carácter copulativo del verbo *ser*; que no es de menos importancia que el absoluto. Sea lo que fuere de las palabras que se empleen, lo que conviene es, fijar bien las ideas. Hé aquí tres ejemplos que las aclaran y deslindan. Sentido absoluto: *la luz fue*. Relativo ó copulativo: *la luz fue hermosa*. Adjetivo: *la luz brilló*.

SECCION VI.

Participios y Gerundios.

162. La variedad de modificaciones bajo que se presenta una misma idea, hace que unas veces haya de tomar la forma de nombre, y otras de verbo; y así es que se establece entre ellos una relacion, naciendo de los nombres verbos, y de los verbos nombres. De leer, salen, *lectura*, *lector*; de creer, *creencia*, *creyente*; de herir, *herida*. De blanco, *blanquear*; de hermoso, *hermosear*; de justicia, *justificar*. Cuando un nombre se deriva de un verbo, se le llama verbal; y si además, conserva la significacion del tiempo, ó de accion ó passion, se llama participio, porque participa de las propiedades del verbo.

163. Los participios latinos podian llamarse rigurosamente tales, porque en efecto conservaban la significacion del tiempo y de la accion; y así es que tenian el mismo régimen del verbo. *Cicero laudat Cæsarem; Cicero laudans Cæsarem. Cæsar interficitur à concivibus; Cæsar interfectus à concivibus*. En las lenguas modernas, el participio no conserva estas propiedades; muchas veces las pierde totalmente, y así es que el régimen varía; decimos: el hombre ama á su familia; mas nó, el hombre es amante á su familia, sino *de* su familia.

164. A la misma clase pueden reducirse los gerundios; en los cuales era tan rico el latin, como pobres son los idiomas modernos. *Amandi, amando, aman-*

dum, expresaban modificaciones que nosotros no podemos traducir sin emplear circunloquios: de amar; para amar; á amar.

165. Nuestra lengua conserva las palabras en *ando*, y *endo*, *amando*, *leyendo*, cuya significacion es algo varia. Estas palabras no son nombres substantivos pues no expresan una cosa bajo la idea substantiva; ni tampoco adjetivos, porque no modifican á un substantivo. Su significacion es varia, y con un ejemplo se puede manifestar, que es una expresion abreviada, á veces de verbo, á veces de nombre. *Entró cantando*; significa la accion de cantar, con la relacion de tiempo simultáneo á la entrada: esto es, en el tiempo en que entró, cantaba. *Murió padeciendo*: aqui se expresa algo mas que la simultaneidad, se indica el modo de la muerte, esto es, que fue dolorosa. *Salió del paso negando*: aqui se expresa, no precisamente la simultaneidad, ni el modo, sino el *medio*, esto es, salió del paso por medio de una negativa, ó con la negativa. *Llegando el interesado, no pudimos continuar*: aqui se expresa la causalidad; esto es, no pudimos continuar, porque llegó el interesado. *Hablando él, yo no podré callar*: aqui se significa condicion; esto es, si él habla, yo no podré callar.

SECCION VII.

Definicion del verbo.

166. Con el análisis que precede, se ha preparado el camino para llegar á la definicion que se busca.

Encontramos en el verbo la expresion de tiempo, modo, voz, persona y número.

El número le es comun con los nombres; luego no puede ser su distintivo. Lo mismo diremos de la persona, y de la voz, pues que aquella se expresa tambien con los pronombres, y esta con nombres de accion y passion. El modo se refiere ó á hechos de nuestra alma, ó á cosas externas: ó por afirmacion, ó por simple expresion (V. *Secciones II y III*); lo que se puede obtener por la union de nombres, auxiliados si es preciso de otras partes de la oracion.

167. Eliminados estos accidentes veamos lo que sucede con el único que resta: el tiempo. Claro es que hay nombres y adverbios que lo expresan: como, hoy, ahora, ayer, mañana, antes, despues, presente, pasado, futuro, actual, anterior, posterior. No cabe, pues, duda que el tiempo se puede expresar sin la forma verbal. Esto lo he reconocido mas arriba (124 y siguientes). Pero al señalar el tiempo como carácter distintivo del verbo, no pretendo que solo en él pueda ser expresado, sino que él es la única parte de la oracion que une á la idea la modificacion *variable* del tiempo, cuya propie-

dad se halla en todos los verbos. Los nombres y adverbios citados expresan el tiempo ciertamente; pero el tiempo solo, sin modificar otra idea. Ahora: significa un tiempo presente; pero si digo: leo, expreso la idea del tiempo presente como una modificacion de la lectura.

168. El verbo, pues, no expresa la idea del tiempo en su pureza, sino modificando á otra; y esto no de una manera fija, sino variablemente, permaneciendo la misma la idea modificada: leo, leí, leía, leeré.

169. Por esta razon, mientras los nombres verbales conservan la expresion del tiempo: como *legens, lectus*, se llaman participios, porque participan de la naturaleza del verbo; cuando pierden este carácter se llaman simplemente nombres, como *lector, lectio*.

170. Tenemos pues que el verbo es una forma gramatical que expresa una idea bajo la modificacion variable del tiempo.

171. El expresar las personas, números, modos y voces, corresponde al verbo, pero no de una manera característica.

172. La definicion dada explica la razon de la importancia del verbo. Como los fenómenos que nos rodean y nuestros actos externos é internos, son todos sucesivos, resulta que el tiempo debe ser expresado en casi todas nuestras palabras. Y hé aqui por qué el lenguaje se hace tan difícil cuando no tenemos un medio sencillo de añadir á la idea la modificacion del tiempo. Esta necesidad ocurre continuamente; y si para cada caso debiéramos emplear un circunloquio, la oracion resultaria sumamente pesada y confusa.

CAPITULO XII.

La preposicion.

173. Siendo tantas y tan variadas las relaciones de las ideas entre sí, no es posible expresarlo todo por la yuxtaposicion de los nombres y verbos, por lo que son necesarias otras partes de la oracion, que tengan por objeto especial aclarar el sentido, indicando la relacion que se quiere expresar. Estas partes se llaman preposiciones.

174. Las lenguas que declinan por terminaciones ó desinencias, necesitan menos de la preposicion: *hominis, homini*, expresan modificaciones que nosotros no podemos traducir sin las preposiciones: *de, á, ó para*.

175. Como es imposible tener una preposicion para cada relacion, con una sola de aquellas se expresan muchas de estas; determinándose el sentido por las circunstancias y el contexto. Un cuchillo *de* plata, cuchillo *de* mesa, *de* Antonio, *de* punta, *de* dos pies, *de* cincuenta reales; la misma preposicion *de*, significa las relaciones de materia, uso, propiedad, forma, dimension y precio.

176. En punto á preposiciones cada lengua tiene sus particularidades, que por lo mismo no pertenecen á la Gramática general.

CAPITULO XIII.

El adverbio.

177. El adverbio es una parte indeclinable de la oracion, expresiva de una idea que es modificacion de otra. Para que se comprenda bien la definicion necesitamos analizar algunas oraciones.

El estilo es medianamente correcto. El adverbio medianamente, modifica el predicado correccion, expresando que esta no es mas que mediana. Vive holgadamente: el adverbio modifica la vida; pues la expresion equivale á esta: su vida es holgada. Se defendió valerosamente; ó su defensa fué valerosa. Por estos ejemplos se ve que el adverbio no modifica solo al verbo, sino á una palabra sea verbo ó nombre, y este sustantivo ó adjetivo. Inferirémos tambien que el adverbio no tiene de propio sino el ser expresado bajo una forma indeclinable; y que todo adverbio puede resolverse en una preposicion y un nombre. Escribe correctamente, ó con correccion. Es extremadamente vano; su vanidad es extrema. Vino precipitadamente ó con precipitacion. Esto se entiende hablando en rigor lógico, pues que á veces no lo permite el genio de la lengua. Habla bien, no se puede traducir, habla con bondad; pero se echa de ver que la imposibilidad no nace del carácter lógico de las ideas, sino del genio del idioma.

178. Los adverbios son de modo, de tiempo, de lu-

gar, de órden, segun las relaciones que expresan. Perfectamente, es de modo; luego, de tiempo; cerca, de lugar; antes, de órden.

179. Los adverbios de tiempo ofrecen una dificultad para resolverse en nombres. Vino ayer; irá mañana; llega hoy; ¿cómo se traducen estas expresiones? aunque añadamos la palabra día, necesitamos expresar si es hoy, ayer ó mañana, y así el adverbio entra en su propia explicacion. A esto se responde que estas palabras: hoy, ayer, mañana, son nombres que expresan una determinada relacion de tiempo. Así es que á veces se los encuentra solos, hasta sin el sustantivo: hoy es Domingo; mañana lunes; ayer fué sábado. No es exacto, pues, que las palabras hoy, ayer, mañana, no se puedan expresar con nombres. Hoy, es el tiempo comprendido en las veinte y cuatro horas, en una de las cuales nos encontramos; mañana y ayer, son los comprendidos en las veinte y cuatro anteriores ó posteriores.

CAPITULO XIV.

La conjuncion y la interjeccion.

180. Así como la preposicion indica la relacion de las ideas, la conjuncion expresa la de las oraciones; forma la trabazon del discurso, y sin ella las oraciones estarian como partes inconexas, ó cuando menos mal unidas. Tienen además las conjunciones otro objeto impor-

tante, y es el de abreviar el discurso, supliendo á otras partes de la oracion.

181. Las hay de varias clases, segun la relacion de las oraciones. Copulativas, disyuntivas, condicionales, causales, exclusivas, exceptivas, restrictivas y reduplicativas. Tomemos por ejemplo la copulativa.

Ciceron es sabio y elocuente; equivale á decir: Ciceron es sabio, Ciceron es elocuente. La conjuncion *y* abrevia el discurso evitando el repetir el sujeto y la cópula de la segunda proposicion. La misma observacion se puede aplicar si en vez de dos predicados hay tres ó mas, como sabio, elocuente, buen ciudadano, hábil político; ó varios sujetos, como Demóstenes, Ciceron y Bossuet, son grandes oradores; ó muchos sujetos y predicados, como Alejandro, César, Cromwell y Napoleon, eran guerreros y políticos. Si en vez de *y* hubiese *no ó ni*, no habria mas diferencia que la de convertirse las proposiciones afirmativas en negativas.

La conjuncion copulativa puede suplirse en muchos casos por la yustaposicion de las partes unidas; como en efecto sucede; decimos: Alejandro, César, Cromwell y Napoleon, y no Alejandro y César y Cromwell y Napoleon, á no ser que queramos expresar con cierta fuerza é insistencia, segun se previene en la Oratoria.

182. Los ejemplos anteriores bastan á manifestar cómo se puede descomponer una proposicion en que entren muchas conjunciones. Si se quieren mas explicaciones sobre este punto, véase lo que se dijo al tratar de las proposiciones compuestas. (V. *la Lógica*, lib. II, capítulo IV, seccion VIII.)

183. Las interjecciones sirven para expresar los afectos: como alegría, dolor, ira, espanto: ¡ay! ¡ah! ¡oh! ¡eh! Son muy semejantes en todos los idiomas, porque son un language natural; su número es reducido, porque una misma nos sirve para afectos diversos. ¡Ay qué placer! ¡ay qué dolor! ¡ay Dios mio! ¡ay qué necios somos! ¡ay que horror! En estos casos el ¡ay! expresa afectos muy diferentes.

CAPITULO XV.

La Sintaxis.

184. Los signos de las ideas y sus relaciones no pueden estar como echados al acaso, si queremos que el language exprese la série de nuestros pensamientos; la coordinacion de las palabras, para que su conjunto signifique lo que deseamos, se llama Sintaxis.

185. Hasta aquí hemos descompuesto el language, examinando sus varias partes: hemos hecho análisis; ahora es preciso reunir estas partes, para que formen discurso: estamos pues en la sintaxis. Como solo se trata de los principios filosóficos de la Gramática en general, debemos prescindir de las reglas pertenecientes á lenguas particulares y ceñirnos á los principios comunes á todas. Esto hace que la sintaxis general deba ser muy breve; pues son pocos los pormenores á que se puede descender sin salirse del objeto propio.

186. La coordinacion de las palabras tiene por ob-

jeto el que signifiquen lo que se quiere: esto se consigue disponiéndolas de tal modo que su colocacion sea una copia de la que tienen las ideas ó afectos.

187. Todo lo que nosotros podemos expresar en un discurso se reduce á juicios, racionios, sentimientos y enlace de estas cosas entre sí. En todo juicio hay la relacion de una idea á otra; en todo racionio, un juicio contenido en otro; en todo discurso, una série de juicios y racionios que se contienen ó se aclaran unos á otros. El sentimiento en general, es un hecho interno, simple, que puede estar modificado por otros que le ayudan, le contrarían, ó se ligan con él de algun modo. Estos hechos pueden estar en relacion con ciertas ideas, juicios ó racionios. De donde resulta que todo cuanto podemos expresar en el discurso se reduce á ideas, sentimientos y sus relaciones.

188. Cuando se trata de expresar ideas sin mezcla de sentimientos, el lenguaje sigue el órden lógico; pero cuando el corazon está agitado, dicho órden se altera sin perder la naturalidad. ¿Qué cosa mas natural que los movimientos del corazon?

189. La yustaposicion de las palabras en un órden parecido al de las ideas, sirve mucho para expresar las relaciones de estas; pero no es bastante, y de aquí es el que haya en las gramáticas ciertos medios para suplir lo que falta. Suelen contarse tres: concordancia, régimen, y construccion.

190. La concordancia es la identidad de los accidentes gramaticales. Con esto se expresa la relacion de las ideas significadas.

191. Concordancia de sustantivo y adjetivo. Si á la idea expresada por un sustantivo se la quiere modificar con la de un adjetivo, se ponen los dos en un mismo género, número y caso; con lo cual se entiende que el adjetivo se refiere á aquel sustantivo, y no á otro.

192. Concordancia de nominativo y verbo. Dando al verbo la misma persona, y el mismo número que al nominativo, se entenderá que aquel se refiere á este.

193. Concordancia de relativo y antecedente. Se obtiene como la del adjetivo y del sustantivo.

194. El régimen es cierta modificación que sufre una palabra según la relación de su significado al de otra.

Se llama construcción el orden de las palabras consideradas en su conjunto para formar una oración. Ejemplo.

Los soldados romanos que derrotaron á los cartagineses eran dignos de la gratitud de la patria.

Los y *romanos* se refieren á soldados, y por esto no se puede decir el, la, las, romana ó romano. La relación del artículo y del adjetivo al sustantivo, se expresa con la identidad del género y número. Los latinos habrían tenido además la concordancia del caso: *romani* y no *romanus*, *romana*, *romanum*, *romanæ* ni *romana*.

Que. La referencia á los soldados romanos no se puede expresar ni por el número ni por el género, pues fuera cual fuese el antecedente, el *que* no se alteraría. Así diríamos: el general *que* venció; el fuego *que* destruyó; las desgracias *que* sobrevinieron. Si el *que* se pudiese después de cartagineses se cambiaría totalmente el sentido.

Destruyeron se refiere á soldados, lo cual se indicando al verbo la misma persona y número.

A los cartagineses. La derrota se refiere á los cartagineses; y así en ellos está el régimen del verbo, lo cual se indica con la preposición *á*. En nuestra lengua sucede muchas veces que el régimen es solo conocido por la yuxtaposición. Cogí una flor, y no *á* una flor.

Eran; aplíquese lo dicho respecto al *destruyeron*.

Dignos; se refiere á soldados; y esto se indica con la identidad de género y número.

Adviértase aquí la ventaja que nos lleva el latín. Nosotros para determinar esta referencia necesitaríamos atender al contexto si no mediase el verbo *eran*, pues el adjetivo *dignos* por su género y número lo mismo podría referirse á los romanos que á los cartagineses. Los latinos, teniendo la diferencia de casos: *digni*, *dignos*, no podrían confundirse nunca, pues que *digni* solo sería aplicable á los romanos *dignos* á los cartagineses.

De la gratitud de la patria. La preposición *de* indica relación: primero á dignos, segundo á gratitud. Este orden de ideas nosotros solo podemos expresarlo con el orden mismo de las palabras; si lo invertimos cambiamos el sentido: eran dignos de la patria de la gratitud, significaría, no que fuesen dignos de la gratitud de la patria, sino que eran dignos de una patria, país clásico de gratitud. Los latinos, diciendo: *digni gratitudine patriæ*, fijaban la relación de manera que no era posible otro sentido: *patriæ gratitudine digni*; *gratitudine patriæ digni*; *gratitudine digni patriæ*; podían jugar con

las palabras sin alterar el sentido ni dañar á la claridad. Esta es una ventaja inapreciable.

CAPITULO XVI.

La escritura.

195. El language escrito es otro hecho admirable que solo deja de serlo para nosotros, porque estamos acostumbrados á él.

La palabra es un signo limitado por el espacio y el tiempo: por el espacio, pues que la voz no se oye mas que á poca distancia; por el tiempo, pues que su sonido solo dura en los breves instantes de la pronunciacion. Si los hombres no tuviesen otro medio de comunicacion que la palabra no podrian hablarse á largas distancias de espacio y tiempo, sino encomendando sus ideas á la memoria y buena fe de los demás: la historia sería una mera tradicion oral; y no fuera posible hablar á los que viven lejos de nosotros, sino por medio de mensajeros. Siendo tan débil la memoria y no escaseando tampoco la mala fe, sería sumamente difícil la comunicacion fiel de los pensamientos; además, entre las personas colocadas fuera del alcance de la voz, no sería posible la comunicacion de secretos. Por donde se ve cuán útil era el que los pensamientos tuvieran signos que no desapareciesen como la voz, y pudieran trasladarse á largas distancias.

196. Cuando se quiere designar un objeto, sin usar

de la palabra que le significa, lo mas óbvio es presentarle á los sentidos: pero con esto no podríamos indicar sino los presentes, lo cual no nos serviría de nada en la mayor parte de los casos. Pocas veces tenemos á la mano aquello de que se trata; y aunque lo tengamos, ó no lo podemos trasladar, ó no expresa bien lo que queremos. Los hermanos de José envían á su padre Jacob la túnica de su hijo ensangrentada con el objeto de hacerle creer que una fiera le habia devorado. La túnica ensangrentada era un signo de muerte, pero equívoco, y que se hubiera podido interpretar de muchos modos si no la hubiesen acompañado con palabras. Supongamos que un testigo de la pérfida crueldad de los hermanos, hubiese querido noticiarla á Jacob enviándole los objetos mismos, era imposible; pues que no le podia remitir á José, ni sus hermanos, ni la cisterna ni los ismaelitas, y mucho menos las relaciones que estas cosas tuvieron entre sí, mientras se cometia el atentado.

197. Siendo tan reducido y pobre el medio de comunicacion que se acaba de expresar, ocurre naturalmente otro, cual es el suplir la realidad con la semejanza, pintando los objetos. Asi los hijos de Jacob hubieran podido noticiar á su padre la supuesta muerte de José, retratando á este en el acto de ser destrozado por una fiera. No hay duda que la noticia habria sido bien comunicada por este medio, con tal que el retrato de José hubiera sido fiel; pues de lo contrario Jacob le habria podido confundir con otro.

Tenemos ya un modo de representar con signos permanentes los objetos y sus relaciones: la pintura. De

ella se han servido todos los pueblos algo cultos; y la emplean los mas adelantados, no precisamente para la memoria de los sucesos, sino para trazarlos vivamente en la fantasía, y conmover el corazon.

198. Este arte encantador es una especie de escritura; y se la puede llamar ideográfica, porque pinta las ideas ó las imágenes que tenemos de los objetos; pero si bien es admirable para hablar á los ojos y al alma, preciso es convenir que como escritura es muy imperfecta. Los defectos de que adolece son: 1.º la incapacidad de expresar los objetos que no pertenecen á la vista; 2.º la imposibilidad de representar la variedad de las relaciones de los objetos; 3.º la mucha extension de sus expresiones; 4.º la necesidad de mucho tiempo para la ejecucion.

La escena mas sencilla y corta necesita de mucho tiempo, y de un pedazo de lienzo ú otra materia, que no puede ser demasiado reducido si las figuras se han de distinguir bien. ¿Qué sucederá cuando se haya de pintar una larga série de acontecimientos? Además ¿cómo se expresan las palabras de los actores? ¿Cómo las ideas de sabiduría, virtud, vicio y demás objetos que no caen bajo la jurisdiccion de los sentidos? El pintor nos ofrecerá una figura expresiva de la inteligencia, de la necesidad, de la inocencia, del vicio, del heroismo, del crimen; pero no le será posible ofrecer á nuestros ojos las innumerables relaciones que estas cosas tienen entre sí, aun en escenas muy reducidas en espacio y tiempo. Explicamos muchos cuadros porque sabemos anticipadamente su historia: para quien la ignore los museos podrán ser

objetos agradables, pero los cuadros son testigos mudos, ó que solo le ofrecen narraciones indeterminadas.

199. A la representacion natural, que se obtiene por la pintura, puede substituirse otra arbitraria, por medio de signos convencionales que se refieran á los varios objetos. Como estos signos dependerian de la voluntad de quien los emplease, podrian ser mas breves, y tambien mas fáciles de ejecutar. Por este medio pudieran expresarse los objetos no sensibles, escogiendo signos puramente arbitrarios ó que tuviesen alguna relacion alegórica con lo significado; como por ejemplo, representando la providencia por un ojo, y la feracidad por una espiga. Esta escritura sería tambien ideográfica, porque expresaria los objetos por medio de signos naturales ó arbitrarios. Tal es el sistema de los geroglíficos egipcios, y aun el actual de los chinos.

200. La escritura ideográfica por medio de cualesquiera figuras, arbitrarias ó alegóricas, tiene el gravísimo inconveniente de necesitar un signo para cada objeto; y siendo estos en tanto número, es poco menos que imposible el retener en la memoria sus signos.

201. Los inconvenientes se evitan con el sistema de escritura usada por todos los pueblos civilizados, la cual se llama fonética ó fonográfica, porque pinta los sonidos, esto es, las palabras. Al ver escrita la voz *leon*, no vemos la semejanza del leon, sino un signo que nos recuerda el nombre con que designamos á este animal.

202. Las palabras de una lengua son muchas, y por consiguiente, poco habríamos adelantado, si para cada una necesitásemos de un signo especial; entonces nues-

tra escritura sería tan engorrosa como la ideográfica. El mérito de ella está en que para expresar todas las palabras, se vale de tan pocos signos como son las letras del alfabeto; por manera que conocida la figura de estas, conocemos los elementos de todas las palabras escritas.

203. Hemos visto (caps. V y VI) que la palabra hablada consta de voces y articulaciones, muy escasas en número, pero que pueden dar combinaciones infinitas; el secreto y el mérito de la escritura fonética está en haber expresado por signos especiales esas voces y articulaciones, con lo cual se logra en el lenguaje escrito la misma sencillez que en el hablado.

204. Para que se comprenda bien el admirable mecanismo de nuestra escritura, y la inmensa ventaja que lleva á la ideográfica, supongamos que se han de significar las ideas siguientes: caos, caso, cosa, saco. La pintura nos representaría tal vez el caos en un fondo oscuro y desordenado; el saco lo retrataría al natural; y para las ideas de caso y cosa tendría que emplear figuras alegóricas. La geroglífica emplearía cuatro signos diferentes, que no podrían servir para otros objetos, so pena de caer en confusión. La escritura fonética analiza las palabras con que se significan estas ideas, y encontrando que hay dos articulaciones, *c*, *s*, y dos vocales *a*, *o*, las indica por los signos *a*, *o*, *c*, *s*, y con ellos combinados pinta las palabras; pudiendo expresar no solo las cuatro sino veinte y cuatro, pues tantas son las combinaciones de las cuatro letras. Con este sistema se hace andar la escritura como paralela á la palabra, y no es

posible pronunciar nada que no se pueda escribir con las solas letras del alfabeto.

205. Tamaña simplicidad no la obtendria la escritura fonética si no llevase la descomposicion hasta los elementos primitivos de todos los sonidos: supongamos que en vez de significar con cuatro caractéres distintos los sonidos *a*, *o*, *c*, *s*, emplease uno para cada sílaba; significando *co* por \square y *sa* por Δ ; *cosa* se escribirá $\square\Delta$ y *saco* $\Delta\square$. ¿Cómo escribimos *caso*? Ya no hay medio, es preciso emplear otros signos para las nuevas sílabas: *ca* y *so*; por ejemplo, \circ , \times , y tenemos lo que buscábamos. Pero ¿cómo expresaremos *caos*? Ya no hoy signo para la sílaba *os*; será preciso añadirle, y asi sucesivamente en las nuevas combinaciones que se irian ofreciendo.

206. Dando al alfabeto diez y ocho consonantes y cinco vocales, resultarian necesarios muchos mas signos silábicos. Cada consonante puede combinarse con todas las vocales, formando sílaba: *ba*, *be*, *bi*, *bo*, *bu*, *ma*, *me*, *mi*, *mo*, *mu*. Luego cada consonante nos da cinco sílabas, y de las diez y ocho resultan $5 \times 18 = 90$. A este número deben añadirse las cinco vocales que por sí solas forman sílaba, y por tanto resultan noventa y cinco signos. Y nótese que aquí prescindimos de las sílabas acabadas por consonante, *ab*, *ad*; y de las de mas de dos letras, como *bra*, *dra*, &c., &c.; por considerar que en ellas hay dos sílabas, pero la una sumamente abreviada. Esta consideracion se funda en que ninguna consonante se pronuncia por sí sola, y por consiguiente *ab*, es igual á *abe*, sonando muy levemente la *e*; y del mis-

mo modo *dra* es igual á *dera*; pero como es preciso confesar que en muchas lenguas el sonido de esas vocales mudas es tan débil que apenas se nota, resulta que la escritura silábica debería tener expresiones nuevas para tales casos, pues que no podría sin confusion, expresar del mismo modo el *pra* de prado que el *para* de parado.

207. Resulta pues demostrada la inmensa ventaja de la escritura fonética alfabética, sobre todas las demás. A la vista de un sistema tan admirable y al propio tiempo tan antiguo, ocurre naturalmente la pregunta: ¿quién es el inventor? Su origen se pierde en la oscuridad de los tiempos; y en vista de un arte tan extraordinario, tan profundamente filosófico, en medio de pueblos sencillos y toscos, y desde la mas remota antigüedad, no se debe extrañar que graves autores le hayan mirado como un don inmediato del cielo.

CAPÍTULO XVII.

Por qué se ha conservado en el cálculo la escritura ideográfica.

208. La escritura ideográfica se ha conservado en el cálculo aritmético y algebraico. 1, 2, 3, &c., no expresan las palabras uno, dos, tres, sino los números mismos. El signo 4 significa lo mismo para un español que para un inglés; y no obstante el español dice *cuatro*, y el inglés *four*. En el álgebra los signos tampoco expre-

san las palabras, sino las ideas: + — × : no significan las palabras, adición, sustracción, multiplicación y división, sino las operaciones mismas.

209. La razón de haberse conservado en el cálculo la escritura ideográfica, es el que en este ofrece mas ventaja que la fonética. Evidentemente es mas sencillo escribir 1, 2, 3, que uno, dos, tres. Pero si esto es así con respecto á números simples, sube de punto la ventaja en tratándose de los compuestos ó de operaciones: la aritmética tiene su alfabeto especial que es 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 0; con él expresa toda clase de números; y como además todas las operaciones aritméticas se reducen á sumar, restar, multiplicar y dividir, expresa con cuatro signos todas las operaciones que se le puedan ofrecer. La diferencia de sencillez entre la escritura ideográfica y la fonética, se puede ver en el ejemplo siguiente

$$3457894 \times 57869476$$

$$679872 + 3467 - \frac{49^3}{789}$$

para trasladar fonéticamente la misma expresión será preciso escribir: tres millones, cuatrocientos cincuenta y siete mil, ochocientos noventa y cuatro, multiplicado por cincuenta y siete millones, ochocientos sesenta y nueve mil, cuatrocientos setenta y seis; y el producto dividido por otro número formado de la suma de seiscientos setenta y nueve mil, ochocientos setenta y dos, con tres mil cuatrocientos sesenta y siete, de la cual se quite un quebrado cuyo numerador sea cuatrocientos noventa y

tres, y denominador setecientos ochenta y nueve. ¿Quién no ve las ventajas que la primera expresion lleva á la segunda, en economía de espacio y tiempo, y sobre todo en claridad, y en la facilidad de su manejo para el cálculo?

210. El álgebra solo se diferencia de la aritmética en la indeterminacion de sus expresiones, y asi se le puede aplicar lo mismo que á esta. Las letras del alfabeto expresan las cantidades en general, y los signos de las operaciones son los mismos que en la aritmética, solo que la multiplicacion puede expresarla con la simple yusta-posicion de los factores, sin peligro de la confusion que habria en los números. $b c$ es lo mismo que $b \times c$: si en aritmética en vez de 3×5 escribiéramos 35 , no resultaria 15 sino 35 . Sea la expresion

$$\frac{a^3 b^4 c^n d^{4n} \sqrt[2 \text{ ps.}] { r^s t^n \frac{m-n}{c-dm} }}{a^{4p} c d^q \sqrt[4c] { r^s t m^n \sqrt{a-b} } \sqrt[c] { a^m b^n } }$$

para escribirla fonéticamente con alguna claridad será necesario emplear mas de una página, siendo imposible retener en la memoria todo lo que ella dice.

211. La razon de que haya sido posible dar tanta sencillez á la escritura ideográfica del cálculo, resulta de que son en escaso número las ideas representadas. Propiamente hablando no hay mas que añadir y quitar; pues la elevacion á potencias y extraccion de raices se

reducen á las operaciones de multiplicar y dividir; y estas á su vez no son otra cosa que abreviaciones de las de sumar y restar. El número mayor que imaginarse pueda, solo contiene repeticiones de la unidad; y el mas pequeño quebrado no encierra mas que partes de la unidad, ó mejor diremos unidades de nueva especie. La mayor sencillez de las expresiones algebraicas sobre las aritméticas, nace de que el álgebra considera las ideas en un estado mas simple, pues que solo atiende á las cantidades en general: b^{cd} no expresa números determinados como 4, 6, 7, sino cantidades cualesquiera: y asi la expresion de sus combinaciones deja en mucha mayor libertad al calculador, descartando, por decirlo asi, el pesado acompañamiento de las ideas particulares.

212. Hay que notar aqui una cosa admirable, y es el que una ciencia tan colosal, una ciencia que domina todos los otros ramos de las matemáticas, y por medio de estas á todas las naturales, debe todo lo que es á las expresiones de que se vale, á haber encontrado los signos mas á propósito para la expresion de las ideas que forman su objeto. Quitad al álgebra sus signos, y desaparece. Singular extrañeza, que el secreto de la perfeccion de una ciencia tan vasta se reduzca á la perfeccion de la escritura. (V. *Filosofía fundamental*, lib. I, capítulos XXVI, XXVII y XXVIII.)

CAPITULO XVIII.

Consideraciones sobre los admirables efectos de la palabra y de la escritura.

213. Echemos una ojeada sobre los inmensos resultados de la palabra y de la escritura.

La palabra nos pone en comunicacion recíproca; por ella nos trasmitimos las mas delicadas relaciones de las ideas; sin ella, el espíritu humano estaria encerrado en sí propio, y no podria poner en conocimiento de sus semejantes, sino muy poco de lo que experimenta dentro de sí, y eso imperfectamente. Sin la palabra la sociedad política se destruye; y la doméstica queda reducida á la conservacion de la especie, á la manera de los brutos animales.

214. Pero no se limita la palabra á la comunicacion de los espíritus; sino que en cada uno de estos, considerado en sí, es un poderoso vínculo de las ideas, no solo para recordarlas sino tambien para ligarlas en los juicios y racionios. En el lenguaje tiene el espíritu una especie de tabla de registro, donde acude cuando necesita recordar, ordenar, ó aclarar sus ideas. A veces en una palabra sola conserva vinculada la memoria de largas operaciones; y con pronunciarla ó leerla siente desenvolver en su interior el hilo de conocimientos adquiridos en largos años, y en que se encierra tal vez el fruto de los trabajos de la humanidad durante muchos si-

glos. (V. *Filosofía fundamental*, lib. I, caps. XXVI, XXVII y XXVIII.)

215. La palabra era un signo que debía estar pronto á todas horas, y ser además susceptible de infinitas modificaciones para expresar la variedad, la gradacion, los matices de las ideas; y hé aqui por qué se nos ha dado un órgano, que con la mayor facilidad y rapidez ejecuta todos los movimientos, y haciendo sentir todas las combinaciones imaginables. El mecanismo de la voz, la suma facilidad con que se presta á todos los mandatos de la voluntad, revistiendo de una forma sensible al pensamiento, es de lo mas asombroso que cabe imaginar. ¿Quién señala el tiempo que media entre la concepcion de un pensamiento y su expresion hablada? Ved al orador de cuya boca mana el discurso como un rio de oro, con la impetuosidad de una catarata; ¡cuántas ideas de todas clases! lo sensible, lo insensible; lo simple, lo compuesto; juicios, racionios, comparaciones, análisis, síntesis, todo lo expresa con la misma facilidad que lo concibe: el pensamiento surge en la mente del orador, y al mismo instante brilla ya en la del oyente, con la rapidez del relámpago; y sin embargo ha sido preciso que el pensamiento se concibiese, y que la voluntad mandase el movimiento de los órganos de la voz, y que el aire vibrase, y que la vibracion llegase al oido del otro, y se comunicase á su cerebro, y que el sonido sirviese al entendimiento como de contraseña para percibir la idea: y esto en número ilimitado, en variedad indecible, en gradaciones las mas delicadas, en combinaciones abstrusas, con mezcla de sentimientos de

mil especies, estableciéndose un flujo de ideas y afectos entre el que habla y el que oye, como el de los rayos solares, llevando á largas distancias la luz y la vida. Y ¡cosa admirable! no es este un privilegio de los sabios, es el patrimonio de la humanidad; lo mismo que el orador mas nombrado, hace el hombre del pueblo, la muger mas ignorante; la facilidad, la rapidez, el portento de la expresion, todo es lo mismo; cuando tratamos de un fenómeno tan asombroso, ¿qué significa un poco mas ó menos de cultura en las palabras, de esmero en la pronunciacion? Lo admirable está en el language mismo, no en esos ligeros aditamentos. Reconozcamos la sabiduría y bondad del Criador, y démosle gracias por tamaño beneficio.

216. La escritura es la ampliacion de la palabra; es la palabra misma triunfando del espacio y del tiempo. Con la escritura no hay distancias. Un hombre retirado en un ángulo del mundo concibe una idea, y hace un signo en una hoja deleznable; el hombre muere desconocido; el viento esparce sus cenizas antes que se haya descubierto su ignorada tumba. Y sin embargo, la idea vuela por toda la redondez del globo, y se conserva intacta al través de la corriente de los siglos, entre las revoluciones de los imperios, entre las catástrofes en que se hundén los palacios de los monarcas, en que perecen las familias mas ilustres, en que pueblos enteros son borrados de la faz de la tierra, en que pasan sin dejar memoria de sí tantas cosas que se apellidan grandes! Y el pensamiento del mortal desconocido se conserva aún; el signo se perpetúa; los pedazos de la débil hoja se sal-

van, y en ella está el misterioso signo donde la mano del oscuro mortal envolvió su idea y la trasmitió al mundo entero en todas sus generaciones. Tal vez el desgraciado perecía como Camoens en la mayor miseria; su voz moribunda se exhalaba sin un testigo que le consolase; tal vez trazaba aquellos signos á la escasa luz de un calabozo; ¡qué importa! desde un cuerpo tan débil, su espíritu domina la tierra; la voz que no quieren oír sus enfermeros ó carceleros, la oirá la humanidad en los siglos futuros. Esto hace la escritura. ¿Cuán débiles somos! ¡y cuán grandes en medio de nuestra debilidad!



PSICOLOGIA.

CAPÍTULO I.

Que el alma humana es substancia.

1. Después de haber examinado los fenómenos sensitivos en la Estética, los intelectuales en la Ideología pura, y la expresión de ellos en la Gramática general, debemos investigar cuál es la naturaleza del sujeto en que se hallan. Tal es el objeto de este tratado: *Psicología*, ó ciencia del alma. Los anteriores, son también psicológicos, porque versan sobre el alma; pero como no la consideran en sí misma, sino en sus fenómenos, conviene reservar el nombre, *psicología*, para la ciencia que se propone investigar la misma naturaleza del sujeto en que los fenómenos se suceden.

2. Kant pretende que no es posible probar que nuestra alma sea más que una simple serie de fenómenos; ó en otros términos, opina que no es dable demostrar que nuestra alma sea una substancia. Este es un

error fundamental: la psicología debe comenzar por establecer y demostrar la verdad contraria.

3. El alma es substancia.

Por substancia entendemos (V. *Ideología*, cap. X), un ser permanente, no inherente á otro, á manera de modificacion; el alma tiene estas propiedades, luego es substancia. La experiencia interna nos atestigua que en nosotros hay un sujeto en el cual se verifican las sensaciones y los actos del entendimiento y de la voluntad. Sin esa identidad del *yo* no puede explicarse cómo nos hallamos *uno idéntico* en medio de las mudanzas; no se concibe cómo el hombre se encuentra hoy el mismo que era ayer, á pesar de las variedades que haya experimentado.

4. El negar la substancialidad del alma conduce al absurdo de la imposibilidad de la memoria: no siendo el alma mas que una série de fenómenos que no residiesen en un mismo sujeto, no dejarían estos ninguna huella. Sean los pensamientos *A, B, C, D*, que se hayan sucedido respectivamente en los instantes *a, b, c, d*. Resultará que en el pensamiento *B* no podrá haber ninguna huella del *A*, ni en el *C* del *B*, verificándose lo propio en todos los demás. Porque cuando se presenta el pensamiento *B*, ha desaparecido el pensamiento *A*; y como el *B* no existía cuando existía el *A*, por ser sucesivos en el tiempo, no puede aquel haber recibido nada de este. Luego no puede haber en *B* ninguna huella de *A*.

Si se dice que *A* y *B* están inmediatos en el tiempo, y que por consiguiente se pueden transmitir algo, recibiendo el segundo lo que pierde el primero, pregunta-

remos si lo recibido es el mismo pensamiento *A*, ú otra cosa distinta. Si es el mismo pensamiento *A*, resulta que este no desaparece sino que continúa; y como lo propio se ha de verificar en los pensamientos sucesivos, tendremos que el *A* permanece siempre el mismo. Asi la opinion que negaba la substancialidad del alma, viene á parar á la substancialidad del pensamiento; por manera que no habiendo querido reconocer en el sujeto la propiedad de substancia, la ha reconocido en la modificacion. Si es algo distinto lo que el pensamiento *A* trasmite al *B*, ocurre la dificultad de cómo una cosa puede traer consigo el recuerdo de otra totalmente distinta. Si se replicase que lo que el *A* trasmite al *B* aunque sea distinto, encierra todavía algo del pensamiento *A*, por lo cual puede conservar su recuerdo, hallamos otra vez algo permanente; y no habiéndose querido la substancialidad del alma, ni la substancialidad del pensamiento, se viene á caer en una cosa tan extraña, cual es, la permanencia ó bien la substancialidad de una modificacion del pensamiento: se convierte en substancia la modificacion de una modificacion.

5. Considérese la cuestion bajo el aspecto que se quiera: sin la substancialidad del alma, es imposible explicar los fenómenos de la unidad y continuidad de la conciencia; no habiendo en nosotros nada permanente todas nuestras afecciones, todos nuestros pensamientos no formarían mas que una série de hechos sin vínculo de ninguna especie, no habria memoria, no habria unidad de conciencia, no habria reflexion sobre ninguno de nuestros actos internos; ni pudiéramos siquiera percibirnos,

pues que no habria sujeto percipiente, y cada fenómeno sería tan extraño al otro como un pensamiento de un hombre lo es al de otro. (V. *Filosofía fundamental*, lib. IX, caps. VI, VII, VIII, IX y X.)

CAPITULO II.

Simplicidad del alma.

6. El alma humana es simple.

Es simple lo que carece de partes; y el alma no las tiene. Supóngase que hay en ella las partes *A*, *B*, *C*; pregunto: ¿dónde reside el pensamiento? Si solo en *A*, están de mas *B* y *C*; y por consiguiente el sujeto simple *A*, será el alma. Si el pensamiento reside en *A*, *B* y *C* resulta el pensamiento dividido en partes, lo que es absurdo. ¿Qué serán una percepcion, una comparacion, un juicio, un racionio, distribuidos en tres sujetos?

7. La unidad de conciencia se opone á la division del alma: cuando pensamos, hay un sujeto que sabe todo lo que piensa, y esto es imposible atribuyéndole partes. Del pensamiento que esté en la *A* nada sabrán *B* ni *C*, y recíprocamente; luego no habrá una conciencia de todo el pensamiento; cada parte tendrá su conciencia especial, y dentro de nosotros habrá tantos seres pensantes cuantas sean las partes.

8. Además, estas partes *A*, *B*, *C*, ó serán simples ó compuestas: si son simples llegamos á seres pensantes simples, y por consiguiente á lo que nosotros llamamos

almas; así, no queriendo reconocer una en cada hombre, se cae en el extremo de admitir muchas: si las partes son compuestas volveremos al mismo argumento del párrafo anterior, y por consiguiente será preciso llegar á seres simples pensantes, ó proceder admitiendo nuevas partes hasta lo infinito; en cuyo caso la conciencia no será *una*, sino multiplicada hasta lo infinito.

9. Para eludir esta demostracion, de nada sirve el apelar á una comunicacion de las partes entre sí. Supongamos que se quiera conservar la unidad de la conciencia pensante, fingiendo que la parte *A* comunica todo su pensamiento á las *B* y *C*; y que estas hacen lo mismo con respecto á ella. Contra este efugio militan las siguientes dificultades. 1.^a No puede alegarse ninguna razon, ni *à priori*, ni de experiencia, para probar que existe una comunicacion semejante; luego es una pura ficcion que nada vale en el terreno de la ciencia. 2.^a No se salva la unidad de conciencia, antes bien se la triplica; no resulta un solo ser pensante, sino tres, ó cuantas sean las partes que se hallen en comunicacion. 3.^a Si al fin se ha de llegar á seres pensantes simples, porque sin esto no se puede explicar la unidad de conciencia; ¿á qué multiplicarlos para verse luego en la necesidad de fingir comunicaciones imaginarias? Si se conviene en que no es posible explicar la unidad de conciencia sin admitir que cada ser pensante reúne en sí todo aquello de que tiene conciencia, ¿por qué no admitir desde luego el ser pensante, uno y simple?

CAPITULO III.

Identidad del ser que en nosotros piensa y siente.

10. El ser que piensa en nosotros es el mismo que siente.

El admitir en el hombre diversos sujetos de estas acciones, es romper la unidad de conciencia. En efecto, yo mismo que pienso, tengo conciencia de que siento; si estos dos principios fuesen distintos, la conciencia de ambas cosas á un tiempo es imposible. Sean los dos sujetos *A* y *B*: *A* experimentará una sensación; *B* un pensamiento; siendo *A* y *B* distintos, ¿por qué ha de tener el uno conciencia de lo que pasa en el otro? ¿Se dirá tal vez que se lo comunican? Pero en tal caso volvemos á la dificultad del capítulo anterior. La comunicacion no significa otra cosa, sino que *A* trasmite á *B* su sensación al paso que *B* trasmite á *A* su pensamiento; en cuyo caso resulta que *A* siente y piensa, y *B* piensa y siente. Luego queriendo evitar el admitir un ser que pensase y sintiese, se admiten dos.

11. Se puede objetar á esto el que experimentamos con mucha frecuencia que el pensamiento y la voluntad racional están en contradicción con las facultades sensitivas, lo que parece indicar que los sujetos de ellas son distintos. Esta dificultad solo prueba que el alma experimenta afecciones diferentes y aun opuestas; mas no que estas residan en distintos sujetos. Por lo mismo que se

siente la lucha, el sugeto que la experimenta debe ser uno; de lo contrario no podria haber conciencia de ambas cosas á un mismo tiempo. Esto nos lleva á consignar la existencia del libre albedrío, considerando al alma como una substancia dotada no solo de espontaneidad, sino tambien de libertad.

CAPITULO IV.

Libertad de albedrío.

12. En nosotros, á mas de las inclinaciones sensitivas, hay una facultad de inclinaciones puramente racionales que se llama voluntad. La existencia de esta facultad podria demostrarse *à priori*, porque habiendo en nosotros ideas superiores al órden sensible, si nos faltase una inclinacion correspondiente á ellas, nuestra naturaleza estaria manca, por decirlo así, debiendo limitarse á pura especulacion en lo que se le ofrece de mas noble; pero á mas de esta razon tenemos la experiencia que nos atestigua de una manera indudable la existencia de la voluntad. Muchas veces nos acontece que estando inclinados por el sentimiento á un acto, hacemos lo contrario; asi se verifica cuando cumplimos nuestro deber, á pesar del impulso de las pasiones. Entonces se entabla en nuestro interior una lucha en que parece que hay dos hombres, el uno rigiéndose por las impresiones sensibles, el otro por el dictámen de la razon. El heroismo no es mas que una gran victoria que el héroe alcanza de

sí propio: el hombre nunca es mas grande que cuando cumple su deber, sojuzgando sus inclinaciones mas violentas; y es que en tal caso obra como hombre de una manera especial, pues que en la competencia entre las pasiones y la razon abate á las pasiones y saca triunfante á la razon.

13. La voluntad racional es libre.

Entiendo aquí por libertad, la ausencia no solo de toda coaccion, sino tambien de toda necesidad intrínseca; para que haya libertad no basta que nadie nos fuerze en lo exterior; es preciso además que no haya en nosotros ninguna necesidad intrínseca que nos impele á obrar ó querer de una manera determinada. Si por libertad se entendiese únicamente la ausencia de coaccion ó de violencia, se podrian llamar libres todos los movimientos instintivos y sentimentales, pues que estos proceden, no de una causa que influya violentamente sobre nosotros, sino de un principio interno que se desenvuelve sin que podamos impedirlo. Esta libertad que excluye no solo la violencia sino tambien la necesidad intrínseca, se llama libertad de albedrío.

14. El sentido íntimo nos asegura de que somos libres, no solo para ejecutar cosas diferentes, sino tambien para hacer ó dejar de hacer una misma. Cuando estamos sentados, nos sentimos con libertad para querer levantarnos: cien veces podemos hacer lo uno y lo otro segun nuestras necesidades, conveniencia ó capricho. Lo mismo se verifica en las demás acciones: hasta en el caso en que obedecemos á una ley, ú obramos por temor del castigo, ó impelidos por un sentimiento poderoso, nos

hallamos con libertad para suspender la accion que estamos ejecutando. Privados del movimiento del cuerpo por una enfermedad ó una causa violenta, nos sentimos libres en nuestro interior para querer ó no querer el movimiento. Mientras permanecemos en sano juicio conservamos un dominio exclusivo en los actos de nuestra voluntad: los hombres pueden sujetar el cuerpo, pero no el alma; por medio de las amenazas, de las privaciones, de los tormentos, pueden inclinarnos mas ó menos á querer ó no querer un objeto; pero siempre nos queda encomendada la última decision: los mártires en medio de los mas atroces padecimientos permanecian inmóviles en la fe, desafiando desde el santuario de su conciencia la mas refinada crueldad de los verdugos.

15. El argumento que se funda en el testimonio del sentido íntimo es tan concluyente que no necesita para nada del auxilio de otro: la libertad de albedrío la hallamos en nuestro interior, la experimentamos en todos los momentos de la vida, y no hemos menester de que otros nos la enseñen. Sin embargo, no será fuera del caso notar que el testimonio del linage humano está acorde en este punto. La virtud, el vicio, el mérito, el demérito, el premio y el castigo son cosas reconocidas por los hombres de todos los siglos y de todos los paises; si quitamos la libertad de albedrío, estas palabras no significan nada, porque no se concibe que pueda haber mérito ni demérito en lo que no se ha podido evitar: sin libre albedrío las acciones del hombre serían una emanacion de causas necesarias, residentes en su interior; y no merecería por ellas mas vituperio ni alabanza, que

por un dolor, una enfermedad, una afeccion cualquiera de su organizacion que no ha podido remediar ni prevenir. El fatalismo, ó sea el sistema que niega la libertad de albedrío, rompe todos los lazos de la sociedad tanto civil como doméstica, trastorna los principios fundamentales que la dirigen, y convierte al linage humano en un conjunto de máquinas que obedecen á impulsos secretos, en cuya modificacion no tienen ninguna parte. Asi, vanas son las leyes, inútiles los premios y los castigos; el arte de persuadir carece de objeto; y el hombre, que con la libertad de albedrío se levanta á una altura tan superior, queda reducido por el fatalismo á la miserable condicion de los brutos.

CAPITULO V.

Comunicacion del alma con el cuerpo.

16. Siendo el alma simple y el cuerpo compuesto, se ofrecen gravísimas dificultades cuando se trata de explicar su influencia recíproca. Los filósofos se han dividido en varias opiniones. Unos creen que el alma nada recibe del cuerpo, ni este del alma, y que solo son ocasiones de que Dios cause en uno y en otro el efecto correspondiente. Segun esto no es el alma la que mueve el brazo; al querer el alma que el brazo se mueva, Dios le mueve; las sensaciones no son producidas en el alma por las impresiones corpóreas, sino que al afectar un cuerpo nuestros órganos, y por ellos el cerebro, Dios causa

en el alma la sensacion que corresponde. Este sistema se ha llamado el de las causas ocasionales.

Otros filósofos han creído que la influencia recíproca entre el alma y el cuerpo no era solamente ocasional, sino real, física y á su sistema le llaman del influjo físico.

17. Leibnitz con su fecunda inventiva, excogitó otra hipótesis muy ingeniosa, pero destituida de fundamento. Segun este filósofo, el alma y el cuerpo pueden compararse á dos relojes, que sin estar en comunicacion de ninguna especie, han sido contruidos con tal exactitud y prevision, que el uno siempre marca lo mismo que el otro, sin que haya jamás la menor discrepancia. Asi será preciso suponer que en el alma está preparada desde su creacion toda la série de sensaciones, pensamientos, actos de voluntad y cuantas afecciones experimenta; y que en el cuerpo se halla otra série paralela de todos sus movimientos: estas dos séries están dispuestas con tan exacta correspondencia, que por ejemplo, si corresponde á la série del alma que hoy á las cinco y tres minutos y cuatro segundos de la tarde, quiera recibir la sensacion de la lectura de un libro, precisamente en el mismo instante corresponderá en la série del cuerpo el movimiento de tomar el libro cuya lectura deseo. Este movimiento de mi brazo, aunque me parezca que procede del imperio de la voluntad, es del todo independiente de ella; el imperio y el movimiento son dos posiciones de las agujas de dos relojes, que coinciden en marcar la misma hora, no porque tengan entre sí ninguna comunicacion, sino porque su autor los ha contruido

con tan delicada exactitud. Por cuya razon este sistema lleva el nombre de armonía prestabilita.

La simple exposicion del sistema de Leibnitz es su refutacion mas cumplida. ¿En qué se funda tan extraña hipótesis? ¿Hay algun hecho experimental, ó alguna razon *à priori*, en que se la pueda cimentar? Además, salta á los ojos la dificultad de conciliar semejante hipótesis con la libertad de albedrío. Si todos los actos de nuestra voluntad están predispuestos con tal orden que el uno se haya de suceder al otro, como los movimientos de un reloj, la libertad es una ilusion; y al ejercer los actos que creemos libres, no hacemos mas que obedecer al desarrollo de la série que de antemano está preparada en nosotros. Supuesto que las dos séries son independientes entre sí, resulta que los actos mas culpables serán inocentes: el hombre que asesina á otro ejecutará un movimiento necesario, y estará tan ageno de culpa como la rueda de una máquina que aplasta á quien encuentra debajo.

18. Varias son las razones que se alegan en pro y en contra del sistema del influjo físico y del ocasional; para no enredarnos en cuestiones vanas será conveniente fijar las ideas, separando lo cierto de lo dudoso. Veamos ante todo lo que nos atestigua la experiencia.

A ciertas impresiones recibidas por los órganos corresponden determinadas afecciones en el alma; y recíprocamente, á ciertos actos del alma corresponden determinados movimientos en el cuerpo. Se aplica á mi mano un pedazo de hielo, y mi alma experimentando la sensacion de frio, *quiere* que la mano se mueva para re-

mover lo que la molesta, y la mano se mueve. Esto es lo único que enseña la experiencia; en pasando de aquí, entramos en las discusiones filosóficas.

19. Los partidarios de la causalidad ocasional argumentan de este modo: lo simple y lo compuesto no pueden influir lo uno sobre lo otro; estas son cosas disparatadas, cuya acción recíproca no se puede ni siquiera concebir. Un cuerpo obra sobre otro cuerpo, porque las partes del agente se aplican á las del paciente; ¿pero cómo se podrá verificar esto cuando uno de los dos extremos carece de partes? Luego supuesto que la experiencia nos atestigua la correspondencia de los actos del cuerpo con los del alma, debiéramos decir que Dios es quien produce inmediatamente en ambos los efectos correspondientes, sin que uno ni otro sean mas que meras ocasiones del ejercicio de la causalidad divina.

Esta dificultad es especiosa; á primera vista parece insoluble; sin embargo, es susceptible de observaciones que la debilitan mucho, si no la disipan del todo.

20. La razón de que no puede haber comunicación entre lo simple y lo compuesto prueba demasiado, y por consiguiente no prueba nada. Admitida absolutamente la proposición, se seguiría que Dios, ser simplicísimo, no puede ejercer su acción sobre el universo corpóreo. Ni vale el responder que Dios es omnipotente y que su acción no conoce límites; pues que la cuestión está en si hay una repugnancia intrínseca en que lo simple tenga alguna comunicación con lo compuesto: si hay esta repugnancia intrínseca, debe haberla en todo lo simple, y por consiguiente en Dios; si

no hay esta repugnancia intrínseca, el argumento pierde su base.

21. Para afirmar con seguridad que no puede haber comunicacion de actividad entre lo simple y lo compuesto, sería necesario probar que la accion *solo puede ejercerse por contacto*. Es cierto que si la accion entre lo simple y lo compuesto debiera ejercerse á la manera que unos cuerpos empujan á otros, no sería explicable sin el contacto de partes con partes; pero como esto no se podrá probar nunca, les será imposible á los occasionalistas el dar un fundamento sólido á su sistema.

22. No siendo concluyente el argumento en favor de la causalidad ocasional, ¿nos decidiremos por el influjo físico?

En primer lugar se debe advertir que es algo confusa la expresion aqui empleada; quizá sería mejor usar de la palabra *real* en vez de *física*, para que sin confundirse esta causalidad con los hechos materiales, se entendiese bien, que solo se trata de establecer una accion verdadera.

23. Creo que en la presente disputa se puede indicar el defecto de que adolecen los argumentos en pro y en contra; pero que no es fácil ni tal vez posible, decidirse con seguridad ni aun con probabilidad por lo uno ni lo otro. Esta es una de aquellas cuestiones que no pueden resolverse por falta de datos: y la ciencia, si alguna hay en este punto, debe limitarse á demostrar la existencia de este vacío. Ensayémoslo.

24. Si la cuestion pudiera resolverse, nos guiarian á ello, ó la experiencia ó la razon: ambas son impotentes

en este caso. La experiencia solo nos dice que existe la correspondencia de los hechos (18); pero no pasa de aquí; el modo con que esto se verifica, se halla fuera de su jurisdiccion. Todos los trabajos de los fisiólogos no pueden salir de lo que atestiguan los sentidos con respecto á las funciones orgánicas: y los sentidos no pueden atestiguar mas que movimientos ú otras afecciones de los órganos. Nada de esto hace adelantar un paso la cuestion relativa á la causalidad. Supóngase el fisiólogo mas sagaz, mas delicado en el exámen del órgano de la vista; despues de haber explicado con la mas perfecta y atinada minuciosidad la construccion del ojo, las propiedades del nervio óptico, y de la parte del cerebro adonde este nervio termina, solo nos ha hablado de cosas materiales; nada nos ha dicho sobre el *modo* con que los objetos que explica producen la sensacion de *ver*.

La misma dificultad encontramos en el sentido inverso, esto es, en explicar cómo del imperio de la voluntad resultan ciertos movimientos corpóreos. La voluntad quiere tal movimiento; este es un hecho de conciencia; al imperio corresponde el movimiento: este es otro hecho experimental; para la ejecucion se mueven tales ó cuales músculos, á donde van á parar tales ó cuales nervios salidos de este ó aquel punto del cerebro; este es otro hecho tambien experimental que el fisiólogo consigna; pero ¿por qué al imperio de la voluntad ha de corresponder tal movimiento en el cerebro? Sobre esto nada dice la experiencia, y el fisiólogo conviene en que esta es una cuestion fuera del campo de sus experimentos.

25. Ya que la cuestion es irresoluble en el terreno de la experiencia, veamos lo que puede enseñarnos la razon.

La idea de causa pertenece á la clase de las que hemos llamado indeterminadas (V. *Ideología pura*, capítulos IV y XI), y por consiguiente sus aplicaciones á un caso positivo, dependen de las condiciones que nos suministre la experiencia. Esta idea tomada en general, solo nos ofrece la relacion de las de ser y de un no ser, que ha pasado á ser. Luego debe limitarse á las verdades de un órden puramente abstracto, sin que pueda servirnos para resolver nada en los casos en que nos falte la experiencia. Ahora bien, esta nos falla precisamente en la cuestion que nos ocupa, segun acabamos de manifestar (18); luego la razon no es capaz de enseñar nada decisivo, y solo puede ofrecernos conjeturas mas ó menos plausibles.

26. Nuestras ideas intuitivas se reducen á cuatro clases: sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia y voluntad. (V. *Ideología pura*, cap. XV.) ¿De qué nos sirve todo eso para resolver la cuestion propuesta? La sensibilidad pasiva es la forma de extension y demás cualidades con que los cuerpos se nos presentan; la sensibilidad activa, la inteligencia y la voluntad son fenómenos de nuestra conciencia; en ninguna de estas ideas se halla la representacion del modo con que el alma y el cuerpo pueden ejercer entre sí recíproca influencia.

27. De donde inferiremos que la única resolucion de la cuestion, es el descubrir que no la tiene para nosotros: esto es poco satisfactorio, pero si la ciencia humana no

ha de ser un nombre vano para fomentar el orgullo y perder el tiempo, debe conocer sus propios límites, y no habrá progresado poco cuando consiga fijarlos con exactitud.

CAPITULO VI.

Sitio donde reside el alma.

28. Como el alma está unida al cuerpo con tan estrecho vínculo, se ofrece la cuestion sobre el lugar que ocupa en el mismo. Descartes la coloca en la glándula pineal; Buffon en la membrana que cubre el cerebro; otros en diferente sitio, distinguiéndose por su singularidad la opinion de los aristotélicos, quienes opinan que está toda en todo el cuerpo, y toda en cualquiera de sus partes.

29. En esta cuestion se han de tener presentes las mismas observaciones que hemos hecho al tratar de la comunicacion del alma con el cuerpo: la experiencia nos falta, y sin ella la razon no puede adelantar nada en semejantes materias. El experimento mas concluyente que se podria hacer sería el descubrimiento de una parte del cuerpo cuya sola conservacion bastase para mantener la vida, y cuya falta produjese la muerte: y sin embargo todavía no se habria conseguido resolver la dificultad. Entonces se habria probado la necesidad fisiológica de un órgano, mas no que el alma residiese en él; pues que el conservarse ó el acabar la vida por solo

un órgano, puede depender de otras causas que no tengan relacion con el asiento del alma. ¿Quién nos asegura que ella haya de estar precisamente situada en el órgano mas necesario? Tal puede ser la relacion de los órganos que unos sean mas indispensables que otros por razones que á nosotros se nos ocultan, y que sin embargo no sean los mas á propósito para la residencia del alma. Séame permitido valerme de una comparacion. El maquinista dirige la máquina sin colocarse en la parte mas esencial de la misma; el músico pulsa su instrumento sin aplicar su mano á las partes mas íntimas y delicadas. Además, la vida se puede terminar por la falta ó la lesion de órganos muy diferentes: y sin destruirse ninguno de los principales puede el hombre morir por la falta de la sangre. Infiérese de esto que para probar que el alma se halla situada en una parte del cuerpo, no basta que esta parte sea necesaria para la conservación de la vida, y por consiguiente ningun experimento fisiológico puede ilustrarnos suficientemente para resolver la cuestion psicológica.

30. La opinion de los aristotélicos no se funda tampoco en razones concluyentes, y á primera vista parece contradictoria. ¿Cómo es posible que una cosa esté toda en diferentes lugares? Hé aqui el argumento principal y quizás el único que se le puede objetar. Pero esta objecion tan apremiante, aparece tanto mas débil cuanto mas profundamente se la examina.

Si bien se observa se confunden aqui dos órdenes de ideas totalmente diversos: se quieren aplicar á un objeto incorpóreo, simple, las mismas reglas que á los cuer-

pos en su estado natural; y no se advierte que estar en un lugar, significa cosas diferentes segun el ser de que se habla. Tratándose de los cuerpos en su estado natural, ocupar un lugar es tener la extensión propia en una posición determinada con respecto á las dimensiones de los demás cuerpos; pero es claro que si hablamos de un ser que carezca de extensión, que no tenga partes de ninguna especie, su relación con la extensión de los cuerpos, no puede ser de la misma clase que la de estos entre sí. Asentada esta diferencia, la objeción se desvanece. ¿Cómo puede una cosa estar toda y á un mismo tiempo en diferentes lugares? Es imposible tratándose del orden establecido en las relaciones ordinarias de los cuerpos; pero si se habla de seres no corpóreos, y hasta de cuerpos que no se hallen en el orden natural, desaparece la imposibilidad.

31. Un autor respetable ha dicho que el situar el alma, toda en todo el cuerpo, y toda en cualquier parte, era atribuirle algo de la inmensidad que solo pertenece á Dios. Permítaseme observar que este cargo es infundado. Las diferencias son varias. En primer lugar, Dios está todo en todo el universo, y todo en cualquiera de sus partes; el alma está solo en el cuerpo. Dios estaria del mismo modo en todos los universos posibles, si llegasen á criarse; el alma está solo en su cuerpo. Dios por razón de su inmensidad está en todo lo existente; el alma puede perder su estancia en el cuerpo, y la pierde por la muerte. Dios tiene su inmensidad por la intrínseca perfección de su naturaleza, el alma tiene su habilitación en el cuerpo con dependencia de la acción de Dios,

creadora y conservadora. Estas diferencias son mas que suficientes para desvanecer todo escrúpulo, si es que cabe en una doctrina sostenida por tantos teólogos eminentes, entre los cuales descuella Santo Tomás de Aquino.

32. El recuerdo de la inmensidad de Dios, lejos de enflaquecer la doctrina de los aristotélicos, la ilustra y confirma; pues con esto se manifiesta que no hay repugnancia intrínseca en que un ser se halle á un mismo tiempo todo en diferentes partes; y se nos advierte de que esta imposibilidad solo existe cuando se trata de las relaciones naturales de los cuerpos en el espacio. A estas únicamente es aplicable lo que se funda en el contacto, ó en la respectiva y mútua limitacion de las partes contiguas; si pues se trata de partes que no se hallen en este caso, ó de séres que no las tengan de ninguna especie, el argumento no prueba nada, porque supone condiciones que no existen, y que sin embargo son indispensables para que pueda ser valedero. (V. *Filosofía fundamental*, lib. III.)

CAPITULO VII.

Observaciones fundamentales para soltar todas las dificultades de los materialistas.

33. Para dejar fuera de toda duda que el alma es distinta del cuerpo, conviene soltar las dificultades que objetan los materialistas; esta solucion será mas fácil y cumplida si antes se fijan con claridad y precision algunos puntos, de cuya confusion nacen las objeciones.

34. El cuerpo es un instrumento de que el alma necesita para muchas de sus funciones, mientras se halla en esta vida. Cuando se emplea la palabra *instrumento* no se entiende que el alma elabore sus pensamientos, actos de voluntad y sentimientos, por medio de los órganos corpóreos; á la manera que el artesano se vale de los enseres de su oficio, sino que las funciones de dichos órganos son *condiciones* necesarias al ejercicio de ciertas funciones del alma.

35. Para afirmar que á un sujeto le repugna una propiedad, no es necesario conocer la esencia del mismo; basta tener conocida alguna de sus propiedades necesarias que esté en contradicción con aquello de que se trata. El rudo que ignora cuál es la esencia de la elipse puede conocer muy bien que á dicha curva le repugna el ser triangular; bastándole para esto el saber que en la elipse no hay ningún ángulo.

36. Los objetos que pueden representarse en nuestra imaginación son únicamente los sensibles, y por consiguiente materiales. Los seres incorpóreos sean substancias, sean atributos, solo podemos conocerlos con el entendimiento; no los imaginamos, los concebimos.

37. Uno de los argumentos más manoseados por los materialistas es el que ya proponía Lucrecio, hace veinte siglos. Las facultades del alma siguen un movimiento semejante al del cuerpo; cuando este es tierno, como en la infancia, ellas son tiernas é infantiles; cuando es robusto, ellas son robustas; cuando está enfermo, enferman; cuando envejece, envejecen; cuando muere, mueren; luego el alma no se distingue de la organización;

luego el pensamiento y todos los fenómenos intelectuales, morales y sensibles, no son otra cosa que el producto del organismo.

Esta dificultad se desvanece recordando lo dicho mas arriba (34). Aun suponiendo exactos los hechos alegados solo probarian que los órganos son necesarios para que se ejerzan las funciones del alma; pero no que esos órganos sean la misma alma. El ser una cosa condicion necesaria para otra no prueba la identidad de las dos. En una máquina sucede á veces que una parte muy pequeña es indispensable para las funciones: ¿será legitimo inferir que esta parte es la que hace mover la máquina y el agente que da impulso á todo? En un instrumento de música es indispensable en tal ó cual sitio, un pedazo de madera ó de metal, ¿diremos que este pedazo es quien ha concebido y quien ejecuta la música? El pintor necesita del pincel y de los ingredientes colorantes, y ¿atribuiremos los prodigios de su arte á los ingredientes y al pincel? Sin el golpe del azadon dado por el rústico para despejar una semilla que se iba sofo-cando, la planta no habria nacido, y ¿diremos que el verdor, la lozanía y el fruto de la planta, solo se deban al azadon, y negaremos la fecundidad de la semilla, la feracidad de la tierra, el calor del sol, la influencia de la luz, la accion del aire y de la lluvia? Tal es el racio-cinio de los materialistas: los órganos son necesarios para las funciones del alma, luego estos y el alma son una misma cosa: ¿quién no ve la monstruosa confusion de ideas que hay en este sofisma?

38. No conocemos la esencia de la materia, dicen

los adversarios; luego no podemos afirmar que le repugne el pensamiento. Esta dificultad se desvanece con recordar lo dicho mas arriba (35). Para saber que un predicado repugna á un sujeto no necesitamos conocer la esencia de este; nos basta el conocimiento de alguna de sus propiedades esenciales á la que repugne el predicado. Admitiré que no conocemos la esencia de la materia; pero no se me podrá negar que sabemos de ella una cosa con entera certidumbre, y es, que no es simple, sino compuesta. Es asi que hemos demostrado que el alma es simple, luego es esencialmente distinta de la materia. El sí y el no, y con respecto á una misma cosa, son imposibles; la simplicidad implica negacion de composicion; esta implica negacion de simplicidad: luego el alma no puede ser á un mismo tiempo simple y compuesta; y como por lo mismo que es intelectual es simple, no puede ser material.

39. ¿Qué es el alma, dicen otros, si no es cuerpo? A una cosa incorpórea; ¿cómo nos la representamos? Si se trata de representacion imaginaria, no cabe representacion del alma; pero esto mismo, lejos de probar en contra, prueba en favor de la simplicidad. La objecion se funda en una grosera confusion de lo inteligible con lo sensible (36).

40. No obstante las relaciones entre el cerebro y las facultades del alma, hay una porcion de hechos que indican cuán sin fundamento se pretenden confundir cosas tan diferentes: parece que Dios ha querido manifestarlos á la ciencia fisiológica, para que no se llevase demasiado lejos la expresada relacion, hasta el punto de

convertirla en una proporcion perfecta. Aun cuando esta proporcion existiese con toda exactitud, no se probaria que el alma es la misma organizacion, porque siempre quedaria en pié la solucion fundamental (34 y 37); pero tenemos la fortuna de que semejante exactitud no existe, y que la experiencia enseña todo lo contrario.

Berard asegura que no hay parte mas ó menos considerable del cerebro que no pueda ser destruida por supuraciones ó lesiones orgánicas, conservándose las sensaciones en toda su integridad. (Doctrina de las relaciones entre lo físico y lo moral.)

Cabanis, nada sospechoso á los materialistas, dice lo siguiente: «Porciones considerables del cerebro son consumidas por varias enfermedades, ó destruidas por accidentes ú operaciones necesarias, sin que la sensibilidad general, las funciones mas delicadas de la vida y las facultades del espíritu resulten perjudicadas de ningun modo.

La experiencia demuestra que exceptuando los órganos que no pueden cesar de obrar sin que la vida se acabe, es sumamente difícil determinar el grado en que las lesiones deben producir inevitablemente tal efecto conocido. Actualmente no se exceptuan de esta regla, el cerebro, el cerebelo, y las dependencias de uno y otro.» (*Relaciones entre lo físico y lo moral del hombre. Memoria III, 53.*)

Gall prueba con hechos que el hidrocéfalo ó hidropesía del cerebro, no siempre turba las facultades mentales, como habia pretendido Cabanis, y sostiene que el

cerebro puede continuar ejerciendo sus funciones aunque esté nadando en un fluido.

En algunos casos de enagenacion mental se ha creído descubrir alteraciones orgánicas; pero Broussais afirma que puede haber locura sin ninguna mudanza perceptible en el encéfalo. Lo mismo opinan Esquirol y Pinel, ambos conocidos por sus estudios sobre las enfermedades mentales.

CAPITULO VIII.

Sistema del ángulo facial y de las relaciones del cerebro con el cerebelo.

41. Los que han pretendido determinar el valor de las facultades intelectuales y morales por medio de los órganos, han excogitado diferentes teorías apoyándolas con varios hechos; daremos de ellas una sucinta noticia, manifestando al propio tiempo que nada pueden probar contra la espiritualidad del alma.

42. Camper pretende que la medida de la inteligencia en la escala de los animales es el ángulo facial, que está formado de dos líneas, una tirada desde la raíz de los dientes superiores á la cima de la frente, y otra que sale de la misma raíz y va á parar al occiput, pasando á poca diferencia por los agujeros de los oidos; ó en otros términos: de una línea que desde el extremo de la frente á la raíz de los dientes superiores, caiga perpendicularmente sobre otra tirada desde la misma raíz hácia

atrás en la dirección de la base del cráneo. Cuanto menor sea este ángulo tanto mas se inclinará la frente hacia atrás, siendo mas innoble la figura, y acercándose á la de los brutos. Cuando el ángulo es recto ó de 90 grados, la cara está en posición vertical, y adquiere un especial carácter de hermosura y nobleza. Si el ángulo es mayor de 90 grados, el semblante tiene aire de magestad. Los pintores y escultores griegos y romanos daban á las caras un ángulo mayor de 90 grados, especialmente cuando querian representar á Júpiter, padre de los dioses.

Observa además Camper, que el ángulo facial del europeo, el hombre de la raza mas inteligente, es de 80 á 90 grados; el del kalmuco y del negro de 70, y el del orang-utang de 58. Otros naturalistas varian en esta medida; pero es cierto que se nota la diferencia del ángulo. En pasando á los cuadrúpedos se hace mas pequeño aplandándose mas y mas la frente; y en los reptiles y pescados llegan las dos líneas á formar casi una sola, desapareciendo todo rastro de cara, y terminando la cabeza en un deforme hocico.

43. Esta teoría es mas ingeniosa que sólida. Desde luego se debe admitir que bajo el aspecto de la belleza y de la dignidad, el grandor del ángulo es una condicion indispensable: prescindiendo del color, ¿quién no prefiere la cara de un europeo á la de un negro? Aun sin tanta diferencia, se nota fácilmente que las figuras son mas hermosas si tienen la frente elevada, y la parte inferior de la cara poco saliente. Nada tenemos pues que objetar á los artistas griegos y romanos; los de nuestros

dias siguen la misma regla: á una figura que haya de distinguirse por su belleza y dignidad, siempre se procura darle un grande ángulo, con frente elevada que domine la parte inferior del rostro.

44. Pero ¿se puede decir de la inteligencia lo mismo que de la belleza y dignidad? Los hechos no confirman la hipótesis de Camper. Tiedemann ha escrito una memoria sobre el cerebro del negro comparado con el del europeo; y en ella afirma, que á pesar de la diferencia del ángulo facial no hay ninguna en la estructura interior del cerebro. Este mismo autor ha medido un gran número de cráneos de la mayor parte de las razas; y de sus investigaciones resulta que muchos de los pueblos mas bárbaros tienen el cerebro igualmente desarrollado que los europeos.

45. Aun suponiendo que las observaciones hubiesen confirmado la proporcion del ángulo facial con la inteligencia, ¿se inferiria de esto que el alma no es distinta del cerebro? no, ciertamente. La mayor perfeccion del órgano material, manifestada en el mayor desarrollo, sería la mayor perfeccion del instrumento; pero no le quitaría á éste su naturaleza, ni alteraría la esencia del agente principal (35.)

46. La doctrina de Camper tiene relacion con otra, segun la cual la mayor inteligencia del hombre depende de que la parte anterior del cerebro se halla en él mas desarrollada que la posterior; pues que este desarrollo hace que el cráneo y la frente sean mayores, lo que contribuye al incremento del ángulo. Oken, en su *Historia natural*, dice que en los mamíferos el cerebro es

seis veces mayor que el cerebelo, y en el hombre nueve. (*Historia natural*, tomo IV.) Además, comparando el volúmen del cerebro del hombre con la médula espinal, se le halla cuarenta y tres veces mayor, á poca diferencia, cuando en los animales la relacion es mucho mas pequeña; por ejemplo en el gato es solamente cuatro veces mayor, y en el raton tres, segun dicen el citado Oken y Carus en sus *Elementos de anatomía* y en su *Zootomía*.

47. Nadie niega que haya diferencias entre la organizacion humana y la de los brutos; pero á primera vista, y prescindiendo de estas comparaciones, ocurre una consideracion gravísima que resuelve la cuestion. La *diferencia* del hombre al bruto, ¿está en proporcion con las *diferencias* orgánicas? Comparad el cerebro de Platon, de Aristóteles, de San Agustin, de Bossuet, de Leibnitz, de Newton en su volúmen y peso, con el de un bruto cualquiera; y pregunto, aunque sea la proporcion como 4, como 10, como 100, como 1.000.000 si se quiere, á 1, ¿dará esto la medida de la *diferencia* de las inteligencias entre esos hombres y el bruto?

48. Pero repito que los hechos desmienten semejantes teorías. Si se trata del volúmen absoluto, el elefante, y sobre todo la ballena y otros grandes cetáceos, tienen un cerebro mucho mayor que el hombre, y ¿es igual su inteligencia á la nuestra?

49. Considerando el cerebro relativamente á la masa del cuerpo del animal, tampoco se halla la clave para explicar la diferencia de las facultades intelectuales por las del órgano. El peso del cerebro del Saimini, especie de

mono, es con respecto al peso de su cuerpo como 1 á 22 lo mismo sucede en el hombre, habiendo individuos en que la desventaja es contra este, pues que el peso es á veces como 1 á 25, á 30, y hasta á 35. Hay otros animales cuya inteligencia debiera ser mayor que la del hombre, porque la relacion en ellos es mayor; es de 1 á 14, en el Serin, y de 1 á 21 en el Mulot.

50. Comparados los animales entre sí tampoco se halla proporcion entre la magnitud respectiva de su cerebro y su conocimiento. En el asno la relacion es de 1 á 212, en el caballo de 1 á 400, y en el elefante de 1 á 500. Asi el asno sería mas inteligente que el caballo y el elefante; y comparadas las tres especies con los anteriores, la diferencia sería enorme, lo que está en contradiccion con la experiencia.

51. Tocante á la relacion de la parte anterior del cerebro con la posterior, tambien hay hechos curiosos en contra de la supuesta proporcion. Dice Forichon (*Impugnacion del materialismo y de la frenología*) que el Dr. Leuret ha encontrado que precisamente los animales cuya parte anterior está mas desarrollada son los menos inteligentes. Si se admitiese la teoría que combatimos, el conejo tendria mas conocimiento que los monos; siendo lo mas curioso el que el asno y el caballo serian mas inteligentes que el hombre. Hé aqui algunos datos que nos proporciona el Dr. Leuret, valuada la relacion en milímetros.

	<i>Parte anterior.</i>	<i>Parte posterior.</i>	<i>Relacion.</i>
Hombre.....	36	65	1:1,80.
Caballo.....	27	38	1:1,40.
Asno.....	22	29	1:1,31.
Conejo.....	8	10	1:1,25.

Segun esta teoría la inteligencia del hombre estaría representada por $\frac{1}{1,80}$; la del caballo por $\frac{1}{1,40}$; la del asno por $\frac{1}{1,31}$; y la del conejo por $\frac{1}{1,25}$. En tal caso la inteligencia del hombre sería 555; la del caballo 714; la del asno 763; la del conejo 800: *Risum teneatis?*

52. Resulta pues evidente, que segun la experiencia el cerebro no puede dar la medida de las facultades intelectuales, ya se le tome absolutamente, ya con relacion al cuerpo, ya se compare la parte anterior con la posterior. Inútil sería pues insistir en este punto, si no fuese necesario decir dos palabras sobre la doctrina de Gall.

CAPITULO IX.

Sistema frenológico.

53. El sistema frenológico es el siguiente. Se considera el cerebro dividido en una porcion de partes, y á cada una de estas se la mira como un órgano especial de cierta facultad perceptiva ó afectiva. La frenología da origen á la craneoscopia, cuyo objeto es conocer las facultades intelectuales y morales del individuo por me-

dio de las protuberancias del cráneo. La craneoscopia puede ser mirada como una dependencia de la frenología, y estriba en el supuesto de que la forma exterior del cráneo expresa el volumen y figura de la masa cerebral.

54. Los frenólogos convienen con la generalidad de los fisiólogos y psicólogos, en cuanto miran al cerebro como un órgano de nuestras facultades; pero se distinguen en que le consideran múltiple, ó mas bien como un conjunto de órganos, cada uno de los cuales tiene su funcion propia.

55. Si la frenología reconoce la simplicidad y libertad del alma, limitándose á establecer que el ser espiritual se vale de distintas partes del cerebro, segun las varias funciones que debe ejercer; si las inclinaciones de que supone órganos á las diferentes partes del cerebro, las mira como sujetas al libre albedrío; no diremos que sea contraria á las sanas doctrinas psicológicas; y será uno de tantos sistemas como se han excogitado para explicar los secretos del hombre; pero si confunde los órganos materiales con el ser espiritual que los emplea; si las inclinaciones radicadas en ellos las quiere convertir en hechos necesarios que no puedan ser dominados por la libre voluntad, la frenología cae en el materialismo y en el fatalismo, y queda refutada con lo que se ha dicho contra estos errores (caps. II y IV).

56. Examinemos ahora brevemente los fundamentos y el método de la frenología en el terreno de los hechos.

En primer lugar la frenología tiene contra sí una prevencion grave, cual es, el esclusivismo que la distin-

gue. Solo atiende al volúmen y figura del cerebro, y prescinde de las demás propiedades del órgano. ¿Con qué derecho? Si el volúmen y figura de las partes pueden contribuir á la perfeccion ó imperfeccion de las facultades, ¿por qué no podrá influir en esto la naturaleza, la íntima organizacion de estas mismas partes? En todo el organismo del hombre se nota que para la apreciacion fisiológica no basta la medida del volúmen y figura, sino que se necesita el análisis de la naturaleza del órgano: á igualdad de volúmen y figura puede haber desigualdad de peso y por consiguiente de masa; aun siendo igual el peso puede haber desigualdad de contextura, de propiedades físicas, químicas y vitales: ¿por qué pues nos hemos de limitar á la sola apreciacion del volúmen y figura? Esto parece contrario á todos los principios fisiológicos.

57. Además: las funciones de los órganos dependen de su mayor ó menor vitalidad; y esta no puede apreciarse por solo un órgano aislado; mucho menos si se atiende únicamente á su volúmen y figura. Nadie ignora las relaciones del corazon con el cerebro, y los movimientos producidos en este por la circulacion de la sangre: luego las funciones del cerebro están subordinadas á influencias distintas de sus dimensiones; y quien solo considere estos datos se olvida de otros muy importantes en el problema. La médula espinal, todo el sistema nervioso, tanto el encefálico como el ganglionar, ejercen funciones muy importantes en la vida; la variedad de temperamentos produce diferencias sobremanera notables, tanto en las funciones puramente orgánicas

como en las animales ó de relacion; parece pues contrario á la razon y á la experiencia el exclusivismo frenológico, cuando se limita á considerar el volúmen y la figura de las partes del cerebro.

58. Gall necesita suponer que los órganos del alma están en la superficie del cerebro: suposicion contraria á la experiencia. Flourens ha probado con muchos experimentos que se pueden quitar partes considerables del cerebro por delante, por detrás y por los lados, sin que el animal pierda ninguna de sus facultades. (*Exámen de la Frenología.*) Esta doctrina de Flourens está confirmada con los experimentos de Berard, de Cabanis y otros fisiólogos (cap. VII, al fin).

59. No se ha observado una relacion constante entre las lesiones de determinadas partes del cerebro y las facultades que se le asignan; ni tampoco entre el volúmen de los primeros y el desarrollo de las segundas; y en semejantes materias, no se puede adelantar sino con la luz de los hechos.

60. El arte de apreciar las facultades intelectuales y morales por la simple inspeccion del cráneo carece de fundamento, si no puede suponer una proporcion entre el volúmen de las partes cerebrales y el desarrollo de las facultades respectivas; y asi, habiendo probado que no hay tal fundamento, la craneoscopia queda arruinada. Pero prescindiendo de esto, ella por sí sola se halla sujeta á gravísimas dificultades, de que no puede eximirse aun cuando la frenología en sí misma fuera una ciencia cierta. En efecto: la craneoscopia necesita no solo de la proporcion de las partes del cerebro con el desarrollo de

las facultades, sino tambien de que el cráneo sea la verdadera expresion de aquellas partes, y esto último no es siempre verdad.

61. Mr. Magendie ha descubierto que el canal vertebral no está exactamente lleno por la médula, ni el cráneo por el cerebro; y que tanto la médula como el cerebro están separados de las membranas que los cubren, por un líquido al que el mismo fisiólogo ha dado el nombre de céfalo-espinal y céfalo-raquidío.

62. Observa Richerand, que en los individuos de temperamento linfático, la tardía osificación del cráneo hace que el cerebro, cargado de jugos acuosos, adquiera un volúmen considerable sin contener por esto una mayor porcion de substancia medular; y además se nota que los dotados de este temperamento son las mas veces ineptos para las tareas intelectuales, y rara vez adelantan en lo que exige actividad y constancia.

63. Hay varias circunvoluciones de la masa cerebral que no están en contacto con el cráneo; luego no pueden ser representados por la forma de este.

64. Prescindiendo de la parte fisiológica, tampoco es admisible la doctrina de Gall cuando entra en el terreno psicológico. El modo con que explica la razon y la voluntad conduce á funestas consecuencias.

65. Segun Gall, la razon y la voluntad no son facultades especiales, son únicamente resultados. Cada facultad de las enumeradas por la frenología tiene su percepcion especial y su memoria y su inclinacion propias; por manera que «la razon es el resultado de la accion simultánea de todas las facultades intelectuales;» y la voluntad es

«el resultado de la accion simultánea de las facultades intelectuales superiores.» Esta doctrina, á mas de estar en contradiccion con la de los psicólogos antiguos y modernos que han mirado á la razon y á la voluntad como facultades simples y principales, destruye la unidad de conciencia; porque si ni la razon ni la voluntad son mas que un *resultado*, esta razon y voluntad no son mas que un *conjunto*. Si se replica que tambien puede haber resultados simples, observaremos que en tal caso los frenólogos se verian precisados á admitir facultades simples, producto de un concurso de otras facultades; ¿por qué pues, no admitirlas desde luego? Además, ¿qué es un resultado simple procedente de un conjunto de causas? Cada causa por lo mismo que es causa, pondrá en el efecto algo distinto de lo que pone la otra; luego en este resultará multiplicidad.

66. ¿Inferiremos de lo dicho que por la constitucion de los órganos nada se pueda conjeturar sobre las facultades del hombre? Esto sería otra exageracion. No cabe duda que la mayor perfeccion del cuerpo contribuye al mejor desarrollo de las facultades del alma; muchos filósofos creen que no hay ninguna diferencia entre las almas humanas, y que la variedad en la extension de las facultades en los individuos solo depende de la mayor ó menor perfeccion de los órganos á que están unidas. ¿Quién no ha notado la amplitud y prominencia de la frente de muchos hombres ilustres? ¿Quién no se ha sentido inclinado una y mil veces á juzgar de las cualidades de una persona por su semblante, figura y movimientos? No pretendo pues conde-

nar toda observacion para descubrir por indicios externos las facultades internas; solo advierto que no se debe elevar fácilmente al rango de ciencia un conjunto de hechos, no siempre constantes, frecuentemente contradictorios, y sobre todo mal aplicados al objeto de que se trata.

67. Para que los jóvenes tengan en esta materia reglas con que dirigirse, pongo á continuacion algunas observaciones que no deben perder nunca de vista.

1.^a No debe admitirse ningun sistema que esté en contradiccion con la espiritualidad del alma, y su libertad de albedrío.

2.^a Salvos estos principios, no hay inconveniente en admitir ciertas relaciones entre la mayor ó menor perfeccion del organismo, y el desarrollo de las facultades del alma.

3.^a Como estas materias son de pura observacion, es necesario guardarse de establecer ninguna proposicion general y absoluta, sin haber antes recogido un gran número de hechos relativos á hombres de todas las razas, de todos los grados de la escala social, de todas edades, sexos y condiciones, y por fin, de todas las situaciones de la vida.

4.^a En general, es peligroso el exclusivismo en favor de un órgano determinado; porque en la íntima relacion que entre sí tienen, es imposible que no ejerzan grande influencia los unos sobre los otros.

68. Por esta razon el sistema de Lavater lleva ventajas al de Gall. Lavater no toma el cráneo como único indicio de las facultades del alma, sino que extiende su

observacion á todo el cuerpo. El temperamento, el tamaño y figura de la cabeza, el gesto, la actitud, el porte, los modales, el metal de voz, los ojos, la mirada, la boca, la nariz, la frente, la barba, el cuello, el pecho, los músculos, las manos, hasta los cabellos, todo lo hace entrar en combinacion para juzgar con acierto. Esta doctrina, sea lo que fuere de su valor é importancia, es mas racional que la de los frenólogos, estando mas de acuerdo con los buenos principios fisiológicos, y con lo que dicta al comun de los hombres el simple buen sentido cuando se proponen juzgar de lo interior por las apariencias externas.

CAPITULO X.

El alma de los brutos.

69. La naturaleza del alma de los brutos es un secreto que no han podido aclarar las discusiones filosóficas. Los materialistas se han querido aprovechar de esta dificultad, y la han objetado á los defensores de la espiritualidad del alma humana. «Si el bruto, han dicho ellos, no encerrando nada mas que materia, siente, tenemos que una organizacion puramente material puede producir sensaciones; ¿por qué, pues, mejorándose, no podría engendrar el pensamiento, la voluntad, y cuantos fenómenos hallamos en el hombre?» Es sobremanera difícil el explicar la naturaleza del alma de los brutos; pe-

ro es sumamente fácil el demostrar que esta obscuridad filosófica nada prueba en favor de los materialistas.

70. Descartes y otros filósofos han sostenido que en los brutos no habia sensacion, que eran meras máquinas; de suerte que todo cuanto vemos en los animales no es mas que puro movimiento, producido por resortes mecánicos. Si se los punza ó quema, gritan y se agitan; si pueden huyen, ó cuando no, pican, arañan ó muerden; pero estos fenómenos no resultan de que el animal experimente dolor, sino de que con la punzada ó el fuego hacemos mover un resorte que produce el sonido de la voz, y los movimientos consiguientes. Al montar un reloj se oye tambien cierto sonido y se ven movimientos, sin que el reloj experimente sensacion alguna. Esta opinion filosófica no desata el nudo, lo corta: es un recurso desesperado para salir de dificultades. En su propia extrañeza lleva contra sí una prevencion poderosa: *quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi.*

71. En esta cuestion se divaga mucho, porque se quiere ir mas allá de lo que sus limites permiten: fijémoslos pues exactamente, que entonces habremos adelantado no poco en el camino de la verosimilitud, ya que no de la verdad.

La cuestion sobre el alma de los brutos pertenece á las que hemos llamado del orden real (V. *Ideología pura*, cap. XV); se trata, no de ideas, sino de hechos; es preciso pues ante todo consultar la experiencia. Veamos lo que esta nos dice.

72. Hay en los brutos una organizacion que tiene cierta analogía con la nuestra. Nacen por generacion,

se conservan y crecen por nutricion, mueren por descomposicion. Esto nos lo atestiguan los sentidos, y lo explican largamente la zoología y anatomía comparadas.

En el uso de los medios para la conservacion del individuo y de la especie, vemos cierta analogía con lo que nosotros ejecutamos. Buscan el alimento y lo demás que favorece á su existencia; huyen de lo que les daña; se proporcionan cosas que á nosotros nos causan placer, y se guardan de otras que nos producen dolor; en invierno se arriman á la lumbre ó se exponen á los rayos del sol, en verano se retiran á lugares frescos; siguen á quien los cuida y acaricia, se apartan de quien les pega; cuando logran lo placentero hacen gestos que parecen de contento; cuando reciben una contusion ó herida dan gritos, sufren convulsiones semejantes á las que vemos en el hombre. Estos fenómenos no admiten duda; no son objetos de discusiones, pues que se ofrecen á los sentidos. La dificultad está en explicar la naturaleza del principio interno de que dimanen. Aqui acaba la observacion y empieza el discurso.

73. Como no podemos trasladarnos al interior del animal para ver intuitivamente lo que allí hay, claro es que la cuestion entre Descartes y sus adversarios no puede resolverse por experiencia inmediata. Los mayores adelantos zoológicos no conducirian mas allá de movimientos orgánicos: aferrándose Descartes en sostener que el principio de estos no es mas que un ser sensitivo, no habria ningun medio de convencerle por la experiencia. La sensacion no se ve ni se palpa, en este caso la observacion no se extiende mas allá de la esfera

corpórea; confesará Descartes que hay tal ó cual fluido, tal ó cual movimiento, tal ó cual combinacion química, tal ó cual semejanza con lo que produce en nosotros sensaciones; pero negará que las haya en los brutos: dirá que la semejanza no es el hecho; que aun suponiendo que no hubiese disparidad en el fenómeno, no se inferiría semejanza en su principio; y cuando se le estreche con la perpetuidad de esa armonía entre las apariencias, apelará á la omnipotencia divina, observando que si artífices humanos han llegado á construir autómatas que ejecutaban movimientos admirables, bien podria haber construido máquinas mucho mas perfectas Dios, infinitamente sabio y poderoso.

74. Preciso es confesar que será difícil triunfar completamente de un filósofo que de tal modo se encastille; pero tambien es necesario convenir en que el argumento de analogía es aqui tan plausible que arranca nuestro asenso con una fuerza que no alcanzamos á resistir. Bien podemos creer que el mismo Descartes se olvidaba de su opinion al levantarse de su bufete, y que al oír el vivo maullido del gato cuya pata pisaba, no debia de pensar que aquello fuera el sonido de un órgano cuyas teclas se habian tocado.

Descansaremos pues tranquilamente en la razon de la analogía, ya que en la misma descansa el sentido comun; no es buen modo de conducir una cuestion filosófica el empezar por contradecir al género humano. Asi, admitiendo en los brutos sensaciones verdaderas tales como nos las indican los fenómenos, ventilaremos las demás cuestiones que á este punto se refieren. Fijaré

las ideas y deslindaré las cuestiones con la mayor precisión que alcance. La materia lo exige.

75. ¿El principio sensitivo de los brutos es materia? No. La materia es incapaz de sentir: lo tengo demostrado en la Estética (cap. VI); y no necesito repetir aquellos argumentos.

76. ¿El alma de los brutos es espiritual? No. Porque por espíritu entendemos una substancia simple, inteligente y libre; y la libertad é inteligencia no se hallan en los brutos. La experiencia lo atestigua.

77. ¿El alma de los brutos es inmaterial? Sí. La inmaterialidad implica negacion de materia; habiendo, pues, demostrado que no es materia, no la podemos hacer material sin incurrir en contradiccion.

78. ¿La inmaterialidad es sinónimo de espiritualidad? No. La inmaterialidad solo expresa negacion de materia; la espiritualidad, á mas de esta negacion significa substancialidad, simplicidad, inteligencia y libertad.

79. ¿Hay medio entre lo material y lo inmaterial? No. Porque no le hay entre la afirmacion y la negacion.

80. ¿Hay medio entre la materia y el espíritu? Sí. Porque un ser que no sea materia y que no tenga las propiedades contenidas en la espiritualidad (78), será este medio que buscamos.

Hemos demostrado que el alma de los brutos no es materia (75), ni tampoco espíritu (76); luego es un ser medio entre materia y espíritu.

81. ¿Cuál es la íntima naturaleza, la esencia de esa alma, ser medio entre el cuerpo y el espíritu? No lo sé; y hasta me parece que la cuestion es irresoluble. El al-

ma del bruto no la conocemos por intuición intelectual; no la sentimos por experiencia interna, pues que no está en nuestro interior; no la percibimos con los sentidos; pues que estos no pasan de los fenómenos de observación; no cae bajo ninguna de las ideas que hemos llamado intuitivas; luego solo la podemos conocer por un concepto general, en que entren los de inmaterial, y sujeto en el que se hallan los fenómenos sensibles.

82. Estos son los límites de la cuestión: cuanto salga de ellos es conjetura mas ó menos verosímil, pero que no puede elevarse á certeza.

83. Fijados los límites de la cuestión en lo relativo á la esencia del principio sensitivo de brutos; examinemos el valor de dificultad que se nos objeta para probar que el hombre no encierra un principio espiritual, y que es únicamente un bruto mas perfecto.

84. Asentado que el alma de los brutos no es materia, lejos de que la inmaterialidad de la nuestra vacile, queda mas afirmada: el argumento es *à fortiori*, y se retuerce contra los adversarios; ellos decian: «el alma de los brutos es materia, luego tambien puede serlo la del hombre;» y nosotros contestamos: «el alma de los brutos no puede ser materia; luego mucho menos lo será el alma humana.»

85. En lo tocante á la espiritualidad, tambien queda resuelta la cuestión. Por espíritu entendemos una substancia simple, inteligente y libre; el alma humana tiene estos atributos y la del bruto carece de inteligencia y libertad; luego aquella es espíritu y esta no.

86. Las dos son inmateriales, es cierto; porque ambas carecen de materia. Luego las dos son espirituales; niego la consecuencia, porque inmaterialidad no es sinónimo de espiritualidad (78).

87. Veamos ahora lo que nos enseña la experiencia respecto á la perfeccion del hombre comparada con la del bruto.

88. La percepcion del bruto es puramente sensitiva; nada tiene de intelectual. Las verdades universales, necesarias, están fuera de su alcance.

89. Aun en el órden de los objetos materiales no se eleva sobre los fenómenos pasajeros: percibe lo que siente en la actualidad, ó recuerda lo que antes ha sentido; no pasa de aquí. Por el contrario, el hombre reflexiona sobre las sensaciones presentes y pasadas; las combina de mil modos; se forma en su imaginacion nuevos objetos que con su industria realiza en lo exterior, en los prodigios de las artes.

90. La sensibilidad en el hombre, se eleva inmensamente sobre la de los brutos, porque participa de la inteligencia: y asi es que no solo tiene las impresiones de los sentidos, sino que percibe la belleza y armonía del mundo sensible. El bruto que se hallara en la cámara donde trabajaban Miguel Angel ó Rafael veria las mismas figuras y colores que ellos, es cierto; pero comparad si os atreveis aquella sensibilidad estúpida con la sublime inspiracion del artista.

91. De estas consideraciones que sería muy fácil ampliar, resulta claro, que aun no considerando mas que el órden sensible, el hombre se eleva inmensamente sobre

los brutos; quien lo niegue no merece los honores de la refutacion.

92. El hombre, á mas de los fenómenos sensibles, percibe en los objetos sentidos un hecho comun: la extension; y halla en él una idea fecunda de donde nace una vasta ciencia: la geometría. El bruto *siente* los objetos extensos; pero no *conoce* la extension; con lo primero atiende á sus necesidades, mas por la falta de lo segundo no se eleva como el hombre á las ideas geométricas, que conducen á la explicacion de las maravillas del universo.

93. Lo propio sucede con el número: el bruto ve conjuntos de unidades; pero no conoce el número ni la unidad; y asi carece de los elementos de la aritmética universal, que combinada con la geometría nos descifra los arcanos de la naturaleza.

94. De aqui resulta el dominio que el hombre adquiere sobre el mundo corpóreo, y la servil rutina á que está condenado el bruto: este obedece á un órden fijo, que no alcanza á modificar ni para sus propios usos; aquel, si bien no puede cambiar las leyes de la naturaleza, neutraliza las unas con las otras, ó las dispone de modo que se auxilien, segun los efectos que intenta producir.

95. La hormiga construye sus pequeños almacenes, la abeja labra sus panales, el castor fabrica sus diques, la golondrina su nido; pero siempre de una misma manera, sin un adelanto, sin la mas pequeña mejora. Mil y mil veces sufren en su obra las mismas contrariedades de parte de los hombres ó de la naturaleza, y otras

tantas se exponen á sufrirlas. ¿Esto qué indica? Indica que proceden sin conocimiento, sin eleccion, por instinto, por un impulso necesario á que no pueden resistir. Admiramos este instinto, la admiracion es justa; porque se dirige á la bondad y sabiduría del Criador; pero reconozcamos la superioridad de la inteligencia, y no seamos tan necios que al ver un panal ó un nido, confundamos á sus artífices con la especie humana, con el hombre que ha construido las pirámides de Egipto, los anfiteatros antiguos, el Escorial, San Pablo de Lóndres, San Pedro de Roma, el Tunnel del Támesis; que ha cubierto el mundo de casas, aldeas, pueblos, ciudades populosas como Nínive, Babilonia, Pekin, Roma, París, Lóndres; que ha unido los puntos de la tierra con redes de caminos; que ha echado sobre los rios infinidad de puentes soberbios; que hace tributarias de la agricultura y de la industria, las aguas de las fuentes, lagunas, y hasta de las entrañas de la tierra; que ha convertido los desiertos en amenos jardines, y los eriales en campos de mieses, en feraces vegas, en verdes praderas; que domina la furia de los elementos, y se lanza imperterritito al través de los mares; que construye admirables mecanismos medidores del tiempo á imitacion de los astros; que dispone combinaciones asombrosas que elaboran por sí solas los mas admirables artefactos; y que intenta ya dominar los aires, y se levanta osado á grandes alturas; que ha logrado anular las distancias, tomando á su servicio la electricidad para la transmision del pensamiento: á la especie humana, que ha hecho estos prodigios y que adelanta cada dia en su carrera á pasos

agigantados, no la confundais por piedad con los brutos; no compareis con esas obras del genio el nido del ave, el panal de la abeja ó el dique del castor; que semejantes comparaciones son insensatas, y casi dejan de ser impías á fuerza de ser ridículas.

96. Si con respecto á las cosas materiales hallamos tanta diferencia entre el hombre y el bruto, ¿qué será si nos elevamos á lo puramente intelectual y moral? Las ideas de ser, substancia, causa, efecto, bueno, malo, lícito, ilícito, virtud, vicio, derecho, deber, justicia, equidad, ¿se hallan por ventura en los brutos? El amor de la gloria, la amistad, la admiracion, el entusiasmo, el sentimiento de la belleza, de la sublimidad, la percepcion del conjunto de las relaciones morales del ser criado para con Dios, para consigo y sus semejantes, ¿se hallan acaso en los brutos? El deseo de la inmortalidad, la prevision del porvenir, la ansiedad sobre el último destino, el presentimiento de los secretos del sepulcro, ¿se vislumbran ni siquiera en los brutos?

97. Siglos há que están en la tierra, ¿por qué no se han igualado con el hombre? ¿Por qué al menos no se le han aproximado? ¿Por qué no han encontrado un medio de comunicacion? ¿Por qué no se valen de la escritura y de la palabra? Delante de sí tienen á la sociedad humana; son las víctimas de ella; sufren la mas terrible opresion, y no aciertan á discurrir nada para emanciparse. Comparadlos con esos negros, á quienes la crueldad maltrata, y humilla: tambien el pobre esclavo sufre y se halla frecuentemente asemejado á los animales que le rodean; su entendimiento está sumido en la

ignorancia; su voluntad se halla embrutecida; en su figura y ademán se pintan la degradacion en que vive; pero guardaos de confundirle con el bruto: que brilla en sus ojos la centella de la inteligencia y arde en su corazon la llama del orgullo; sabe meditar sobre su suerte; sabe compararse con sus compañeros de infortunio; sabe levantarse en un dia señalado, y degollar á sus amos, y proclamar independenciam y libertad; si la suerte le es adversa, sabe poner fin á sus dias apelando al suicidio. Esto hace el hombre en su ínfima escala; nada de esto hace el bruto. Siglos hace que el caballo soporta el freno; y el mulo, y el asno, y el camello llevan tranquilamente su carga; y que los ganados se ven conducidos al matadero para alimento del hombre; y no han pensado nunca en sublevarse; no han concebido jamás los terribles proyectos de que vemos ejemplos espantosos entre los esclavos antiguos y modernos.

98. Inútil sería esforzar mas los argumentos que prueban la superioridad del hombre, la diferencia esencial que le separa de los brutos; la obscuridad que pueda haber en las cuestiones sobre el alma de los irracionales á nada conduce cuando se trate de igualarla ni compararla con nuestro espíritu inteligente, libre, conocedor de sí propio y del universo, que se eleva hasta la causa primera, y se lanza fuera del tiempo por las regiones de la eternidad. Dificultades se hallan en el mundo vegetal; ¿y será justo por eso el confundir nuestro principio de vida con el que anima las plantas? Dificultades hay en explicar muchos fenómenos mecánicos y químicos, ¿y será razonable el confundir el orden inte-

lectual y moral con el mecánico y químico? Las dudas sobre un punto no autorizan á rechazar la verdad que en otros resplandece: el telescopio del astrónomo no alcanza á disipar las sombras de los abismos del espacio; mas por esto no le ocurre la extraña idea de desechar los fenómenos que está viendo con sus ojos en el sistema de los cielos.



TEODICEA.

CAPITULO I.

Nociones preliminares.

1. Llamo Teodicea á la ciencia que trata de Dios en cuanto puede ser conocido por la razon natural.

2. La filosofía no es un vano entretenimiento, es una ciencia grave; y no lo fuera si no nos condujese á un resultado. Entre estos el mas importante es el del conocimiento de Dios. Antes de pasar adelante echemos una ojeada sobre lo que hemos recogido en los estudios que preceden. Para levantar un edificio sólido, asegurémonos de la firmeza del suelo en que echamos los cimientos.

3. Las investigaciones de la Estética, Ideología y Psicología, nos han conducido á los siguientes resultados:

1.º

El sujeto de nuestros fenómenos internos es una substancia simple, sensitiva, inteligente y libre.

2.º

Hay fuera de nosotros un mundo corpóreo, ó sea un conjunto de substancias extensas, sujetas á leyes constantes que las conservan en orden y armonía en medio de sus continuas variaciones.

3.º

Una parte de materia organizada está unida á nuestra alma formando lo que llamamos nuestro cuerpo. Este se halla sometido á las leyes del mundo corpóreo, y además ligado con nuestro espíritu, sobre el cual influye y de quien á su vez recibe influencia.

4.º

Nuestras ideas tienen un valor subjetivo y objetivo; es decir, que no solo valen para los hechos que están en la misma alma, sino que tambien nos pueden conducir legítimamente y en efecto nos conducen al conocimiento de lo que hay fuera de nosotros.

5.º

Aunque nuestras ideas se exciten por medio de las sensaciones se distinguen esencialmente de ellas; y tienen un valor legítimo fuera del orden sensible.

6.º

La base de nuestras relaciones sensibles con el mundo corpóreo, es la idea de la extension.

7.º

La idea fundamental de nuestro espíritu es la de *ser*. Esta, combinada con la de *no ser*, engendra el principio de contradicción: cimiento indispensable para todo conocimiento, condición inseparable de todo cuanto hay y puede haber, así en el orden ideal como en el real.

8.º

La extensión, la sensibilidad activa, la inteligencia y la voluntad, son para nosotros objeto de intuición.

9.º

Todos los espíritus humanos tienen una ley común, llamada razón: esta se forma de un conjunto de instintos intelectuales irresistibles y de verdades evidentes.

10.º

Tenemos idea de substancia: la razón en el orden puramente ideal, nos enseña la posibilidad de que haya muchas substancias; y combinada con la experiencia interna y externa, nos atestigua que en efecto las hay.

11.º

Tenemos idea de la contingencia y de la necesidad. La experiencia nos enseña que hay seres contingentes; y la razón demuestra que ha de haber algo necesario.

12.º

La razón en el orden puramente ideal, nos da las

ideas de causa y efecto: y combinada con la experiencia interna y externa, nos cerciora de que estas ideas se hallan realizadas.

13.º

Tenemos tambien idea de lo infinito, y esta no es negativa sino positiva.

CAPÍTULO II.

Existencia y origen del ateismo.

4. Ahora se nos presenta otra cuestion. Esta substancia simple que siente, piensa y quiere dentro de nosotros; ese conjunto de substancias extensas al que llamamos universo corpóreo, ¿dependen de algo que los haya producido? ¿Hay un ser autor de todas las cosas? La tristeza se apodera del corazon 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 caractéres tan claros y resplandecientes: caractéres entendidos con suma facilidad por todos los pueblos en todos tiempos y paises; 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. Sin embargo, ello es cierto que hay hombres que niegan la existencia de Dios; ya que no en su entendimiento, al menos en su boca y corazon; y asi la filosofía no puede prescindir del imperioso deber

de confundir con sus irresistibles demostraciones á los que, teniendo su frente hundida en el polvo, la levantan de vez en cuando contra el cielo, y claman: «¡no hay Dios!»

5. El mismo Rousseau ha dicho: «tened vuestra alma en tal estado que pueda siempre desear que haya Dios, y no dudaráis jamás de esta verdad.» Este pensamiento es copia de ese otro de San Agustin: «nadie niega la existencia de Dios, sino aquel á quien conviene que no le haya.» *Nemo Deum negat nisi cui expedit Deum non esse.* «Yo quisiera, dice La-Bruyere, encontrar un hombre sóbrio, moderado, casto, justo, que negase la existencia de Dios y la inmortalidad del alma: este, al menos, hablaría sin interés; pero un hombre tal no se encuentra.» (*Caractères*, cap. XVI.)

6. Consignado el origen del ateismo, prescindiremos de si hay ó no verdaderos ateos: muchos autores opinan que es imposible que los haya: tanta es la claridad con que brilla la existencia de Dios. Por mas que esto sea harto difícil, preciso es no olvidar que el hombre cuando obedece á sus pasiones, es capaz de los mayores extravíos: ¿y quién nos asegura de que Dios no permita que algunos lleguen á cegarse hasta tal punto, dejando entregados á su réprobo sentido á los insensatos que deseaban negarle? Para quien maldijere la luz, y quisiese que no la hubiera, ¿podría excogitarse castigo mas adecuado que privarle de la vista? ¿Puede haber castigo mas formidable que el retirarse Dios del entendimiento del hombre, y dejarle caer en la horrible creencia de que Dios no existe?

CAPITULO III.

Demostracion de la existencia de Dios, como ser necesario.

7. Existe algo: cuando menos nosotros; aunque el mundo corpóreo fuese una ilusion, nuestra propia existencia sería una realidad. Si existe algo, es preciso que algo haya existido siempre; porque si fingimos que no haya nada absolutamente, no podrá haber nunca nada: pues lo que comenzase á ser no podria salir de sí mismo ni de otro, por suponerse que no hay nada; y de la pura nada, nada puede salir. Luego hay algun ser que ha existido siempre. Este ser no tiene en otro la razon de su existencia; es absolutamente necesario, porque si no lo fuese sería contingente, esto es, podria haber existido ó no existido; asi pues no habria mas razon para su existencia que para su no existencia. Esta existencia no ha podido menos de haberla, luego la no existencia es imposible; luego hay un ser cuya no existencia implica contradiccion, y que por consiguiente tiene en su esencia la razon de su existencia. Este ser necesario, no somos nosotros; pues que sabemos por experiencia que hace poco no existíamos: nuestra memoria no se extiende mas allá de unos cortos años; no son nuestros semejantes por la misma razon; no es tampoco el mundo corpóreo, en el cual no hallamos ningun carácter de necesidad, antes por el con-

trario le vemos sujeto de continuo á mudanzas de todas clases. Luego hay un ser necesario que no es ni nosotros ni el mundo corpóreo; y como estos, por lo mismo que son contingentes, han de tener en otro la razon de su existencia, y esta razon no puede hallarse en otro ser contingente, pues que él á su vez la tiene en otro, resulta que asi el mundo corpóreo como el alma humana, tienen la razon de su existencia en un ser necesario distinto de ellos. Un ser necesario, causa del mundo, es Dios; luego Dios existe.

8. Demos á este argumento una nueva forma.

Si existe algo, existió siempre algo; es asi que existe algo: luego existió siempre algo.

Si no siempre hubiese existido algo, se podria designar un momento en que no hubo nada; si alguna vez no hubo nada, nunca pudo haber nada; luego si existe algo, existió siempre algo.

De la pura nada no puede salir nada: luego si alguna vez no hubo nada no pudo haber nada.

Tenemos, pues, que existió siempre algo. Esto será necesario ó contingente: si es necesario llegamos ya á la existencia de un ser necesario. Si es contingente pudo ser y no ser, luego no tuvo en sí la razon de ser. Luego tuvo esta razon en otro; y como de este otro se puede decir lo mismo, resulta que al fin hemos de llegar á un ser que no tenga la razon de su existencia en otro, sino en sí mismo, y que por consiguiente sea necesario. Luego de todos modos, partiendo de la existencia de algo, llegamos á la existencia de un ser necesario.

9. Se dirá tal vez que una cosa contingente puede

A Julia

Esta flor que es un pedacito de
tierra te voy a dar en el lugar
como la hice el mes de
julio

1845



tener la razon de su existencia en otra contingente, y esta en otra, procediéndose hasta lo infinito; pero esto es imposible.

Sea la série *A, B, C, D, E, F, &c.*, que deberemos suponer prolongada à *parte ante* hasta lo infinito. La existencia de *F* ha debido ser precedida por la de *E*; la de *E*, por la de *D*; la de *D*, por la de *C*; la de *C*, por la de *B*; la de *B*, por la de *A*; y como *A* es tambien contingente, su existencia ha debido ser precedida por otro, y la de éste por otro, hasta lo infinito. Luego para que existiese *F*, han debido existir términos infinitos; luego se ha debido acabar lo infinito; lo infinito acabado ó finido, es contradictorio, luego la supuesta série infinita es de todo punto absurda.

10. Además, hay en contra de dicha série otro argumento no menos concluyente. Si no hay mas que séres contingentes, no hay ninguna razon de la existencia de la série: ponerla infinita es aumentar la dificultad; pues que quanto mas grande sea, mas de bulto se presentará la imposibilidad de su existencia, cuya razon no se halla en ninguna parte. Cada término de la série por sí solo, no la hace necesaria; tampoco puede darle este carácter el conjunto, pues que este conjunto no existe nunca, por ser esencialmente sucesivo: luego esa totalidad necesaria de séres contingentes, es contradictoria. En cada momento dado, solo existe un término; luego la totalidad no es nunca un ser real, sino concebido; ¿y quién puede fundar en un concepto irrealizable, la existencia de la realidad?

11. Compárense estos absurdos con la doctrina que

admite un ser necesario, autor de todas las cosas. Con esta idea todo se aclara y explica: los seres contingentes no tienen la razón de su existencia en sí propios, sino en Dios. El ser necesario y eterno, es quien les ha dado la existencia y quien se la conserva con su omnipotente voluntad. (V. *Filosofía fundamental*, lib. X, caps. I y II.)

CAPITULO IV.

Demostracion de la existencia de Dios como causa de la razon humana.

12. La comunidad de la razón humana suministra otra demostración de la existencia de Dios. Sea cual fuere el modo con que se desenvuelven en nosotros las ideas, es cierto que hay algunas verdades comunes á todos los hombres. Tales son las aritméticas, geométricas, metafísicas y morales. No es necesario ponerse de acuerdo para convenir en que seis y tres hacen nueve; que los diámetros de un círculo son iguales; que el triángulo no puede ser cuadrado; que no es posible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo; que es preferible la buena fe á la perfidia. Hay pues entre todos los hombres una comunidad de razón: algo que se presenta á todos, y del mismo modo. Ahora bien. ¿De dónde dimana esa comunidad de pensamiento? No de algun hombre en particular, porque es evidente que no hay ninguno necesario para que la verdad sea verdad: las

proposiciones anteriores, no dejarán de ser verdaderas, aunque nosotros dejemos de existir; luego esta comunidad de razon depende de un ser superior que nos ilumina á todos, que es el sol de las inteligencias, y que por tanto debe tener en sí propio la fuente de la luz.

13. Si se responde que todos los hombres ven ciertas verdades porque estas son conformes á la razon, encuentro en eso mismo una demostracion nueva de la existencia de Dios. En efecto: ¿qué significa el ser ciertas verdades conformes á la razon? ¿Se entiende que estas verdades sean cosas existentes en sí mismas, por ejemplo que el axioma: el todo es mayor que su parte, sea una especie de idea existente en sí misma, flotante por el mundo, y que se vaya ofreciendo á todos los entendimientos? Claro es que no; y que este principio y otros semejantes son verdades puramente ideales, que solo existen en el entendimiento. Pues bien: ¿de dónde dimana la necesidad de estas verdades? ¿Acaso de nuestra razon? No; antes por el contrario, la verdad de nuestra razon depende de que se conforma á las mismas: ellas son la ley de nuestro entendimiento, y desde el momento en que las niega, se niega á sí propio, se convierte en un caos. Esta necesidad tampoco puede fundarse en las cosas: porque por ejemplo, la igualdad de los diámetros de un círculo, no depende de la existencia del círculo: aunque no hubiese ninguno, sería verdadera la proposicion en que esto se afirmase. Además, nuestro entendimiento asiente á dichas verdades de una manera absoluta; sin necesidad de consultar á la experiencia; las encuentra en sus propias ideas; allí ve

un mundo cuya verdad es independiente de la realidad.

14. Luego hay en la esfera puramente ideal, un órden de verdades necesarias cuya verdad y necesidad no dimana de nosotros, ni de los objetos á que se refieren: es asi que esta necesidad y verdad han de tener algun fundamento, si no queremos decir que toda verdad es ilusion; luego existe una verdad fundamento de todas: luego hay una verdad en donde se hallan todas. Esta ha de ser real; porque la nada no puede ser fundamento y origen de la verdad y necesidad; ha de ser subsistente en sí misma, pues que las ideas no existen por sí solas, y deben estar en algun entendimiento. Luego hay una inteligencia, fundamento y origen de todas las verdades; luego este mundo ideal que se nos representa, es un reflejo de la verdad infinita que se halla en la inteligencia infinita. (V. *Ideología pura*, cap. XIII.)

CAPITULO V.

Demostracion de la existencia de Dios como ordenador del universo.

15. La asombrosa regularidad con que esas grandes moles que llamamos astros, recorren la inmensidad de los cielos, con precision matemática, y por espacio de tantos siglos; es una demostracion tan clara, tan convincente de la existencia de Dios, que en todos tiempos

y paises ha fijado la atencion no solo de los filósofos sino tambien de los rudos. El ateo está condenado á no poder levantar los ojos al firmamento, sin leer escrita en grandiosos caractéres, la reprobacion de su doctrina.

16. Descendiendo á la tierra encontramos un nuevo orden de hechos que nos atestiguan la existencia de un supremo Hacedor infinitamente sábio. ¡Qué riqueza, qué variedad, qué belleza y armonía en todas partes! Los filósofos, los oradores, los poetas de todos los siglos, han encontrado en las maravillas de la naturaleza un fondo inagotable para entonar al Autor de todas las cosas un cántico de admiracion y alabanza. ¿Quién ignora las magnificas páginas que la vista del universo inspiraba á Ciceron?

17. El cuerpo del hombre encierra tanto caudal de prevision y sabiduría, que él por sí solo bastaria para convencer de la existencia de un supremo Hacedor. A medida que la anatomía y la fisiología van adelantando, se descubren nuevos prodigios en la organizacion; y siempre con unidad de fin, con sencillez de medios, y con tal delicadeza de procedimientos que asombra al observador. Sirva de ejemplo lo que he dicho del ojo (*Estética*, cap. II); no obstante que la naturaleza de la obra me ha obligado á ceñirme á brevísimas indicaciones.

18. Son innumerables los escritos en que se demuestra la existencia de Dios, fundándose en las maravillas del universo; algunos sabios han tenido la feliz ocurrencia de limitarse á un solo punto; tomando respec-

tivamente los astros, el agua, la lluvia, el trueno, la nieve, los minerales, las conchas, los insectos, los animales de todas clases; el corazón, el ojo, la mano, la palabra: manifestando con cada uno de estos objetos la profunda sabiduría que preside á las obras de la creación.

19. Los que niegan á Dios se verán pues condenados á los absurdos siguientes: que hay un orden admirable sin ordenador; una correspondencia de los medios con los fines, sin que nadie lo haya dispuesto; un conjunto de leyes fijas, constantes, que rigen el mundo con precisión matemática, sin que haya ninguna inteligencia que las haya planteado ni concebido.

CAPITULO VI.

Demostracion fundada en la creencia universal del género humano.

20. Todos los pueblos del mundo han reconocido la existencia de Dios: ¿cómo es posible que todos se hubiesen engañado? Esta creencia universal prueba que en el reconocimiento del supremo Hacedor están de acuerdo con la voz de la naturaleza, las tradiciones primitivas del linage humano, quien ha conservado la memoria, aunque á veces desfigurada, de aquellos momentos en que el primer hombre salió de las manos del Criador, segun nos refiere el historiador sagrado. Aqui, la autoridad del sentido comun se halla con todos los caracteres que se han señalado para su infalibilidad: es una

creencia irresistible, universal; sufre el exámen de la razon, y se liga con los fines naturales y morales. (V. *la Lógica*, lib. III, cap. I, sec. III.)

21. Examinemos las objeciones. La creencia en Dios ¿no podria ser efecto del espanto que causaron á los hombres ciertos fenómenos de la naturaleza, como el terremoto, la tempestad, el trueno, el rayo? Este argumento es de Lucrecio: *Primus in orbe deos fecit timor, ardua caelo fulmina dum caderent.*

Si solo hubiesen creido en Dios las tímidas mugeres, los niños, ó los pusilánimes é ignorantes, la dificultad sería menos futil; pero cuando esta creencia la han tenido los hombres mas valerosos, los mas grandes naturalistas, y los filósofos mas eminentes, ¿cómo será posible atribuirla al miedo? Las preocupaciones de la infancia de los pueblos se disipan cuando la civilizacion progresa; no sucede asi en lo tocante á Dios; el salvaje se postra en medio de sus bosques para aplacar la ira del Ser Supremo; y lo mismo hacen las naciones que han llegado á la cumbre de la civilizacion, riqueza y esplendor.

22. ¿Podria explicarse la creencia en Dios como efecto de la habilidad de los legisladores primitivos, quienes verian en esta doctrina un freno necesario para las pasiones?

Esta objecion, lejos de dañar, favorece; porque empieza por consignar un hecho importantísimo, cual es, que la creencia en Dios es el fundamento de la sociedad. ¿Qué error sería ese que fuera necesario para la conservacion del órden social? Esto, por sí solo, ¿no es una

demostracion de que la existencia de Dios es una verdad? Pero respondamos directamente á la objeccion.

¿Quién inspiró esta idea á todos los legisladores? ¿Por qué casualidad tan feliz coincidieron todos en tan útil ocurrencia? Una doctrina que impone deberes, que enfrena las pasiones, ¿cómo la pudieron hacer aceptable? ¿Cómo es que lograron engañar no solo á los ignorantes, sino tambien á los sabios? ¿Cuál es la razon de que un ardid de gobierno se convirtiese en objeto de contemplacion y altas discusiones entre todos los filósofos de todas las escuelas? Para responder á estas preguntas basta el sentido comun.

Además, los que sostienen tamaña paradoja están obligados á probarla; y como aqui se trata de hechos, es preciso que manifiesten dónde se hizo la feliz invencion, quién fué el astuto inventor; que señalen siquiera en confuso, en qué época se concibió por la vez primera un pensamiento tan maravilloso. Esto les será imposible, porque en la cuna del mundo encontramos la idea de Dios; y parece tanto mas viva, mas fuerte, cuanto mas nos acercamos al origen de las cosas. Ahí están de comun acuerdo la historia y la fábula, la religion y la mitología; ahí están todos los monumentos en que se conservan, enteras ó desfiguradas, las tradiciones de los tiempos primitivos.

CAPITULO VII.

Demostracion sacada de las horribles consecuencias del ateismo.

23. Las consecuencias morales del ateismo son su refutacion mas elocuente. Sin Dios no hay vida futura, no hay legislador supremo, no hay nada que pueda dominar en la conciencia del hombre; la moral es una ilusion; la virtud una bella mentira; el vicio un amable proscrito á quien conviene rehabilitar. En tal caso, las relaciones entre marido y muger, entre padres é hijos, entre hermanos, entre amigos, son simples hechos naturales que no tienen ningun valor en el órden moral. La obligacion es una palabra sin sentido, cuando no hay quien pueda obligar: y faltando Dios no hay nada superior al hombre. Asi desaparecen todos los deberes, se rompen todos los vínculos domésticos y sociales; solo deberemos atender á los impulsos de la naturaleza sensible, huyendo del dolor y buscando los placeres. ¿Quién no retrocede al ver destruida de este modo la armonía del mundo moral? ¿Quién no se consuela al reflexionar que esto es únicamente una hipótesis insensata? ¿Quién no siente renacer en su espíritu la luz y la esperanza, al pensar que Dios está en el origen de todas las cosas criándolo y ordenándolo todo con admirable sabiduría, promulgando las leyes del universo moral, y escribiéndolas con caracteres indelebles en la conciencia de la criatura inteligente?

CAPITULO VIII.

Exámen de la hipótesis del acaso.

24. Los que no admiten un Dios criador y ordenador de todas las cosas apelan á diferentes efugios, que vamos á examinar.

La casualidad, ó el acaso, es el Dios de los ateos. Habia en los espacios una infinidad de átomos que revoloteaban sin órden ni concierto: unos en una direccion, otros en otra; mas por una feliz casualidad se dispusieron las cosas de tal modo, que los átomos se unieron en diferentes masas, formando los cielos y la tierra; y estas masas, por otra casualidad no menos feliz, tomaron el movimiento que vemos y que tanto nos admira. Esa explicacion del órden que reina en el mundo, la combatió Ciceron en el libro *de Natura Deorum*, observando con mucha verdad, que los filósofos que admitian tan absurda hipótesis no debian tener inconveniente en reconocer la posibilidad de que, arrojando al acaso innumerables caractéres de letra, resulten escritos en tierra los anales de Ennio; y que si el fortuito concurso de los átomos pudo formar la tierra y el cielo, tampoco habria dificultad en que formase pórticos, templos, casas y ciudades, que por cierto son obras de menos entidad que la tierra con sus admirables producciones, y que el cielo con sus astros innumerables, de moles co-

losales y de movimientos rapidísimos ejecutados con una regularidad asombrosa.

25. Los ateos sustituyen á la realidad infinita, que es Dios, una palabra sin sentido: *el acaso*. ¿Qué es el acaso? ¿Es algun ser por ventura? ¿Cuál será? Será substancia ó accidente, cuerpo ó espíritu, criado ó increado. No; el acaso es nada; decir que las cosas han sido producidas y ordenadas por el acaso, equivale á decir que no han sido producidas y ordenadas por nada. Examinemos á fondo el sentido de la palabra, *acaso*.

○ Dos hombres, de los cuales el uno ignora por dónde anda el otro, se encuentran; hé aqui una casualidad. ¿Qué significa esta palabra? Nada mas que la ignorancia de ellos con respecto á su futuro encuentro. Pero este encuentro ¿tenia alguna causa? Indudablemente: la voluntad de cada uno que se dirijia al mismo punto; mas como este concurso era ignorado de los dos, le llaman casualidad. Un tirador dispara al acaso, y mata una fiera: hé aqui otra casualidad, que se llama con este nombre porque el tirador ignoraba que se hallase la fiera en la direccion del tiro. El suceso sin embargo, tenia sus causas; cuales eran el haber disparado el tiro en aquella direccion, y el hambre, la necesidad de descanso, ú otro motivo que hubiese impulsado á la fiera á pasar por alli.

○ Los sucesos casuales tienen pues sus causas; y si les damos el nombre de fortuitos, es porque ignoramos el concurso de las causas que los van á producir. Si pudiésemos abarcar de una ojeada el conjunto de las cosas, nada hallaríamos fortuito; y asi es que para Dios que lo

ve todo, no hay nada casual. A este propósito se suele aducir con mucha oportunidad el siguiente ejemplo. Dos hombres que suben simultáneamente á una altura por dos lados opuestos, tendrán por casual su encuentro en la cumbre; mas para quien estuviese arriba y los viese subir, el encuentro sería muy natural. De esto inferiremos que el acaso es una *idea relativa*, que solo expresa ignorancia de las causas que concurren á producir un efecto. Asi pues, cuando los ateos dicen que el mundo ha sido producido y ordenado por el acaso, no hacen mas que emplear una palabra vacía de sentido, á la cual atribuyen sin embargo una obra tan estupenda.

26. Quien sostiene que una cosa ha sucedido por pura casualidad, debe convenir en que aquello podia haber sucedido de otras maneras: si al disparar un tiro se dice que por casualidad ha dado en un blanco, se entiende que con igual razon podia dar en otros puntos. Apliquemos esta doctrina al cuerpo del hombre.

¿Por qué los ojos están en la parte superior de la cara? Por casualidad, dirá el ateo; de suerte que podian estar en cualquier otro punto del cuerpo. ¿Por qué pues, no salen muchas veces en la barba, en el pescuezo, en el pecho, en el vientre, en las piernas, en los pies, en la espalda, ó en la cima de la cabeza? Si todo es casualidad, si no hay una inteligencia que haya cuidado de ponernos los ojos en el lugar donde están: delante para que nos guiasen; en la parte superior, para que descubriésemos mejor los objetos; ¿por qué no nacen repetidas veces en otras partes del cuerpo? Siendo todo pura casualidad, resulta que el tener los ojos en

el lugar conveniente, es un negocio de lotería: ¿por qué pues todos los hombres, excepto alguna rarísima monstruosidad, sacan la bola que necesitan, y esto en todo el mundo, y por espacio de tantos siglos?

Suponiendo que una cabeza tenga solamente sesenta pulgadas cuadradas de superficie, resulta que la probabilidad puramente casual de situarse un ojo en una de ellas, es $\frac{1}{60}$; ó bien que hay la misma probabilidad que la de sacar una bola blanca, que estuviese mezclada con 59 negras. Considérese que no es un ojo solo sino dos, los que se han de colocar en el sitio correspondiente; adviértase que en el cuerpo no hay solo la cabeza, sino todos los demás miembros, donde podría igualmente situarse por casualidad el ojo; reflexiónese que la debida colocacion se efectúa continuamente en millones de individuos, y por espacio de miles de años; añádase que lo que se dice del ojo puede aplicarse al oído, al olfato, al gusto y á todos los miembros; y véase si cabe mayor absurdidad que la que tienen que devorar los que intentan explicar el mundo por el acaso.

Este argumento deja en el espíritu una convicción tan profunda que no es posible borrar ni debilitar. Conviene pues que los jóvenes se detengan en él: es sumamente fácil encontrar ejemplos en que se haga sensible el absurdo; con esto se recrea el ánimo y el entendimiento se afirma en la verdad.

27. En el universo, no hay solo el hombre: en la tierra hay los animales, los vegetales, los minerales; en el cielo, los astros que giran con asombrosa regularidad: ¿por qué pues todo está en orden? ¿Por qué la tierra

da sus frutos bajo condiciones permanentes; por qué se suceden constantemente los días y las noches, y las estaciones; por qué no se perturba á cada paso el orden del mundo? Aun cuando supongamos que por un momento ha llegado la casualidad á constituir un orden, ¿por qué le conserva? ¿Cómo es que la misma no destruye su obra? Reflexiónese que el mundo no es un conjunto inmovil, sino que está en perpétuo movimiento; siendo todo puramente casual, este movimiento debiera variar incesantemente el orden establecido: y se añaden absurdos sobre absurdos, diciendo que la constante repetición de los mismos fenómenos, se hace por la misma casualidad á que se atribuye su origen.

CAPITULO IX.

Hipótesis de las fuerzas de la naturaleza.

28. Las fuerzas de la naturaleza constituyen otro refugio de los ateos: no pudiendo sostener que todo sea pura casualidad, acuden á una fuerza secreta que ha ido produciendo sucesivamente todos los fenómenos del universo. Examinemos este sistema.

29. ¿Qué se entiende aquí por naturaleza? Si el conjunto de los seres que componen el mundo, se cae en un círculo vicioso; decir que las fuerzas de este conjunto han producido el universo, equivale á decir que el mundo se ha producido á sí mismo. Si se entiende por naturaleza una fuerza secreta que á todo comunique

movimiento y vida ; preguntaremos si esta fuerza en sí misma es un ser viviente y dotado de inteligencia ; en cuyo caso se viene á confesar la necesidad de un principio inteligente , en lo cual fundamos nosotros una demostracion de la existencia de Dios. Si á esta fuerza se la supone ciega , y obrando por intrínseca necesidad , preguntaremos ¿ por qué una fuerza *ciega* es capaz de *guiar* el Universo en un órden tan admirable ?

30. Se dirá tal vez que esto sucede asi , porque es necesario ; pero semejante respuesta , en vez de desatar el nudo le corta ; no resuelve la dificultad , salta por encima de ella. Afirmar que una cosa sucede porque es necesaria , equivale á no decir nada : precisamente lo que se busca es la naturaleza y la razon de esta necesidad. Nosotros sostenemos , que el órden supone un ordenador ; que la correspondencia de los medios con los fines , requiere una inteligencia que la haya concebido y dispuesto ; los ateos dicen : hay órden , pero sin ordenador ; hay correspondencia de los medios con los fines , mas no una inteligencia que lo haya concebido y dispuesto : las cosas son asi porque son necesarias ; esto es , son asi , porque han de ser asi : ¡ excelente discurso !

31. El sucesivo desarrollo de las fuerzas naturales produciendo nuevos séres en una gradacion ascendente , es una ficcion desmentida por la historia y por las ciencias naturales. Las especies se nos ofrecen como séres determinados , salidos enteros de la mano del Criador , sin que el tiempo , el clima y otras circunstancias alcancen á otro cambio que al de modificaciones muy ligeras. Los que sostienen esa transformacion continúa , debie-

ran mostrárnosla en alguna parte con documentos históricos ó en monumentos de la naturaleza. «La abeja, dice el sabio Wiseman, ha trabajado ardorosa é incesantemente en el arte de hacer sus sabrosos panales, desde los tiempos de Aristóteles; la hormiga no ha dejado de construir sus laberintos desde que Salomón recomendaba su ejemplo; pero desde que describieron á unas y otras el filósofo y el sabio, hasta las excelentes investigaciones de Hubers, estamos seguros de que no han adquirido ninguna nueva percepcion, ni ningun órgano nuevo para mejorar sus obras. El Egipto, que como observó muy bien la comision de los naturalistas franceses, nos ha conservado un museo natural, no solo en sus pinturas, sino tambien en las momias de sus animales, nos presenta cada especie despues de tres mil años enteramente idénticas con las de hoy.» (*Discursos sobre las relaciones entre la ciencia y la Religion revelada*, Disc. 3.)

CAPITULO X.

El panteismo.

SECCION I.

Idea del panteismo.

32. El panteismo no es mas que un ateismo disfrazado. Afirmar que Dios es todo y que todo es Dios; que no existe mas que una substancia, y que todo cuanto vemos, aunque parezca múltiplo, es una manifestacion

de la misma; en esto consiste el panteísmo: y esto es negar la existencia de Dios. Porque si Dios se confunde con la naturaleza, si forma con esta una misma y sola substancia, no hay Dios en el verdadero sentido de este nombre; hay la naturaleza, hay una fuerza secreta que se desenvuelve bajo diversas formas, mas no un ser inteligente, libre, todopoderoso, infinito, distinto del universo, que es lo que entendemos por la palabra Dios.

33. Es preciso que los jóvenes no se dejen alucinar por ciertos escritores que, enseñando el panteísmo, hablan sin embargo de Dios; este Dios de quien hablan es la substancia que fingen única, en la que suponen que está todo, no como el efecto en su causa, sino como las modificaciones en el sujeto, como los fenómenos en el ser que los ofrece, como las formas en lo que se transforma. Libros se encuentran donde se prodigan á Spinoza los mayores elogios por haber *perfeccionado* la idea de Dios; como si el impío sistema de este filósofo no fuese una negacion sistemática de Dios, como si no lo hubiesen comprendido así por la lectura de sus obras, los hombres mas ilustres de su tiempo.

34. El explicar las varias fases que ha presentado el panteísmo pertenece á la historia de la filosofía; así en la actualidad me ceñiré á combatirle en su doctrina fundamental que es la de la substancia única.

SECCION II.

Doctrina de Spinoza. El panteísmo examinado en la region de las ideas puras.

35. «Entiendo por substancia, dice Spinoza, lo que es en sí, y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otro.» Verdad es que en la idea de substancia entra el de que no está inherente á otro, á manera de modificacion; y que por lo mismo la substancia es concebida por sí, esto es, sin necesidad de referirla á un sujeto; pero de aquí no se infiere que haya de ser única.

36. Oigamos á Spinoza. «No puede haber mas que una substancia. Si hubiese muchas, deberian ser conocidas por atributos diferentes, y entonces no tendrian nada comun; porque como el atributo constituye la esencia de la cosa, dos substancias de atributos diferentes, no tendrian nada comun y la una no podria ser causa de la otra: pues para ser su causa deberia contenerla en su esencia y producir efectos sobre la misma.» En verdad que no alcanzo dónde está ese rigor lógico que tanto ponderan en Spinoza los panteístas.

En primer lugar no hay contradiccion en que haya muchas substancias que tengan atributos semejantes en un todo: en este caso no habria *diversidad* entre ellas; pero sí *distincion*. Concibiendo dos manzanas exactamente iguales en todo, concebimos dos substancias con los mismos atributos específicos, mas no numéricos. Spino-

sa confunde la diversidad ó diferencia con la distincion; para la diferencia se necesita variedad en los atributos; para la distincion basta que el uno *no sea* el otro. La figura de un cuadrado es diferente de la de un triángulo; dos cuadrados exactamente iguales no son diferentes, pero sí distintos.

Spinosa debería probarnos que dos objetos sin ninguna variedad no pueden ser distintos, y esto le es imposible; porque si para probar esta imposibilidad dice que en no habiendo diferencia no se puede percibir la distincion, se lo negaremos. La experiencia nos enseña que recibimos sensaciones que por su naturaleza no se diferencian, pero que por alguna circunstancia se distinguen. Si sostengo dos pesos exactamente iguales, uno en cada mano, las presiones serán las mismas, pero no dejaré de distinguirlos; si se me ofrecen dos objetos de un mismo color, la identidad de este no me impedirá el conocer la distincion. ¿Qué dificultad hay pues en que distingamos dos substancias que tengan los mismos atributos? Además, supóngase que existen en tiempos diferentes, ¿la sucesion no será bastante para darnos idea de la distincion?

Aun cuando concediéramos á Spinosa que dos substancias con atributos semejantes no pueden ser conocidas por nosotros como distintas, no se inferiria que no se distinguiesen realmente: deducir esto sería medir la realidad por nuestra inteligencia; sería afirmar que solo puede haber lo que nosotros experimentamos. ¿Quién no ve que esto es un sofisma?

Luego es posible que haya muchas substancias con

atributos idénticos, no en número, sino en especie; y estas substancias tendrán el atributo comun en especie, no en número.

37. Pero supongamos lo que quiere Spinoza, esto es, que las substancias hayan de tener atributos diferentes, ó hablando en términos comunes, que no puedan tener esencias semejantes ó idénticas en especie; ¿se sigue de esto que la una no pueda ser causa de la otra? no: de ninguna manera. «Para ser causa la una de la otra, dice Spinoza, debiera contenerla en su esencia.» ¿Qué entiende por contener? Acaso el estar el efecto en la causa como el feto en el vientre de la madre, ó el agua en el depósito, ó la fruta dentro de la cáscara? Si así lo entiende, dice con razon que de dos substancias que nada tuviesen de comun, la una no podría ser causa de la otra; pero si por *contener* hemos de significar algo menos grosero; si por contener hemos de significar la actividad productiva; entonces no hay inconveniente en que una substancia sea causa de otra de atributos diferentes.

Hé aquí á lo que se reduce la tan ponderada lógica del filósofo holandés: á tomar en un sentido mezquino, grosero, la palabra contener; á olvidar que en la region de la metafísica se puede concebir un contener mas elevado que el de encerrarse una cosa en otra bajo su propia forma. Nuestra alma produce á cada paso muchos actos; estos se hallaban contenidos en ella, pues salen de ella; pero ¿significamos con esto que ellos, bajo su propia forma, estuviesen antes en la misma? no; sino que tenia la fuerza de producirlos. Aun en el orden

puramente corpóreo, ¿no vemos la causalidad ejerciéndose de tal suerte que ofrece un modo de contener distinto del que exige Spinoza? La fuerza de la pólvora contiene su efecto que es el movimiento del proyectil; mas no de tal modo que la curva descrita por este se halle en la fuerza impelente; en la pólvora no habia nada semejante, sino una actividad productiva de un impulso del cual resulta el movimiento del proyectil.

38. «Además, continúa Spinoza, si hubiese dos substancias no serían ambas infinitas y absolutas; porque la una sería limitada, finita; la esencia de la una no abrazaría la de la otra.» Ciertamente que una de las dos habría de ser finita; y es verdad también que la infinita no contendría á la finita, si se entiende por contener el encerrarla en sí como una modificación; pero la contendría en el sentido de que toda la perfección de la finita se hallaría en la infinita. Se dirá que al menos la infinita no podría encerrar numéricamente las perfecciones de la finita con sus limitaciones; esto lo concederemos, añadiendo que las limitaciones no podrían hallarse en la substancia infinita, porque una substancia infinita limitada, sería substancia infinita finita, lo que es contradictorio. Cuando decimos que Dios es infinito, no entendemos que sea un conjunto de absurdos: lo contradictorio no le conviene, porque en tal caso la realidad infinita sería una contradicción viviente.

39. «Entonces fuera preciso, continúa Spinoza, buscar la razón de esta limitación *recíproca*, la razón que hace posible la una al lado de la otra, y con esto reconocer algo superior á ambas, que fuese la razón de

las mismas, y que por consiguiente sería la verdadera substancia una y entera.» La limitacion no sería recíproca; habria una substancia infinita, y una ó muchas finitas. La razon de que estas fuesen limitadas se hallaria en la esencia de las mismas, la cual no incluiría el ser, y así necesitaria recibirlo de otro. En cuanto al grado de perfeccion que debieran tener dentro los límites de su esencia, dependería de la voluntad de su causa, que sería la substancia infinita.

40. Resulta de esto que el panteísmo de Spínosa se funda: 1.º en confundir la distincion con la diferencia; 2.º en tomar la palabra *contener* en un sentido grosero; 3.º en una falsa idea de la infinidad absoluta, á la cual no concibe en no atribuyéndole las mismas perfecciones *numéricas* de lo finito, esto es, propiedades contradictorias.

41. Aquí tenemos una prueba palpable de la necesidad de profundizar las cuestiones ideológicas y ontológicas, para fijar con toda exactitud el valor de las ideas y el sentido de las palabras.

SECCION III.

El panteísmo examinado en la experiencia interna ó psicológica.

42. Si de la region de las ideas puras descendemos al campo de la experiencia, hallaremos nuevas razones para combatir el panteísmo, sea que nos atengamos á los hechos internos ó á los externos.

43. Dentro de nosotros sentimos una muchedum-

bre de modificaciones, percepciones, juicios, raciocinios, actos de voluntad en diversos sentidos, amor, odio, deseo, temor, esperanza, desaliento, y mil otras afecciones que se suceden de continuo, esencialmente distintas, no solo porque existen en diversidad de tiempo, sino tambien porque algunas se excluyen recíprocamente, siendo muy diferentes y á veces contradictorias. Si es posible la multiplicidad en las modificaciones, ¿por qué será imposible en las substancias? Nadie es capaz de señalar la razon de esta diferencia.

44. La multitud de modificaciones que hay en nosotros se hallan en una substancia *una*, simple, como tenemos demostrado (V. *Psicología*, caps. I y II); pero ellas mismas indican, que á mas de esta hay otras. En efecto: algunas de dichas modificaciones dependen de nuestra voluntad; pero muchas nos vienen sin quererlo nosotros y á pesar de querer todo lo contrario; tales son las dolorosas, y en general las que nos desagradan aunque no nos causen dolor. Luego hay otros seres que obran sobre nosotros; luego el hombre á mas del ser de su conciencia, ó como se dice ahora, del *yo*, encuentra un ser distinto, una cosa que no es él: un *no yo*; luego los simples fenómenos del alma nos cercioran de que no hay una sola substancia; pues cuando menos nos encontramos con dos: el *yo* y el *no yo*.

Resumamos este argumento: hay algo que nos afecta, y no está inherente á nosotros, pues que obra sin nosotros, y contra nosotros; luego hay un ser no inherente á nosotros, distinto de nosotros; hay pues una substancia distinta de la nuestra.

45. Admitido el sistema panteista, todo es todo; no hay mas que unidad é identidad; la distincion, la diversidad, la oposicion son apariencias. Pues bien; de tal doctrina resulta que nuestro espíritu es esencialmente falso; que en esa unidad hay una contradiccion continúa; pues que la inteligencia, fenómeno de esa unidad, tiene todas sus ideas en un sentido contradictorio á la unidad misma.

46. Hay en nuestro espíritu la idea de distincion: la fórmula general de los juicios negativos: *A no es B*, es esencial á nuestra inteligencia; sin esto no percibiríamos ni el mismo principio de contradiccion. Si en la realidad todo es uno, tenemos que el juicio *A no es B*, es pura ilusion; y asi hay una oposicion permanente entre la idea y la realidad.

47. En el sistema panteista todo es necesario: no hay nada contingente: cada cosa en apariencia individual, no es mas que un fenómeno, una manifestacion *necesaria* de la substancia única; es asi que nosotros tenemos la idea de lo contingente; luego hay contradiccion entre la idea y la realidad.

48. Siendo todo uno, no hay extremos distintos; luego no hay relaciones posibles, y sí únicamente apariencia de ellas. Nosotros tenemos idea de relaciones, y muchas de nuestras ideas son relativas; resulta pues, otra contradiccion entre la idea y la realidad.

49. El panteismo destruye todas las substancias excepto la infinita: lo finito pues, será solamente una apariencia, una fase de lo infinito. Nosotros tenemos idea

de lo finito; hay pues una nueva contradiccion entre la idea y la realidad.

50. El órden en el sistema panteista es un absurdo. El órden es la conveniente disposicion de cosas *distintas* que conspiran á un mismo fin. No habiendo mas que unidad no hay cosas *distintas*, no hay *fin distinto* á que puedan conspirar; y entonces es pura ilusion la idea de órden, una de las mas fundamentales de nuestro espíritu en sus relaciones con la vida comun, con las ciencias y las artes.

51. La libertad de albedrío, esa facultad preciosa que tanto ennoblece al hombre, ese patrimonio de cuya posesion nos cerciora la conciencia, el panteismo nos la arrebatata, la aniquila. Nos parece que somos libres, pero esto es una ilusion; los actos libres son manifestaciones necesarias de la substancia única que se va desenvolviendo en infinitas séries, cuyos términos están ligados por una ley inmutable. Asi el hombre pierde la conciencia de su libertad, y hasta de su espontaneidad; está condenado á mirarlo todo como ilusion; y á considerarse á sí mismo como un puro fenómeno, como una ligera ráfaga de luz en el piélagó de la substancia única, como una leve centella, que brilla un momento sin saber por qué ni para qué, y que con la muerte se apaga para no brillar nunca jamás. El corazon se acongoja con la simple exposicion de una doctrina tan desolante: fortuna que la razon y la experiencia la anonadan, y que el sentido comun de la humanidad, y el sentido íntimo de cada hombre la rechazan de una manera invencible.

52. No, el hombre no se puede negar su unidad, su espontaneidad, su libertad de albedrío; no puede resignarse á considerar su existencia como un mero fenómeno de una substancia única. Hasta los sentimientos mas nobles del corazon se sublevan contra el panteismo. El amor, la amistad, la benevolencia, la gratitud, el respeto, la veneracion, la admiracion, el entusiasmo, nada significan en el sistema panteista: si el *yo* es todo y todo es el *yo*; si no hay mas que una substancia única; amando, agradeciendo, respetando, venerando, admirando, no dirigimos estos actos á *otro*; es uno mismo el ser que lo hace todo en sí y para sí; esta variedad de relaciones de unos sujetos á otros, es pura ilusion; no hay mas que un sujeto; quien ama se ama á sí propio; quien admira, á sí mismo se admira; no hay mas que el gran *todo* que lo hace *todo* para el *todo*.

SECCION IV.

El panteismo examinado en la experiencia del mundo corpóreo.

53. La experiencia del mundo corpóreo no es menos contraria al panteismo que la de los fenómenos de conciencia. El único medio de comunicacion con el mundo corpóreo son los sentidos: ¿y dónde está la unidad que nos ofrecen? No hay una sensacion sola, sino muchas, distintas, diferentes, opuestas; que se ligan en varios grupos, y se dividen y subdividen de mil mane-

ras: ¿dónde está pues la unidad de los objetos que nos las causan?

54. Pero hay todavía otra razón más fundamental. La base de nuestras relaciones con el mundo corpóreo, es la intuición de la extensión: si el mundo no es extenso es una ilusión; si nosotros no tenemos la idea de la extensión, cesan nuestras relaciones con los cuerpos. Admitida la extensión, es preciso admitir la multiplicidad; pues que en la idea de extensión entra el constar de partes distintas, luego en toda extensión hay multiplicidad.

Si los panteístas replican que la extensión no es substancia y que por tanto su multiplicidad es solamente de modificaciones, replicaremos lo siguiente. Una modificación no es tal, sino porque modifica la substancia, esto es, le da un cierto modo de ser. Ahora bien: siendo la extensión una modificación, ó lo será de una substancia compuesta ó de una simple: si de una compuesta tenemos ya una substancia compuesta; y como las partes componentes no pueden ser modificaciones, pues la substancia es sujeto, no un conjunto de modificaciones, inferiremos que estas partes son substancias, y así los panteístas caen en la doctrina común, que admite la multiplicidad de las substancias; si el sujeto de la extensión es simple tenemos que hay en una substancia simple un modo de ser esencialmente multiplicador, la extensión: luego lo uno será uno y múltiplo á un mismo tiempo, lo que es contradictorio.

SECCION V.

El panteísmo examinado en la comunicacion de los espíritus.

55. La comunicacion con los demás hombres nos atestigua que hay otras inteligencias semejantes á la nuestra: en el sistema panteista es preciso decir que todas esas inteligencias son una sola, están en una misma substancia, y no son mas que modificaciones de ella. Esto es contra la razon, la experiencia, y el sentido comun.

56. ¿Cómo prueban los panteistas que mi conciencia es la de otro hombre? ¿Hay alguna señal de unidad? no; por el contrario, todo manifiesta distincion y diversidad. Él entiende cosas que yo no entiendo, yo entiendo otras que él no entiende; él quiere lo que yo no quiero, yo quiero lo que él no quiere; actos que á él le agradan á mí me disgustan, actos que á mí me gustan á él le desagradan; lejos de hallarse indicios de unidad é identidad, preséntase por todas partes la distincion, la diversidad, la oposicion: ¿quién será capaz de confundir en un solo ser cosas tan variadas, tan contradictorias, y muchas de ellas existentes á un mismo tiempo?

El estudio del *yo*, lejos de conducir á la confusion con los demás, obliga á reconocer un principio simple, con actividad espontánea, exclusivamente propia; con una conciencia incomunicable á otro sujeto, so pena de ser destruida. A esos seres que llamais idénticos al mio,

trasladadles mis pensamientos y afecciones, y desde aquel momento mi conciencia desaparece: yo puedo por medio de la palabra dar á conocer lo que pasa dentro de mí; pero el mismo fenómeno individual no lo puedo separar de mí; si lo separo lo aniquilo.

57. ¿Y qué diremos del sentido comun? Sed pan-teistas con los demás hombres; decidles: yo soy tú, y no solo soy tú, sino que soy todos los hombres de todo el mundo y de todos los siglos pasados y venideros; lo que todos piensan lo pienso yo; lo que yo pienso lo piensan todos; en la apariencia hay distincion, variedad, oposicion; pero en el fondo hay solo unidad, identidad. ¿Creeis que se puede hablar de esta suerte sin incurrir en la nota de loco? ¡Triste filosofía, que empieza por una paradoja condenada por la humanidad entera!

58. Al examinar tamaños extravíos de algunos filósofos, parece que nos hallamos en medio del antiguo caos, cuando no habia luz, cuando todos los elementos andaban confusos y revueltos en medio de espantosas tinieblas. ¿Quién ha resucitado en algunas escuelas modernas esas extravagancias de otras antiguas? ¿Quién ha soplado ese vértigo sobre las cabezas de algunos filósofos en Alemania y Francia? ¡Ah! los hombres marchaban en paz bajo las ideas cristianas; y el orgullo, levantando su cabeza, ha negado la obra de Dios, y ha querido escalar el cielo; desde aquel momento han renacido los errores que yacian sepultados en el polvo de las ruinas paganas; y la Europa ha visto con asombro y consternacion proclamarse en alta voz los mayores delirios. (V. *Filosofía fundamental*, lib. IX.)

CAPITULO XI.

La creacion.

59. No atribuyendo el origen del mundo á la nada por sí sola, pues que la sola nada no puede producir nada; no admitiendo tampoco una substancia única que se vaya desenvolviendo y presente los diversos fenómenos de la conciencia y del mundo externo; reconocida la contingencia de nuestra alma y de los seres finitos que la rodean; y probado tambien que ha de haber algun ser necesario y origen de todo, nos vemos precisados á admitir que lo contingente ha sido producido por lo necesario, no por emanacion sino por *creacion*. Entiendo por esta palabra la accion de un ser que hace que exista una substancia que no existia. Las tinieblas estaban sobre la faz del abismo; Dios dijo: Hágase la luz, y la luz fué hecha; ó segun el original hebreo: sea la luz, y la luz fué. Esto es crear.

60. Los ateos y panteistas se levantan contra este hecho, y lo declaran imposible; veamos por qué razones. Dicen en primer lugar: «de la nada no puede salir nada.» Ciertamente que de la nada no puede salir nada, si se entiende que la nada no puede servir como materia para formarse algo: por lo mismo que es nada no puede tampoco ser materia. Pero cuando decimos que por la creacion las cosas salen de la nada, no entendemos que se formen de ella como materia; solo queremos sig-

nificar que lo que antes no era, pasa á ser. Permítaseme una comparacion: se dice que un hombre se ha hecho de ignorante, sabio; de malo, bueno; sin que por esto se entienda que la sabiduría ha salido de la ignorancia, ni la bondad de la malicia; sino que despues de la ignorancia y malicia han venido la sabiduría y la bondad.

61. Descartado este sentido del dicho, de nada no se hace nada; veamos si es posible lo que nosotros sostenemos, esto es, si lo que no era puede pasar á ser. Suponiendo la nada absoluta, es cierto que lo que no es no puede pasar á ser; en tal caso, ¿de dónde saldria el ser, nó habiendo mas que no ser, es decir, su contradictorio? Pero al afirmar que algo sale de la nada no suponemos la nada absoluta; por el contrario, empezamos por decir que hay una realidad infinita, Dios. La nada solo la referimos á los séres finitos; y decimos: estos séres que eran nada pasaron á ser por la accion todopoderosa del Criador. ¿Qué hay aqui de contrario á la sana razon?

62. A los que niegan la posibilidad de la creacion, tal como se acaba de explicar, les preguntaremos, ¿si pueden negar tambien que hay cosas que no eran, y pasan á ser? claro es que no: pues que la experiencia interna y externa nos está atestiguando de continuo este tránsito; luego el paso del no ser al ser, no envuelve ninguna contradiccion, con tal que preexista un ser que lo pueda producir.

63. Se nos dirá que este tránsito lo vemos en las modificaciones, mas no en las substancias; pero sea como

fuere, siempre resulta que no hay contradiccion en él; pues que si la hubiese no podria verificarse ni aun en las modificaciones: lo contradictorio no cabe ni en la substancia ni en la modificacion.

64. Además, no es verdad que el tránsito del no ser al ser, se realice únicamente en las modificaciones: sabemos por la razon y la experiencia que se verifica tambien en las substancias. Nada finito tiene en sí propio la razon de su existencia: luego ha debido recibirla de lo infinito; y como es claro que esa comunicacion no ha podido hacerse por una transmision de una parte de la substancia infinita, pues esta carece de partes, ha sido preciso que se hiciera por la creacion, con el tránsito del no ser al ser.

65. El origen del alma no puede ser otro que la accion creadora. ¿Dónde estaba hace pocos años ese espíritu que piensa, quiere y siente en cada uno de nosotros? No existia: nuestra memoria se extiende á un plazo cortísimo, y no creo que nadie pueda persuadirse que haya vivido siempre, pero que ahora no se acuerda de su vida pasada. El alma pues ha comenzado á existir; el alma es substancia; luego hay una substancia que ha comenzado á existir. Es asi que ese comienzo no ha podido ser por agregacion de varias partes, pues que el alma es simple (*Psicología*, cap. II), luego ha debido ser pasando de la nada á la existencia, es decir, siendo criada.

66. Las objeciones contra la creacion, dimanen de ideas groseras sobre la naturaleza de la causalidad. Los que sostienen el sistema de las emanaciones, hablan co-

mo pudiera hablar la filosofía en la mayor rudeza de sus primeros pasos.

No concebir posible el *salir* una cosa de otra, sino como sale el agua de un depósito, el explicar de esta suerte la causalidad, es indigno de un verdadero filósofo. La actividad productiva es demasiado noble y elevada, para que pueda expresarse con esas imágenes groseras. Pues qué ¿no vemos en nosotros mismos el ejercicio de una actividad que en nada se parece á las emanaciones materiales? ¿Cómo puede ser, dicen los ateos y panteistas, querer una cosa y quedar hecha? ¿Cómo puede ser, les replicaremos, lo que experimenta el hombre en sí propio? Quiere, y se presentan á su entendimiento las ideas y á su fantasía las imágenes; quiere, y los miembros del cuerpo se mueven. En este modo de producir hay algo semejante á las emanaciones materiales? Vemos aquí un ser inteligente y libre: al imperio de su voluntad se presentan fenómenos espirituales y corpóreos que antes no existían; ¿por qué, pues, al imperio de la voluntad del ser infinito, no podrán existir substancias que antes no existían?

67. Lo repito: todas las objeciones contra la doctrina de la creación proceden de *superficialidad* ontológica é ideológica: cuanto mas se profundiza en estas ciencias, tanto mas clara se presenta la verdad á los ojos de la filosofía, tanto mas fútiles se ven las dificultades.

CAPITULO XII.

Atributos de Dios.

68. Si nosotros viésemos intuitivamente la esencia divina, veríamos en ella un ser simplicísimo, en el cual no distinguiríamos varios atributos, sino una perfeccion simple, infinita, donde se hallan todas las perfecciones, sin mezcla de imperfeccion. Pero como esta vision no se nos concede en esta vida, es preciso que nos formemos idea de Dios, del modo que permite nuestra flaca inteligencia; y asi es que no pudiendo abarcar de una ojeada todo el piélagó de perfeccion, le distinguimos en varios atributos; bien que no miramos á estos conceptos como representativos de cosas realmente distintas entre sí, sino como medios que nos facilitan el conocimiento del ser infinito.

69. Dios es un ser necesario. Esto queda probado plenamente (cap. III); si pudiese ser y no ser, tendria en otro la razon de su existencia.

70. Siendo necesario es inmutable: no puede perder nada; porque todo cuanto tiene lo posee por intrínseca necesidad; no puede adquirir nada, porque no hay nada sino él mismo, y lo que él saca de la nada. (Véase *Filosofía fundamental*, lib. X, capítulos I, II y III.)

71. El ser necesario es infinito; pues teniendo en sí la razon de su existencia, tiene tambien la plenitud del

ser. No ha podido ser limitado por sí propio, porque todo cuanto hay en él es necesario; ni por otro, porque los demás seres no existen sino por él. Esta infinidad no es por agregacion; entonces Dios no sería un ser sino un conjunto de seres: es una infinidad de esencia, en donde se hallan todas las perfecciones que no envuelven imperfeccion. Todo cuanto se puede pensar, está en él; pues que hasta el fundamento de toda posibilidad está en él. (*Ideología*, cap. III.)

72. Su inteligencia, á mas de brillar en todas sus obras, la podemos demostrar con las razones anteriores. Si es infinito, no puede carecer de un atributo que no envuelve ninguna imperfeccion, cuál es la inteligencia. Un Dios ciego no sería Dios.

73. A la inteligencia se sigue la voluntad. El ser inteligente no es un indiferente espectador de su objeto; quiere ó no quiere lo que entiende. El objeto primario y necesario de la voluntad de Dios, es su propia esencia, su perfeccion infinita, á la cual ama con amor infinito. La existencia de los objetos finitos la quiere *libremente*, pues que siendo finitos no pueden ser motivos que impriman necesidad á la voluntad infinita.

74. La accion de la Providencia se descubre en todas partes: la armonía que reina en el Universo, la constancia con que las criaturas todas permanecen sujetas á un orden admirable, son elocuentes testimonios de que una inteligencia infinitamente sabia está rigiendo el mundo, desde el astro mayor del firmamento hasta el átomo mas imperceptible, desde el hombre destinado para el cielo, hasta el último de los gusanos que

se arrastra por la faz de la tierra. Suponer que Dios ha criado el mundo, abandonándole luego al acaso, es un absurdo intolerable: negar la Providencia equivale á negar á Dios.

75. El ser infinito es uno. Si hubiese dos el uno no tendría las perfecciones del otro; y como estas se suponen infinitas, resultaría que á la perfeccion infinita le faltarian perfecciones infinitas. Siendo infinitos serían ambos todopoderosos; en cuyo caso, ó el uno podría impedir la accion del otro ó no; en ambos supuestos dejarían de poderlo todo. Luego no hay mas que un Dios.

76. Si se imaginan dioses inferiores, no serán infinitos, luego serán finitos, luego contingentes, luego habrán recibido de Dios la existencia; no serán pues dioses sino criaturas. Luego el politeísmo es un sistema absurdo.

CAPITULO XIII.

Naturaleza y origen del mal.

77. Muy antiguo es el argumento que suelen proponer contra la Providencia los ateos de nuestros dias: «si hay un Dios que cuida del mundo, ¿por qué permite tantos males?» Examinemos el valor de esta objecion, que dió origen al dualismo de principios uno bueno y otro malo; y que solo puede causar alguna dificultad por la confusion de las ideas.

78. El bien es un ser, una realidad: la nada no

puede ser un bien. Pero no toda realidad es un bien para todos: no merece este nombre una realidad que trastorne la armonía del ser en que se halla: un ojo en la frente sería una realidad; sin embargo, no habrá quien llame bien una monstruosidad semejante. Asi pues, aunque toda realidad se pueda llamar un bien en cuanto por esta palabra se entiende un ser, no toman este nombre sino las realidades que están en armonía con la naturaleza y relaciones del sujeto á que pertenecen. La voz y la figura que son un bien para una muger ó un niño, serian una imperfeccion para un hombre.

79. La idea del bien nos aclara la del mal. La simple falta de una realidad no se llama mal: ¿quién dirá que es un mal para una flor el no ser inteligente? La falta de una realidad solo es un mal, cuando carece de ella un sujeto que debiera tenerla: la falta de razon no es mal para el bruto, pero lo es para el hombre.

80. Por donde se echa de ver que el mal no siempre consiste en la falta de una realidad, y que puede nacer de lo contrario. El ciego tiene un mal, que es *falta* de la vista; pero un mónstruo con tres pies, tiene un mal que es la *sobra* de un pié.

81. Sin embargo conviene observar, que aun en tales casos, tambien el mal produce una falta: pues que la realidad sobrante no es un mal sino porque quita la *armonía, el órden*; y el órden en los séres es una realidad.

82. El bien absoluto bajo todos conceptos, solo se halla en Dios: el bien absoluto es la realidad infinita. El mal absoluto en cuanto opuesto al bien absoluto, pare-

ce que debiera ser la negacion absoluta; pero á esta no se la llama mal, sino nada. En este sentido diremos que no hay mal absoluto; pues que todo mal implica la perturbacion del órden en algun ser, es decir en algun bien: ya sea que falte lo que debiera haber, ya sea que sobre algo que introduzca el desórden.

83. Ahora podremos definir el mal diciendo que es: la perturbacion del órden.

84. Segun sea el órden perturbado, será la especie del mal: físico si el órden es físico; moral si es moral. La destruccion de uno de nuestros órganos es un mal físico; un acto de injusticia es un mal moral.

85. Algunos llaman mal metafísico á la limitacion de las criaturas; pero esto no es un mal, es una necesidad que acompaña á las esencias finitas.

86. Fijadas de este modo las ideas, contestaremos á la dificultad. No es creible que nadie quiera hacer un cargo á la Providencia por el mal metafísico; esto es, por la limitacion de las criaturas: tanto valdria quejarse de que lo finito no sea infinito. Asi pues, nos ocuparemos del mal físico y del moral.

87. Consideremos primero el mal físico, prescindiendo de toda relacion con las criaturas racionales. Cae un rayo sobre un árbol y le calcina; un rio se desboca y arrebatá las plantas de sus alrededores; el árbol y las plantas sufren un mal porque se ha perturbado su órden particular, se ha destruido su vida. A quien culpara por esto á la Providencia, le preguntaríamos si el árbol y las otras plantas eran séres aislados, y si no debian estar sujetos á las leyes generales del mundo cor-

póreo. Estos vejetales formaban parte de ese gran conjunto que llamamos universo; su orden especial estaba subordinado al orden general; cuando éste requería que aquel fuera destruido, la destrucción se ha consumado.

88. Un artífice construye una máquina con varios sistemas de ruedas, que marchan con sus velocidades respectivas; todos estos sistemas se ordenan á un fin determinado que se propuso el constructor. Este fin exige que de vez en cuando uno de esos sistemas afecte al otro de una manera nueva, engranando por ejemplo una rueda de un sistema con la de otro, y perturbando el orden de este, acelerando ó retardando la velocidad, ó parando del todo su movimiento: ¿culpáreis por eso la sabiduría del maquinista? Porque se ha perturbado ó se ha destruido el movimiento de un sistema de ruedas, ¿direis que no hubo prevision en el autor de la máquina? Hé aqui lo que sucede en el mundo: en el orden general del universo entran muchos órdenes particulares, así de individuos como de especies: el orden general exige que se sacrifique uno de los particulares, y así sucede: ¿qué prueba esto contra la sabiduría que gobierna el mundo? Nada: por el contrario, la manifiesta y confirma.

89. ¿Pero cuál es, se nos dirá, la utilidad de esos males particulares? ¿Cuál es el bien que de ellos resulta en favor del orden general? No conociendo perfectamente el conjunto de las leyes que rigen el mundo, no podemos saber en muchos casos cuál es el efecto que un fenómeno particular produce en bien del orden ge-

neral; pero nuestra ignorancia no nos autoriza para negar este efecto. A medida que adelantan las ciencias se van descubriendo nuevos arcanos en las relaciones de la naturaleza, y se van conociendo fines especiales que antes se ignoraban; ¿qué sucedería si pudiésemos abarcar de una ojeada todo el sistema del universo? Veríamos un orden admirable allí donde se nos ofrecía un desórden; veríamos que la armonía se afirmaba y extendía, cuando nosotros creíamos que se perturbaba.

90. Estos pequeños desórdenes lo son únicamente cuando se los considera en su aislamiento: pero las partes del universo no pueden mirarse como aisladas sino unidas, trabadas íntimamente, conspirando todas á un fin. Cuando se consideran los objetos por sí solos, todo se perturba. Figurémonos que las yerbas de un prado donde están pastando los ganados tuviesen inteligencia, pero no conociendo otro bien que el suyo: al ver que el ganado las siega sin piedad para sepultarlas en su estómago «¡qué atrocidad, exclamarían! ¡Quién gobierna el mundo! ¡Qué desórden es este! ¡Qué injusticia!» Y sin embargo, si el pobre ganado no encontrase yerba, se pondría flaco y macilento; y en tal caso, tampoco podríamos nosotros regalar la mesa con carnes succulentas y sabrosas. Hay aquí una escala; lo uno se ordena á lo otro; el mal en un orden subalterno es un bien en un orden superior; todos los eslabones de la cadena solo los conoce el que tiene en su omnipotente mano el primero y el último.

91. No es difícil templar la *compasion* del ateo por los infortunios de los vegetales; pero ¿quién podrá con-

solarle, si llegamos á tratar de los animales? ¿Cómo es que á estos infelices vivientes se los haya sometido á tan crudos padecimientos? ¿Por qué la Providencia no los ha eximido de todos los dolores, dejándolos retozar alegres en medio de goces continuos? ¿Acaso no podría proporcionarles á todos abundancia de sabrosos alimentos, de bebidas refrigerantes, de guaridas abrigadas, ó lo que hubiera sido mejor, hacerles disfrutar de una perpétua primavera?

A esta objecion contestaremos con la respuesta anterior, ampliándola empero con algunas observaciones.

Supongamos que las leyes generales del mundo exigen que caiga un aguacero sobre una comarca; segun el ateo debia Dios suspender las leyes hidráulicas, para que el agua no mojase los nidos y no se filtrase en las guaridas de las fieras, ó no bañase con demasía las espaldas de los ganados del campo. *¡Risum teneatis!*

Tocante á los alimentos hay la dificultad que, por ejemplo, el lobo no se contenta sino comiendo la carne de la oveja, y esto no se hace sin matarla; el halcon tampoco se contenta sino con las blandas carnes de la paloma, lo cual tampoco se puede hacer sin efusion de sangre inocente.

El quitar la variedad de las estaciones con el objeto de evitar á los animales el frio y el calor, traeria consigo la perturbacion del sistema astronómico; no será tan exigente el ateo; parece que la Providencia ha hecho bastante vistiendo á unos con tupido plumage, á otros con espeso pelo, á otros con vellosa y caliente lana; con darles á todos los instintos necesarios para pre-

servarse de la intemperie en las respectivas estaciones, y con llevar su solicitud hasta el punto de comunicar á los mas débiles el admirable instinto de la trasmigracion, para que á manera de gente mimada, busquen en la variedad de los climas el temple que mas conviene á su salud y comodidad.

En cuanto á los dolores que sufren los animales son generalmente pocos, excepto cuando caen en nuestras manos: y de esta responsabilidad tampoco se exime el ateo. Es de notar la buena salud de que disfrutaban generalmente, hasta que los sorprende una muerte prematura, ó acaban consumidos por la vejez. Hay dolores que nacen de su misma organizacion; y la facultad de sentirlos les es necesaria en muchos casos para conservar su vida. La naturaleza les ha dado sensaciones ingratas para que se apartasen de lo que les daña; si el animal no sintiese los rigores de la intemperie no se guardaria de ellos y pereceria.

92. Algunas de las observaciones anteriores pueden aplicarse tambien al hombre; quien, aunque racional, no deja de estar sometido á las necesidades de su organizacion. Además, por su libertad de albedrío, abusa con harta frecuencia de los dones de la naturaleza, y multiplica sus males físicos; y como por otra parte su estado social trae consigo un nuevo género de relaciones, experimentamos á mas de los dolores del cuerpo los contratiempos de la fortuna. Si debiésemos considerar al hombre limitado á la tierra, defenderíamos á la Providencia con las razones anteriores; diríamos que es un ser que contribuye con los otros al orden general, y que por

consideracion á él solo, no se deben alterar las leyes del universo. Pero el valor de esta razon sube de punto si se considera que el hombre es un ser intelectual y moral, que los males que sufre pueden servirle de prevenccion contra el vicio, y de pena cuando merezca ser castigado; que en el sufrimiento se le ofrece un vasto campo para mostrar la fortaleza y desplegar las facultades superiores que le distinguen de los brutos animales; que siendo criatura racional no se le han debido fijar como á los irracionales, las inclinaciones para satisfacer las necesidades de la vida; que esta misma amplitud produce naturalmente la facilidad en el exceso, y por consiguiente los padecimientos; y que en fin, sobre todas estas consideraciones hay la enseñaanza de la religion, acorde con las tradiciones de todos los pueblos, que nos habla de una caida primitiva, de una degeneracion del humano linage, y que nos da con esto una nueva clave para explicar el mal, ilustrando á la filosofía con la narracion de los acontecimientos que perturbaron la armonía universal en el origen del mundo.

Esto nos conduce á tratar del mayor de los males, del moral, que consiste en la infraccion de las leyes impuestas por el Criador á todas las criaturas intelectuales.

93. Dios podria impedir el mal moral, ¿por qué lo permite? Este es otro de los argumentos que se objetan á la Providencia; para desvanecerle bastará fijar las ideas:

El mal moral, ó el pecado, envuelve dos condiciones: ley moral y libertad en su infraccion: si no hubiese ley

moral no habria mal moral; si no hubiese libertad en la infraccion no habria pecado. Nadie culpa al niño que no ha llegado al uso de razon, ó al infeliz demente que la ha perdido.

En el supuesto de que hubiese seres intelectuales debia estar vigente para ellos la ley moral: lo contrario es absurdo; era imposible que Dios, ser infinitamente santo, criase seres intelectuales, exentos de toda ley moral; tenemos pues en primer lugar que la ley moral no podia menos de regir en el mundo; pretender lo contrario sería querer que Dios no hubiese criado seres intelectuales.

Un ser inteligente debia estar dotado de libertad de albedrío: por lo mismo que es capaz de considerar los objetos bajo aspectos diferentes, de proponerse varios fines, y de aspirar á ellos por distintos medios, era preciso que tuviese libertad, sin la cual no hay eleccion. Extendiéndose la ley moral á todos los actos de la vida, podia la criatura no querer lo que ella manda, ó desear lo que ella prohíbe; no hacer lo primero, ó ejecutar lo segundo, y por consiguiente cometer una infraccion de la ley. La razon de esto se halla en la misma limitacion de la criatura.

Resulta pues, que supuesta su existencia, la criatura intelectual podia pecar; y que para evitarlo era preciso que se la despojase de la libertad de albedrío, esto es, que se mutilase su naturaleza. Hé aquí á dónde viene á parar el argumento contra la Providencia: á la alternativa de exigir que Dios no criase ningun ser intelectual ó que los criase sin libertad. Asi pues, esta dificultad,

tan ponderada se reduce á las mismas dimensiones que las anteriores; nace como ellas, de la contemplacion de un órden especial, aislándolo del general; no atiende á la necesidad de la existencia de la ley moral y de la libertad de albedrío, en el supuesto de haber criaturas intelectuales; es decir, que prescinde de dos grandes hechos: la ley moral y la libertad; se olvida de otros dos hechos que son como los polos del mundo intelectual: el mérito y el demérito.

FIN.

ÍNDICE.

Advertencia.....Pág. 5

ESTETICA.

CAPITULO I. <i>Necesidad, objeto y condiciones de la sensibilidad externa</i>	9
CAP. II. <i>Organo de la vista</i>	12
CAP. III. <i>Organo del oido</i>	18
CAP. IV. <i>Organos del gusto, olfato y tacto</i>	19
CAP. V. <i>Sistema encefálico</i>	20
CAP. VI. <i>Incapacidad de la materia para sentir</i>	22
CAP. VII. <i>Exámen de los sistemas que atribuyen sensibilidad á la materia</i>	26
CAP. VIII. <i>Clasificacion de las sensaciones en inmanentes y representativas</i>	29
CAP. IX. <i>Caractéres distintivos de la vigilia y del sueño</i>	32
CAP. X. <i>Realidad externa y caractéres generales de los objetos de la sensacion</i>	34
CAP. XI. <i>Análisis de la objetividad de algunas sensaciones</i>	38
CAP. XII. <i>Realidad objetiva de la extension</i>	42
CAP. XIII. <i>Comparacion de la aptitud respectiva de la vista y el tacto para darnos idea de los objetos externos</i>	50
CAP. XIV. <i>Qué nos enseñan los sentidos con respecto al mundo corpóreo</i>	56

CAP. XV. <i>La imaginacion ó sea representacion sensible interna. Su necesidad y caracteres.</i>	58
CAP. XVI. <i>Perturbaciones de la representacion sensible interna. Sus relaciones con la organizacion.</i>	63
CAP. XVII. <i>El placer y dolor sensibles.</i>	71
CAP. XVIII. <i>El sentimiento.</i>	76
CAP. XIX. <i>Escala de los séres.</i>	78

IDEOLOGIA PURA.

CAP. I. <i>Diferencia entre las sensaciones y las ideas.</i> ...	81
CAP. II. <i>El espacio.</i>	86
CAP. III. <i>Naturaleza de la idea y de la percepcion.</i>	90
CAP. IV. <i>Clasificacion de las ideas.</i>	96
CAP. V. <i>Origen de las ideas.</i>	101
CAP. VI. <i>Ideas de ser y no ser, posibilidad é imposibilidad, necesidad y contingencia.</i>	105
CAP. VII. <i>Ideas de unidad, distincion, número, identidad y simplicidad.</i>	110
CAP. VIII. <i>Ideas de lo absoluto y relativo.</i>	112
CAP. IX. <i>Ideas de lo infinito y de lo finito.</i>	113
CAP. X. <i>Ideas de substancia y modificacion.</i>	121
CAP. XI. <i>Ideas de causa y efecto.</i>	126
CAP. XII. <i>Idea del tiempo.</i>	130
CAP. XIII. <i>Verdades ideales y verdades reales.</i>	132
CAP. XIV. <i>De la certeza.</i>	137
CAP. XV. <i>La ciencia. Su existencia, naturaleza y límites.</i>	149
CAP. XVI. <i>Relacion de las ideas con el lenguaje.</i>	154
CAP. XVII. <i>Consecuencias importantes bajo el aspecto religioso y moral.</i>	161

CAP. I. Objeto é importancia de la gramática general.	165
CAP. II. El signo.	167
CAP. III. Signos naturales del ser sensitivo.	169
CAP. IV. Los gestos arbitrarios y la voz.	172
CAP. V. Formacion de los sonidos.	174
CAP. VI. Se explica cómo con tan pocos sonidos se forman todas las lenguas.	182
CAP. VII. Objeto de las letras radicales y de las termi- naciones semejantes.	186
CAP. VIII. El nombre.	191
CAP. IX. El articulo.	200
CAP. X. El pronombre.	202
CAP. XI. El verbo.	207
Seccion I. Observaciones sobre el método que se debe se- guir en esta discusion.	id.
Seccion II. Se examinan algunas opiniones sobre la na- turalidad del verbo.	209
Seccion III. Objeto del verbo.	215
Seccion IV. Accidentes del verbo.	218
Seccion V. Sobre la division del verbo en substantivo y adjetivo.	225
Seccion VI. Participios y gerundios.	228
Seccion VII. Definicion del verbo.	230
CAP. XII. La preposicion.	232
CAP. XIII. El adverbio.	233
CAP. XIV. La conjuncion y la interjeccion.	234
CAP. XV. La sintaxis.	236
CAP. XVI. La escritura.	240
CAP. XVII. Por qué se ha conservado en el cálculo la es- critura ideográfica.	246

CAP. XVIII. <i>Consideraciones sobre los admirables efectos de la palabra y de la escritura.</i>	250
--	-----

PSICOLOGIA.

CAP. I. <i>Que el alma humana es substancia.</i>	255
CAP. II. <i>Simplicidad del alma.</i>	258
CAP. III. <i>Identidad del ser que en nosotros piensa y siente.</i>	260
CAP. IV. <i>Libertad de albedrio.</i>	261
CAP. V. <i>Comunicacion del alma con el cuerpo.</i>	264
CAP. VI. <i>Sitio donde reside el alma.</i>	271
CAP. VII. <i>Observaciones fundamentales para soltar todas las objeciones de los materialistas.</i>	274
CAP. VIII. <i>Sistema del ángulo facial y de las relaciones del cerebro con el cerebelo.</i>	279
CAP. IX. <i>Sistema frenológico.</i>	284
CAP. X. <i>El alma de los brutos.</i>	291

TEODICEA.

CAP. I. <i>Nociones preliminares.</i>	303
CAP. II. <i>Existencia y origen del ateismo.</i>	306
CAP. III. <i>Demostracion de la existencia de Dios como ser necesario.</i>	208
CAP. IV. <i>Demostracion de la existencia de Dios como causa de nuestra razon.</i>	311
CAP. V. <i>Demostracion de la existencia de Dios como ordenador del universo.</i>	313
CAP. VI. <i>Demostracion fundada en la creencia universal del género humano.</i>	315
CAP. VII. <i>Demostracion sacada de las horribles consecuencias del ateismo.</i>	318

CAP. VIII. <i>Exámen de la hipótesis del acaso</i>	319
CAP. IX. <i>Hipótesis de las fuerzas de la naturaleza</i>	323
CAP. X. <i>El panteísmo</i>	325
Seccion I. <i>Idea del panteísmo</i>	id.
Seccion II. <i>Doctrina de Spinoza; el panteísmo examina- do en la region de las ideas puras</i>	327
Seccion III. <i>El panteísmo examinado en la experiencia interna ó psicológica</i>	331
Seccion IV. <i>El panteísmo examinado en la experiencia del mundo corpóreo</i>	335
Seccion V. <i>El panteísmo examinado en la comunicacion de los espíritus</i>	337
CAP. XI. <i>La creacion</i>	339
CAP. XII. <i>Atributos de Dios</i>	343
CAP. XIII. <i>Naturaleza y origen del mal</i>	345



HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Madrid:

IMPRESA Y VENTAS DE D. S. AGUDO.

1837

Cap. VIII. Examen de los hábitos del sereno.....	319
Cap. IX. Hábitos de las fuerzas de la naturaleza.....	323
Cap. X. El pantismo.....	325
Sección I. Idea del pantismo.....	326
Sección II. Doctrina de Spinoza; el pantismo examinado en la región de las ideas puras.....	327
Sección III. El pantismo examinado en la experiencia interna y psicológica.....	331
Sección IV. El pantismo examinado en la experiencia del mundo corpóreo.....	332
Sección V. El pantismo examinado en la rememoración de los espíritus.....	337
Cap. XI. La creación.....	339
Cap. XII. Atributos de Dios.....	343
Cap. XIII. Naturaleza y origen del mal.....	345
Cap. IX. <i>Originalmente escrito</i>	345
Cap. X. <i>Originalmente escrito</i>	345



Cap. I. <i>Originalmente escrito</i>	345
Cap. II. <i>Originalmente escrito</i>	345
Cap. III. <i>Originalmente escrito</i>	345
Cap. IV. <i>Originalmente escrito</i>	345
Cap. V. <i>Originalmente escrito</i>	345
Cap. VI. <i>Originalmente escrito</i>	345
Cap. VII. <i>Originalmente escrito</i>	345
Cap. VIII. <i>Originalmente escrito</i>	345
Cap. IX. <i>Originalmente escrito</i>	345
Cap. X. <i>Originalmente escrito</i>	345

CURSO

DE

FILOSOFÍA ELEMENTAL,

POR

D. JAIIME BALMES,

Presbítero.

.....
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.
.....

Madrid:

IMPRENTA Y FUNDICION DE D. E. AGUADO.

—
1847.

CURSO

FILOSOFIA

Es propiedad del Autor.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Madrid:

IMPRESA Y FUNDICION DE D. E. AGUIRRE

1817

PRÓLOGO.

Este tomito completa el *Curso de Filosofía elemental*. Difícilmente se tendrá una idea cabal de la filosofía, si no se conoce algun tanto su historia; mas por otra parte, no es posible entender la historia, si antes no se ha estudiado la filosofía; asi parece que la historia no debe ser el principio, sino el complemento.

Al hacer este trabajo se tropieza con la grave dificultad de haber de encerrar en breves páginas lo que no cabe en muchos volúmenes; en tales casos no hay otro medio que trazar los objetos á grandes rasgos, prescindiendo de pormenores que no sean del todo indispensables. Advierto que no he forcejado por encontrar relaciones entre las escuelas, ni hacerlas entrar en cuadros formados con sistema; cuando he creído descubrir la filiacion de ciertas ideas la he indicado; cuando no, he prescindido de clasificaciones, en cuya exactitud tenia poca fe. La *Historia de la filosofía* es la historia de las evoluciones del espíritu humano en su porcion mas activa, mas agitada, mas libre: no hay una sola órbita, sino muchas y muy diversas é irregulares; si se las quiere dar contornos demasiado precisos, hay peligro de desfigurarlas: en objetos de suyo expansivos, indefinidos, vagos, retratar con holgura es retratar con verdad.

PROLOGO.

Esto tomamos completa el Curso de Filosofía elemental. Dificilmente se tendrá una idea cabal de la filosofía, si no se conoce algún tanto su historia; mas por otra parte, no es posible entender la historia, si antes no se ha estudiado la filosofía; así parece que la historia no debe ser el principio, sino el complemento.

Al hacer este trabajo se tropieza con la grave dificultad de haber de encontrar en pocas páginas lo que no cabe en muchos volúmenes; en tales casos no hay otro medio que tratar los objetos á grandes rasgos, prescindiendo de pensamientos que no sean del todo indispensables. Advertido que no se forzado por encontrar relaciones entre las escuelas, ni hacerlas entrar en cuadros formados con sistema; cuando se creído descubrir la filiación de ciertas ideas se ha indicado; cuando no, se prescindiendo de clasificaciones, en cuya exactitud temo poco. La historia de la filosofía es la historia de las evoluciones del espíritu humano en su porción mas activa, mas agitada, mas libre: no hay una sola órbita, sino muchas y muy diversas é irregulares; si se quiere dar contornos demasiado precisos, hay peligro de desfigurarlos: en objetos de suyo expansivos, indeterminados, vagos tratarlos con bolgura es tratarlos con verdad.

FILOSOFÍA DE LA INDIA.

1. La filosofía de la India es una especie de teología, pues que viene á ser un comentario ó exposicion de la doctrina religiosa, contenido en sus libros sagrados llamados *Vedas*. Su Dios es Brahma, la substancia única; nada existe fuera de ella ni distinto de ella; lo que no es ella no es realidad, es una mera ilusion, un sueño. Por esta ilusion que llaman *maya* nos parece que hay muchos séres, distintos, obrando los unos sobre los otros; pero en realidad no hay mas que uno, principio y término de todo, accion y pasion, ó mas bien unidad simplicísima, idéntica, de la cual salen esas apariencias de ser, y á donde van á perderse como las gotas del rocío en la inmensidad del Océano. Algunos han creido descubrir en la doctrina de los *Vedas* un rastro del misterio de la Trinidad, en los tres nombres que dan á Dios; Brahma, Vichnou, Siva. Brahma en cuanto crea; Vich-

nou en cuanto conserva; Siva en cuanto destruye y renueva las formas de la materia.

2. Uno de los dogmas fundamentales de la religion de la India es la metempsícosis ó transmigracion de las almas; las cuales, si han obrado bien reciben por recompensa la íntima union con Brahma, ó mas bien la absorcion en el ser infinito; y si se han conducido mal, son castigadas pasando á otros cuerpos mas groseros.

3. Al parecer muchos creen encontrar en la doctrina de la India el panteismo puro; respeto la opinion de estos autores, pero me atrevo á dudar de que esté bastante fundada. Verdad es que el decir que nada existe sino Brahma, y que todo cuanto no es él, se reduce á meras ilusiones, parece indicar la doctrina de la substancia única, que es todo y que se revela bajo distintas formas, meros fenómenos en cuanto se las quiera distinguir del ser en que radican; pero si bien se reflexiona, sería posible que en semejantes expresiones hubiese algo de la nebulosa exageracion que distingue á los pueblos orientales, y que la significacion genuina no fuese el panteismo puro, á la manera que se quiere darnos á entender. Hé aquí las razones en que me fundo.

4. La doctrina de los Vedas nos habla de la substancia única, alma universal, vida de todo; pero tambien nos habla de emanaciones sucesivas por las cuales explica la formación del mundo. Nos dice que Brahma queriendo multiplicarse crió la luz; que la luz queriendo multiplicarse crió las aguas; y que estas, queriendo tambien multiplicarse, criaron los elementos terrestres y só-

lidos. Aquí vemos séres distintos, que no es fácil componer con la unidad absoluta, entendida en un sentido riguroso.

5. La aplicacion de la doctrina teológica á los destinos del hombre parece confirmar la misma conjetura. No admitiendo mas que una sola substancia, y asentando que cuanto no es ella no es mas que apariencia ilusoria, no se puede sostener la individualidad del espíritu humano, y mucho menos aplicarle premios y castigos. Una simple apariencia, un fenómeno que no encierra nada real, no es susceptible de premio ni de pena. Hemos visto que la doctrina de la India profesa este dogma como fundamental, estableciendo la inmortalidad del alma y señalándole premio ó castigo, segun haya sido su conducta: luego admite la responsabilidad personal en toda su extension; y por consiguiente la individualidad del ser responsable. De dos almas la buena se une despues de la muerte con Brahma, la mala es relegada á un cuerpo mas grosero: ¿cómo se concibe esta diferencia en los destinos si no se admite que cada una de ellas es una cosa real, y que son realmente distintas entre sí?

6. Las aplicaciones sociales que se hacen de esta doctrina religiosa, tambien indican multiplicidad. Brahma no produjo todos los hombres iguales; se distinguen estos en cuatro castas; el Brahman, Kchatrya, el Vaisya y el Soudra. El Brahman es el dueño del todo; Brahma le constituyó sobre todos los demás hombres; y lo que estos poseen se lo deben á él. Por el contrario el Soudra nació únicamente para servir á las clases superiores: primero á los Brahmanes, despues á los Kchatri-

ya y á los Vaisya. Aqui se nos ofrece no solo distincion, sino tambien diferencia entre los individuos de la especie, lo que no es posible conciliar con la unidad absoluta, tomada en sentido riguroso.

El modo con que explican la produccion de las castas indica tambien una distincion incompatible con la unidad. Brahma produjo de su boca al Brahman; de su brazo al Kchatriya; de su muslo al Vaisya, y de su pie al Soudra; en lo cual vemos una série de cosas no solo distintas sino diferentes.

7. Se conocen en la India varios sistemas. El Vedanta, llamado asi porque tiene por objeto explicar la doctrina de los Vedas: su fundacion se atribuye á Vyasa. El Sankhya trata con especialidad del alma y de sus relaciones con el cuerpo y la naturaleza; proponiéndose principalmente señalar los medios conducentes á la felicidad eterna. Admite en el alma tres cualidades: bondad, pasion y obscuridad ó ignorancia; atributos que considera como comunes á todos los seres incluso el primero; lo cual no concuerda muy bien con la infinidad que los Vedas reconocen en Brahma. Este sistema tiene dos ramificaciones: la una fundada por Kapila, la otra por Patandjali. El Nyaya se ocupa de la dialéctica, ó mas bien de los fundamentos de ella, pues que la teoría de la certeza es uno de sus objetos principales: su fundador es Gotama. El sistema de Kanada que algunos miran como una ramificacion del Nyaya, descende de las teorías sobre la certeza, al método para llegar á ella. Establece seis categorías: substancia, cualidad, accion, general, particular y relativo. Son

notables por los puntos de contacto que tienen con las de Aristóteles. Algunos han creído encontrar en la filosofía de la India el verdadero silogismo. También se halla en la doctrina de Kanada el sistema de los átomos, á los que mira como primeros elementos de los cuerpos; bien que les atribuye cualidades especiales; así en este punto el filósofo de la India tiene cierta semejanza con Demócrito y algunos físicos modernos.

8. La distancia de los tiempos, las dificultades de la lengua, la diversidad de costumbres, las variedades y subdivisiones de las sectas, y otras circunstancias, hacen sumamente árduo el llegar al exacto conocimiento de la filosofía de la India, y mucho más el distinguir con precisión lo que hay en ella de propio y lo que tiene recibido. En esas grandiosas ideas sobre Brahma se nota la huella de las tradiciones primitivas sobre un Dios, ser infinito; en la doctrina de las emanaciones, se halla, bien que harto desfigurada, la idea de la creación; siendo digno de observarse que el orden de la producción de la luz, de las aguas y de la tierra, tiene cierta analogía con el de la creación tal como se la refiere en el primer capítulo del *Génesis*. En los tres atributos de Brahma, será permitido ver un rastro de la idea de la Trinidad; y al notar que al alma se le dan también otros tres, no es infundada la conjetura de que hay en eso una vislumbre de las doctrinas del *Génesis*, donde se nos dice que el hombre fué hecho á imagen y semejanza de Dios. Las indicaciones de Platon y otros filósofos griegos sobre el augusto misterio de la Trinidad, manifiestan que esta idea no era del todo desconocida de los pa-

ganos; y es creible que los griegos la habian adquirido en sus viages por Oriente. «Los progresos hechos en las investigaciones asiáticas, dice Wisseman, han dejado fuera de controversia esta suposicion. El Oupnekhat, compilacion persa de los Vedas, traducida por Anquetil Duperron, contiene varios pasages aún mas análogos á las doctrinas cristianas, que las alusiones de los filósofos griegos. Solamente citaré dos, sacados de los extractos que hizo de esta obra el conde Lanjuinais: «El Verbo del Criador es tambien el Criador, y el gran hijo del Criador. *Sat* (es decir, la verdad) es el nombre de Dios, y *Trabrat*, es decir, tres veces haciendo uno solo.» (*Discursos sobre las relaciones que existen entre la ciencia y la religion revelada*, 11.)

9. Tocante á los destinos del alma, tambien se descubren en la filosofía de la India las huellas de las tradiciones primitivas. Por de pronto hallamos la distincion entre el cuerpo y el alma, la inmortalidad de esta, y su premio ó castigo despues de su vida sobre la tierra. El castigo es la transmision á un cuerpo mas grosero, emblema de abatimiento y abyeccion; el premio es la íntima union con Brahma, en lo cual no es difícil reconocer la huella de la vision beatífica, que como dogma profesan los cristianos; y que fué revelado al hombre desde su creacion.

10. Estas ideas, purificadas de los errores con que las deslustra y confunde la filosofía de la India, encierran un fondo de grandor, que muestra á las claras su origen. Esas mismas tendencias panteísticas indican la exageracion de la idea de lo infinito, que fué deposita-

da en la cuna del linage humano, y que se ha ido transmitiendo á las sucesivas generaciones. Me parece fácil elevar esta asercion sobre el rango de una mera conjetura. Dos medios tenemos para llegar á una doctrina: la razon ó la revelacion. En la infancia de la humanidad la razon está poco desenvuelta; y la escasez de método de que adolece la filosofía de la India, es de ello una prueba concluyente. Toda doctrina que toma por base la unidad, si es hija de procedimientos racionalistas, ha de venir despues de largos trabajos filosóficos; pues que el mundo, lejos de presentar á primera vista la unidad, nos ofrece por todas partes multiplicidad y variedad. ¿Por qué, pues, se halla en la cuna de la filosofía, no solo la idea de unidad, sino su exageracion? Claro es que esto no puede explicarse sino apelando á un hecho primitivo, y de ningun modo por el método racionalista. Esta observacion, fundada en los mas severos principios ideológicos, me parece que vuelve contra los enemigos de la verdad las armas que ellos emplean para combatirla. «Cuanto mas nos remontamos en la cadena de los siglos, dirán ellos, mas arraigada encontramos la idea de la unidad.» Es cierto, responderemos nosotros; lo que prueba que esta grande idea, no ha dimanado de ningun método racionalista, sino que ha sido comunicada al primer hombre. Cuando vosotros la convertís en el panteismo, lejos de progresar en ella, la adulterais; repetís lo que hicieron los pueblos groseros: á la pureza de la verdad primitiva sustituir el caos.

EE.

FILOSOFÍA DE LA CHINA.

11. No se debe juzgar de las ideas teológicas y filosóficas de la China por las supersticiones populares: estudiando los libros de sus filósofos se han encontrado doctrinas sobremanera notables, en cuanto indican con harta claridad los vestigios de una revelacion, confirmando lo que se ha dicho con respecto á la India. Lao-kium, sábio chino que vivia antes de Confucio, emite ideas análogas á las de Platon y de los Brahmanes de la India, en órden al misterio de la Trinidad; y Lao-Tseu, otro filósofo chino muy célebre, habla sobre este punto con un language que admira. Abel Remusat ha publicado interesantes trabajos sobre las obras de este filósofo; y hé aqui un notabilísimo pasage que se halla en sus *Misceláneas asiáticas*. «Antes del caos que ha precedido al cielo y á la tierra existia un ser solo, inmenso, silencioso, inmutable, pero siempre activo; este es la madre del universo. Yo ignoro su nombre; pero le significo por la palabra Tao (razon primordial, inteligencia creadora del mundo, segun las *Cartas edificantes*). Se puede dar un nombre á la razon primordial: *sin nombre* es el principio del cielo y de la tierra; *con un nombre* es la madre del universo..... La razon ha producido *uno*; *uno* ha producido *dos*; *dos* ha producido *tres*; *tres* ha

producido todas las cosas. El que mirais y no veis, se llama *J*. El que escuchais y no oís, se llama *H*. El que vuestra mano busca y no puede tocar, se llama *V*. Estos son tres séres incomprensibles, que no forman mas que uno. El primero no es mas brillante, y el último no es mas obscuro.»

M. Remusat observa que las tres letras *J*, *H*, *V*, no pertenecen á la lengua china, y que las sílabas del texto chino no tienen sentido en este idioma; por manera que hay la extrañeza de que los signos del ser Supremo no significan nada en la lengua china. Esto, unido á que las tres letras casi forman el *JeHoVa* de los hebreos, le induce á creer que de estos recibirian los chinos tan sublime doctrina. De la misma opinion participan Windischmann y Klaproth. En apoyo de ella no hay únicamente la razon filológica que se acaba de exponer, sino la tradicion entre los chinos de que Lao-Tseu hizo un largo viage al Occidente, en el cual pudo llegar hasta la Palestina; y aunque no pasase de la Persia, pudo tener noticia de las doctrinas de los judíos que habian estado recientemente en cautiverio por aquellos paises; supuesto que Lao-Tseu vivia en el siglo VI antes de la era vulgar.

12. Al hablar de la filosofía de los chinos, suele ocupar principalmente á los historiadores la de Koung-futzee, ó Coufucio, á quien se ha llamado el Sócrates de la China, por haberse dedicado con preferencia á la filosofía moral. Su obra lleva el título de *Ta hio*, ó Grande estudio. Vivia por los años de 550 antes de la Era vulgar. Distinguese entre sus discípulos Meng-tseu,

quien desenvuelve el principio fundamental de su maestro: el deber que tiene todo hombre de trabajar en su propia perfeccion. Clasifica Meng-tseu las facultades humanas en sensibilidad externa y corazon ó inteligencia: á esta le señala por objeto el buscar los motivos y los resultados de las acciones humanas. Por donde se ve que á los ojos del discípulo como del maestro, la moral prepondera sobre todo: y las investigaciones psicológicas convergen á un solo punto; el conocimiento del hombre como ser moral. La escuela de Confucio enseña tambien la máxima de que debemos portarnos con los demás del modo que quisiéramos que se portasen ellos con nosotros.

13. Atendiendo á los errores y supersticion que vemos entre los chinos, sería sorprendente hallar entre sus filósofos unas máximas de moral tan pura, si no encontrásemos hechos que nos explicasen el origen de semejante doctrina. La moral se corrompe y debilita cuando no está ligada con las grandes verdades sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma: y por el contrario, se desenvuelve y florece cuando la alumbran y vivifican esos dogmas. Asi se comprenderá el origen de las doctrinas morales de la China, en sabiendo que este pueblo los profesó desde la mas remota antigüedad, segun consta de sus libros sagrados Chou-king, donde se halla consignada la adoracion de un Dios, gobernador del mundo, á quien se dan los nombres de Tien, Ti, Chang-Ti, que significa cielo y señor del cielo; como y tambien la Providencia, la inmortalidad del alma, y su destino en la otra vida. La verdad es anti-

gua; el error es moderno: así lo manifiestan acordes la razón y la historia.

III.

FILOSOFÍA DE LA PERSIA.

14. El libro sagrado de los persas es el Zend-Avesta, atribuido á Zoroastro, filósofo medo, que vivía en el siglo VI antes de la era cristiana. Reconoce un Ser supremo, Zernane Akerene, eterno, infinito, fuente de toda hermosura, origen de la equidad y de la justicia, sin socio, ni igual, existente y sabio por sí mismo, hacedor de todas las cosas. De su seno salieron, Ormuzd, principio de todo lo bueno; y Ahriman, origen de todo lo malo; Ormuzd produjo una muchedumbre de genios buenos; así como Ahriman produjo otra multitud de genios malos. Entre aquellos y éstos se halla dividido el mundo; y de aquí la lucha en el orden físico y moral del universo. El alma es inmortal; y después de esta vida le está reservado el premio ó castigo, según merezcan sus obras. La inclinación del hombre al mal proviene del pecado con que se contaminó el primer padre. La lucha entre Ormuzd y Ahriman, tendrá un fin; y el triunfo quedará por Ormuzd, principio del bien.

15. En la doctrina de los persas se halla el dualismo que después se ha presentado bajo diversas formas en el maniqueísmo antiguo y moderno. Pero también se descubren en el Zend-Avesta, los vestigios de las tradi-

ciones primitivas: los dogmas de la unidad de Dios, de la creacion, de la inmortalidad del alma, de los premios y castigos en una vida futura; siendo notable que se encuentre en el mismo error de la dualidad de los principios, un rastro de lo que nos enseña nuestra Religion sobre la rebeldía de algunos espíritus, y sus luchas con los que permanecieron sumisos á la voluntad del Criador.

IV.

LOS CALDEOS.

16. Los caldeos se distinguieron por sus estudios astronómicos, que aplicaron tambien á la astrología: vana ciencia, por la cual creian poder adivinar la suerte de una persona desde el instante de su nacimiento. Figura entre ellos un filósofo célebre llamado Zoroastro, distinto del persa que lleva el mismo nombre. Entre los caldeos la sabiduría estaba tambien vinculada en ciertas familias, que formaban una casta privilegiada.

Conocida es la manía de los caldeos en atribuirse un origen muy antiguo; la crítica moderna ha reducido las cosas á su justo valor, haciendo justicia á la verdad del Génesis, contra la cual habian declamado tanto los filósofos del pasado siglo.



LOS EGIPCIOS.

17. La filosofía de los egipcios se confunde también con su mitología. Sabido es que los griegos visitaban aquel país para oír de boca de sus sacerdotes los misterios de la ciencia. El lenguaje simbólico de los sabios egipcios debió producir naturalmente muchas dudas sobre el verdadero sentido de sus doctrinas. A más de la adoración de los astros y de los animales, hallamos en Egipto la doctrina de la Metempsícosis, ó transmigración de las almas, que ya vimos en Oriente.

Su país sufre de continuo la confusión de los lindes de las tierras, á consecuencia de las periódicas inundaciones del río Nilo: esto debió engendrar deseos de conocer el arte de medir, y por consiguiente el estudio de la geometría, á la cual se dedicaron efectivamente desde muy antiguo. Son conocidos los nombres de Hermes y Trismegisto, representantes de la ciencia egipciaca.

VI.

LOS FENICIOS.

18. Los fenicios, pueblo activo y emprendedor, cultivaron también las ciencias, prefiriendo las que podían servirles para los usos de la vida. Se dice haber sido los primeros que aplicaron la astronomía á la navegación, tomando por guía en sus viajes marítimos la estrella polar. Pero como es tanto el enlace que entre sí tienen las ciencias, no faltó quien se dedicára á la contemplación de la naturaleza, no contentándose con buscar cuál es la utilidad que se podía sacar de sus fenómenos, sino inquiriendo la razón de los mismos. Son célebres los nombres de Cadmo, que condujo á Grecia una colonia; Sanchoniaton historiador; y muy particularmente como filósofo, Moschus ó Mochus, á quien atribuyen algunos la invención de la doctrina de los átomos.

19. Estando los fenicios en incesante comunicación con el Oriente, el Egipto y el Occidente, era natural que recibiesen algo de las doctrinas de estos pueblos, y que á su vez sirvieran de vehículo para transmitir las de los unos á los otros. Así se explica por qué se formó por aquellas regiones un vivísimo foco de luz, que resplandeció durante largos siglos. Allí había un gran centro de movimiento, fomentado por la comunicación industrial y mercantil; de consiguiente era natural que se

manifestasen allí mismo los efectos de la vida intelectual de los pueblos. Las naciones, como los individuos, adelantan con las comunicaciones recíprocas: la asociación es una condición indispensable para el progreso, así en lo relativo á las necesidades materiales, como al desarrollo del espíritu.

VII.

ESCUELA JÓNICA.

20. Thales de Mileto en la Jonia, floreció por los años de 600 antes de la venida de Jesucristo, distinguiéndose por su estudio de la naturaleza. Cultivó la geometría y la astronomía, y puede ser mirado como el fundador de la física en Occidente. Fue el primero de los griegos que pronosticó los eclipses del sol y de la luna. Figura entre los siete sabios de la Grecia: estos eran: Thales; Chilon de Lacedemonia; Solon de Atenas; Pittaco de Mitylene; Cleóbulo de Lydia; Bias de Priena; y Periandro de Corinto. Los seis últimos se ocuparon mas bien de política que de filosofía. Pero Thales se dedicó muy asiduamente á ella, no perdonando fatigas ni viages. Recorrió el Asia, la Fenicia, el Egipto, Creta; se puso en relaciones con los hombres mas distinguidos de aquellos países, en particular con los sacerdotes, que eran á la sazón los depositarios de la ciencia.

21. Según Thales, el principio material de las cosas es el agua: pero la producción no pertenece á ella, sino

á Dios, *mente* ó espíritu que la fecunda. Sería pues injusto tenerle por ateo. «Thales de Mileto, el primero que ventiló estas cuestiones, dijo que el agua era el principio de las cosas; y que *Dios es la inteligencia que lo ha formado todo del agua.* «Thales enim milesius, qui primus de talibus rebus quæsiuit, aquam dixit esse initium rerum; *Deum autem eam mentem, quæ ex aqua cuncta fingeret.*» (Cicero, de Natura Deorum, lib. 1.)

Admitió la simplicidad é inmortalidad del alma. Algunos le atribuyen la famosa máxima: *conócete á ti mismo.*

22. Thales fue contemporáneo de Ferecides, filósofo sirio, de quien dice Ciceron haber sido el primero que sostuvo por escrito la inmortalidad del alma. *Itaque credo equidem etiam alios tot sæculis: sed quoad litteris extet proditum, Pherecides syrius primum dixit animos hominum esse sempiternos.*» (Tusc. lib. 1.)

23. Ferecides fue uno de los primeros escritores de filosofía; pero Thales puede ser mirado como el primer fundador de una escuela filosófica. Veremos en seguida cómo se difundieron sus doctrinas por la Grecia; siendo probable que de allí sacó tambien gran parte de sus luces la escuela itálica ó de Pitágoras.

24. Anaximandro, discípulo de Thales, puso el origen de las cosas en el caos, confusa mezcla de todos los elementos: todo sale del caos, y todo vuelve á él, por un eterno movimiento de composicion y descomposicion. Lejos de hacer adelantar la doctrina de su maestro, la desfiguró: ya no vemos la accion de una inteligencia que fecunda y ordena el caos, sino un movi-

miento ciego; ya no hallamos explicado el mundo por un sistema de principios activos ó dinámicos, sino por la simple union y separacion, idea grosera que hizo despues estragos en las escuelas griegas, y que tambien los ha hecho en las modernas. En vez de la inteligencia suprema enseñada por Thales, admite Anaximandro una innumerable série de dioses que nacen y mueren; así allanaba por una parte el camino del ateismo, y por otra del politeismo. Cuando no se reconoce un Dios inmortal é infinito, se está muy cerca de no reconocer ninguno, de ser ateo; y admitidas la generacion y la muerte de los dioses, la imaginacion de la Grecia no hallaba freno á sus delirios politeos.

25. Es sensible que bajo el aspecto psicológico y teológico, se extraviase de tal modo el claro entendimiento de Anaximandro, á quien deben notables adelantos las ciencias geográficas y astronómicas. Se cree que fue el primero que aplicó á la astronomía la oblicuidad del Zodíaco.

26. El sistema de Anaximéno se parece al de Anaximandro su maestro: es otra corrupcion del de Thales. Todo nace del aire, y todo vuelve á él: todo se hace por la condensacion y dilatacion del mismo elemento; la diferencia entre los sólidos y los fluidos, no reconoce otra causa. Si la condensacion es mucha, se forman las piedras, los metales, la tierra y otros cuerpos semejantes; y si la dilatacion llega al mas alto punto, resulta el fuego. El aire es inmenso, infinito, está siempre en movimiento; y de aqui dimanar los fenómenos de la naturaleza, como y tambien el alma humana. Es nota-

ble que Anaximeno se distinguió tambien por sus conocimientos matemáticos y físicos: algunos le atribuyen la invencion de la Gnomónica, ó arte de trazar los relojes solares.

27. Tanto Anaximandro como Anaximeno, se parecen bastante á ciertos filósofos modernos, que se distinguan por sus talentos matemáticos, y eran muy pobres en todo lo relativo á las altas cuestiones ideológicas y psicológicas. Todo lo referian á los sentidos: lo que no se podia medir geométricamente, era ilusion; así llevaban á los espíritus por un camino de error y de tinieblas. A ellos se podria aplicar el dicho de Ciceron: *Nihil enim animo videre poterant, ad oculos omnia referebant*; nada veian con la mente; todo lo juzgaban por los ojos. (*Tuscul. lib. 1.*)

28. Diógenes de Apolonia siguió las doctrinas de su maestro Anaximeno. Atribuye al aire la plenitud del ser, pues que le hace causa de todo, inclusa el alma humana. En esta idea tan grosera intenta cimentar su sistema filosófico, en el que se propone reducirlo todo á un principio único.

29. Afortunadamente para la escuela jónica, no siguió Anaxágoras de Clazomenes la huellas de Anaximeno su maestro; siendo esta reaccion tanto mas saludable á la ciencia, cuanto que Anaxágoras fue quien la trasladó á un teatro mas vasto y expansivo: Atenas. Pertenece á una familia rica; pero renunció á su patrimonio para consagrarse á las meditaciones filosóficas. Dedicóse muy particularmente al estudio de las ciencias naturales, con arreglo al espíritu de su escuela; opinó

en favor de los planetícolas, y se le atribuye la explicación del iris por la refracción de la luz. Pero su gloria principal consiste en haber defendido el espiritualismo que parecía á manos de la escuela jónica, extraviada por Anaximandro y Anaximenes. Admitió dos principios: espíritu y materia; de esta se forma el mundo físico, pero aquel es quien la dispone y ordena. El mundo no es hijo del acaso, ni de una fuerza ciega, sino obra del poder y sabiduría de una inteligencia infinita: «*omnium rerum descriptionem et modum, mentis infinitæ vi et ratione designari et confici voluit,*» dice Ciceron. (*De Nat. Deor.* lib. 1.)

30. La idea que Anaxágoras se formaba de Dios, no tenía nada de panteísta; por el contrario al propio tiempo que le miraba como hacedor de todo, le consideraba distinto del mundo. Cuando pues le hagan los panteístas el cargo de que admitía un Dios *aislado del mundo*, si quieren significar *distinto* del mundo, en vez de disminuir el mérito del ilustre filósofo de Clazomenes, le realzan en gran manera. Florecía por los años de 478 antes de la Era cristiana.

VIII.

PITAGÓRICOS.

31. El siglo VI antes de la era vulgar fue de verdadero progreso para la filosofía; en él hemos visto nacer la escuela jónica, y en el mismo se nos ofrece el orí-

gen de la itálica; de las cuales dimanaron en lo sucesivo todas las griegas.

Pitágoras, fundador de la itálica, es uno de los personajes mas notables que nos presenta la antigüedad. Nació en la isla de Samos por los años de 560 antes de la era cristiana. Oyó sucesivamente á Ferecides, Thales y Anaximandro; recorrió la Fenicia y el Egipto, en cuyos paises aprendió la geometría y astronomía, iniciándose al propio tiempo en los misterios religiosos por la comunicacion con los sacerdotes. Pasó despues á Caldea y Persia, donde se perfeccionó en la aritmética y la música; y despues de haber visitado á Delfos, Creta, Esparta y otros paises de la Grecia se fijó en Crotona de Italia en el pais llamado la Gran Grecia, donde abrió su enseñanza.

32. Entre los discípulos de Pitágoras habia dos clases: unos iniciados, otros públicos. Los iniciados formaban una especie de comunidad religiosa, pues que llevaban vida comun. Se los sujetaba á muchas pruebas; solo asi se los introducía á la presencia del maestro para recibir la doctrina misteriosa. Facilmente se concibe el efecto que debia producir en la imaginacion de los discípulos semejante sistema; asi no es extraño que mirasen á Pitágoras como una especie de divinidad, y que le escuchasen como infalible oráculo: es bien conocida la fórmula de los pitagóricos; *el maestro lo ha dicho*; ya no se necesitaba mas prueba.

Los discípulos públicos recibían una enseñanza comun: estos eran en mayor número, y no se instruían en los misterios de la escuela.

33. En las doctrinas de Pitágoras se halla el doble sello de las escuelas en que se habia formado: la elevacion, el espíritu místico y simbólico de los orientales, y el carácter á un mismo tiempo bello y positivo que distingue á los griegos. Las matemáticas, la física, la astronomía, la música, el canto, la poesía, al lado de la armonía de las esferas celestes, y de la transmigracion de las almas.

34. El filósofo de Samos admitia una grande unidad de la cual dimanaba el mundo, y á este le consideraba como un conjunto de otras unidades subalternas. Daba al número mucha importancia; y afirmaba que nuestra alma era un número. No es fácil determinar con precision lo que entendia aquí por esta palabra; mas parece harto verosímil que solo la aplicaba como un símbolo, que preferia tomar de las ciencias matemáticas, en las cuales estaba muy versado. Esta conjetura se fortalece considerando que los pitagóricos lo expresaban casi todo por números, ya por su aficion á las matemáticas, ya tambien para encubrir á los profanos los misterios de la ciencia. Con el mismo objeto tenian dos doctrinas, ó al menos dos maneras de expresarse, una para el público y otra para los iniciados; asi lograban evitar las persecuciones que les hubiera quizá acarreado el contrariar en algunos puntos las creencias populares, que en aquellos tiempos y paises debian de ser harto extravagantes, para que las profesaran hombres de tan clara razon.

35. En el modo con que explicaban la formacion del mundo, se echa de ver el carácter simbólico de sus expresiones. Decian que la gran Monada ó unidad, ha-

bia producido el número binario, despues se formó el ternario, y asi sucesivamente, continuando por una série de unidades y números, hasta llegar al conjunto de unidades que constituye el universo. Representaban la primera unidad por el punto; el número binario por la línea; el ternario por la superficie, y el cuaternario por el sólido. Despojado este sistema de sus formas geométricas, contiene un fondo semejante al que hemos visto en la Jonia, la Persia, la China y la India.

36. La metempsícosis, ó sea la transmigracion de las almas de unos cuerpos á otros, la hemos encontrado tambien en Oriente; y es probable que allí la habria aprendido Pitágoras en sus viages.

37. Esta escuela reconocia en el alma dos partes: inferior y superior; ó sea pasiones y razon; aquellas deben ser dirigidas y gobernadas por esta; en cuya armonía consiste la virtud.

38. Se atribuye á los pitagóricos el haber considerado el universo como un gran todo armónico: *cosmos*; y la música de las esferas debió de significar el orden admirable que reina en los movimientos de los cuerpos celestes.

39. A pesar de la escasez de medios de observacion, los pitagóricos hicieron notables adelantos en la astronomía: para dar una idea de la osada novedad de sus opiniones, bastará decir que se atribuye á Pitágoras el haber enseñado el doble movimiento de la tierra, doctrina á que dió publicidad y extension su discípulo Filolao.

40. La escuela pitagórica ejerció grande influencia

en Italia; y Ciceron, al paso que nota el anacronismo de los que hacian pitagórico al rey Numa, anterior á Pitágoras cerca de dos siglos, no vacila en reconocer que debieron mucho á esta escuela los romanos de los primeros tiempos de la república. Esta conjetura se confirma por el mismo error bastante comun en Roma, de que Numa era pitagórico.

41. Los discípulos de Pitágoras no se ocupaban solo de astronomía y matemáticas; se aplicaban tambien al estudio de la organizacion social y política. Quizá esto contribuiria un poco á que tuviesen que verter sus doctrinas en estilo misterioso; aquellos tiempos no eran de mucha tolerancia. Hasta parece que Pitágoras hizo sus tentativas de organizacion social en la Gran Grecia; y el reunir á sus discípulos en comunidad, y el prescribirles el ayuno, la oracion, el trabajo, la contemplacion, indica que el filósofo intentaba algo mas que la formacion de una escuela. Mientras la filosofia se ciñe á la mera enseñanza suele estar exenta de peligros; pero cuando se propone reformar el mundo, ya corre los azares de las empresas políticas. Asi creen algunos que Pitágoras no murió de muerte natural, y que fué asesinado porque se le suponian designios ambiciosos.

42. A Pitágoras se debe el modesto nombre de filósofo, aplicado á los que se dedican á esta ciencia. Los griegos llamaban á la sabiduría *sofia*, y á sus sábios *sofos*: parecióle demasiado orgulloso este nombre, y tomó simplemente el de *filo-sofo*, que significa: amante de la sabiduría; en vez de atribuirse la realidad de la sabiduría, se contentó con expresar el deseo, el amor con que la

buscaba. Hé aquí cómo refiere Ciceron el curioso origen de este nombre. «Heráclides de Ponto, varon muy docto y discípulo de Platon, escribe que habiendo ido Pitágoras á Philiasia, habló larga y sábiamente con el rey Leon; y que este, admirado de tanto saber y elocuencia, le preguntó cuál era el arte que profesaba. Ningun arte conozco, respondió Pitágoras; soy filósofo. Extrañado el rey la novedad del nombre preguntó qué eran los filósofos, y en qué se diferenciaban de los demás hombres; á lo cual respondió Pitágoras: la vida humana me parece una de las asambleas que se juntan con grande aparato en los juegos públicos de la Grecia. Allí, unos acuden para ganar el premio con su robustez y destreza, otros para hacer su negocio comprando y vendiendo; otros, que son por cierto los mas nobles, no buscan ni corona ni ganancia, y solo asisten para ver y observar lo que se hace y de qué manera; asi nosotros, miramos á los hombres como venidos de otra vida y naturaleza á reunirse en la asamblea de este mundo: unos andan en pos de la gloria, otros del dinero; y son pocos los que solo se dedican al estudio de la naturaleza de las cosas despreciando lo demás. A estos pocos los llamamos filósofos; y asi como en la asamblea de los juegos públicos representa un papel mas noble el que nada adquiere y solo observa, creemos tambien que se aventaja mucho á las demás ocupaciones la contemplacion y el conocimiento de las cosas.» (*Tusc.*, lib. V.)

XENOFANES.

43. Al lado de la escuela pitagórica nació en Italia la eleática, cuyo nombre deriva de la ciudad de Elea, centro de aquel movimiento filosófico. Dividióse en dos ramas, una panteísta, otra atomística; el error de aquella dimanó de la exageración de la idea de unidad; el de esta nació de su estrechez de ideas sobre la experiencia de la multiplicidad. Ambas tomaron algo de la escuela pitagórica; la panteística, la monada; unidad; la atomística, el número, la multiplicidad; con la combinación y armonía de estas cosas hubieran evitado el error.

44. Xenofanes, el primero de los panteístas, vivía por los años de 540 antes de la era vulgar. Enseñó que no había mas que un ser eterno, inmortal, inmutable, que era todas las cosas. Algunos creen que el panteísmo de Xenofanes era idealista, esto es, que la unidad en que lo refundía todo era para él un ser del cual las formas corpóreas no eran mas que una manifestación; y así, cuando atribuye á Dios la forma esférica, creen que la esfera es un símbolo de su pensamiento. Sea como fuere, Ciceron al dar cuenta de las opiniones de este filósofo, dice absolutamente que afirmaba que todo era uno, con figura esférica; *conglobata figura*. (I. Acad., libro II.) Si así fuese diríamos que Xenofanes consideraba al universo material como un ser animado; lo cual

disto mucho de lo que en nuestros tiempos se llama panteismo idealista. El mismo Ciceron hablando de este filósofo en otro lugar dice que tenia por Dios á lo infinito, añadiéndole la inteligencia: *mente adjuncta* (*De Nat. Deor.*, lib. I); con lo cual se confirma mas la sospecha de que la doctrina de Xenofanes, se reducía á la grosera idea de considerar el mundo como un todo, vivificado por un alma.

45. Consecuente en su sistema negaba Xenofanes la creacion: y hasta la produccion; habiéndose conservado el argumento con que la combatia: lo que se haria, dice, ó se haria de nada ó de algo: no lo primero, porque de nada, nada se hace; no lo segundo, porque siendo algo, ya preexistiria. El dilema no revela mucha sagacidad. ¿Se trata de creacion ó produccion de la nada? Entonces el decir que no es posible, porque de nada, nada se hace, es una peticion de principio; esto es lo que se busca. ¿Se trata de produccion ó formacion de algo? Entonces lo formado es de un modo nuevo; y la adquisicion de este nuevo modo, es el efecto de la accion productora. (V. *Teodicea*, cap. XI.)

46. Sería muy curioso ver resucitados á los antiguos filósofos para que oyesen la exposicion que se hace de sus doctrinas: es harto probable que muchas veces no las conocerian ellos mismos. La distancia de los tiempos, la alteracion de los escritos, las dificultades de los idiomas, la mala interpretacion de las expresiones misteriosas, deben de producir equivocaciones gravísimas. Estas reflexiones que ocurren para la mayor parte de los filósofos antiguos, se ofrecen de una manera especial al hablar de

Xenofanes. Las doctrinas que se le atribuyen, ¿cómo se concilian con el siguiente pasaje del mismo filósofo? «Los hombres, dice, se representan á los dioses engendrados como ellos, y revestidos de las mismas formas: si los leones y los toros supiesen pintar, pintarian tambien á los dioses como toros y leones. Però hay un Dios superior á todos los dioses como á los hombres, que no se parece á los mortales ni en la forma ni en la inteligencia.» Este lenguaje no es ni de un ateo ni de un panteísta.

PARMÉNIDES.

47. Parménides de Elea, discípulo de Xenofanes, admitió como su maestro la divinidad del mundo: y tambien no falta quien le supone un panteísmo idealista. Es de temer que los errores modernos deseando nobleza de alcurnia, busquen predecesores, y atribuyan á los antiguos cosas en que no pensaron. Parménides convenia con Xenofanes en considerar al mundo como un todo. però no veo con qué razon se da por cierto que partia de la idea del ser absoluto, y que de ella lo hacia dimanar todo; Ciceron, juez competente, que tan versado estaba en la filosofía griega, y que tuvo á su disposicion muchos medios de que carecemos nosotros, no presenta la filosofía de Parménides como tan metafísica; antes por el contrario su exposicion deja entender que la considera-

ba bastante grosera. En las primeras *Académicas* (lib. II) afirma que según Parménides, el fuego era el que había formado la tierra, y lo que la movía; y en otra parte (*De Nat. Deor.* lib. I) le achaca el que fingía no sé qué corona, que llama Stéfane, una especie de círculo luminoso que envuelve al mundo. *Nam Parménides commentitium quiddam coronæ similitudine efficit: Stephanen appellat, continentem ardore lucis orbem, qui cingit cælum, quem appellat Deum.*

48. Una idea emitió Parménides, que desenvuelta por sus sucesores dió origen á todo linage de sofismas, acabando por producir el escepticismo: sostuvo que el conocimiento era idéntico con el objeto conocido; por donde abrió la puerta á que todos los objetos fuesen considerados como ilusiones de la mente, y así se cayera en la duda universal.

¿Cuál era el sentido que daba Parménides á su proposición? Difícil es saberlo: la materia es de suyo harto metafísica, y se presta á cavilaciones. Los que dan por cierto que este filósofo tomaba las palabras en un sentido riguroso, debieron considerar que durante largos siglos se ha sostenido en Europa la doctrina sobre la identidad de lo que conoce con lo conocido, sin que por esto se cayera en el panteísmo idealista. Esta identidad era puramente ideal; no se refería al objeto en sí mismo, sino en cuanto su idea ó su forma inteligible, se hallaba en el entendimiento. (V. *Filosofía fundamental*, lib. I, cap. XI, not. XI.)

49. Las tendencias de la doctrina de Parménides eran racionalistas, directamente opuestas al sensualismo.

Decía que el juez de la verdad es la razón, no los sentidos; que estos nos engañan, aquella no: que los últimos se ocupan solo de lo contingente, y la primera de lo necesario; y que por tanto el testimonio de los sentidos no es verdadero sino en cuanto sufre el exámen de la razón. Esta ideología encierra miras elevadas; y es un preservativo contra el sensualismo que lo oscurece y rebaja todo. Los filósofos posteriores se aprovecharon de ella, y muy particularmente Platon y Aristóteles.

II.

ZENON DE ELEA.

50. Los gérmenes de escepticismo que pudiera encerrar la doctrina de Parménides, los desarrolló un filósofo de la misma escuela: Zenon, que fundando el arte de la dialéctica adquirió un instrumento poderoso en el terreno de las cavilaciones. A fuerza de ponderar el valor de la razón, y deprimir el de los sentidos, llegó á negar la legitimidad del testimonio de estos; y considera á la experiencia como contraria á la razón. Así, las nociones que tenemos sobre los seres finitos son puras ilusiones; negaba la existencia del movimiento, de la materia y del espacio. La razón en que se fundaba era el que si existiesen cosas finitas sería necesario atribuirles cualidades opuestas; admitiendo semejanza y disemejanza, movimiento y quietud, unidad y pluralidad. En el supuesto panteísta, el argumento es concluyente;

porque si no hay mas que un ser, no puede haber de-
semejanza, ni pluralidad; mas esto es lo que debia pro-
barnos Zenon; de lo contrario su argumentacion es en
este caso una peticion de principio. Si todo es uno no hay
variedad, sino apariencia de ella; se concede, pero la di-
ficultad está en probar el antecedente, á saber: que to-
do es uno; y esta es una condicion sin la cual no se
puede dar un paso. El decir que todo es uno, porque
no puede haber variedad, sería un círculo vicioso: no
hay variedad, porque todo es uno; todo es uno porque
no hay variedad.

ZENON.

LEUCIPO Y DEMÓCRITO.

51. La filosofía atomística ó corpuscular puede ser
mirada como una hija de la escuela eleática. Su funda-
dor es Leucipo, discípulo de Zenon, habiéndola propaga-
do y amplificado Demócrito, que añadió á las lecciones
de su maestro Leucipo, la instruccion adquirida en sus
viages por el Egipto, la Etiopia y la India. En vez
de la unidad absoluta, admitieron estos filósofos una
multiplicidad infinita; explicando la formacion del uni-
verso por la combinacion de los átomos, elementos cor-
póreos infinitamente pequeños, diferentes en figura y
agitados en torbellino. El alma humana era, segun ellos,
un conjunto de átomos de fuego; y las impresiones de
los sentidos resultaban de las emanaciones de los cuer-

pos, las que pasando por los órganos de los sentidos llegaban hasta ella. Por cuya razón consideraban la sensibilidad como un hecho puramente pasivo: el alma era la cera y las sensaciones el sello. Reconocían sin embargo en el alma una fuerza activa ó sea la razón; á la cual atribuían el discernimiento y juicio sobre la verdad de las impresiones sensibles. Demócrito ha sido acusado de ateo y fatalista: ateo porque parece encontrar el origen de la idea de los dioses, en las imágenes que nos envían los objetos sensibles, y que según él los hombres transformaron en divinidades; fatalista, porque lo explica todo por el necesario movimiento de los átomos, que supone eternos.

52. Cuéntase que Demócrito se reía de todo; y se le atribuye el famoso dicho de que la verdad estaba oculta en un pozo profundo; así no fuera extraño que muchas de sus ideas hubieran sido meras hipótesis: cuando un hombre se ríe de todo, es difícil distinguir en su lenguaje lo jocoso de lo serio.

53. Como quiera, es cierto que no se afanaba mucho por dar consistencia á su filosofía; su sistema tiene el inconveniente de estribar en el aire. ¿Cómo se prueba la existencia de los átomos, con sus figuras, garfios y movimientos en torbellino? ¿Por dónde se sabe que los cuerpos se nos hagan sensibles con emanaciones que envíen al alma? La experiencia no es posible en este caso; y Demócrito no se ocupó de probarlo con la razón, seguro de que el trabajo era excusado. Es una hipótesis á propósito para seducir á un espíritu superficial; y que halaga á los que pretenden explicar el universo co-

mó un todo simplemente mecánico: por esta razon ha encontrado físicos distinguidos que lo han desenterrado en los tiempos modernos. En la actualidad, no hay filósofo de ninguna escuela que se atreviese á tomarle por base de un sistema metafísico ni físico.

54. La risa de Demócrito era el preludio del escepticismo que hizo después estragos en la filosofía griega; quien dice que la verdad está oculta en un pozo profundo, está muy cerca de sostener que no es posible sacarla á la luz del dia.

ΣΠΡΡ.

HERÁCLITO.

55. Heráclito de Efeso, á quien miran algunos como un discípulo de la escuela eleática, vivia por los años de 500 antes de la era vulgar. Se distinguió por su carácter atrabiliario, en contradiccion con el de Demócrito; este reía, aquel lloraba. Se le atribuye comunmente el haber señalado el fuego como principio de todas las cosas; pero no falta quien crea que este elemento no era mas que un símbolo en que el filósofo envolvía sus ideas metafísicas. El cuidado con que Heráclito distinguía entre la sensacion y la razon, inclinan á opinar que no debió de pensar tan groseramente sobre el origen de las cosas: puesto que miraba á la razon como único juez de la verdad, y á los sentidos como testigos de autoridad dudosa hasta que la razon la confirma; y

que á esta la tenia por absoluta, comun á todos los hombres, independiente de los hechos contingentes, no parece natural que el manantial de ella lo hallase en el fuego; mayormente si se considera que hablaba de Dios, como fuente de todos los conocimientos, que explicaba la inteligencia humana por la union con la divina, y por fin hacia consistir la virtud en el dominio de la razon sobre las pasiones. Tales doctrinas no se avienen facilmente con la teoría del fuego, pues que esta no es mas que un materialismo puro.

56. Heráclito tuvo pocos discípulos, y no puede decirse que llegase á fundar escuela. Es probable que á esto contribuiria mas que la dificultad de sus doctrinas, la poca amabilidad de su carácter: los hombres no son amigos de una filosofía que empieza por llorar.

57. Llevaba Heráclito una vida muy austera: no obstante parece que no carecia de orgullo, si es verdad que, habiendo empezado por decir que nada sabia, acabó por afirmar modestamente que nada ignoraba.

XXXV.

EMPÉDOCLES.

58. Empédocles, natural de Agrigento, explicó el origen del mundo por la combinacion de los cuatro elementos: agua, aire, tierra y fuego, dando á este último la preferencia. Aunque no parece que en esta teoría se encerrase mas que la física de Empédocles, pues

que distinguia entre el mundo sensible y el intelectual; no obstante, el modo con que explicaba la naturaleza y operaciones del alma, inspiran algunas dudas sobre el verdadero sentido de sus doctrinas. En efecto, decia que el alma estaba compuesta de los cuatro elementos, y que conocemos la tierra con la tierra, el agua con el agua, y asi de los demás. Esta teoría es materialista; pero no concluye absolutamente contra el espiritualismo del filósofo; porque extendiendo al alma la distincion entre lo sensible y lo inteligible, quizás explicaba la sensacion por la materia, y la inteligencia por el espíritu.

59. Empédocles niega á Dios la forma humana, y afirma que es un ser necesario, espiritual, invisible é inefable. Esto dicen algunos, pero no lo cree Ciceron; pues que le achaca el que divinizaba los cuatro elementos.

60. Tocante al bien y al mal, atribuye el primero al amor y el segundo al odio; las pasiones del hombre han producido el mal sobre la tierra, destruyendo la armonía primitiva; pero esta se restablecerá con el triunfo del amor que unirá en suave lazo á todos los seres del universo.

61. Empédocles no se contentó con aparecer filósofo, quiso representar el papel de santo y profeta. Su desgraciado fin en el cráter del Etna, ha dado lugar á varias narraciones: siendo notable la que le achaca el haber querido pasar por Dios, desapareciendo de una manera extraordinaria. Pero esto ¿por dónde consta? ¿No sería mas sencilla la explicacion, diciendo, que aficionado al estudio de la naturaleza, quiso examinar

demasiado de cerca los fenómenos del volcán, que acabó con su vida. Florecia por los años de 440 antes de la Era vulgar.

27.

SOFISTAS Y ESCÉPTICOS.

62. El gusto filosófico propagado por las escuelas de la Jónia é Italia, y el adelanto en la práctica de discutir que se elevaba á su verdadero arte en la dialéctica de Zenon, produjeron naturalmente el espíritu de disputa; y lo que antes era investigación seria, acompañada del amor de la verdad, se fué convirtiendo en vanidad pueril y en objeto de especulación. Aparecieron entonces los sofistas, que se preciaban de discutir improvisadamente sobre todas las materias, sosteniendo el pro y el contra en todas las cuestiones. Estos juegos del ingenio acarrearón por una parte el descrédito de la filosofía; y por otra dieron mas amplitud al escepticismo, haciendo de él una verdadera escuela. Quien se acostumbra, aunque sea por juego, á sostener el pro y el contra de todo, corre peligro de caer en la duda de todo: asi como los que toman la costumbre de balancearse, acaban por contraer una necesidad de balanceo.

63. Descuella entre los sofistas y escépticos Protágoras de Abdera, quien sostenia que no hay verdad absoluta, que todo es relativo, y que el conocimiento es solo de apariencias, no de realidad; y que por tanto, el hombre es la medida de todas las cosas. El escepticis-

mo de Protágoras se liga con sus doctrinas ideológicas, que eran sensualistas. Como no admitía en el hombre mas que sensaciones, y estas son contingentes y variables, sacaba de aqui un argumento para combatir la verdad absoluta. Por manera que la doctrina sensualista que algunos ideólogos modernos han querido presentar como base de certeza, y preservativo contra los extravíos de la razon, figura desde los antiguos tiempos, como un manantial de escepticismo. Y no sin fundamento; porque si no admitimos otra cosa que sensaciones, no tenemos otra base de certeza que una série de fenómenos contingentes, y por consiguiente perdemos todo principio de necesidad. Siendo las sensaciones hechos subjetivos, que en muchos casos no representan la naturaleza del objeto, resultaria que no podrian darnos á conocer con certeza, ni siquiera la realidad contingente que corresponde al fenómeno pasagero.

64. La teoría de la verdad relativa, conduce á la falsedad absoluta: pues que hay poca distancia entre decir que no hay mas que verdad aparente, y el afirmar que no hay verdad alguna. La mera apariencia de la verdad, no es la verdad; y asi se explica por qué habiendo sostenido Protágoras que todo es igualmente verdadero, Gorgias Leontino sacó la consecuencia de que todo es igualmente falso. La razon fundamental de Gorgias es la imposibilidad de pasar de lo subjetivo á lo objetivo, y de conocer algo real, si la realidad no se confunde con el conocimiento, ó sin que la cosa conocida esté en el mismo sujeto que conoce. Gorgias opinaba que no existe nada; y añadía que aun suponiendo la exis-

tencia de algo, no podría ser conocida, en no estando el objeto en el mismo sujeto. El argumento de Gorgias se ha reproducido en los siglos posteriores; y el idealismo panteista de Schelling se funda en la misma base.

65. Pródico, Hippias, Trasimaco, Calicles, Eutidemo, Diágoras, Critias y otros, se distinguieron en la escuela sofística, si es que merece el nombre de escuela una turba de impostores que traficaban con cosas tan respetables como la razón y la verdad.

66. Excusado es añadir que el ateísmo era una consecuencia de tales doctrinas: quien duda de todo, ¿cómo afirmará la existencia de Dios? Así es que Protágoras, decía que no sabía lo que eran los dioses, y que aun ignoraba si existían. En el mismo error cayó Diágoras, cuya cabeza pusieron á precio los atenienses. Protágoras fue también desterrado de Atenas, y sus libros quemados en la plaza pública.

Estos dos filósofos vivían por los años de 410 antes de la Era vulgar.

XXXI.

SÓCRATES.

67. El escepticismo y el ateísmo, frutos de las pasiones y del espíritu de sofisma, iban desfigurando la filosofía de una manera lamentable: y á la sombra de las malas doctrinas, se corrompían las costumbres y se minaban los cimientos de la sociedad. Convenía pues que

apareciese un hombre extraordinario capaz de oponerse á tantos estragos, y que pudiese llenar su objeto, no solo por la elevacion de sus ideas, sino tambien por las cualidades de su carácter. Este fue Sócrates. Nació en Atenas en 470 antes de la Era vulgar; y murió en el de 400, condenado á beber la cicuta.

68. El nombre de este filósofo ha pasado á la posteridad como un modelo de juiciosa templanza en las investigaciones, y de moralidad en la conducta; y sea cual fuere la exageracion que en las narraciones se haya podido introducir, siempre resulta cierto que Sócrates ejerció grande influjo en la direccion de la filosofía griega, y que su fama fue respetada en los tiempos posteriores; triunfos que no se alcanzan sino con cualidades eminentes.

69. La presuncion de los sofistas, que pretendian hablar de improvisó sobre todo, halló un correctivo en la modesta expresion del filósofo de Atenas: una cosa sé, y es, que no sé nada. Los que se burlaban de Dios, de la religion y de la moral, encontraron un freno en la doctrina de Sócrates, que apartando la consideracion de lo demás, ponía la perfeccion de la filosofía en el conocimiento y culto de la divinidad, en el arreglo de la conducta, y en prepararse para recibir en otra vida el premio de las buenas acciones.

70. Se dice que Sócrates tenia un genio familiar, *demon*, con quien estaba en comunicacion frecuente. ¿Era impostura? ¿Era ilusion? La impostura no parece propia de un hombre que profesaba doctrinas tan severas; y aunque haya en favor de tal sospecha el ejemplo

de otros célebres personajes de la antigüedad, esto no es bastante para admitirla. La buena fama de los hombres es siempre respetable, siquiera hayan vivido en tiempos muy remotos. Un filósofo que de tal modo se concentraba en la meditacion de las verdades morales, de la suerte del alma en la vida futura, y sus relaciones con la divinidad, no es extraño que cayese en la ilusion, creyendo que eran inspiraciones de un genio, los productos de su viva fantasía y reflexion profunda.

71. El método de Sócrates era conforme á sus principios: enemigo de cavilaciones, se dirigia especialmente al buen sentido de los oyentes, empleando la forma de diálogo que aproxima la discusion filosófica al trato comun de la vida. En su tiempo como en el nuestro, no faltaban filósofos que orgullosos de su razon despreciaban el sentido comun; Sócrates les enseñaba con su ejemplo, que no es buena la filosofía que empieza por ponerse en contradiccion con las ideas y los sentimientos del linage humano.

72. Él mismo comparaba su método de enseñanza á un auxilio para el alumbramiento intelectual; no creia producir las ideas, sino sacarlas de donde estaban, ayudarlas á nacer. Este método se ligaba con sus doctrinas ideológicas; pues opinaba en favor de las ideas innatas, diciendo que pensar era recordar. Apoyaba su doctrina con el ejemplo de los niños, á quienes se puede ir enseñando la geometría, con solo procurar que desenvuelvan reflexiva y ordenadamente sus ideas sobre las figuras que se les vayan ofreciendo. Asi es que sin consignar principios generales, ni establecer teorías, se di-

rigia á sus oyentes, haciéndoles alguna pregunta; segun la respuesta, preguntaba de nuevo, excitando y dirigiendo la reflexion de su discípulo, hasta que le conducia á la verdad deseada; con lo cual conseguia que el amor propio no se sintiese humillado teniendo que recibir doctrinas ajenas; antes experimentase una complacencia al ver cómo salian de su propio seno las verdades que aprendia.

73. En medio de la humildad de su discusion, sabia emplear Sócrates una dialéctica contundente. Al disputar con los sofistas, confesaba su propia ignorancia; y como estos creian saberlo todo, se adelantaban facilmente á exponer con extension sus doctrinas. Sócrates los oia, notaba los puntos flacos, las contradicciones; y tomando la palabra, los llevaba gradualmente á donde queria, cubriéndolos de vergüenza. Esta sabia hacerla mas abrumadora con su finísima ironía.

74. Sea cual fuere el concepto que se forme sobre el método socrático, es preciso reconocer un hecho que le abona, y es el que produjo hombres eminentes. Veremos en lo sucesivo que la filosofía griega recibe en la escuela de Sócrates un fuerte impulso que la levanta á una altura antes desconocida. No cabe duda en que una gran parte de este mérito se debe al filósofo de Atenas; aunque no sería justo exagerar las cosas hasta el punto de atribuírselo todo. Sócrates fue discípulo de Archelao, y éste lo habia sido de Anaxágoras, filósofo eminente que trasladó á Atenas las doctrinas de la escuela jónica. Es preciso no olvidar estas circunstancias, para no perder de vista el hilo que une la filosofía de Occiden-

te con la de Oriente. No ignoro que Anaxágoras cultivó especialmente la física, y Sócrates la moral; pero ya hemos visto que la escuela jónica habia estado en íntimas relaciones con las de Oriente; y que el estudio del mundo corpóreo no le hacia olvidar el del orden espiritual; del Oriente recibió el Occidente las doctrinas sobre el espiritualismo, la providencia, la vida futura y la inmortalidad del alma en una mansion de premio ó castigo.

XXVII.

PLATON.

75. Ningun filósofo antiguo ha llegado á reputacion mas alta que Platon: el sobrenombre de divino, expresa bastante la admiracion tributada á su genio. Nació en Atenas, segun unos en 426 antes de la Era vulgar, segun otros en 429 ó 430. Vivió hasta una edad muy avanzada: los que menos años le dan, le hacen llegar á los 80.

76. Oyó á Sócrates durante ocho años, y en seguida viajó por el Egipto, la Sicilia y la Gran Grecia, donde á la sazón florecian las escuelas pitagórica y eleática. Enriquecido con los tesoros de Oriente y Occidente, amplió las doctrinas de su maestro; al paso que éste solo se habia ocupado de la moral, Platon se dilató por todas las regiones de los conocimientos humanos. A levantar su fama contribuyó mucho su talento oratorio y poéti-

co: sabido es el dicho de Tulio; «si los dioses quisieran hablar el language de los hombres, emplearian el de Platon.»

77. Su escuela se llamó académica, porque enseñaba en un lugar de este nombre, que era jardin de un ciudadano llamado Academus. La forma de sus discusiones era el diálogo á imitacion de Sócrates; y conservando algo de la máxima de su maestro: solo sé que no sé nada, era muy cauto en afirmar, y examinaba con calma y detenimiento las opiniones opuestas. De aqui resulta la dificultad de conocer muchas veces su verdadera opinion; pues no se alcanza facilmente si la adopta, ó si la deja á la responsabilidad de los personajes que introduce en sus diálogos.

78. Esta dificultad se aumenta á causa de que encubria bajo el misterio una parte de sus doctrinas, imitando á los pitagóricos que tenian una explicacion para el público y otra para los iniciados; con lo cual si bien nos dejaba en la obscuridad sobre varios puntos, evitaba al menos el que se le obligase como á Sócrates á pagar su filosofía con un vaso de cicuta.

79. De esta obscuridad se han quejado muchos, entre ellos Fontenelle; quien además pretendia encontrar en el filósofo no pocas contradicciones. Esto no es extraño si se reflexiona, que cuando se fluctua ó se aparenta fluctuar entre doctrinas opuestas, es fácil que los escritos ofrezcan cierta variedad, que se acerque á la contradiccion. Antes que el filósofo francés le habia hecho el mismo cargo Ciceron, bien que en boca del epicúreo Veleyo. (*De Nat. Deor.* lib. 1.) «Largo sería, dice,

el contar las variaciones de Platon. » *Jam de Platonis inconstantia longum esset disserere.*

80. A semejanza de muchos filósofos de la antigüedad, admitia Platon la eternidad de la materia; pero explicaba la formación del universo como obra de una inteligencia infinita. En la importancia que daba á las matemáticas, se ve que alcanzaba cuán necesarias son para el estudio de la naturaleza; conocida es la inscripcion de la puerta de su escuela: «No entre aquí el que ignore la geometría.»

81. La inmortalidad del alma se halla sostenida con calor y elocuencia en los escritos de este filósofo: calcúlese cuál sería el efecto de sus palabras, por lo que Ciceron nos refiere de Cleombrato de Ambracia, quien habiendo leído el libro de Platon sobre esta materia, concibió tal deseo de pasar á la otra vida que desde un muro muy alto se precipitó al mar: *Quem ait (Callimachus) cum ei nihil adversi accidisset, è muro se in mare abjecisse, lecto Platonis libro.* (*Tusc. lib. I, §. 34.*) En algunos pasages habla de la metempsicosis ó transmigracion de las almas, que habria aprendido en las escuelas de Oriente y de Italia. Tambien se pudiera dudar si esta era su opinion, ó solamente una de tantas teorías como pone en escena.

82. Las doctrinas morales de Platon son las de Sócrates; y á mas de la sancion de la conciencia y de su origen divino, señala premios y castigos en la vida futura.

83. El alma, segun Platon, no solo existirá despues del cuerpo, sino que existia antes que él; por ma-

nera que sus ideas actuales, son recuerdos de un estado anterior á su union con la materia organizada.

84. Sin ser escéptico ni idealista, pudo Platon dar lugar á que el escepticismo y el idealismo se desarrollasen en los tiempos posteriores: el escepticismo, á causa de que en sus escritos se hallan razones en pro y en contra de todo, y propuestas en tal forma que no siempre se descubre á cuál da la preferencia; el idealismo, porque llevando hasta el refinamiento su ideología espiritualista parece á veces olvidarse de la realidad de la materia. Para comprender esto es preciso tener noticia de lo que él llamaba ideas.

85. Las ideas del sistema de Platon no eran simples especies ó conceptos de las inteligencias; no eran meros tipos que hubiesen servido para la formacion de las cosas, ni tampoco seres débiles y pasajeros que tuviesen una existencia fugitiva; por el contrario, las ideas eran lo que en el mundo hay de real, de necesario, de absoluto; eran al propio tiempo origen del conocimiento y de la realidad, eran tipo y causa de todo lo que existe en el universo.

86. En esta doctrina se descubre un extraordinario esfuerzo contra el sensualismo; un deseo de levantar la ciencia á un órden absoluto, necesario, superior á los pasajeros fenómenos de la sensibilidad; notándose una grande elevacion de ingenio en el consignar la parte fija, invariable, eterna que se halla en el mundo de la razon. Pero segun como se la interprete puede dar ocasion á graves errores; y hé aquí uno de los puntos en

que se echan de menos la claridad y precision en las obras de este filósofo.

87. La doctrina de Platon es incontestable si se limita á señalar la línea, mejor diremos el abismo, que separa de la esfera sensible la racional, la necesidad de admitir un orden de ideas absoluto, que no nazca de los fenómenos individuales y contingentes del espíritu, sino que sea su regla y criterio. (V. *Ideología*, cap. III y XIII.) Es incontestable tambien si afirma que las verdades ideales deben tener un fundamento real, y que la necesidad del mundo racional no se explica, en no buscándole una fuente superior á las razones individuales. (*Ibid.* y *Filosof. fund.*, lib. IV, cap. XXIII y sigs.) Esto es verdadero, es cierto; esto no han podido destruirlo Condillac y sus discípulos; la escuela sensualista ha sido vencida en los tiempos modernos como lo fué en los antiguos: entonces como ahora, el espíritu humano no ha consentido que se le arrebatasen sus mas altas prerogativas. Pero ¿dónde busca Platon la necesidad, la realidad de las ideas, de los tipos de todas las cosas? ¿En la inteligencia divina? Entonces su doctrina es incontestable tambien. En el ser infinito se halla la razon, el tipo, la causa de todo ser finito, asi en el orden ideal como en el real; allí está la fuente, no solo de la realidad, sino tambien de la posibilidad. Nada existiria, nada seria inteligible, nada posible, si no existiera Dios.

Si Platon tomase las ideas en este sentido, bien pudiera decir que son absolutas, necesarias, eternas, tipo y causa de todas las cosas, fuente de toda verdad y realidad; pero si por ideas entiende séres distintos é inde-

pendientes del ser infinito, su teoría es insostenible. ¿Cómo puede haber nada necesario fuera del ser absolutamente necesario? ¿Cómo puede haber nada real, independiente de la realidad infinita? ¿Cómo puede haber una luz de los entendimientos, independiente de la infinita inteligencia? Si las ideas son absolutas y necesarias, cada una de por sí será Dios; y Platon cae en un politeísmo ideal; y se verá precisado á admitir muchedumbre de dioses, no subordinados entre sí, sino todos necesarios é infinitos.

La subsistencia de las ideas, independientemente de Dios, parece no estar de acuerdo con sus doctrinas respecto al origen del mundo. En efecto: supuesto que mira al universo como obra de la inteligencia divina, debe convenir en que Dios tenia en su entendimiento ideas de lo que hacia; si pues, se ha hecho todo con arreglo á los tipos eternos de que nos habla Platon, dichos tipos estaban en el entendimiento divino. Decir que la misma inteligencia de Dios, recibe su luz de las ideas absolutas, considerándolas coma séres distintos á los cuales se conforma, es la mas extravagante de las ficciones; porque si hallamos en el ser necesario las ideas con que hace las cosas, ¿por qué hemos de buscar á estas ideas un ulterior origen, en algo distinto del ser necesario? ¿Buscamos necesidad? Allí está. ¿Buscamos plenitud de ser? Allí está. ¿Buscamos infinita inteligencia? Allí está. ¿Buscamos unidad donde se halle el principio, origen y vínculo de todas las verdades? Allí está. ¿Con qué razon, pues, saldríamos del ser infinito, é imaginaríamos otros independientes de él?

88. Las teorías morales de Platon son sublimes;

baste decir que hace consistir la virtud en la imitacion de Dios. No es tan feliz cuando descende á la práctica: en su famosa *República* se hallan cosas que ruborizan; y á sus *Diálogos* los ha llamado Jefferson, libelos contra Sócrates.

89. El bello ideal de su política era la absorcion del individuo por la sociedad, la cual habria llegado á su mas alta perfeccion, cuando todo fuese comun, incluso las mugeres. «El estado mas perfecto, dice Platon, será aquel en el cual se practique mas al pie de la letra, y cumplidamente, el antiguo adagio, de que todo es realmente comun entre los amigos. Donde quiera que suceda, ó deba suceder un dia, que sean comunes las mugeres, los hijos, los bienes, empleándose todo el cuidado posible á fin de que desaparezca del trato de los hombres hasta la palabra, propiedad, de modo que lleguen á ser comunes en cuanto sea dable, aun las cosas que la naturaleza ha concedido al hombre en propiedad, como los ojos, los oidos, las manos, hasta tal punto que todos los ciudadanos crean obrar, oir, ver, en comun, y aprueben ó censuren todas unas mismas cosas, y sus penas y placeres tengan unos mismos objetos; en una palabra, donde quiera que las leyes se propongan hacer al Estado perfectamente *uno*, allí hay el colmo de la virtud política, y las leyes no pueden tener direccion mejor. Ese estado, ya sea morada de dioses, ó hijos de dioses, es la mansion de la mas cumplida felicidad.» (*De las Leyes*, lib. V.)

90. Las ideas de Platon sobre la esclavitud, y todo lo concerniente á la organizacion de la sociedad, se re-

sienten del espíritu de su tiempo: se experimenta una impresión desagradable al encontrar ciertas doctrinas y sistemas en los escritos de un varón tan eminente. (V. *El Protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, tomos 1 y 2.)

SEPTI.

ARISTÓTELES.

91. Al lado de Platon merece un lugar preferente su insigne discípulo Aristóteles. Nació en Estagira de Tracia, por los años de 382 antes de la Era vulgar. Su nombre va unido al de Alejandro Magno, de quien fué preceptor. Alejandro solia decir que á su padre le debia el vivir, y á su maestro el vivir bien.

92. Aristóteles fué discípulo de Platon por espacio de veinte años; y este le distinguia entre los alumnos; conociendo sus grandes talentos llamábale la mente, el alma de su escuela. Su ingenio extraordinario no era á propósito para seguir á ciegas el camino trazado por su maestro; fundó pues una nueva escuela llamada de los peripatéticos, porque tenian la costumbre de enseñar paseando, en un lugar llamado Liceo.

93. El genio de Aristóteles no era poético como el de Platon; inclinábase á lo positivo y práctico, y por consiguiente propendia á los términos medios. Sus escritos son cultos, elegantes, modelo de estilo filosófico; pero carecen de aquellos arranques que distinguen á

Platon, aproximándole á los poetas. Quizás contribuyó algun tanto á moderar el espíritu y el estilo de Aristóteles, el vivir mucho tiempo en una córte, á la vista de negocios: tal realidad encierra escasa poesía. Como quiera, se nota en las obras de Aristóteles la especulacion metafísica combinada siempre con la observacion: se eleva á la region de las ideas, y allí excogita sus famosas categorías; pero no se desdeña de bajar á la tierra y escribir la historia de los animales. La diversidad de estas obras indican el espíritu de combinacion, característico de Aristóteles.

94. Probablemente ningun filósofo antiguo ni moderno ha ejercido una influencia igual á la de Aristóteles; pues que ya desde su tiempo modificó en gran manera el curso de las ideas, y ha venido conservando su ascendiente hasta nuestros dias. Sin embargo, podemos conjeturar con harto fundamento, que si él resucitase para revisar sus obras se quejaria de graves variaciones que en ellas se habrán hecho. Estropeadas por la polilla y la humedad, á causa de haber estado ocultas ciento y treinta años, fueron restauradas y corregidas primero por Teyo Apellicon, y despues en Roma por Tirannio y Andrónico en tiempo de Syla; ¿y quién es capaz de decir lo que pudieron hacer manos extrañas, y que tal vez en muchos casos, no entenderian el manuscrito, ora por estar borrado, ora por lo recóndito de su filosofía? Posteriormente, con el trascurso de veinte siglos, han debido de sufrir considerables averías. Hay graves dudas sobre varias obras que se le atribuyen y que algunos críticos tienen por apócrifas; y por otra parte nos fal-

tan algunos de sus trabajos, cuya memoria nos ha conservado la antigüedad. Ciceron inserta un magnífico pasage de Aristóteles sobre la existencia de Dios, y que no se halla actualmente en las obras de este filósofo.

95. La ideología de Aristóteles se diferencia mucho de la de Platon. El filósofo de Estagira no admite las ideas innatas, y por consiguiente no explica el conocimiento como una reminiscencia. Asienta el principio de que todos nuestros conocimientos vienen de las sensaciones: nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido; *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*; y al alma antes de recibir sensaciones, la considera como una tabla rasa en que nada hay escrito: *sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum*. Sin embargo, Aristóteles no es un verdadero sensualista: su ingenio era demasiado alto para contentarse con la filosofía de Locke y Condillac.

Por medio de las sensaciones se despierta en el alma una actividad independiente de ellas, de un orden superior al sensible; la cual eleva los materiales de la sensación á la esfera intelectual, y engendra las ideas. El criterio de la verdad no está en los sentidos sino en el entendimiento; las reglas del mundo intelectual no se confunden con los fenómenos sensibles. Cada sentido de por sí, presenta el objeto externo, bajo el aspecto correspondiente; pero estos aspectos, á mas de estar limitados á la esfera del sentido que los percibe, son puramente individuales; y de aquí la necesidad de un receptáculo donde se una y coordine esta variedad de impresiones. A esto sirve el sentido ó sensorio comun;

facultad superior á los sentidos particulares, y que forma, por decirlo así, un conjunto de lo que estos le transmiten por separado. Mas con esta reunion no se ha llegado todavía á objetos puramente inteligibles, ni á la percepcion intelectual de los sensibles; y hé aquí la necesidad del entendimiento, facultad del alma que nos hace conocer las cosas no sensibles, y que nos da la percepcion *intelectual* de las sensibles. Estos conceptos puros, versen sobre objetos incorpóreos ó corpóreos, sobre realidades ó abstracciones, son las ideas; las que se distinguen esencialmente de las sensaciones. Hay pues una gravísima diferencia entre la teoría de Aristóteles y la de los sensualistas. Estos dicen: «Todo lo que hay en el alma es sensacion, actual ó recordada, primitiva ó transformada; pensar es sentir;» aquel dice: «Las sensaciones son necesarias para despertar la actividad del alma; pero esta actividad es muy superior á las facultades sensitivas. Por ella conocemos lo no sensible, y percibimos *intelectualmente* lo sensible. El criterio de la verdad no está en los sentidos sino en el entendimiento; las reglas de los fenómenos intelectuales son diferentes de las que rigen en los sensibles: el sentido percibe lo individual, el entendimiento lo universal.»

96. Aristóteles conviene con Platon en distinguir de las sensaciones las ideas, y en poner en estas el verdadero objeto del entendimiento; pero no lleva las cosas hasta el punto de convertir las ideas en seres subsistentes; las mira como productos de una actividad, que obra con sujecion á las leyes del orden intelectual. Respecto á los objetos corpóreos, las sensaciones son la materia, y

los conceptos la forma; respecto á los incorpóreos, las sensaciones no son la materia, sino fenómenos excitantes de la actividad intelectual.

97. La variedad de formas universales que la actividad intelectual engendra, y que aplica á los objetos, se pueden reducir á ciertas clases, que Aristóteles llama categorías: son diez: substancia, cantidad, relacion, cualidad, accion, pasion, lugar, tiempo, posicion y hábito. Segun Aristóteles se podian ofrecer sobre un objeto las cuestiones siguientes: *Quid est, quantum, ad quid (refertur), quale, quid agit, quid patitur, ubi est, quando, quo situ, quo modo.* Las ideas correspondientes á estas cuestiones forman las categorías.

98. Un filósofo que de tal modo analizaba las ideas debia inclinarse al exámen de las leyes del entendimiento; y hé aquí por qué Aristóteles fué tan profundo y sutil dialéctico, llevando este arte á una altura muy superior á la que tuviera en las escuelas anteriores. Consideró la lógica como el instrumento, órgano de todas las demás ciencias, ocupándose muy particularmente en explicar la naturaleza y las formas del raciocinio, entre las cuales figura en primera línea el silogismo. Segun Aristóteles hay en nosotros dos especies de conocimiento: uno inmediato, otro mediato; el primero se refiere á los principios ó axiomas, verdades indemostrables, á que el entendimiento asiente sin necesidad de prueba; el segundo tiene por objeto las verdades ligadas con los axiomas, y cuyo enlace no se nos ofrece á primera vista, sino que necesitamos sacarle por el raciocinio. Este se forma de juicios, los que á su vez se com-

ponen de ideas; y así Aristóteles analiza los juicios y las ideas para llegar al conocimiento completo del raciocinio. Como las palabras tienen tan íntima relación con las ideas, el profundo dialéctico no descuidó este ramo importante: examinando la expresión de las ideas y de los juicios en los términos y proposiciones. Así, la lógica de Aristóteles forma un completo cuerpo de ciencia; cuya ingeniosa trabazón no han podido menos de admirar los filósofos que le han sucedido. Sea cual fuere el juicio que se forme sobre su utilidad en la práctica, siempre es necesario convenir en que este es un monumento que honra al entendimiento humano, y que ha contribuido poderosamente á los adelantos ideológicos.

99. La cosmología de Aristóteles es también un sistema íntimamente trabado, aunque deja mucho que desear bajo diferentes aspectos. Su espíritu observador no podía satisfacerse con las teorías idealistas de Platon; ni su elevado genio podía contentarse con las mecánicas descripciones de Demócrito; así, ni admitió con el último la combinación atomística, ni afirmó con el primero que el mundo corpóreo fuese una imagen de las ideas en las cuales se encontraba la verdadera realidad. Ex cogitó su materia y forma, y con ellas se propuso explicar el mundo.

100. La materia no es según Aristóteles un conjunto de átomos; la forma no es la disposición de estos en el espacio; si tal fuera su teoría se confundiría con la de Demócrito. La materia por sí sola no es el cuerpo, pero es un principio que entra en todos los cuerpos;

carece de actividad, pero en cambio es una potencia universal para recibir todas las formas. La materia existe, mas no sola, sino en cuanto está unida á la forma que le da el acto, y junto con ella constituye la naturaleza. La forma es lo que actúa á la materia, la que uniéndose á ella la hace ser, y ser tal cosa; la forma no existe separada de la materia; ella en sí no es mas que acto de la materia, de la cual necesita como de un fondo, de un *substratum*, donde se asiente y á que comunique su actualidad. Esta es la que se llama forma substancial, á diferencia de las accidentales, que consisten en cierta disposicion de las partes, ó en otras modificaciones que no afectan la íntima naturaleza del cuerpo. La tierra combinada con otros elementos da una planta, esta se transforma en madera, esta en carbon, este en ascua, esta en ceniza: el fondo comun que va pasando sucesivamente por las naturalezas de tierra, de planta, de carbon, de fuego, de ceniza, es la materia; el acto que da á esa potencia la naturaleza de las cosas en que se va convirtiendo, es la forma substancial. El resultado es el cuerpo. Sin alterarse la naturaleza de la madera es capaz de recibir la figura de escaño, mesa ó silla; puede estar en quietud ó en movimiento; húmeda ó seca, caliente ó fria: estas modificaciones se llaman accidentes ó formas accidentales, á diferencia de la substancial, que lleva consigo una naturaleza nueva.

101. Esta teoría es menos idealista que la de Platon, y menos mecánica que la de Demócrito. Aristóteles no hace de las formas unas ideas subsistentes en sí mismas; pero tampoco considera los cuerpos como sim-

ples conjuntos de partes. La diferencia entre ellos, no resulta de la de una forma ideal, separada y subsistente en sí; pero tampoco consiste en el diverso modo de la colocacion de los átomos. Los cuerpos, aun suponiéndolos con una disposicion idéntica de partes, se distinguen por sus esencias particulares que resultan de la respectiva forma substancial.

102. Al renacer en Europa la filosofía atomística ó corpuscular, fué muy ridiculizado el sistema de Aristóteles; sin embargo, la reflexion y la experiencia han enseñado que tampoco se explica el mundo por la diversa posicion de los átomos. Leibnitz observó que las teorías mecánicas no bastaban á las necesidades de la física; y en nuestros tiempos, lejos de que gane terreno la filosofía corpuscular, hay una tendencia hácia las teorías dinámicas, las que exageradas, conducen al idealismo.

103. De la union de la forma con la materia resultan los cuerpos; pero entre estos hay un orden: los unos son primitivos, los otros son compuestos; aquellos son los elementos, estos el resultado. Los elementos son cuatro: agua, aire, tierra y fuego. La tierra y el agua son pasivos; el aire y el fuego activos. Todos los cuerpos sublunares se forman de la combinacion de estos cuatro elementos; mas para los celestes se necesita otro superior, del cual se componen los astros.

104. Segun Aristóteles, el mundo es eterno, no solo en cuanto á la materia, sino tambien á su forma; bien que dependiente de Dios en su movimiento.

105. El alma humana es distinta de los cuerpos: y la llama *entelechia*, palabra griega que segun Ciceron vie-

ne á significar mocion continúa y perenne; *quasi quamdam continuatam et perennem motionem.* (*Tusc.*, lib. I.) Parece que Ciceron, tan versado en la lengua griega, y que tuvo la ventaja de conocerla viva, debió comprender el genuino sentido de la palabra *entelechia*; no obstante son muchos los críticos que no lo creen asi, y opinan que no significa movimiento, sino cosa que es fin, ó finalidad; por manera que Aristóteles quiso expresar que el alma es un ser completo, acabado, fin del cuerpo, y que preside á su organizacion. Como quiera, es cierto que Aristóteles consideraba el alma como un ser distinto del cuerpo; no como un resultado de la organizacion, sino como un principio de la misma; la materia no le daba nada, lo recibia todo de ella.

106. ¿Admitia Aristóteles la inmortalidad del alma? Desde luego se puede asegurar que segun las doctrinas de este filósofo, la muerte del cuerpo no implica la del alma; pues que no la miraba como el resultado de la organizacion, sino como el principio de la misma. Pero esto no basta para dejar en salvo la verdad; y segun parece no está bastante clara sobre este punto la mente del filósofo. Pretenden algunos que Aristóteles no admitia la personalidad del alma, sino durante la vida actual, y que en terminando esta, se confundia en no sé qué entendimiento universal como una gota de agua en el Océano. Esta es una explicacion que me parece indigna de un genio tan eminente; pero la experiencia enseña que la razon abandonada á sí sola, cae en los mayores extravíos.

107. Al fin de sus dias Aristóteles fué perseguido como sospechoso de impiedad; por lo cual tuvo el dis-

gusto de morir fugitivo de su patria. Fácil es comprender que un entendimiento como el de Aristóteles, no se satisfacía con la religion idólatra; pero sería injusto acusarle de ateísmo. Sabido es que probaba la existencia de Dios, por la necesidad de un primer motor; y aunque no siempre se exprese con la debida claridad, resulta de sus obras que miraba á Dios como un ser necesario, inteligente, distinto del universo, y causa del movimiento. Si tuviésemos completas las obras de Aristóteles, conoceríamos su mente con mayor certeza; mas por lo que de sí arroja un precioso pasaje que de ellas nos ha conservado Ciceron, se deja entender que las ideas de este filósofo sobre Dios como ordenador y gobernador del mundo, eran muy claras y fijas. Hé aquí sus palabras: «Si hubiese debajo de la tierra gentes que hubieran vivido en cómodas y espléndidas habitaciones, adornadas con estátuas y cuadros, y provistas de cuanto suelen disfrutar los que son tenidos por dichosos; y que sin haber salido nunca á la faz de la tierra, y habiendo oido hablar de dioses, salieran á esta superficie en que nosotros moramos; al ver la tierra, el mar, el cielo, la magnitud de las nubes, la fuerza de los vientos, el tamaño y la hermosura del sol, su fuerza activa, la difusion de su luz por el firmamento; y de noche la bóveda celeste tachonada de astros, las fases de la luna, ora creciente ora menguante; y todos estos movimientos periódicos, ordenados, permanentes, inmutables; por cierto que al contemplar semejante espectáculo dirian que hay dioses, y que el universo es obra de los dioses.» (*De Nat. Deor.*, lib. II.)

CÍNICOS.

108. Las escuelas de Platon y Aristóteles no fueron las únicas que resultaron del movimiento intelectual provocado por Sócrates. Después de este filósofo, vemos que hormiguean las sectas, como no podía menos de esperarse atendido el carácter curioso y disputador de los griegos. Algunas de estas escuelas no se pueden considerar como emanadas de las doctrinas de Sócrates; pues las hay que están en absoluta contradicción; pero todas son hijas en cierto modo del impulso comunicado al espíritu griego por el genio de aquel hombre extraordinario.

109. Los que se distinguieron en la exageración del principio de Sócrates fueron los cínicos. Su fundador Antístenes empezó á enseñar en un lugar llamado Cynosarges, ó templo del Perro Blanco; de aquí se los llamó cínicos: perros; nombre que además se grangearon por su lengua mordaz y sus maneras desvergonzadas.

110. Sócrates habia establecido que el bien supremo es la virtud; y que á esta debe posponerse todo; pero su discípulo Antístenes exageró ó mas bien adulteró esta verdad, diciendo que el hombre solo debe cuidar de la virtud, despreciando todo lo demás, incluso las consideraciones de buena crianza. Empezó pues por vestirse pobremente; se dejó crecer la barba, y armándose de cayado y zurrón, emprendió la vida filosófica. Su discípulo Diógenes vive en un tonel, y allí recibe á

Alejandro: «¿qué quieres de mí?» le dice el conquistador; «nada: solo que te apartes, pues me quitas el sol.»

111. ¿Quién duda que el hombre debe perderlo todo antes que la virtud; y que las riquezas, los honores, los placeres son objetos deleznable, indignos de nuestro amor? Pero inferir como los cínicos que nuestras casas deben ser un tonel, nuestros vasos la mano, y que para las necesidades de la vida no debemos atender á las relaciones sociales, es una exageracion no prescrita por la virtud. Esta, llevada á un alto punto, puede ciertamente conducir á un desprendimiento heroico, á pobreza absoluta, á privaciones y sacrificios de toda especie; pero nunca traspasa los debidos límites, olvidándose de lo que disponen la prudencia y la decencia; una virtud imprudente é indecente no sería virtud.

112. Bajo las exageraciones cínicas se ocultaba un gran fondo de orgullo: la vanidad de despreciarlo todo es una vanidad peligrosa. Bien habló el que dijo al cínico que hacia ostentacion de sus harapos: «al través de las roturas de tu vestido descubro tu vanidad.»

113. Las exageraciones sistemáticas conducen á la locura. La escuela cínica, despues de haber pasado por Crates, que vende todos sus bienes, y los distribuye entre los pobres, dando un bello ejemplo de desinterés, continúa por Metrocles y acaba en Menipo y Menedemo. Este último andaba por las calles gritando que habia venido del infierno para observar la vida de los hombres, y dar noticia de las malas acciones á las deidades infernales.

ESCUELA CIRENAICA.

114. Aristipo, indigno discípulo de Sócrates, pero digno antecesor de Epicuro, fundó la escuela de Cirene ó cirenáica. Segun esta, el único criterio de la verdad se halla en las emociones internas. *Cyrenaicorum, qui præter permotiones intimas, nihil putant esse criterii.* (Cic. 1. Acad., lib. 2, §. 46.) El origen de nuestros conocimientos es la sensacion; el fin del hombre es la felicidad, y esta consiste en el placer. Era rico y empleaba su fortuna en proporcionarse una vida conforme á su filosofía. No admitiendo diferencia entre el bien y el mal, buscaba únicamente los goces. Tal ejemplo es contagioso; su fácil teoría parece que se arraigó en su propia casa; allí nació el hedonismo ó doctrina voluptuaria, explicada sistemáticamente por su nieto, enseñado por su propia madre Arete, hija de Aristipo.

115. A todas las doctrinas que proclaman el deleite como bien supremo, les conviene que no haya Dios; y acaban por negarle; no es pues de extrañar que los discípulos de Aristipo cayesen en el ateismo. De esa escuela salió Teodoro de Cirene, llamado el ateo.

116. Sin embargo, no debemos inferir que todos los filósofos de Cirene se extraviaran hasta tal punto: Aristipo su fundador, fué discípulo de Sócrates, y los errores del discípulo no podian destruir de repente todas las doctrinas del maestro.

117. Hegesias es contado entre los alumnos de la escuela cirenáica; pero este filósofo no debió de satisfacerse mucho con el hedonismo de sus maestros, pues que tan al vivo pintaba los males de la vida, y las ventajas de la muerte. Se dice que el rey Ptolomeo le prohibió hablar de esto en las escuelas; porque á consecuencia de sus doctrinas, muchos se suicidaban. Lo refiere Ciceron: *A malis igitur mors abducit, non à bonis, verum si quærimus; hoc quidem à Cyrenaico Hegesia, sic copiose disputatur, ut is à rege Ptolomeo prohibitus esse dicatur illa in scholis dicere: quod multi his auditis mortem sibi ipsi consciscerent.* (Tusc., lib I, §. 34.)

ESCUELAS DE ELIS Y ERETRIA.

118. Phedon de Elis fundó la escuela llamada eliaica. Fue discípulo de Sócrates, cuyas doctrinas contribuyó á difundir. Sucedióle Plistano; y á este Menedemo de Eretria, que fundó la secta llamada de los Eretriacos; ponian todo el bien en el conocimiento de la verdad; pensaban como Herilo, pero amplificaban su doctrina. *A Menedemo autem, quod is Eretria fuit, Eretriaci appellati; quorum omne bonum in mente positum, et mentis acie qua verum cerneretur; Herilli similia, sed, opinor, explicata uberius et ornatius.* (Cic. I Acad. §. 42.)

117. Hegesias es contado entre los alumnos de la escuela círcónica; pero ~~no debió de serlo~~ porque se cercó mucho con el hedonismo de sus maestros, pues

ESCUELA DE MEGARA.

119. La escuela de Megara fué fundada por Euclides: á quien no se debe confundir con el famoso geómetra que un siglo despues llevó el mismo nombre. Fué discípulo de Sócrates, y nada menos que con peligro de la vida. Cuéntase que estando prohibido á los habitantes de Megara entrar en Atenas bajo pena de muerte, iba él sin embargo todas las noches, vestido de muger, y teniendo que andar mas de mil pasos. La aficion á la filosofía se trocó bien pronto en prurito de disputas; el arte dialéctica que hemos visto nacer en Elea, se refinó en Megara; sus filósofos se distinguieron en esta parte hasta el punto de merecer el renombre de disputadores.

PIRRÓNICOS.

120. ¿Quién creyera que el escepticismo pudo nacer de una idea virtuosa? Hé aqui sin embargo, cómo fué conducido Pirron de Elea á un extremo tan deplorable. Empezó por encarecer la importancia de la virtud y la necesidad de dedicarse á ella exclusivamente, dejando inútiles investigaciones que no podian condu-

cirnos al conocimiento de la verdad. Hállanse en esta doctrina las dos máximas de Sócrates: 1.^a la virtud es el supremo bien; 2.^a solo sé que no sé nada. Mas Pirron insistió mucho en la última; trató de apoyarla con su dialéctica, no advirtiendo que al minar toda verdad minaba toda virtud; pues que la virtud es también una gran verdad. Pero el filósofo se había ido engolfando en su sistema, y el amor propio no retrocede fácilmente: aceptó pues las consecuencias de sus principios: en la ruina de la verdad envolvió la virtud, y acabó por negarlo todo. ¿Cuál fué entonces su doctrina sobre la conducta humana? «Es difícil, decía, el despojarse totalmente de la naturaleza;» y así dejaba por única regla el vivir conforme á la misma. ¿Qué se infería de esto? Si no hay verdad absoluta no hay moral; solo hay apariencias entre las cuales descuellan las sensibles; de aquí á la teoría del placer no hay mas que un paso; por manera que una filosofía que empieza por una exageración de la moral, acaba en el cieno de la corrupción.

121. El escepticismo, cuya cuna hemos hallado en Elea, se desenvuelve en la escuela de Pirron, y de su discípulo y amigo Timon, á quien se atribuye el haber excogitado diez argumentos para combatir toda verdad, ó sean diez motivos de duda. Todavía encontraremos posteriormente las ramificaciones de esta escuela. Ya la hemos visto nacer entre los primeros eleáticos (XV), y la veremos continuando hasta nuestros días.

XXXIV.

EPICÚREOS.

122. La doctrina cirenáica dió sus frutos: el hedonismo de Aristipo quedó como una mala simiente para emponzoñar á las escuelas. Su mas famoso propagador es Epicuro, que vivia por los años de 300 antes de la era cristiana.

123. La filosofía de Epicuro tuvo muchos secuaces: nada mas natural: es cómoda. El mérito de este filósofo era escaso; si se hubiese dirigido al entendimiento, no habria sido capaz de fundar escuela; ¿pero quién no la funda si quiere halagar las pasiones?

124. Epicuro, que tal preferencia daba á los sentidos, era sin embargo muy ignorante en las ciencias físicas: *totus alienus*. (*Cic. de Fin.*, I.) Siguió á Demócrito en la teoría de los átomos ó corpuscular; pero queriendo mejorarla, la estropeó: *ut ea que corrigere vult, mihi quidem depravare videatur*. (*Ibid.* I.) No podia ser buen físico quien desdeñaba la geometría, y aconsejaba á su amigo Polieno que procurase olvidarla. (*Ibid.*) Se gloriaba de no haber tenido maestro: para ser ignorante no se necesita.

125. La lógica de Epicuro no era una ciencia, era un conjunto de reglas: *cánones*; por esto no la llamó dialéctica sino canónica. Como no admitia mas que sensaciones, toda su lógica se limitaba á dirigir estas. El

criterio de la verdad lo ponía en los sentidos: Epicuro no reconoce orden intelectual.

126. Algunas veces habla de los dioses; pero en tal filósofo este lenguaje es un sarcasmo. Para él solo hay materia y movimiento: lo demás es nada. Los negaba en la realidad; los dejaba de palabra: *re tollens, oratione relinquens Deos.* (*De Nat. Deor.*, lib. I.)

127. Como quiera, Epicuro tuvo buen cuidado de negar la providencia de los dioses, para el caso que existieran. «Un ser eterno y feliz, dice, ni tiene pena ni la da; ni se indigna, ni ama.» (*Cic. de Fin.*, lib. I.) Con esta doctrina, facilmente se infiere á qué se reduce, segun Epicuro, la vida futura: á nada: la muerte es el fin de todo.

128. La moral corresponde á la metafísica: el edificio al cimiento. Para Epicuro el bien es el placer, el mal el dolor; gozar del primero y huir del segundo: hé aquí toda su moral. Honesto, inhonesto, lícito, ilícito, deber, obligacion, virtud, vicio; todo se convierte en palabras sin sentido. El filósofo las usa algunas veces; y hasta parece que intenta encubrir lo repugnante de sus doctrinas, encomiando á la virtud; pero pronto se olvida de su designio, y cae de nuevo en el lugar que le corresponde: el lodo.

129. ¿Qué importa el recomendar la templanza, cuando esta recomendacion no tiene mas objeto que el placer mismo? El epicúreo dice: «gozad con moderacion para que podais gozar por mas tiempo y mejor;» pero el destemplado dirá: «si no hay mas regla que el placer, quiero calcular á mi modo el valor de su cantidad

y calidad;» y es temible que muchos, aun cuando conozcan que abrevian su vida con el desórden, repitan la famosa frase: *corta y buena*. Además, suponiendo que Epicuro llegase á formar un sábio á su manera, el tipo de su perfeccion ideal sería un buen calculador en todo lo que atañe á salud y comodidades: asi los hombres morales por excelencia, serian los mas sanos y gordos: *Epicuri de grege porcos*, dijeron con verdad los antiguos.

130. El íntimo amigo de Epicuro, su discípulo predilecto, fue Metrodoro. Éste, segun nos dice Ciceron, se indignaba contra su hermano Timócrates, porque dudaba de que toda la felicidad consistiese en el vientre; *quod dubitet omnia quæ ad beatam vitam pertinent ventre metiri*. (*De Nat. Deor.* lib. 1, §. 40.)

Para oprobio de la escuela de Epicuro, se ha conservado en las obras de Plutarco un fragmento de la carta á que alude Ciceron. «Oh qué gozo, qué gloria para mí, el haber aprendido de Epicuro el modo de contentar mi estómago! porque en verdad, ó Timócrates, el bien soberano del hombre está en el vientre.» Quien tales cosas escribia á un hermano, ¿qué diria al estar en libertad entre sus amigos?

131. El ilustre romano se indignaba contra esta doctrina; su grande alma no podia ni tolerarla siquiera; y como además, estaria viendo los estragos que hacia en las costumbres, agota contra ella los tesoros de su elocuencia: para formarse idea de Epicuro y su sistema, es preciso leer á Ciceron. Tan pestilente doctrina debió de contribuir á la decadencia de Roma, pues sa-

bemos por Ciceron, que el retrato de Epicuro se hallaba en cuadros, en vasos, y hasta en las sortijas. *Cujus imaginem non modo in tabulis nostri familiares, sed etiam in poculis et in annulis habent.* (De fin. lib. V.)

132. El epicureismo práctico es la obra de las pasiones; el teórico es un servicio que el entendimiento les presta: hé aqui por qué le hemos visto resucitar en los tiempos modernos.

XXXV.

ESTÓICOS

133. La escuela estóica, fundada por Zenon de Citium, y que tomó el nombre del pórtico en que éste enseñaba, se ha hecho célebre por la severidad de su moral. Adoptó el rigor de los cínicos, mas no su impudencia. Zenon fue discípulo del cínico Crates; pero se instruyó posteriormente en la escuela de Megara bajo la enseñanza de Stilpon, y en la platónica, oyendo primero á Xenocrates y despues á Polemon.

134. Segun los estóicos, nada hay bueno sino la virtud, nada malo sino el vicio. La virtud es la felicidad; el vicio la desdicha. La virtud es sabiduría; el vicio insensatez. El sabio ó virtuoso, que para ellos significa lo mismo, es feliz, sean cuales fueren sus aparentes infortunios; si le atormentan en el potro, le meten en el toro de Falaris, ó le destrozan lentamente sus carnes, continuará dichoso: su ventura es imperturbable; nada

pueden contra ella los hombres; la conciencia es un cielo. Verdad es que á mas de la virtud y vicio, hay en el mundo otras cosas que parecen buenas ó malas; mas los estóicos, temerosos de contaminarse, no les daban estos nombres, sino el de preferibles ó posponibles; los de bien y de mal los reservaban á la virtud y al vicio.

135. El *sabio* de los estóicos es una especie de ser impassible, á quien nada puede perturbar. Todo lo tiene y nada puede perder, y asi no teme; nada le falta, y asi nada desea: las pasiones que se levantan en los demás hombres, el sabio las conserva encadenadas, siempre, en todas ocasiones, en la fortuna próspera ó adversa. La familia perece, los amigos mueren, la patria se hunde, el mundo se desploma: el sabio está sereno; el gozo retoza, la alegría se derrama, el dolor gime, la tristeza suspira, el asombro se petrifica, el terror se hiela y enmudece; el sabio continúa impassible.

¿Dónde está ese hombre? Entre los antiguos no se le encuentra; es un ser ideal que ellos concebían; nada mas.

136. ¿Cuáles eran las doctrinas en que pretendían apoyar tanta virtud? Es sensible que tan bellos sentimientos no tuviesen por cimiento una sólida teoría. ¿Cuál era el Dios de los estóicos? El fuego: uno de los cuatro elementos. ¿Qué era el alma? Una centella de fuego. ¿A qué condiciones está sujeto el ejercicio de su acción? La necesidad. El *hado*: *fatum*: el alma segun los estóicos no es libre. ¿Cuál el porvenir que nos espera, en recompensa ó castigo? El alma, ó muere con el cuerpo, ó vive solo por largo tiempo; á la manera de las cornejas, como dice con gracia Ciceron, (*Tusc. lib. 1.*)

Por manera que con un dios corpóreo, un alma material, sin libertad ni vida futura, querian cimentar una moral tan severa : no es mas difícil el levantar una pirámide como las de Egipto sobre un monton de arena.

137. El estoicismo continuó por algun tiempo aun despues de haber aparecido sobre la tierra la religion cristiana; estóicos fueron Epicteto y el emperador Marco Aurelio. Por lo que nos ha quedado de los escritos de aquella época, parece que el estoicismo se elevaba á mayor altura: ¿cuál es la causa? La influencia del cristianismo. A la sazón se leian ya por todo el mundo romano los Evangelios y demás libros del nuevo Testamento: y Atenágoras y San Justino dirigian á los emperadores las apologías de la religion cristiana. Villemain en su obra de la Filosofía estóica y del cristianismo, ha hecho notables observaciones en confirmacion de esta verdad. (*Misceláneas*, t. 2.)

138. La cosmología de los estóicos, se reducía á explicar el mundo por la accion del fuego: materia pasiva, y fuego que da movimiento, accion; vida; hélo aqui todo. Esto ni siquiera tiene el mérito de la novedad: lo hemos hallado en escuelas anteriores.

139. Su ideología estaba conforme con sus principios materialistas: no habiendo mas que cuerpos, no hay mas inteligencia que la sensacion: toda la actividad del alma se dirige á esta; y de aqui no puede pasar, porque fuera de esto no hay nada.

Sin embargo, ocupándose el alma de los materiales ofrecidos por la sensacion, se forma varias clases de conocimiento: sus grados los explicaba Zenon con ges-

tos. Abria la mano, y mostraba el reverso de ella, hé aqui, decia, la representacion: *visus*. Encorvaba un poco los dedos; hé aqui el asenso: *assensus*. Cerraba la mano, y mostraba el puño; hé aqui la comprension: *comprehensio*. Con la mano izquierda cogia el puño de la derecha, y le apretaba fuertemente; hé aqui la ciencia, patrimonio del sabio. (*Cic. I. Acad.*, lib. II.)

140. El método de los estóicos era oscuro, sutil, como de quien descarna huesos, ó saca espinas con alfileres: *nec more hominum acu spinas vellentium, ut Stoici, nec ossa nudantium*. (*Cic. De finibus*, lib. IV.)

141. Su lógica abundaba de sutilezas; ocupándose solo de la parte relativa al arte de disputar, se olvidaban de la inventiva.

142. No siempre estuvieron de acuerdo los discipulos de Zenon: profesaban con harta frecuencia opiniones encontradas, que no hay necesidad de exponer aqui. Se distinguen en esta escuela Perseo, Ariston, Herilo, Cleanthes, descollando Crisipo, llamado la columna del Pórtico.

143. Los estóicos fueron poco felices en el arte de hablar. Zenon era tan frio que era capaz de apagar el fuego en quien lo tuviese: *Restinguet citius, si ardentem acceperit*. (*Cic. De finib.* lib. IV.) Cleanthes y Crisipo escribieron un arte retórica: de la de Crisipo dice Ciceron con mucho donaire: «si alguien quiere aprender á callar, no debe leer otra cosa.» *Si quis obmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat*. (*Ibid.*)

LA ACADEMIA NUEVA Y LA NOVÍSIMA.

144. Ya hemos visto cómo la escuela de Platon recibió el nombre de Academia; pero con el mismo título se designaron otras, bien que añadiéndoles los epítetos de vieja, media y nueva, ó vieja, nueva y novísima, con relacion á tres épocas principales.

145. La Academia vieja empieza en Platon, ó mas bien en Sócrates, quien inauguró el método de discutir en pro y en contra, absteniéndose de afirmar y diciendo que solo sabia una cosa, y es, que no sabia nada. Pero asi por el nombre, como por la forma, puede ser mirado Platon como el fundador de la Academia, pues que con su talento, elocuencia y método, constituyó una verdadera escuela, y organizó un sistema filosófico en todas sus relaciones. La doctrina y método de Platon no se conservaron en Aristóteles que impugnó en varios puntos las teorías de su maestro, ni fue tan cauto como él en guardarse de afirmar ó negar. Los fieles discípulos de Platon fueron Speusippo y Xenócrates, quienes continuaron la escuela Académica enfrente de la Peripatética. Sucediéronles Polemon, Crates y Crantor.

146. Entre los discípulos de Polemon se contaba Zenon, el fundador de la escuela estoica, quien proponiénd-

dose introducir nuevas doctrinas, provocó la oposicion de Arcesilas, resultando de aqui la Academia media. Segun Ciceron, Arcesilas no disputaba por espíritu de contradecir, ni por la vanidad de triunfar, sino movido por la obscuridad de las cosas, obscuridad que habia obligado á Sócrates á confesar su ignorancia, y antes que á Sócrates á Demócrito, Anaxágoras, Empédocles y á casi todos los antiguos, quienes dijeron que nada podemos conocer, ni percibir, ni saber; que los sentidos son limitados, el espíritu débil, la vida corta; que estando la verdad oculta en un pozo profundo, segun la expresion de Demócrito, todo lo regian las opiniones y las convenciones; y que asi no quedaba lugar á la verdad, y todo se hallaba cubierto de tinieblas. Por lo cual, Arcesilas negaba la posibilidad de saber algo; ni aun aquello de Sócrates: sé que nada sé; de donde inferia que nada se debia afirmar, que á nada se debia asentir; que era necesario suspender siempre el juicio, calificando de temeraria y torpe la conducta opuesta. Consecuente á su sistema, disputaba en pro y en contra de todo, con la mira de que apareciendo la igualdad de razones en sentidos contrarios, fuera mas fácil librarse de la tentacion de afirmar. El método de Arcesilas no encontró por de pronto mucho séquito, pero se sostuvo con cierto brillo, merced á los talentos del fundador, que se distinguia por su agudeza de ingenio, y admirable gracia en el decir.

147. Sucedióle Lacydes; éste tuvo por discípulo á Evandro; quien fue maestro de Hegésino, cuyas lecciones recibió el famoso Carnéades, fundador de la nueva

ó mas bien novísima Academia, por los años de 180 antes de la Era vulgar.

148. Era Carnéades hombre de talento extraordinario, de mucha facundia y elegancia, y versado en todas las partes de la filosofía, en lo cual excedia al mismo Arcesilas. Sostuvo como éste, que nada sabemos, ni aun sabemos que no sabemos; y cuando Antipatro le objetaba que al menos debíamos saber esto último, ya que en ello se fundaba la Academia, respondia Carnéades, que la regla era general, sin excepcion de ninguna clase; y por tanto, que en la ignorancia de todo, quedaba tambien envuelta la ignorancia de la ignorancia. Sin embargo, no se crea que Carnéades estableciese la duda universal, á la manera de Pirron; admitia probabilidades; solo negaba la certeza, en lo cual opinaba tener lo bastante para la discusion filosófica y la conducta de la vida. Además, parece que no llevaba su severidad hasta el punto de Arcesilas: este creia que el sabio no debe afirmar *nunca*: Carnéades á veces concedia que en ciertos casos la afirmacion era permitida. *Carneades, nonnunquam secundum illud dabat; assentiri aliquando.* (Cic. I. Acad. §. 21.) Esto era un paso importantísimo, y separaba mucho á Carnéades de Arcesilas. Ciceron no aprueba esta reforma; y se inclina á creer que Carnéades no lo estableció asi absolutamente, y que trató la cuestion sin resolverla: *hoc magis ab eo disputatum, quam probatum, puto.* (Ibid. 24.) Y en verdad que no habria mucha lógica en esta concesion de Carnéades: porque siendo doctrina fundamental de su escuela el que no hay ninguna representacion verdadera,

que no pueda ser imitada por otra falsa, no se concibe por qué se encontrarían casos en que la afirmación fuese legítima, á no ser que se destruya el cimiento de la Academia.

149. La escuela de Carnéades combatía hasta la misma dialéctica, comparándola con Penélope, porque deshacía á un tiempo la que había tejido en otro. ¿Qué se necesita, preguntaban, para formar un montón? ¿Bastan dos granos? No. ¿Tres? No. ¿Cuatro? No. Lo mismo, añadian, se puede preguntar sobre la riqueza y la pobreza, la fama y la obscuridad, lo mucho y lo poco, lo grande y lo pequeño, lo largo y lo corto, lo ancho y lo estrecho; y así decían que no es posible fijar nada, pues que por una gradación vamos retrocediendo delante de una série de interrogaciones que no nos dejan descansar. «Me pararé, respondía Crisipo. — Párate en buen hora replicaba Carnéades; respira, duermes si quieres; pero ¿de qué te sirve el reposo? Te despertarán, y te encontrarás de nuevo con las preguntas. — Pero haré lo que un buen conductor, detendré los caballos si veo un precipicio: no responderé nada: callaré. — Bien está; pero callas lo que sabes ó lo que no sabes; si lo que sabes, el silencio es orgullo: si lo que no sabes, caíste en la red.»

150. La dialéctica establece, que toda proposición es verdadera ó falsa: hé aquí un ejemplo de las sutilezas con que Carnéades combatía este axioma. «Si dices que mientes, y en efecto es así; mientes y dices verdad: luego tenemos el sí y el no.» Esto es un juego de palabras: porque en tal caso se dice verdad, respecto á

la afirmacion de la mentira, como un hecho anterior: el *si* se refiere al acto de mentir; el *no*, á la falta de verdad en lo afirmado por la mentira.

151. Vivió Carnéades hasta edad muy avanzada, teniendo á su lado á su discípulo Clitomacho, hombre muy aficionado al estudio, muy laborioso, y agudo como un cartaginés: *acutus ut pœnus*. La escuela académica continuó por Philon y Antioco Ascalonita, á quienes oyó Ciceron, en cuyo tiempo estaba casi abandonada en Grecia: *quam nunc prope modum orbam esse in ipsa Græcia intelligo*. (*De Nat. Deor.* lib. I, §. 5.)

XXXVII.

CICERON.

152. Los romanos participaron muy tarde del movimiento filosófico: su carácter severo y amigo de empresas grandes, hacia que desdeñasen los entretenimientos de las escuelas. Las costumbres, las leyes, el arte de la guerra, la extension de su imperio, tales eran los objetos de su predileccion. Sin embargo, la continua comunicacion con los griegos llegó á quebrantar algun tanto aquellos indómitos caracteres; á pesar de la severidad de Caton, por cuyo consejo fueron echados de Roma los filósofos, se apoderó de los dueños del mundo el prurito de investigar y disputar: vencedores de la Grecia, fueron vencidos por su bella esclava.

153. Antes de Ciceron se habia ya introducido en

Roma la filosofía griega; pero faltaba un escritor, que dándole brillo, la popularizase. El grande Orador no habia descuidado ninguna clase de estudios que pudiese contribuir á la perfeccion del arte de hablar; asi es que á mas de los poetas y oradores, se habia nutrido desde su juventud con la lectura de los filósofos griegos. Las turbulencias políticas que amargaron los últimos años de su vida, le obligaron á buscar un consuelo en los ejercicios filosóficos: privado de lucir su elocuencia en el foro y en el Senado, destituido de toda influencia en los negocios públicos, y condenado á la oscuridad del hogar doméstico, donde le perseguia tambien la desgracia con la muerte de su hija Tulia; se consolaba de sus infortunios con el estudio de la filosofía, y con fomentar en su patria el movimiento intelectual, ya que le era imposible enderezar la marcha de las cosas políticas. Él propio lo indica asi en diversos lugares; y al través de la severidad de sus doctrinas y elevacion de carácter, deja traslucir algun tanto la profunda tristeza que le devoraba. «Diré la verdad: mientras la ambicion, los honores, el foro, la política, la participacion en el gobierno, me enredaban y ataban con muchos deberes, tenia encerrados los libros de los filósofos; solo para precaver el olvido, los repasaba leyendo algunos ratos, segun que el tiempo me lo permitia; mas ahora, cruelmente maltratado por la fortuna, y exonerado del gobierno de la república, busco en la filosofía un honesto solaz en mis ocios, y un lenitivo á mi dolor.» *Ego autem (dicam enim ut res est) dum me ambitio, dum honores, dum causæ, dum reipublicæ non solum cura, sed*

quædam etiam procuratio, multis officiis implicatum et constrictum tenebat, hæc inclusa habebam, et ne obsolescerent, renovabam cum licebat legendo. Nunc vero et fortuna gravissimo percussus vulnere, et administratione reipublicæ liberatus, doloris medicinam à philosophia peto, et otii oblectationem hanc honestissimam judico. (II. Acad.)

154. Si licito fuera, debiéramos alegrarnos de las desgracias de Ciceron ya que proporcionaron á las ciencias y á las letras tan insigne beneficio, dando origen á sus obras filosóficas. No fundó ninguna escuela, ni tenia tampoco semejante pretension; solo intentaba difundir en su patria las doctrinas de la filosofía griega, acabando con los malos traductores, y hermanando la aficion á la ciencia con el buen gusto en el estilo y language. La elocuencia, la elegancia, el bien decir, eran los objetos predilectos del grande orador; no puede olvidarlos ni aun en los laberintos de las cuestiones filosóficas: despues de haber brillado en la tribuna quiere brillar en la cátedra. «Hasta nuestros dias, la filosofía ha estado descuidada entre los latinos; faltóle el esplendor de las bellas letras; yo me propongo ilustrarla y propagarla; si en mis ocupaciones fuí útil en algo á mis conciudadanos, deseo que si es posible les aprovechen mis ócios. La tarea es tanto mas digna quanto que, segun dicen, hay escritos sobre esto muchos libros en latin, por autores de sana intencion sin duda, mas no de bastante saber. Es posible que uno piense bien, y no acierte á expresarse con elegancia; y el escribir sin arte, sin belleza, sin nada que atraiga al lector, es perder tiempo y trabajo. Asi esos autores leen ellos mismos, con los suyos,

sus propios libros; y no encuentran mas lectores que los que desean la libertad de escribir mal. Por lo que si en algo pude contribuir á la perfeccion de la oratoria, con mas cuidado me dedicaré á mostrar los manantiales de la filosofía, de los cuales sacaba mi elocuencia. Asi como Aristóteles, hombre de grande ingenio y vasto saber, emulando la gloria del retórico Isócrates, emprendió la enseñanza del bien decir, enlazando la sabiduría con la elocuencia, me propongo yo entrar en el rico campo de la filosofía, sin despojarme de mis costumbres oratorias: pues que siempre creí que la perfeccion de la filosofía consiste en tratar las grandes cuestiones con riqueza y elegancia.» (*Tusc.*, libro I, §. III y IV.)

155. Las obras filosóficas de Ciceron, no se distinguen tanto por su profundidad, como por la abundancia de noticias, y por la lucidez de la exposicion en que nos da cuenta de los sistemas filosóficos. Se conoce que Ciceron no ha hecho de la filosofía su estudio preferente, y asi es que no acierta á revestirse del traje de escuela: en sus palabras se descubre siempre al político, y sobre todo al orador. Sus escritos filosóficos son de alta importancia para la historia de la filosofía; porque conociendo á fondo la lengua griega, disfrutando de obras que se han perdido, y habiendo visto con sus ojos los últimos resplandores de las escuelas que describe, es un testigo precioso para hacernos conocer el espíritu de la filosofía antigua.

156. Tocante á las opiniones de Ciceron, suele ser difícil el conocerlas con exactitud. Es académico en to-

do el rigor de la palabra. Introduce alternativamente en sus diálogos á filósofos de todas las escuelas; y aunque á veces se descubre cuál es la que prefiere, tambien sucede con harta frecuencia, que no es fácil adivinar su verdadero pensamiento. Hasta se podria sospechar que en varias materias no tenia opinion, y que el estudio de los filósofos habia engendrado en su ánimo un espíritu de duda, que se hace sentir demasiado, aun en las materias mas graves. Pasages tiene sumamente peligrosos. Como quiera, es preciso confesar que la penetracion de su espíritu y la elevacion de sus sentimientos, le inclinan siempre hácia lo verdadero, lo bueno, lo grande: si habla de Dios se expresa con un lenguaje tan magnífico, que los autores no se cansan de copiarle; si trata del alma se resiste á confundirla con la materia, y no concibe que pueda acabar con el cuerpo; si de la moral, se indigna contra Epicuro, y pondera la sublimidad y belleza de la virtud con un estilo que arrebatá y encanta.

157. Ciceron hubiera sido mas filósofo si hubiese meditado mas y leído menos; se conoce que escribia teniendo á la vista las obras de todas las escuelas griegas; y su mente, clara como la luz, se ofusca á menudo con la abundancia y embrollo de los materiales que se empeña en ordenar y esclarecer. Nunca ve con mas lucidez y exactitud, que cuando se abandona á las inspiraciones de su genio, olvidando los sistemas de sus predecesores, y sometiendo los objetos al fino criterio de su elevado entendimiento, y á las sanas inspiraciones de su corazon noble y generoso.

158. En Ciceron se retrata el estado de la filosofía poco antes de la venida de Jesucristo. El arte de discutir y de exponer habia llegado á mucha perfeccion; todo se habia ventilado; pero con escaso fruto para la certeza: los grandes problemas sobre Dios, sobre el hombre, sobre el mundo, la filosofía humana los contemplaba, mas no los resolvía: daba un paso en el buen camino, pero luego se extraviaba, y fluctuante entre contradicciones, inconsecuencias é incertidumbre, casi desesperaba de encontrar la verdad y se refugiaba en el escepticismo. No le profesa abiertamente Ciceron; pero en muchos pasages manifiesta una profunda desconfianza. Como quiera, hé aqui cómo se explica el mismo sobre el método de filosofar que le parece mejor; en lo cual no dejaria tambien de influir la natural moderacion de su carácter. «Fáltame hablar de los censores que no aprueban el método de la *Academia*, su crítica me afectaria mas si les gustase alguna filosofía que no fuera la suya. Pero nosotros, que acostumbramos á rebatir á los que creen saber algo, no podemos llevar á mal el que otros nos impugnen: bien que nuestra causa es más fácil, supuesto que buscamos la verdad, sin espíritu de disputa, con laboriosidad y celo. Aunque todos los conocimientos estén erizados de dificultades, y sea tanta la obscuridad de las cosas y la flaqueza de nuestros juicios, que de muy antiguo, y no sin razon, desconfiaron de encontrar la verdad los hombres mas sábios; sin embargo, asi como ellos no cesaron de investigar, tampoco lo dejaremos nosotros por cansancio; y el objeto de nuestras disputas no es otro, sino el que hablando en pro y en contra nos

güen á la verdad, ó cuando menos nos acerquen á ella. Entre nosotros y los que creen saber, no hay mas diferencia, sino que ellos no dudan de la verdad de lo que defienden, y nosotros tenemos muchas cosas por probables, á que nos conformamos, pero que difícilmente podemos afirmar.» (I. Acad., lib. II, §. 3.)

ENESIDEMO.

ENESIDEMO Y SEXTO EMPÍRICO.

159. Al lado de las escuelas de Zenon de Elea y de Pirron, se habia establecido la académica, que si bien no lo negaba todo, y aun admitia la probabilidad, se guardaba de las afirmaciones como de cosa peligrosa é indigna de un sábio. La nueva academia de Arcesilas, desenvuelta luego en la novísima de Carnéades, se enlazaba con el escepticismo puro, mas de lo que á primera vista pudiera parecer: quien no se atreve á afirmar nada, no está lejos de dudar de todo, si es que ya no duda. El estado de los espíritus en el siglo anterior á la Era cristiana, favorecia las tendencias escépticas: las disputas filosóficas lo habian hecho vacilar todo, sin asentar ningun sistema sobre cimientos sólidos. Entonces apareció Enesidemo, contemporáneo de Ciceron. Era natural de Creta; aficionado á las doctrinas de Heráclito, en cuyo provecho quiso explotar el escepticismo renovando los diez motivos de duda universal que se atribuyen á Pirron. La filosofía de Enesidemo continuó sin

grande importancia, hasta que algun tiempo despues, cayó en manos de Sexto Empírico, que redujo á sistema las teorías escépticas.

160. Sexto Empírico se dedicó especialmente á distinguir entre lo trascendental y lo fenomenal, ó sea entre la realidad de la cosa en sí misma, y su apariencia con respecto á nosotros. No niega los fenómenos, conviene en que tenemos ciertas apariencias, pero sostiene que ellas no pueden conducirnos al conocimiento de la cosa en sí misma. Asi es que admite la posibilidad de las ciencias experimentales, con tal que se ciñan al órden puramente fenomenal, y prescindan del transcendental.

161. La raiz del escepticismo de Sexto Empírico es su ideología sensualista. No admitiendo en el alma otra cosa que sensaciones, es peligroso el caer en el escepticismo. La sensacion en un hecho subjetivo, y por lo tanto no presenta al sujeto el objeto mismo: le ofrece solo una relacion, ó mas bien una afeccion, nacida de no se sabe qué. Además, la sensacion es contingente, varia, por lo que no puede conducir á nada fijo, ni aun en el órden á que se limita. En tal caso las proposiciones universales pierden su necesidad absoluta, porque son el simple resultado de inducciones, que nunca podremos completar; y asi el espíritu humano flota entre un mundo de apariencias, como pluma ligera que divaga por la atmósfera, sin posibilidad de fijarse en ningun punto.

162. Si se admite esta teoría sensualista, el argumento de Sexto Empírico contra la posibilidad de la de-

mostracion es insoluble. La demostracion se ha de fundar en algo indemostrable, so pena de proceder hasta lo infinito. Lo indemostrable no puede ser un hecho contingente; por lo tanto ha de ser un principio, un axioma, una proposicion universal; y como para llegar á esa universalidad hemos tenido que partir de hechos individuales, pues la hemos formado por induccion, resulta que lo llamado indemostrable se apoya en lo contingente, en cuyo caso el edificio queda sin basa. Es imposible deshacerse de esta dificultad si no se sale de la estrecha esfera de la doctrina sensualista, y no se admite en el espíritu un elemento superior á los sentidos, puramente intelectual, que se nutre de verdades necesarias, independientes de la sensibilidad. Desde el momento que se reconoce un órden intelectual puro, el argumento de Sexto Empírico se desvanece; porque se arruina su fundamento, cual es el que las verdades necesarias sean mero resultado de la induccion, y por tanto estriben en una basa contingente.

163. A la luz de la misma doctrina se suelta el otro argumento de Sexto Empírico sobre la imposibilidad de un criterio. «Este criterio, dice, no se encuentra en las sensaciones, pues que son contingentes, varias y aun opuestas;» no lo negamos; pero sostenemos al mismo tiempo que se le halla en la razon, la cual, siendo superior á las sensaciones, juzga de los materiales que estas le ofrecen. Pero el entendimiento, replica Sexto Empírico, es una cosa desconocida; los filósofos no se han puesto de acuerdo sobre su naturaleza: concedemos lo último; pero negamos que las cavilaciones de los filósofos

puedan hacer vacilar la existencia de un orden puramente intelectual, superior á los sentidos, y que todos experimentamos en nuestra conciencia.

164. Es verdad que el espíritu, para conocer, no sale de sí mismo, que hay distincion entre el sujeto y el objeto, y que este no se nos presenta uniéndose por sí mismo al entendimiento; pero tampoco cabe duda en que hay correspondencia entre la idea y la realidad, y que no podemos suponer que el orden subjetivo está en contradiccion con el objetivo, á no ser que nos propon-gamos negar nuestra propia inteligencia, sosteniendo que de nada sirve ni aun en el mismo orden subjetivo. (V. *Filosofía fundamental*, lib. I, cap. XXV.)

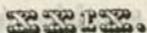
165. Los ataques contra la nocion de causalidad, re-novados en nuestros dias por Hume y Kant, se hallan en los sistemas de Enesidemo y Sexto Empírico. Los argumentos de este último flaquean por dos puntos: 1.º porque estriba en la ideología sensualista; 2.º por-que no se eleva á la verdadera idea metafísica de *con- tener*.

Claro es que si no concebimos otras relaciones que las puramente materiales, tales como nos las representa la sensacion por sí sola, no hallamos en las cosas sino una série de fenómenos en el espacio y en el tiempo, sin que podamos pasar de la intuicion puramente sensible. En tal caso, habrá contacto, movimiento despues del contacto; pero si nada añadimos no nos elevamos á la idea de causalidad.

El argumento de Sexto Empírico sobre la imposi-bilidad de que una substancia pueda producir algo que

no esté contenido en ella, nos recuerda el grosero sentido de la palabra contener, que hemos censurado en Spinoza. (V. *Ideología*, cap. XI, y *Teodicea*, cap. X.)

Otra dificultad propone Sexto Empírico, y es que el objeto debiera ser posterior á la causa, lo que es imposible, porque entonces habria causa sin efecto. No se concibe cómo semejante argumento se objeta seriamente. La causa en cuanto causa en acto, es decir, ejerciendo su causalidad, supone ciertamente que el efecto se produce; pero la causa, no ejerciendo su accion productiva, sino reservando su actividad para el momento de la produccion, no exige la existencia del efecto. ¿Quién encuentra dificultad en esta distincion?



ECLÉCTICOS DE ALEJANDRÍA.

166. Sometido el mundo al imperio de Roma, y aumentada la comunicacion entre los pueblos, no se limitaron las escuelas á un pequeño círculo; empezando desde entonces el espíritu de propaganda que tanto se ha desarrollado en los tiempos modernos. Habia empero algunos puntos, que llevando ventaja á los demás, eran los centros del movimiento filosófico. Descollaba entre ellos Alejandría, ciudad que habia tomado grande importancia bajo los Ptolomeos; y que ofrecia á los estudiosos el aliciente de una biblioteca muy rica. Allí tuvo origen la escuela llamada ecléctica, que escogia de las

demás lo que le parecia verdadero ó mas verosímil, sin ligarse con los principios de ninguna.

167. Las causas de la aparicion de esta escuela parecen ser: la misma disolucion á que habia llegado la filosofía, disolucion que inspiraba el deseo de reconstruir el sistema de los conocimientos humanos; la mayor comunicacion de las ideas establecida por la unidad de mando concentrado en Roma, ayudada por la difusion de las lenguas, especialmente la griega y latina; y por fin el impulso dado al espíritu humano por el cristianismo que vino á revelar verdades antes desconocidas, aclarando además otras que los antiguos filósofos habian alcanzado con obscuridad y confusion. Natural era pues, que los entendimientos poco satisfechos de las escuelas antiguas, rechazasen la sumision á la autoridad filosófica, y que quisieran escoger entre las varias doctrinas lo que mejor les pareciera.

168. Descollaron en la escuela de Alejandría muchos cristianos: bastará nombrar á Potamon, San Justino, Atenágoras y Clemente de Alejandría, que nos ha dejado el conocido pasage en que describe su método. «Por filosofía no entiendo la estóica, la platónica, la epicúrea ó la aristotélica; lo que estas escuelas hayan enseñado que sea conforme á la verdad, á la justicia, á la piedad, á todo esto llamo yo selecta filosofía.»

169. La escuela ecléctica, proponiéndose escoger de todas las doctrinas, propendia naturalmente al sincretismo, ó sea á la fusion de los varios sistemas por medio de una conciliacion. Semejantes empresas son harto peligrosas; pues queriendo dar un poco de verdad á opi-

niones encontradas, hay el riesgo de perderla por entero. Asi se explican los extravíos de algunos miembros de aquella escuela.

170. Se ha escrito mucho en pro y en contra del eclecticismo: parece sin embargo que este no es punto que pueda ofrecer dudas, si se fija bien el estado de la cuestion. ¿Qué se entiende por eclecticismo? ¿El buscar la verdad donde quiera que se halle? Entonces nadie dejará de ser ecléctico. Asi lo profesaba San Clemente de Alejandría (168); en cuyo caso el eclecticismo no es mas que el dictámen de la razon y del buen sentido. Si por eclecticismo se entiende la reunion de varios sistemas en uno, la manía de conciliar cosas contradictorias, la ausencia de principios que den trabazon y unidad á la ciencia; entonces el eclecticismo es el caos en filosofia, la negacion de la verdad, la muerte de la razon.

Aclaremos estas ideas: el eclecticismo se refiere al método ó á la doctrina: si al método, todos debemos ser eclécticos, porque todos debemos buscar la verdad donde quiera que se halle; si á la doctrina, no significa nada, ó expresa la confusion de todas las doctrinas, y por consiguiente la ruina de la verdad.

NEOPLATÓNICOS.

171. Los peligros del eclecticismo mal aplicado, se manifestaron bien pronto: de ella nacieron errores de la

mayor trascendencia. Ammonio Saccas, eclético, educado en la religion cristiana, viendo que entre los fieles obtenian algun favor las doctrinas de Platon, exageró las cosas hasta el punto de afirmar que en los dogmas cristianos nada se encerraba que pudiera mirarse como nuevo, pues lo mismo habian enseñado los filósofos de la Academia. Esto dió origen á la escuela llamada Neoplatónica, porque pretendia renovar las doctrinas de Platon. Segun estos filósofos, el cristianismo no debia ser considerado como una religion, sino como un sistema filosófico, lo que equivalia á condenarle. Facil es concebir los extravíos que resultar debieron de un error tan fundamental.

172. Ammonio comunicó sus doctrinas á Herennio; á este sucedió Plotino, que estableció una escuela en Roma. Plotino era panteista. En ideología profesaba el principio de que el verdadero conocimiento es aquel en que el objeto conocido es idéntico con el sujeto que le conoce. Propagóse de este modo por Occidente la errónea doctrina; y entre sus adalides mas señalados, descuella Porfirio, que de palabra y por escrito la fue difundiendo con ardor por varias provincias del imperio. Este filósofo se ha hecho célebre por la famosa tabla de los cinco *predicables*: género, especie, diferencia, propio y accidente. A mas de esto planteó con claridad la cuestion que tanto se agitó despues entre los nominalistas y los realistas; pero se abstuvo de resolverla. Boecio nos ha traducido las palabras de Porfirio: «*Mox de generibus et speciebus, illud quidem sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia,*

corporalia sint an incorporalia, et utrum separata à sensibilibus an in sensibilibus posita, et circa hæc consistentia, dicere recusabo. Tocante á los géneros y especies, me abstendré de decir si solo están en los entendimientos, ó si son cosas subsistentes corpóreas ó incorpóreas; y si están separadas de los objetos sensibles, ó si existen en ellos.»

173. A la misma escuela pertenecieron Hierocles, Proclo, y el famoso Jamblico, discípulo de Porfirio; bien que no sujetándose á la enseñanza de su maestro, dió mas amplitud á su sistema, combinando con las doctrinas platónicas, las pitagóricas y egipcias. Sucedióle Edesio, bajo cuya direccion se formaron entre otros Crisantio y Máximo. Este último se cree que contribuyó á la perversion del emperador Juliano, admirador de las doctrinas de Jamblico. Con tan alta proteccion se hizo poderosa la nueva escuela, no solo en el campo de la filosofía, sino tambien en el gobierno de la república. De aqui resultó el que los católicos tuvieron que sufrir mucho; hasta que habiendo muerto el emperador Juliano, fue declinando el esplendor de esta secta, acabando como todos los errores, por caer en el olvido.

LA FILOSOFIA ENTRE LOS CRISTIANOS.

174. Los cristianos no han descuidado jamás el estudio de la filosofía: los que pretenden descubrir con-

triedad de la razon con la fe, debieran haber notado que entre los escritores cristianos, aun de los primeros siglos, se cuentan filósofos eminentes. Las herejías que pulularon en todas partes, y que nacian particularmente de las escuelas filosóficas, nunca dejaron de encontrar adversarios que se hallaban á la altura de los talentos y de la erudicion de los innovadores. Baste citar á San Agustin, en cuyas obras se hallan tan preciosos tesoros de filosofía, admirablemente armonizados con la verdad religiosa. En los siglos posteriores la filosofia se encerró en la Iglesia, ó mejor diríamos en los claustros; y en medio de las tinieblas que cubrieron la Europa despues de la irrupcion de los bárbaros del norte, solo se ven algunos resplandores de ciencia filosófica, en las soledades de la vida monástica.

175. Los cristianos se inclinaban á veces á las doctrinas de Platon, porque las consideraban mas á propósito para la armonía de la razon con la fe; pero como no podian sacrificar el dogma á las cavilaciones de la razon, se veian precisados á escoger lo bueno de las escuelas filosóficas y desechar lo restante; asi resultaba que cierto grado de eclecticismo, era para ellos una necesidad, supuesto que quisieran ocuparse de filosofía; ocupacion á que los obligaba el deber de salir á la defensa de la religion contra los ataques de los filósofos. Asi notamos que los Padres de la Iglesia, tanto griegos como latinos, abundan de doctrina y erudicion filosóficas, lo que ha dado origen á que en algunos libros modernos se destine una parte especial á la exposicion de lo que se llama filosofia de los Padres de la Iglesia.

176. Reconozco que varios de aquellos ilustres doctores se distinguieron por su saber en materias filosóficas; pero hablando en rigor, no se puede decir que fundasen una escuela filosófica. Las grandes cuestiones que la filosofía se propone sobre Dios, el hombre y el mundo, todos los Padres las resuelven de un mismo modo; y este no es otro que la doctrina de la Iglesia. Asi pues, si se habla de filosofía de los Padres, mas bien se la debe referir á la forma que al fondo, al método que á la doctrina, á lo accesorio que á lo principal; la doctrina fundamental sobre Dios, el hombre y el mundo, era una sola, la misma para todos, la que enseñó Jesucristo y que se perpetúa en la fe de la Iglesia, columna y firmamento de verdad.

TIEMPOS QUE SIGUIERON A LA IRRUPCION DE LOS BARBAROS.

177. La invasion de los bárbaros destruyó en Occidente la civilizacion romana, en cuyas ruinas envolvió las ciencias y las letras. Debióse al clero, y muy en particular á los monges, el que se conservasen los antiguos manuscritos, y que no se perdiera del todo la sabiduría de los siglos anteriores. Con la decadencia del imperio de Oriente, se extinguian tambien las luces en la patria de Platon y de Aristóteles: la escuela de Alejandría, ya debilitada bajo el emperador Justiniano, acabó del todo en tiempo de Leon Isaurico. Apenas debe-

rán contarse entre las escuelas filosóficas algunos pálidos destellos que brillan acá y acullá en aquella época de ruinas y desórden. Como excepcion de esta regla merecen ser nombrados con respeto, aun mirados simplemente como filósofos, Boecio, Casiodoro, San Isidoro, el venerable Beda y San Juan Damasceno; siendo tanto mas de admirar la sabiduría de estos hombres ilustres, cuanto que tenian que luchar con dificultades y obstáculos de que nosotros apenas alcanzamos á formarnos idea.

178. Es notable que ni aun en los tiempos mas calamitosos dejaron de hacerse tentativas para impedir la decadencia de las letras. Cartago, Roma, Bolonia, Tréveris, Cambridge, tenian sus academias en el siglo VII; y los estudios no debian de estar tan descuidados en nuestra Península, cuando se formaban hombres como San Leandro, San Isidoro, San Ildefonso, y otros que ilustran el catálogo de la Iglesia de España.

179. Por aquellos tiempos era famosa la distincion del *trivium* y *quadrivium*, lo que comprendia las siete artes liberales. En el *trivium* incluian la gramática, la retórica y la dialéctica; y en el *quadrivium*, la aritmética, la geometría, la música y la astronomía.

180. La Europa, no obstante su decadencia, abrigaba un germen de vida que se debia desarrollar con el tiempo; y asi vemos que tan pronto como disminuye algun tanto ó da siquiera treguas la fluctuacion de los pueblos bárbaros, asoma la luz de las ciencias, como la aurora de un hermoso dia. Es interesante el ver á Carlo Magno llamando á Alcuin para enseñar en su

corte, fundando academias, promoviendo las luces, reuniendo y protegiendo á los sabios ocho siglos antes que Luis XIV. Ya se deja concebir que los adelantos no podían ser notables; pero así se conservaba al menos la afición al estudio, y se depositaba en los espíritus el germen de curiosidad y de amor al saber, que tan opimos frutos debia producir en los siglos venideros.

181. No parece sino que la afición á las ciencias estaba en proporción de su decadencia: sería difícil en los tiempos presentes excitar un entusiasmo igual al que en los siglos de hierro inspiraba el saber. No se perdonaban sacrificios para conservar lo que habia quedado y aumentar el caudal.

Es curioso el ver anotada en las crónicas monásticas la adquisicion de un libro, como un suceso digno de conservarse en la memoria. Al indicarse en ellas la llegada de un religioso al monasterio, se añadía frecuentemente lo que habia traído: alhajas, cálices, patenas, libros.

XXXVIII.

ÁRABES Y JUDÍOS.

182. La irrupcion de los sarracenos, si bien produjo grandes desastres á las letras, no siendo uno de los menores el incendio de la biblioteca de Alejandría, contribuyó tambien algun tanto al desarrollo intelectual en Europa. La pujanza del imperio político, dis-

pertó entre los árabes la ambicion de la ciencia: no se contentaron con mandar, quisieron lucir. Al cultivo de la poesía y de las bellas artes, unieron el estudio de la filosofía, dedicándose muy particularmente á la de Aristóteles, cuyas obras poseian traducidas, aunque no siempre con fidelidad. La reputacion de Alkendi, Alfarabi, Avicenna, Algazel, Aboubetre, Averroes, y otros, indica la estimacion y altura que tuvo entre los árabes la filosofía. Aunque los cristianos estaban casi siempre en guerra con los musulmanes, no faltaban momentos de tregua en que se establecian relaciones entre ambos pueblos; y además, viviendo en unos mismos paises, era inevitable el que las ideas de los unos se comunicasen á los otros, siquiera se hubiese de realizar entre el polvo de los combates.

183. Los judíos, en comunicacion con los árabes y los cristianos, se dedicaron tambien á la filosofía, como lo prueban los nombres de Aben Ezra, Jonás Ben y Maimónides, discípulo de Averroes. Como los judíos tenían escuelas en España y Francia, contribuyeron á propagar por el Occidente las doctrinas de Aristóteles comentadas por los árabes.

XXXIV.

GERBERTO.

184. Con los árabes y los judíos tuvo relaciones científicas el famoso monge Gerberto, que despues fue

Papa con el nombre de Silvestre II. A sus talentos y laboriosidad debe la Europa los primeros pasos en las ciencias naturales. Baste decir en elogio de este hombre ilustre, que en el siglo X, llamado el de hierro, abrió cátedras de matemáticas, astronomía y geografía; ideó un tablero, en el cual se enseñaban las cuatro operaciones de la aritmética con caracteres formados á propósito; construyó una esfera para explicar el movimiento de los astros, y escribió además varios tratados de geometría.

XXXV.

ROSCELIN. NOMINALISMO Y REALISMO.

185. Aunque las doctrinas de los comentadores árabes no se propagaron mucho en Europa hasta fines del siglo XII, no faltaba sin embargo el conocimiento de las cuestiones que habian ocupado á las escuelas antiguas: lo cual sería debido, en parte á la tradicion científica que nunca se interrumpió del todo; en parte, á la comunicacion con los árabes, que empezaba á ejercer su influencia. Los realistas y los nominalistas, nos recuerdan las cuestiones ideológicas y ontológicas suscitadas por Aristóteles y Platon.

186. Roscelin es considerado como el gefe de los nominalistas: porque sostuvo que en los universales no hay realidad alguna, que son meras palabras, sonidos, *flatus vocis*, como él decia; en oposicion á los realistas, apellidados asi, porque concedian una realidad á los

universales. Esta disputa, que algunos han mirado como fruto de las sutilezas de la edad media, se liga con lo mas elevado de la ideología y ontología.

187. El hombre para adquirir sus conocimientos necesita de los sentidos, pero tiene ideas de muchas cosas superiores al órden sensible; y aun las mismas que pertenecen á este órden, las conoce bajo razones generales que no corresponden á la jurisdiccion de las facultades sensitivas, externas ni internas. La necesidad de los sentidos, la viveza con que sus impresiones nos afectan, y la frecuencia con que las representaciones sensibles se mezclan en nuestro interior con los conceptos intelectuales, ha dado pie á ciertos filósofos para sostener que el pensamiento es la sensacion, mas ó menos transformada; de aqui la escuela sensualista. El conocimiento de los objetos sensibles, bajo razones generales, no sensibles; los conceptos de un órden puramente intelectual, superior á toda sensibilidad; y por fin la universalidad y la necesidad de muchas verdades que conocemos, universalidad y necesidad, que no puede nacer de la individualidad y contingencia de los fenómenos sensibles, han manifestado la precision de admitir ideas puras, superiores á todo órden sensible: de aqui la escuela idealista.

188. Acordes los idealistas en el punto capital, la existencia de las ideas puras, se han dividido en la explicacion del fenómeno; unos han admitido las ideas como subsistentes, como seres necesarios, de los cuales dimanaba la realidad de las cosas y el conocimiento de ellas: esta es la doctrina de Platon; otros han

mirado las ideas como simples formas del entendimiento, esta es la doctrina de Aristóteles.

189. Si no hay mas que sensaciones, no hay mas que conocimiento de objetos individuales; las ideas universales son ilusorias: esto sostenia Roscelin; por consecuencia decia que los universales eran meras palabras. De manera que el sistema de Roscelin era una emanacion de su teoría sensualista. Esta opinion participaba de la de Aristóteles en cuanto negaba á las ideas la subsistencia; pero la exageraba en cuanto destruia la universalidad de las mismas, siquiera como formas del entendimiento.

190. Las ideas universales no subsisten en sí mismas separadas de los entendimientos; pero no dejan de representar una razon general de los objetos, en la cual hay verdad, fundada en la verdad infinita del entendimiento divino. Necesitamos de los sentidos para que se despliegue la actividad de nuestro espíritu; pero esta se eleva sobre las sensaciones. Las ideas puras no subsisten fuera de nosotros como substancias independientes; son á manera de formas que modifican nuestro espíritu, sean ó no distintas del ejercicio de la actividad del mismo. Pero estas formas no encerrarían verdad y necesidad, y hasta serian imposibles, si no existiese un principio de todas las verdades, una verdad viviente, infinita, donde se halla la razon de todo. Solo asi puede explicarse la teoría de nuestras ideas; asi se corrigen el sistema de Platon y el de Aristóteles, reduciéndolos á los límites de la verdad.

En este caso existen individuos; no existen univer-

sales en sí, abstraídos de aquellos; pero existe una verdad necesaria donde se halla la fuente de todas las verdades necesarias aplicables á los individuos. Cuando conocemos lo universal en lo individual, lo necesario en lo contingente, debemos este conocimiento á la luz infinita que nos ilumina á todos, y que nos ha comunicado con la creacion un destello de inteligencia. Solo de esta manera se evitan los escollos de los nominalistas y de los realistas; solo de esta suerte se presenta una teoría completa que pone de acuerdo las ideas con la realidad. (V. *Ideología*, cap. XIII.)

XXXVI.

SAN ANSELMO.

191. Las doctrinas de Roscelin no se limitaron á la esfera filosófica; el sutil dialéctico quiso aplicar sus doctrinas á la teología, y cayó en graves errores sobre el augusto misterio de la Trinidad. Esto excitó el celo de los doctores católicos, sobresaliendo entre ellos San Anselmo, Abad de Bec y luego Arzobispo de Cantorberi. Este hombre ilustre se distinguió no menos que por sus virtudes, por la elevacion de su entendimiento; siendo el verdadero inventor del famoso argumento con que se prueba la existencia de Dios, ateniéndose á la sola idea de un ser infinitamente perfecto.

Hélo aqui: Dios es lo mas perfecto que se puede pensar: lo mejor que se puede pensar no está en el

solo entendimiento, pues en tal caso se podría pensar una cosa mas perfecta, esto es, la que existiese en la realidad. Asi resultaria pensada una cosa que no tiene mejor, y que al mismo tiempo lo tiene; esto es imposible. Luego lo mas perfecto que se puede pensar, existe en el entendimiento y en la realidad.

Este raciocinio contribuyó no poco á la celebridad de Descartes, quien al proponerle, disimuló ó ignoró, que hacia cuatro siglos se hallaba en las obras de San Anselmo. Sea cual fuere la opinion que de este argumento se forme, no puede negarse que su concepcion honra sobremanera la comprension metafisica de su inventor, y que no es posible elevarse á semejante raciocinio sin poseer profundos conocimientos ideológicos y ontológicos.

192. La idea dominante de San Anselmo era el conciliar la razon con la fe: en sus escritos no se halla farrago de discusiones inútiles, ni de vanidosas sutilezas; sino el language de un espíritu elevado, sincero, penetrante, que busca con amor la verdad, y la expone sin pretensiones de ninguna clase. El mismo nos dice que al escribir las doctrinas de su Monologio, no habia pensado nunca que debieran ver la luz pública, sino responder únicamente á sus amigos, de quienes creia que bien pronto olvidarian la respuesta. Pero el merecido aprecio que de ella se hizo, le sorprende; y en consecuencia asegura, que despues de haber leído varias veces sus escritos, nada encuentra que no esté acorde con lo que dijeron los Padres, y especialmente San Agustin.

193. El género y los límites de esta obra, no me permiten detenerme en ulteriores explicaciones de la doctrina y método de San Anselmo, y así me referiré á lo que dije en otro lugar. (V. *El Protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, tom. 4, cap. 70 y siguientes, y en la nota 11.)

XXXVII.

ABELARDO.

194. Abelardo, tan famoso por sus talentos como por sus aventuras, fue uno de los mas sutiles dialécticos de su tiempo. Habiendo recibido lecciones del nominalista Roscelin y del realista Guillelmo de Champeaux, intentó la conciliación de las doctrinas opuestas, con cuya mira inventó la teoría del conceptualismo, según la cual, las nociones no eran otra cosa que puras formas de nuestro entendimiento. No insistiremos aquí sobre el modo con que esto se debiera entender, si se quieren evitar peligrosos escollos (190); como quiera, Abelardo se inclinó mas á las interpretaciones nominalistas, como que eran análogas á su genio disputador, mas aficionado á las formas que al fondo de las cosas, y que preferia el lucimiento de la habilidad dialéctica al sólido adelanto de la filosofía.

195. En los tiempos modernos se nos ha querido pintar el método de Abelardo como una pretension

puramente filosófica; pero en realidad afectaba á lo mas fundamental de la Religión. Por San Bernardo sabemos que la vanidad de Abelardo no tenia límites; creía saberlo todo excepto el *no sé, nescio*; y queriendo hacer á Platon cristiano se mostraba á sí propio gentil: *dum multum sudat quomodo Platonem faciat christianum, se probat ethnicum.* (Véase *el Protestantismo comparado con el catolicismo*, tom. 4.º *ibid.*)

196. Los errores de Abelardo fueron impugnados por San Bernardo, y condenados primero por los concilios de Soissons y de Sens y despues por el Papa Inocencio II. A mas de errar Abelardo sobre la Trinidad, la gracia, y sobre la persona de Jesucristo, su método se encaminaba á destruir la fe por los cimientos, sujetándola al fallo de la razon. (*Ibid.*)

197. El arrepentimiento de Abelardo le hizo acreedor á la simpatía de cuantos se habian dolido de sus extravíos. Merced á la caridad y al celo del sabio Abad de Cluny, Pedro el Venerable, pasó Abelardo los últimos años de su vida en aquella paz y resignacion que solo nace de la gracia divina. Hasta tuvo el consuelo de reconciliarse con San Bernardo, y de recibir del Santo Abad de Claraval muestras de aprecio y afecto. El ilustre filósofo murió santamente, meréciendo que al hablar de los dos últimos años de su vida, diga la crónica de Cluny: «durante este tiempo, todo pareció divino en él: su espíritu, sus palabras y sus acciones.»

XXXVII.

SANTO TOMÁS DE AQUINO.

198. Al fijar la consideracion en el movimiento intelectual de Europa en el siglo XIII, se conoce que el espíritu humano habia recibido ya tan grande impulso que no era fácil se parase en lo sucesivo: mayormente cuando la sociedad, aunque envuelta todavía en gran confusion, se encaminaba no obstante á la regularidad que obtuvo en los siglos siguientes. Lanfranco, San Anselmo, San Bernardo, Hugo de San Victor, Ricardo de San Victor, Pedro Lombardo, Alberto Magno y otros hombres ilustres, habian esparcido un gérmen de verdadera ciencia que no debia perecer. Sin embargo, es menester confesar que el espíritu de sutileza y de disputa, iba extraviando lastimosamente los entendimientos, llevándolos á un exámen de la religion, tanto mas peligroso, cuanto se le fundaba principalmente en vanas cavilaciones de escuela. Ya hemos visto los errores de Roscelin y Abelardo; posteriormente hallamos que á principios del siglo XIII, Amaury de Chartres, y su discípulo David de Dinand enseñan el panteísmo. Los escritores católicos sin huir el cuerpo á sus adversarios, ni aun en el terreno filosófico, defendian la verdad á medida que las circunstancias lo exigian; pero no habian reducido las doctrinas de Aristóteles y sus comentadores árabes á un sistema completo, que por una parte ofreciese enlace y

unidad, satisfaciendo las necesidades intelectuales de la época, y por otra se armonizase con los dogmas de la Iglesia. Para llevar á cabo esta obra, era necesario un hombre de alta capacidad que con su poderoso ascendiente dominara la anarquía de las escuelas, y las sometiese á su imperio: este hombre apareció: era Santo Tomás de Aquino. Entre sus muchas obras descuella la *Suma Teológica*, á la cual ha hecho justicia Mr. Cousin, llamándola «uno de los mas grandes monumentos del espíritu humano en la edad media, y que contiene, á mas de una alta metafísica, un sistema completo de moral, y hasta de política.» (*Historia de la filosofía*, tomo I.)

199. Desde Santo Tomás data propiamente la filosofía escolástica reducida á un sistema completo y en armonía con el dogma católico: en los siglos XI y XII se reunían los materiales, se construían tiendas, habitaciones provisionales; pero el verdadero edificio lo levantó en el siglo XIII el genio de este hombre extraordinario, á quien conforme al espíritu de los tiempos, se dió con mucha verdad el hermoso título de Angel de las escuelas, ó doctor angélico.

FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA.

200. La importancia del conocimiento del sistema escolástico aunque no resultara de su valor intrínseco,

se evidenciaría por el extrínseco, esto es, por el dominio exclusivo que obtuvo en Europa durante cuatro siglos, habiendo resistido otros dos, á los empujes de las teorías modernas. Voy pues á exponer este sistema en sus doctrinas fundamentales, prescindiendo de sus varias ramificaciones, ya que no podría ocuparme de estas últimas, á no querer internarme en cuestiones sutiles en demasía, y algunas de ellas de escasa ó ninguna importancia. Sin tener ideas claras y exactas sobre la filosofía escolástica, es imposible entender á la mayor parte de los escritores, así de ciencias filosóficas como teológicas, que se distinguieron desde el siglo XIII, hasta mediados del XVII; á los cuales se pueden añadir muchos de los que florecieron posteriormente. Esto que es aplicable á toda la Europa, lo es muy particularmente á la España, donde se ha enseñado aquella filosofía hasta la época de la revolución; y donde conservó todavía algunos establecimientos hasta los desastres de 1835.

201. Para tomar las cosas en su origen y beber en buenas fuentes, me referiré casi siempre á doctrinas de Santo Tomás, á quien se puede considerar si no como el fundador, al menos como el organizador de la filosofía escolástica. En las obras de este eminente escritor se hallan las doctrinas peripatéticas con una profundidad y lucidez á que no han llegado sus sucesores; y se las encuentra libres de ciertas cavilaciones fútiles con que las enredó mas de una vez el espíritu de sutileza y disputa.

202. La física de los escolásticos era esencialmente anticorpuscular; nada explicaban por medios puramen-

te mecánicos; á todo extendian las nociones de acto, forma, fuerza. Esta doctrina tan ridiculizada en la época inmediata á Descartes, fue en algun modo rehabilitada por Leibnitz, á quien han imitado otros alemanes mas modernos.

203. Tocante á la esencia del cuerpo adoptaban los escolásticos la doctrina de Aristóteles (XVIII), admitiendo dos principios contituyentes: materia prima y forma substancial. El considerar los cuerpos como meros conjuntos de átomos, y explicarlo todo por simples combinaciones de estos en el espacio, creyeron que era propio de una filosofía grosera; por tal reputaban la de Demócrito y demás antiguos que sostuvieron el sistema corpuscular; tenian por un verdadero adelanto científico la distincion entre la materia y la forma.

204. La materia prima es el primer principio pasivo del mundo corpóreo; un sujeto enteramente indeterminado que nada es si no le *reduce en acto* la forma substancial. Esta forma es el principio que da á la materia la actualidad, contrayendo su indeterminacion á ser tal ó cual especie de cuerpo. La materia prima como tal, *in quantum hujusmodi*, es una pura potencia, es capaz de recibir todas las formas, pero no puede estar sin una ú otra. (S. Tom. 1 P., Q. 44, art. 2.)

205. La materia tiene partes y es divisible, porque tiene la cantidad: por manera que si se la separase de esta, sería indivisible. *Materiam autem dividi in partes non convenit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate, qua remota, remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in I Physic.* (S. Tom. 1 P., Q. 50, art. 2.)

206. La forma, aunque sea el acto de la materia, no es un acto puro; su fuerza de actualizar, por decirlo así, es relativa á la constitucion de la especie corpórea, dando á la materia el ser tal ó cual cuerpo, como aire, agua, fuego, &c.; pero ella en sí misma, es una potencia con respecto al ser, *esse*; pues que en todos los séres finitos distinguián entre la esencia y la existencia. El ser acto puro, en que la existencia se identifique con la esencia, solo conviene á Dios. En todas las criaturas hay la diferencia entre el *quod est* y *quo est*: lo primero expresa la esencia, lo segundo la existencia. (1. P. Q. 75, art. 5, ad. 4.)

207. De aqui resultaba que en las cosas materiales habia una doble composicion; la de materia y forma; y la de naturaleza y ser (*Ibid.*); la materia y la forma unidas constituían la esencia, la naturaleza de un cuerpo; pero esta esencia no incluía en sí propia el último acto que era el *ser*; de aquí la necesidad de la creacion; esto es, la necesidad de una causa que redujese al acto de existir, eso mismo que aun despues de concebido como tal ó cual cosa, no implica la existencia. Inferían de ahí, que el no admitir los antiguos filósofos la necesidad de la creacion, provénia de que no consideraban á los cuerpos sino bajo una razon particular, en cuanto son tal ó cual cosa; sin elevarse á mirarlos bajo la razon general de séres, donde se halla la necesidad de que hayan sido sacados de la nada. (Q. 44, art. 2.)

208. La materia es determinada por la forma; y la forma es limitada por la materia; la materia abstraída de la forma es una pura potencia, susceptible de todas

las formas; la forma abstraída de la materia es un acto que puede unirse á cualquier porcion de materia, dán-dole el ser de una nueva especie. La forma, sin embar-go, no es un acto puro; pues que está en potencia pa-ra el ser: así es que su ilimitacion es puramente abs-tracta, y aun concibiéndola sin materia, sin limitacion á un objeto, todavía la hallamos como una cosa pasiva si la comparamos con la existencia. Esto sucede en todas las formas incluso las espirituales; en cuyo sentido se explica aquel dicho: *intelligentia est finita superius et infinita inferius*. Es infinita inferiormente, ó por abajo, en cuanto no es recibida en la materia, á la manera de las formas corporales; es finita superiormente ó por ar-riba, en cuanto recibe de un ser superior el acto de ser, ó la existencia.

209. Una cosa empieza á ser: ó por union de la materia y forma, ó bien porque es producida en su tota-lidad, siendo sacada de la nada: lo primero se llama ge-neracion, lo segundo creacion. Una cosa deja de ser: ó porque la forma se separa de la materia, ó porque pier-de la existencia misma: lo primero es corrupcion, lo se-gundo aniquilamiento. Hay combustible, se le une la forma de fuego: hé aqui la generacion del fuego. No hay nada; y Dios dice: haya fuego, y hay fuego; hé aquí la creacion del fuego. En un objeto que arde, la combustion cesa; la forma de fuego desaparece y queda la ceniza: hé aqui la corrupcion del fuego. Hay fuego, y Dios dice: no haya fuego, y desaparece todo, sin quedar ceniza ni nada: hé aquí el aniquilamiento del fuego.

210. Como las mudanzas en las cosas corpóreas se

hacen por transformaciones ó cambios de formas, y dos de estas no pueden estar á un mismo tiempo en un mismo compuesto, resulta que cuando se adquiere una se pierde otra. Como la materia al perder su forma, no se aniquila, y por otra parte no puede existir sin alguna forma, resulta que cuando pierde la una adquiere por necesidad otra. El fuego desaparece, la materia del objeto que ardia no se reduce á nada, sino que permanece tomando forma de ceniza, ó de líquido, ó de vapor, &c., &c.; así pues, cuando se destruye un compuesto se presenta otro: cuando para la materia hay pérdida de una forma, hay adquisicion de otra; cuando se corrompe una cosa se engendra otra: hé aqui el famoso principio *generatio unius est corruptio alterius, y corruptio unius est generatio alterius.*

211. Aqui se halla tambien la diferencia esencial entre las formas substanciales y las accidentales: la adquisicion ó la pérdida de aquellas, constituye la generacion ó la corrupcion; así como de la de estas solo resulta alteracion. La forma substancial da el ser en acto: *simpliciter ens actu*; la accidental da el ser tal cosa: *ens actu hoc.* (1. P. Q. 66, art. 1.)

212. La generacion y la corrupcion no afectan directamente á la materia ni á la forma, sino al compuesto de ambas; pues que no son ellas las que tienen el ser, sino que el compuesto lo tiene por la union de ellas; así la generacion y la corrupcion llegan á la materia y á la forma por medio del compuesto; esto es, se dice que se engendran ó corrompen, segun que el compuesto se forma ó se disuelve.

213. Los cuerpos así como por su forma substancial tienen un acto, están dotados también de verdadera actividad. Los escolásticos no son ocasionalistas. Dicha actividad está radicada en la forma substancial, pero su ejercicio se verifica por medio de formas accidentales, *qualitates*, que por ser muchas veces ignoradas, las llamaban *ocultas*. Así en el fuego, el calor no es la forma substancial, sino accidental; esta se funda en la substancial y le sirve como de instrumento para calentar. La acción de unos cuerpos sobre otros no se ejerce por solo movimiento local, sino por la *educion* de la potencia al acto.

214. La idea dominante de esta teoría es el establecer que el mundo físico no se explica por la mera extensión, como han pretendido algunas escuelas; sino que examinada la naturaleza corpórea en el tribunal de la metafísica, reclama la admisión de actualidades y fuerzas, que no pueden medirse por simples principios geométricos. Con la geometría se explica una fase de los fenómenos; pero quedan muchas cosas de que solo se puede dar razón apelando al dinamismo, ó teoría de fuerzas, de actividades.

215. Leibnitz, juez competente, como metafísico, como físico y como geómetra, dice lo que sigue: «Tanto dista que ningún filósofo haya dado la ponderada demostración de que la esencia de los cuerpos consista en la extensión, ó en llenar una parte determinada del espacio, que por el contrario parece que se puede demostrar sólidamente, que si bien la naturaleza del cuerpo exige el ser extenso, á no ser que Dios pon-

ga óbice, sin embargo la esencia del cuerpo consiste en la materia y forma substancial; esto es, en un principio de pasion y de accion; pues que es propio de la substancia el poder obrar y padecer (*agere et pati*). Asi, la materia es la primera potencia pasiva; y la forma substancial, la primera potencia activa; las cuales han de ocupar un lugar con cierta magnitud; pero esto por lo que pide el órden natural, no por una necesidad absoluta. (*Systema theologicum, edic. de Emery. 1819.*)

216. Pero lo mas curioso en este punto es, que Leibnitz dice haber sido conducido á esta opinion por los estudios matemáticos, y por la observacion de la naturaleza; de suerte que una opinion tan combatida en nombre de las matemáticas y de la física, es rehabilitada posteriormente en nombre de ambas ciencias, por el hombre que en los tiempos modernos no reconoce superior ni en la física ni en las matemáticas.

217. Vico, cuyos estudios no tenian por cierto una direccion escolástica, da tambien mucha importancia á las virtualidades, y se inclina á admitir una virtualidad de extension como de otras cosas. Y sabido es que en los últimos tiempos, Kant y otros alemanes, lejos de satisfacerse con la teoría corpuscular, han sostenido que la materia tal como se nos presenta en los fenómenos sensibles, es una manifestacion de las fuerzas de la naturaleza.

218. Absteniéndome de emitir juicio sobre la doctrina metafísico-física de los escolásticos, hago estas indicaciones para demostrar cuán aventurado es el juzgar los sistemas sin haberlos estudiado á fondo, y que

el reirse con demasiada facilidad suele ser una prueba de ignorancia. En los dos últimos siglos se creyó que la filosofía escolástica era un conjunto de sutilezas puramente arbitrarias; especie de escrescencia del cuerpo de la filosofía, sin ninguna relacion con sus principios vitales. En la actualidad ya se reconoce la injusticia; y los que escriben la historia de la filosofía dedican largas páginas á la escolástica; confesando que en medio de aquellas sutilezas, y de un farrago indigesto, se hallan graves cuestiones, las mismas que agitaron las escuelas de Platon, de Aristóteles y de todos los siglos. Esto, que lo hemos manifestado en lo tocante á la física, tendremos ocasión de evidenciarlo todavía mas, al tratar de los otros ramos de la filosofía. Continuemos.

219. El constar de materia y forma conviene á todo cuerpo, pero la forma es diferente segun el acto que ha de comunicar á la materia. Asi, no es la misma la de los seres sensitivos que la de los insensitivos, la de los animados que de los inanimados.

220. Entre los cuerpos los hay vivientes: estos son los que, puestos en su disposicion natural, tienen dentro de sí el principio del movimiento. Los graves se dirigen al centro por un principio de actividad propia; pero esta solo se desenvuelve cuando están fuera de su centro; por el contrario, el viviente se mueve aun en su estado mas natural; y su movimiento es tanto mayor, quanto mas abunda en principio de vida. En los vivientes, el movimiento es una funcion natural, una condicion de existencia, un desarrollo espontáneo que dimana de lo interior: en los no vivientes, el movimien-

to dimana en ciertos casos de un principio interno, pero entonces es solo un esfuerzo para volver al estado natural: cuando el cuerpo le adquiere, el movimiento cesa.

221. Todos los cuerpos son susceptibles de movimiento; y este como acto, dimana de la forma. El movimiento es un cierto acto; mas por lo mismo que es movimiento, se encamina á adquirir algo: luego el ser que le tiene se halla en potencia de lo que ha de conseguir: hay pues en el ser que se mueve, un acto, esto es el movimiento; y este acto implica la falta de una cosa, para la cual se está en potencia: hé aqui lo que significa la famosa definicion del movimiento: *actus entis in potentia, prout in potentia ad actum perfectum.*

Por donde se ve que los escolásticos no entendian solo por movimiento el cambio de lugar; pues aplicaban este nombre á todo acto que introducía mudanza en el ser, encaminándole á la adquisicion de una nueva forma, substancial ó accidental. Asi son movimientos la generacion, la corrupcion, y toda alteracion.

222. Hay cuatro clases de vivientes. Unos tienen solo el movimiento interior, para la nutricion y generacion, como las plantas; otros que sienten, como las ostras; otros que además se mueven de lugar, como los cuadrúpedos, las aves, los réptiles; otros que añaden á esto la inteligencia, tal es el hombre. Los que solo tienen el movimiento de nutricion y generacion, se dirigen á la adquisicion de las formas, ciegamente: su guia es la naturaleza. Los dotados de sensacion, buscan su forma no ciegamente del todo, sino por medio de

cierta percepcion: asi el animal busca el alimento, que ha visto ú olido. Segun que esta percepcion sensitiva es mas perfecta, se le ha dado al animal un movimiento mayor: los que tienen solo el tacto, se mueven únicamente por dilatacion y contraccion; pero los que poseen vista, olfato, ú otros sentidos para percibir objetos distantes, se mueven de lugar para buscarle; como se ve en los cuadrúpedos y aun en los reptiles. Asi, la naturaleza proporciona á cada ser lo que necesita segun el grado que ocupa en la escala del universo.

223. Los brutos, aunque perciben el objeto por los sentidos, no conocen en él la razon de fin, ni la relacion de éste con los medios; ni ellos se lo proponen, sino que toman necesariamente el que les da la naturaleza. Pero el viviente intelectual, no solo percibe el objeto por los sentidos, sino que le *conoce*, sea ó no sensible, y en él distingue la razon de fin, y las relaciones con los medios; y no lo acepta determinado por necesidad, sino que se lo propone y varía, segun bien le parece.

224. Todo viviente encierra un principio de operacion; pero esta depende de diferentes condiciones, segun la especie de vida. Los vegetales, ó los que solo tienen movimiento de nutricion y generacion, operan por órganos corpóreos, y por medio de cualidades corpóreas; los sensitivos, operan por medio de órganos corpóreos, mas no por cualidades corpóreas; asi el alma sensitiva ha menester de cierto calor y humedad en los órganos; pero estas cualidades son condiciones para la debida disposicion del órgano, mas no medios de ac-

cion para el ejercicio de la sensibilidad. Sin embargo, aunque la sensacion no dimane de las cualidades corpóreas, se ejerce por órgano corpóreo: á diferencia de las operaciones intelectuales, que ni se ejecutan por cualidades corpóreas, ni por órgano corpóreo.

225. El órgano de la sensibilidad, es viviente, concurre á la sensacion; pero este carácter vital-sensitivo, no le viene de las cualidades corpóreas, sino de la forma sensitiva que le anima.

226. Hay cinco especies de facultades vitales, incluyendo en esta denominacion todos los grados de la vida. Vegetativa: la que tiene por objeto la nutricion y la generacion. Sensitiva, la que siente. Apetitiva, la que inclina á lo sentido. *Motiva secundum locum*, la que comunica movimiento de lugar. Y por fin la superior, que es el entendimiento; á esta corresponde una inclinacion de su misma especie: la voluntad racional.

227. Los órganos de la sensibilidad son diferentes segun la potencia ó facultad sensitiva á que han de servir; pues que para todas las sensaciones hay una potencia en la cual radica la facultad de experimentarlas.

228. La facultad sensitiva es pasiva: «el sentido es una potencia pasiva, ordenada á recibir las impresiones de lo exterior sensible: *Est autem quædam potentia passiva quæ nata est immutari ab exteriori sensibili.*» (V. S. Th. 1, P. Q. 78, art. 3.)

229. La impresion ó mudanza, *immutatio*, causada en el sentido, no es puramente corpórea, tiene algo de espiritual; pues si bastase una mudanza corpórea cualquiera, todo lo corpóreo sentiria. Para la impresion or-

gánica sensible se requiere una mudanza espiritual por la cual «la intencion de la forma sensible se haga en el órgano del sentido;» *immutatio spiritualis, per quam intentio formæ sensibilis fiat in organo sensus.* (*Id. ibid.*) Para cuya inteligencia se debe advertir que hay dos clases de impresiones, *immutationes*; una natural, por la cual se comunica á lo inmutado la forma de lo que inmuta, segun su estado natural, como el calor de lo que calienta se transmite á la cosa calentada; otra espiritual, en la que la forma de lo que inmuta se comunica segun un modo de ser espiritual, como el color á la pupila, que no por esto se hace colorada. Asi pues, hay entre el ser sensitivo y los objetos corpóreos, una comunicacion verdadera; y estos tienen ciertas cualidades, ó virtudes, para enviar á aquel sus formas en un estado intencional ó espiritual; formas que reducen al acto la potencia sensitiva.

230. Entre las cualidades sensibles, unas lo son *primo et per se*, porque afectan directamente á la facultad sensitiva, como el color, el sabor, &c.; otras no afectan el sentido por sí mismas, sino por medio de las cualidades sensibles: como la extension no es vista en sí misma, sino bajo la cualidad de un color, á esto llamaban *sensibilia communia*, porque eran una especie de cualidades comunes á varias cualidades sensibles especiales; asi una magnitud determinada puede ofrecérse nos bajo muchos colores. Todos los sensibles comunes se reducen á la cantidad; porque la figura es una cualidad de la cantidad, pues consiste en la terminacion de la cantidad; y el movimiento se nos hace sensible solo por

la diversa posicion de los objetos movidos, lo cual se refiere á distancias, ó bien á cantidades geométricas.

231. A mas de los sentidos externos hay los internos, sin los cuales el ser sensitivo no podria percibir sino lo presente. Esto da origen á varias facultades.

232. Cada sentido externo tiene su objeto propio, característico, de cuya esfera no sale; asi es que la unidad de la conciencia sensitiva sería imposible si no hubiese un centro donde fuesen á parar todas las sensaciones, y que percibiéndolas todas, pudiese compararlas entre sí. Esta facultad perceptiva de las varias sensaciones, y que es como la raiz comun y principio de los sentidos exteriores, se llama sentido comun; palabra que expresa aquí una cosa muy diferente de lo que se significa cuando se trata de los criterios de verdad.

233. La sensacion externa ni la interna puramente actuales, no bastan; es preciso que haya medio de conservarlas: la facultad conservadora de estas formas, *quasi thesaurus quidam formarum per sensus acceptarum*, se llama imaginacion.

234. En los objetos sensibles el animal percibe algo que no corresponde á una sensacion particular: la oveja huye del lobo, no por su fealdad, sino porque le conoce dañoso; el ave busca las pajuelas, no por su hermosura sino porque le sirven para el nido. La facultad de percibir estas cosas, estas razones, *intentiones*, como las llamaban, que no caen bajo el sentido especial, se apellida estimativa. Esta facultad se halla en los animales, con un carácter meramente instintivo; y tiene el nombre de *vis* estimativa natural; pero en el hombre

no es instintiva sino comparativa (*collativa*), y así se llama cogitativa, ó razon particular: *razon*, porque participa ya de la razon, por cierta afinidad ó refluencia; *particular*, porque no versa sobre lo universal, como el entendimiento.

235. Entre las *intenciones* que forman el objeto de la estimativa se incluye la razon de pretérito; aunque esta corresponde de un modo mas especial á la memoria, que es la facultad de retener las especies sensibles y las intenciones no sensibles. En los brutos se llama simplemente memorativa; pero en el hombre se denomina reminiscencia, porque tiene la fuerza no solo de recordar, sino de buscar el mismo recuerdo, con una especie de inquisicion racional.

236. Hay en el alma una facultad llamada entendimiento; por él conocemos el mundo superior al sensible; y percibimos en el sensible razones generales que no caen bajo la jurisdiccion de la sensibilidad. No posee ideas innatas. Las ideas son formas que reducen el entendimiento al acto; el nuestro se halla en potencia; y antes de que recibamos impresiones sensibles es como una tabla rasa en que nada hay escrito: *sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum*.

237. El entendimiento es distinto del sentido, en sí y en su objeto; pero no empieza sus operaciones sino excitado por el sentido. El modo con que esto se hace es el siguiente. Los cuerpos influyendo sobre los órganos producen la sensacion, transmitiendo las formas sensibles, no en su estado natural, sino en el espiritual ó intencional. Pero esas formas, ni aun tales como están

en la imaginacion, no son inteligibles: porque representan objetos singulares y corpóreos, lo cual no es objeto del entendimiento. ¿Cómo se hace pues el tránsito? ¿Cómo se pone en comunicacion el órden intelectual con el sensible? Hay en el espíritu una fuerza que toma, abstrae, de las especies imaginarias las formas intelectuales, y nos las hace inteligibles. Esta fuerza se llama entendimiento agente. Las formas abstraídas de los fantasmas son ya inteligibles; la capacidad receptiva de estas formas se llama entendimiento posible. Asi, pues, el acto intelectual se realiza cuando la forma, hecha inteligible, se une con el entendimiento posible, y le reduce al acto ó le hace inteligente en acto.

238. Por donde se ve que si bien los escolásticos hacian dimanar de los sentidos el conocimiento, y admitian el principio *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*; no obstante distinguian entre el órden intelectual y el sensible con tanto cuidado, que para salvar la distancia tuvieron que excogitar la actividad que llamaron entendimiento agente. Lo sensible no podia ni siquiera acercarse al entendimiento, sino despojado de sus formas groseras, pasando por el crisol del entendimiento agente: allí, con aquella *luz*, que asi le llamaban, adquirian las especies el carácter de inteligibilidad; siendo notable que esta conversion de sensible en inteligible, la hacian consistir en la abstraccion que eliminaba las condiciones particulares: esto era lo que *inmaterializaba* las especies sensibles, á que llamaban fantasmas, y las hacia capaces de ser *entendidas*.

239. A mas de esa fuerza transformadora de las es-

pecies sensibles, hay una actividad perceptiva de las verdades universales y necesarias: á las cuales asiente el entendimiento tan pronto como se le ofrecen. Estas son las que se llaman *per se notæ*, y tambien principios y axiomas. De ellos los unos se refieren á la especulativa, otros á la práctica, siendo estos últimos el cimiento de la ciencia moral. Asi pues, no hay ideas innatas, es decir, formas preexistentes á la sensacion; pero hay innata una actividad intelectual pura, y que se desarrolla en el momento en que la verdad se le pone delante.

240. El fundamento de la verdad está en Dios: aunque en las cosas haya muchas esencias ó formas, y por tanto muchas verdades individuales, la verdad de todas ellas estriba en Dios. La verdad de nuestro entendimiento, depende de su conformidad con las cosas; pero la verdad de las cosas nace de su conformidad con el entendimiento divino.

241. El alma juzga de la verdad de las cosas por la verdad primera, la cual se refleja en nuestro espíritu á la manera que la luz en un espejo. Esto se realiza por la facultad que se nos ha dado de conocer los principios tan pronto como se nos ofrecen.

Asi se explica cómo la verdad es eterna. No lo es, si se la considera únicamente en cuanto está en nuestro entendimiento; pero lo es, en cuanto se funda en el entendimiento divino. Si no hubiese un entendimiento eterno no habria verdad eterna.

242. De esta teoría resulta claro lo que debe pensarse de la cuestion sobre las ideas que dividió á las escuelas de Platon y de Aristóteles. La esencia divina in-

cluye la representacion inteligible de todas las cosas: asi pues las ideas de todo están en Dios; ó mas bien, hay en Dios una idea infinita que equivale á todas las reales y posibles. La idea en Dios no es otra cosa que la esencia divina. De aquel manantial de luz, dimana por la creacion, la fuerza intelectual de todos los entendimientos finitos: el convenir todos estos en las primeras verdades, prueba la existencia de un entendimiento superior que á todos los ilumina.

243. Decian los escolásticos que el entendimiento se hace la cosa entendida; pero no querian significar con esto lo que los modernos panteistas, quienes identifican el sujeto y el objeto, y pretenden que todo emana del *yo*; solo se valian de esta expresion para explicar el modo con que se ejecuta el acto intelectual; esto es, uniéndose con el entendimiento la idea ó la forma inteligible, de lo cual resulta no identidad, sino inherencia de un accidente á un sujeto.

244. El alma no se conoce á sí misma por su esencia, esto es, viéndose intuitivamente, sino por sus fenómenos. Este conocimiento es de dos modos: por conciencia y por discurso. Por conciencia, en cuanto todos experimentamos que hay en nosotros un principio intelectual; por discurso, en cuanto de los fenómenos del alma deducimos cuál es la naturaleza de la misma.

245. Podemos conocer á Dios por la razon natural, elevándonos de lo contingente á lo necesario, del efecto á la causa; pero la verdad de la existencia de Dios, aunque se puede demostrar con argumentos irrefragables, no pertenece á la clase de las proposiciones que se lla-

man *per se notæ*, *quoad nos*. Es cierto que tenemos idea de Dios; pero esta idea por sí sola, no basta para la demostracion de su existencia. En Dios la existencia se identifica con la esencia, por lo cual si viésemos la esencia de Dios, veríamos que implica la existencia por necesidad absoluta; pero como esta esencia no la vemos, mientras estamos en esta vida, es preciso que si queremos conocer á Dios por la razon natural, echemos mano del discurso. Asi es que los escolásticos no admitian el argumento de San Anselmo, que propuso tambien Descartes. Todo cuanto han dicho de sólido contra este argumento los filósofos modernos, incluso Kant, lo habia expresado con suma claridad y brevedad Santo Tomás de Aquino. «Aunque concediéramos, dice, que cualquiera entendiase por el nombre *Dios* lo que se expresa, á saber, lo mas perfecto que se puede pensar; no se sigue que debiera entender que lo significado por el nombre existe en la realidad, sino únicamente en la aprehension del entendimiento. Ni se puede deducir que exista realmente, en no suponiendo que existe en la realidad lo mas perfecto que se puede pensar: lo cual no admiten los que niegan á Dios» *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 aprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest: quod non est datum à ponentibus Deum non esse. (1 P. Q. 2, art. 1 ad 2.)*

246. Excusado es añadir que las doctrinas escolásticas sobre Dios y sus atributos, eran conformes á las cristianas: supuesto que esos filósofos eran casi todos católicos, y en su mayor parte eclesiásticos. Lo propio diremos de su doctrina moral: cualesquiera que fuesen las cuestiones que mezclasen en la Ética, sus principios fundamentales eran los de la Iglesia Católica.

247. El dar cuenta de las varias doctrinas que surgieron entre los escolásticos, exigiria volúmenes: afortunadamente no hay necesidad de conocer semejantes pormenores. Citaré únicamente á San Buenaventura, insigne tambien por su sabiduría, y á quien llamaron el Doctor seráfico; al agudísimo Juan Duns Scot, de la Orden de San Francisco, apellidado el Doctor sutil, y que fundó la escuela de los Escotistas; y á Guillermo de Occam, que renovó la teoría nominalista.

248. La filosofía escolástica que de suyo propendia á la sutileza, fue degenerando entre las disputas de las escuelas. Conocidas son las cuestiones inútiles y hasta extravagantes que se llegaron á suscitar, y que consumian un tiempo que se hubiera empleado harto mejor en estudios mas positivos: como quiera, es cierto que aquella especie de gimnástica intelectual en que por tanto tiempo se ejercitaron los espíritus, fortificó el arte de pensar, preparando el camino á ulteriores adelantos, cuando se empleasen otros métodos.

ΣΒ.

ROGER BACON.

249. Ni aun en los tiempos en que mas predominaba la escolástica, faltaron hombres que se dedicasen al estudio de la naturaleza. Sin hablar de Alberto Magno, de Raimundo Lulio, célebre por su *Ars magna*, que tambien se dedicó á las ciencias naturales, y otros que se distinguieron por su afición á los estudios físicos, baste recordar al famoso Roger Bacon, nacido en Inglaterra en 1214, que en sus escritos sobre la química y la óptica, muestra conocimientos muy superiores á lo que pudiera esperarse de su tiempo. Tocante al método, pondera la necesidad de la experiencia, si se quiere progresar en las ciencias naturales; de manera que el camino trazado por el célebre canciller Bacon de Verulam, lo habia indicado tres siglos antes el ilustre franciscano del mismo nombre. Pero aquel tiempo no era todavía el de la restauracion literaria: fue preciso que trascurriesen muchos años, y que se hicieran otras tentativas para que el espíritu humano hiciese la evolucion que se consumó en la época de Descartes. Como quiera, las tentativas no eran del todo infructuosas, pues depositaban en el seno de las naciones europeas, un gérmen de innovacion científica que no podia menos de desenvolverse en los siglos posteriores.

ΣΒΒ.

ÉPOCA DE TRANSICION.

250. A proporcion que la Europa iba adelantando en organizacion social, se manifestaban nuevas tendencias intelectuales, notándose en diferentes sentidos un fuerte espíritu de oposicion á la filosofía de Aristóteles que dominaba exclusivamente en las escuelas. La caida de Constantinopla arrojó á Europa algunos sabios fugitivos, y con ellos las doctrinas de Platon y otros antiguos; asi se difundió mas y mas el espíritu de innovacion filosófica; mayormente cuando la auxiliaba tambien el prurito de disputa, característico de los griegos; lo cual si no era muy á propósito para el verdadero adelanto, servia cuando menos como poderoso ariete contra las escuelas peripatéticas. Entre los mismos griegos unos estaban por Aristóteles, otros por Platon; distinguiéndose como aristotélicos Argirópulo y Gennadio, y como platónicos, Gemisto, Plethon, y el célebre Besarion, que despues fue cardenal.

Por fin la invencion de la imprenta, el descubrimiento de nuevos mundos, acabaron de dar un fuerte impulso al movimiento europeo comenzado en la época de las Cruzadas: y desde entonces, desplegada la aficion al estudio de la antigüedad en las mismas fuentes, era imposible que los espíritus se dieran por satisfechos con las traducciones de Aristóteles, los comentarios de los

árabes, y las discusiones de los escolásticos. Precisamente el movimiento ascendente de la oposicion antiescolástica coincidia con el abuso de entregarse en las escuelas á frívolas disputas; por manera que la reaccion ya de suyo muy fuerte, era provocada mas y mas por el exceso del abuso.

251. Dos lados flacos tenian las escuelas peripatéticas: la negligencia en las formas, ó sea en el estilo y language; y el descuido de las matemáticas y ciencias naturales: y precisamente á fines del siglo XV y principios del XVI, se habian despertado las dos aficiones diametralmente opuestas: renació el amor á la literatura y bellas artes, llevado hasta una exageracion á veces ridícula; y el gusto por las matemáticas y ciencias de observacion cundia por todas partes. De aqui resultaba que la filosofia aristotélica se hallaba vivamente combatida, no solo por los que se proponian innovar en sentido dañoso á la religion y á la moral, sino tambien por los que deseaban sinceramente la conservacion de las sanas ideas, junto con los progresos científicos y literarios.

Lorenzo Valla ataca en Italia las escuelas peripatéticas; Pedro Ramus hace lo mismo en París, mezclando graves errores, y fundando la escuela llamada de los Ramistas; Paracelso amalgama el fanatismo cabalístico con la medicina, la química y la teología; Angel Policiano y Cardanó, se inclinan al eclecticismo; Erasmo de Rotterdam y el insigne español Luis Vives, mientras propagan la aficion á las bellas letras, y cuidan de nuevas ediciones de las obras antiguas, no se olvi-

dan de hacer la guerra á las sutilezas escolásticas. Aquella es una época de verdadera revolucion; asi es que en vano buscaríamos un sistema fijo: hay una mezcla de las doctrinas de Pitágoras, de Parménides, de Platon, de Zenon el escéptico. Pico de la Mirándula disputa de *omni scibili*, y es llamado el fenix de su siglo; Giordano Bruno enseña el panteísmo; Bernardino Telesio funda la Academia llamada Telesiana, con el objeto de combatir á los escolásticos; Berigardo resucita en Pisa la escuela jónica; los platónicos brillan en Florencia; y Montaigne en sus *Ensayos*, formula el escepticismo, abriendo la puerta á Bayle y á la escuela del siglo XVIII. Vieta, Fermat, Copérnico y otros, hacen grandes progresos en las matemáticas; y la filosofía Aristotélica combatida por todos lados, va perdiendo terreno, y presiente su muerte cercana. En la falange innovadora descuellan por fin Bacon de Verulam y Descartes: verdaderos revolucionarios de la ciencia, que si bien debieron una parte de su triunfo al ascendiente de su genio, debieron todavía mucho mas á la fermentacion en que encontraron á los espíritus. La revolucion estaba hecha en gran parte; ellos le dieron direccion y regularidad.

BBB.

BACON DE VERULAM.

252. Entre los reformadores de la filosofía en los tiempos modernos ocupa un lugar distinguido Bacon de Verulam, nacido en Londres en 1561. No se le deben descubrimientos en las matemáticas ni en las ciencias naturales, como á Descartes, Galileo, Pascal, y otros hombres insignes de aquella época; su nombradía procede de haber llamado la atención sobre lo errado de los métodos antiguos, y la necesidad de interrogar á la experiencia. En sus famosas obras, de la Dignidad y del progreso de las ciencias, y el Nuevo Órgano, expone sus ideas, y hace al propio tiempo una clasificación de todos los conocimientos humanos. Bacon, combatiendo el método abstracto de los peripatéticos, favorecía una tendencia que, según hemos indicado, se iba manifestando en toda Europa; y además, siendo hombre versado en los clásicos antiguos, y ocupando por añadidura el alto puesto de Canciller de Inglaterra, reunía todas las circunstancias para que sus doctrinas ejercieran influencia. Sin embargo Bacon no fundó escuela, porque para esto se necesita una doctrina, y él no daba más que un método. El completar la revolución filosófica, estaba reservado á un hombre más eminente, que presentase un método y una doctrina; el instrumento y el artefacto.

LIBRO III.

DESCARTES.

253. Este hombre extraordinario nació en 1596, con las cualidades á propósito para el papel que debia representar en el mundo. Necesitaba genio y lo poseia en grado eminente; necesitaba conocimiento de su época, y lo adquirió no solo en los libros, sino en sus viajes, y en su carrera militar; necesitaba verdadera pasión por la ciencia, y la tenia hasta el punto de menospreciar los altos destinos con que le brindara la sociedad, prefiriendo una vida solitaria dedicada exclusivamente á la meditacion filosófica, y de resignarse á vivir por espacio de mas de 20 años fuera de su patria, retirándose á Holanda en busca de libertad y silencio. Sus talentos no se limitaban á la metafísica, era eminente matemático, y aunque inclinado en demasía á hipótesis en las ciencias físicas, mostraba un genio privilegiado para la observacion de la naturaleza.

254. Los puntos capitales de la doctrina de Descartes son: 1.º la duda metódica; 2.º el principio: yo pienso, luego soy; 3.º el poner la esencia del alma en el pensamiento; 4.º el constituir la esencia de los cuerpos en la extension.

255. La duda de Descartes nació en su espíritu en vista del método sistemático que dominaba en las escuelas: fué un grito de revolucion contra un gobierno abso-

luto. «La experiencia enseña que los que hacen profesion de filósofos son frecuentemente menos sabios y razonables que los que no se han aplicado nunca á esos estudios.» (*Prefacio de los principios de filosofía.*) Estas palabras manifiestan el desdén que le inspiraban las escuelas; así no es extraño que buscase otro camino. El mismo nos explica cuál fue. «Como los sentidos, dice, nos engañan algunas veces, quise *suponer* que no habia nada parecido á lo que ellos nos hacen imaginar; como hay hombres que se engañan racionando aun sobre las materias mas sencillas de geometría y hacen paralogismos, juzgando yo que estaba tan sujeto á errar como ellos, deseché como falsas todas las razones que antes habia tomado por demostraciones; y considerando en fin que aun los mismos pensamientos que tenemos durante la vigilia, pueden venirnos en el sueño sin que entonces ninguno de ellos sea verdadero, me resolví á *fingir* que todas las cosas que habian entrado en mi espíritu no encerraban mas verdad que las ilusiones de los sueños.» (*Discurso sobre el método*, p. IV.)

Por este pasage se ve que la duda universal de Descartes era una *suposicion*, una *ficcion*, así la llama él mismo; y por consiguiente no una duda verdadera. Lo propio se manifiesta en su respuesta á las objeciones recogidas por el P. Mersenne de boca de varios filósofos y teólogos contra las *Meditaciones*. «En primer lugar, dice, me recordais que *no de veras sino por una mera ficcion*, he deshechado las ideas ó fantasmas de los cuerpos, &c., &c.» Descartes no rechaza esto, antes lo admite, y continua deshaciendo las dificultades.

256. Sea cual fuere el abuso que posteriormente se haya hecho del método de Descartes en lo tocante á la religion, debemos confesar que el ilustre filósofo concilió con el espíritu de exámen su adhesion al catolicismo. Entre las máximas fundamentales que adoptó para seguir su carrera sin peligro, figura en primer lugar la de «conservar constantemente la religion en que por la gracia de Dios habia sido instruido desde la infancia.... Despues de haberme asegurado de estas máximas, y haberlas puesto aparte con las verdades de la fe, *que han sido siempre las primeras en mi creencia*, juzgué que podia deshacerme libremente del resto de mis opiniones.» (*Discurso sobre el método*, p. III.)

257. Parece que la duda de Descartes se reduce á una idea comun á todos los métodos; él mismo lo dice: «cuando solo se trata de la contemplacion de la verdad, ¿quién ha dudado jamás de que sea necesario suspender el juicio sobre las cosas obscuras ó que no son distintamente conocidas?» (*Respuesta á las objeciones recogidas por el P. Mersenne.*) Sin embargo, no diremos por esto que Descartes no introdujese en la filosofía un método nuevo: la máxima de que conviene suspender el juicio cuando todavía no se conoce la verdad, era vulgarmente admitida; ¿y quién pudiera no admitirla? pero el mal estaba en dejarla sin aplicacion, en dar sobrada autoridad al nombre de Aristóteles, en recibir sin exámen las doctrinas comunes en las escuelas, no cuidando de inquirir sus puntos débiles ó falsos.

258. Descartes empezó por dudar, pero continuó pensando; su método no era puramente negativo; en to-

das sus obras se halla una doctrina positiva al lado de la impugnacion de la contraria. Esta es una de las causas de su asombrosa influencia en cambiar la faz de la filosofía: se propuso edificar sobre las ruinas de lo que habia destruido: no se contentó con decir: «esto no es verdad;» añadió: «la verdad es esta.»

259. El principio fundamental de Descartes: «yo pienso luego soy,» nació de su duda: su proclamacion no fué otra cosa que la expresion del punto donde se hallaba detenido en su tarea destructiva. «Pero desde luego advertí, dice, que mientras queria pensar que todo era falso, era necesario que yo que lo pensaba fuese alguna cosa; y notando que esta verdad: yo pienso luego soy, era tan firme y segura que las mas extravagantes suposiciones de los escépticos, no eran capaces de conmoverla, juzgué que sin escrúpulo podia recibirla por el primer principio de filosofía.» (*Discurso sobre el método*, p. IV.)

260. Algunos han creído que el principio de Descartes era un verdadero entimema, y así le han objetado, que del pensamiento no podia inferir la existencia, en no suponiendo de antemano esta proposición: «lo que piensa existe,» lo cual equivaldria á reconocer un principio mas fundamental que el otro. Pero la objecion estriba en un falso supuesto, á que dió origen la enunciacion en forma de entimema, y tambien algunas palabras no bastante claras del filósofo. Mas en la realidad, él no queria hacer un verdadero discurso, solo intentaba expresar un hecho de conciencia; á saber: que al dudar de todo, hallaba una cosa que se resistia á la

duda: el pensamiento propio. Las palabras que siguen son terminantes. «Cuando conocemos que somos una cosa que piensa, esta primera noción *no está sacada de ningún silogismo*; y cuando alguno dice: yo pienso luego soy ó existo, *no infiere* del pensamiento su existencia, como por la fuerza de un silogismo, sino como una cosa conocida por sí misma, la *ve por una simple inspeccion del espíritu*, pues que si la dedujera de un silogismo habria necesitado conocer de antemano esta mayor: todo lo que piensa es ó existe. Por el contrario, esta proposicion se la manifiesta su propio sentimiento de que no puede suceder que piense sin existir. Este es el carácter propio de nuestro espíritu de formar proposiciones generales por el conocimiento de las particulares.» (*Respuesta á las objeciones recogidas por el P. Mersenne.*)

261. Cuando Descartes emplea la palabra *pensamiento* para expresar el hecho fundamental en las investigaciones filosóficas, no la limita al orden intelectual puro, sino que significa por ella todos los fenómenos internos de que tenemos conciencia, ya pertenezcan al entendimiento, á la voluntad ó á la sensibilidad. «Por la palabra *pensar*, dice, entiendo todo aquello que se hace en nosotros, de tal suerte, que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos; así es que aquí el pensamiento no significa tan solo entender, querer, imaginar, sino tambien sentir.» (*Principios de la filosofía*, I p., §. 9.)

262. Aunque Descartes ponía por primer fundamento de la filosofía la conciencia propia, no recha-

zaba la legitimidad del criterio de la evidencia; por el contrario, en sus escritos se halla expresamente el principio que despues se hizo tan famoso entre sus discípulos: lo que está contenido en la idea clara y distinta de una cosa, puede afirmarse de ella con toda certeza. «Despues de esto, dice, consideré en general lo que se necesita para que una proposicion sea verdadera y cierta, porque ya que yo acababa de encontrar una que tenia dicho carácter, pensé que debia saber tambien en qué consiste esta certeza; y habiendo notado que en la proposicion, yo pienso luego soy, no hay nada que me asegure de que yo digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podia tomar por regla general que *las cosas concebidas con mucha claridad y distincion, son todas verdaderas*, pero que solo hay alguna dificultad en notar cuáles son las que concebimos distintamente.» (*Discurso sobre el método*, IV p.)

263. La legitimidad del criterio de la evidencia, la funda Descartes en la veracidad de Dios que no ha podido querer engañarnos. La existencia de Dios la prueba por la misma idea de Dios, empleando el argumento de San Anselmo (*Principios de la filosofía*, y *Meditaciones* 3 y 5). Por manera que segun Descartes, hallamos en nuestra conciencia el pensamiento; en este hallamos la idea de Dios; en esta idea hallamos un argumento demostrativo de la existencia del mismo Dios y de sus perfecciones; y el conocimiento de la veracidad divina es para nosotros una firme garantía de la legitimidad del criterio de la evidencia.

264. «Aunque un atributo, dice Descartes, sea suficiente para hacernos conocer la substancia, hay sin embargo en cada una de ellas, uno que constituye su naturaleza y esencia, y del cual dependen todos los demás. La extension en longitud, latitud y profundidad constituye la esencia de la substancia corpórea; y el pensamiento constituye la naturaleza de la substancia que piensa.» (*Principios de la filosofía*, p. I.) Establecido que la esencia del alma consiste en el pensamiento, Descartes se hallaba precisado á sostener que el alma no deja nunca de pensar; pues de lo contrario perdería su atributo constitutivo; y en efecto admitia la consecuencia. Contra esta doctrina ocurren varias objeciones: ¿Cómo se prueba que el pensar sea la esencia del alma? ¿Cómo es posible que un fenómeno que tiene todos los caracteres de modificacion, sea el constitutivo de una substancia? ¿Cómo se prueba que el alma piensa siempre? ¿No parece que la experiencia enseña lo contrario? Conocemos al alma por el pensamiento, es verdad, pero de aqui no se sigue que el alma sea el pensamiento mismo.

265. El defecto de Descartes en este punto consiste en tomar el fenómeno por la substancia en la cual se realiza: deseoso de fundar la filosofía sobre nociones claras, se paraba en lo que veia claro, y decia: «no hay mas,» en vez de decir: «no veo mas.»

266. Una cosa análoga le sucede al tratar de la extension. Al pensar en los cuerpos, se nos ofrecen las dimensiones de los mismos en una intuicion clarísima; de lo cual infirió Descartes que la esencia de ellos era

lo representado en esa intuición. ¿Quién no ve que esto es confundir el orden ideal con el real, y aun no tomando del ideal mas que un solo aspecto?

267. Partiendo de este errado principio, infería Descartes que la extension del mundo era infinita: «Sabemos tambien, dice, que este mundo ó la materia extensa que compone el universo, no tiene límites; porque donde quiera que nos propongamos fingirlos podemos imaginar mas allá espacios indefinidamente extensos, que no solo imaginamos, sino que concebimos ser tales en efecto como los imaginamos; de suerte que contienen un cuerpo indefinidamente extenso; porque la idea de extension que concebimos en todo espacio, es la verdadera idea que debemos tener del cuerpo.» (*Princ. de la filos.*, II p., §. 21.)

268. El vacío es intrínsecamente imposible segun la teoría de Descartes. Si la extension constituye la esencia del cuerpo, donde hay extension hay cuerpo; luego el vacío, esto es, una extension sin cuerpo, es una idea contradictoria. (*Ibid.*, §. 18.)

269. Una de las doctrinas mas singulares de Descartes fue la de negar el alma de los brutos, sosteniendo que todo cuanto vemos en ellos es el resultado de un puro mecanismo. Esta opinion no es nueva: entre los antiguos la profesaron muchos estóicos, y tambien Diógenes cínico, segun refiere Plutarco; y entre los modernos la defendió antes que Descartes, Gomez Pereira en su obra titulada *Antoniana Margarita*, que vió la luz en 1554. El nombre de Descartes le dió importancia en lo sucesivo; pero en la actualidad está casi aban-

donada. Dificilmente se sostiene lo que está en contradicción con el sentido comun.

270. Buscando la razon que pudo inclinar á Descartes hácia una opinion tan singular, la hallamos en su teoría de las dos esencias fundamentales, cuerpo y espíritu: el cuerpo es la extension, el espíritu es el pensamiento; ¿dónde se coloca un ser que no sea ni lo uno ni lo otro? En ninguna parte. Luego todos los fenómenos de los brutos deben explicarse, no como efectos de una percepcion sensitiva, sino como resultados puramente mecánicos. Asi era preciso convertir los brutos en autómatas, y excogitar varios sistemas para explicar el mecanismo; y en caso apurado apelar á la infinita sabiduría del Supremo Artífice que habia construido aquellas máquinas.

271. Descartes distingue entre el orden sensible y el intelectual; sostiene que no todos los conocimientos dimanen de los sentidos; pero no es exacto que admita las ideas innatas como tipos preexistentes en nuestro espíritu. «Nunca escribí ni creí, dice, que el entendimiento necesitase de ideas innatas, que sean algo distinto de su facultad de pensar; pero como notase que habia en mí pensamientos que no procedian ni de los objetos externos ni de la determinacion de mi voluntad, sino de la sola facultad de pensar, para distinguir á esas ideas ó nociones, de las otras adventicias ó facticias, las llamé innatas.....

Observad que por ideas innatas nunca he entendido otra cosa sino que por naturaleza tenemos una facul-

tad con la cual podemos conocer á Dios; pero el que estas ideas sean actuales, ó no sé qué especies distintas de la facultad de pensar, no lo he escrito ni opinado nunca; pues por el contrario, yo mas que nadie, estoy lejos de admitir la inútil retahila de las entidades escolásticas.» (*Carta 99, t. I.*)

272. El influjo de Descartes en cambiar la faz de la filosofía dependió de varias circunstancias: 1.º De su indisputable genio, cuya superioridad no podia menos de ejercer ascendiente sobre los espíritus. 2.º De que habia en los ánimos cierta fermentacion contra las escuelas predominantes, faltando únicamente un hombre superior que diese la señal de insurreccion contra la autoridad de Aristóteles. 3.º De que Descartes no solo fué metafísico, sino tambien físico, astrónomo, é insigne matemático; con lo cual, al paso que apartaba á los espíritus de las sutilezas de la escuela, los guiaba hácia los estudios positivos, conformes á las tendencias de la época. 4.º Siendo Descartes eminentemente espiritua- lista, atrajo los pensadores aventajados, á quienes abria ancho campo para dilatarse por las regiones ideales. 5.º Descartes fué un hombre que no escribió por razones de circunstancias, sino por efecto de convicciones profundas. Retiróse á Holanda para pensar con mas silencio y libertad; sus sistemas son hijos de meditacion- nes dilatadas: era un verdadero filósofo, un ardiente apasionado por las investigaciones científicas. (*V. Filos. fund.*, lib. I y III, y la *Ideología y Psicología.*)

XLIV.

GASENDO.

273. En la misma época se distinguió Gasendo, célebre por su adhesión á la filosofía corpuscular, que sin embargo procuraba presentar depurada de los errores que estuvieran en oposicion con las doctrinas cristianas. Como era muy erudito se le ha llamado el mas erudito de los filósofos; y no falta quien haya vuelto la frase llamándole el mas filósofo de los eruditos. Tuvo vehementes disputas con Descartes; llegando uno y otro á emplear expresiones demasiado duras, que sientan mal en boca de hombres tan ilustres, nacidos para estimarse. La filosofía de Gasendo no era á propósito para fundar una verdadera escuela: lo que pudiese encerrar de tendencias prácticas hácia la observacion de la naturaleza, se halla tambien en los escritos del canciller Bacon: y no falta tampoco en las obras de Descartes, eminente físico y matemático. La direccion atomística de los físicos posteriores, no se debe solo á Gasendo, sino tambien á Descartes; pues poniendo este la esencia de los cuerpos en la extension y queriendo explicar los fenómenos de la naturaleza por simples combinaciones mecánicas, venia á caer en la filosofía corpuscular; en tal caso los átomos eran pequeñas partes de la extension constitutiva de la esencia de los cuerpos.

ELV.

HOBBS.

274. Por aquellos tiempos nos encontramos con un filósofo de un género bien diferente del de Descartes y Gasendo. Hobbes nació en Malmesbury en 1588, y murió en 1679. Es más conocido por sus errores en materia de derecho que por su filosofía: sin embargo, sus horribles doctrinas morales y políticas se enlazaban con las ideológicas. Hobbes era sensualista: no admitía más conocimiento que el sensible, ni más criterio que la sensibilidad. En consecuencia sostenía que no hay diferencia intrínseca entre el bien y el mal; y que el origen de estas ideas se halla en el placer y en el dolor. Según Hobbes, el hombre tiene derecho á todo lo que alcanzan sus facultades; y en el estado natural todo hombre es enemigo de otro hombre: *homo homini lupus*. La diferencia entre las acciones proviene de la ley civil; esta nace del poder público; el cual á su vez dimana de un pacto que hicieron los hombres para evitar su destrucción. El poder tiene sus facultades ilimitadas; es lícito todo lo que él manda, siquiera fuese la blasfemia y el parricidio. Las obras de *Cive* y el *Leviathan* son la apología de todos los tiranos y de todas las tiranías.

275. ¿Con qué objeto esparcía Hobbes doctrinas tan repugnantes? Oigamos á Lord Clarendon: «Volviendo de España pasé por París; Hobbes, que me visitaba con

frecuencia, me dijo que estaba imprimiendo en Inglaterra su libro que queria intitular *Leviathan*, del cual recibia cada semana un pliego de pruebas para corregir, y que pensaba tenerle concluido dentro de un mes. Añadió que ya sabia que al leer yo su libro no me habia de gustar, indicándome al propio tiempo algunas de las ideas que contenia; y como yo le preguntase por qué publicaba semejantes doctrinas, me respondió despues de una conversacion medio seria medio en chanza: *la verdad es, que deseo vivamente volver á Inglaterra.*» (Citado por Dugald-Stewart, *Hist. de la Filosof.*, p. I.) Hé aquí descifrado un enigma y retratado un hombre: deseaba volver á Inglaterra, siquiera fuese á costa de la moral y de la humanidad. Cromwell mandaba en Inglaterra; Hobbes volvió de la emigracion, y fué bien recibido por el Protector. Despreciable filosofía que asi trafica con la verdad y la honra.

XLVI.

SPINOSA.

276. Spinosa nació en Amsterdam en 1632. Su sistema consiste en afirmar una sola substancia, y la imposibilidad de que haya otra. Esta substancia única tiene dos atributos: el pensamiento y la extension. Todo cuanto vemos en lo exterior, todo cuanto experimentamos en lo interior, son meros fenómenos de la substancia única. Dios es todo, y todo es Dios; ó mas bien: no

hay mas que un ser, que lo es todo. En este supuesto no hay creacion: todo es uno y eterno. No hay contingencia, no hay libertad; todo es necesario. Spinoso retrocede ante esta última consecuencia: «Concíbase, dice en una de sus cartas, una piedra que se mueve, y que sabe que se mueve: al conocer los esfuerzos que hace para el movimiento creará ser muy libre; y que si continúa en el movimiento es porque quiere. Esta es la libertad humana de que todos se jactan, y que solo consiste en que los hombres tienen conciencia de sus inclinaciones, é ignoran las causas que los determinan.»

277. ¿En qué estriba tan absurdo sistema? En una definicion de la substancia, en la cual confunde Spinoso el subsistir sin inherencia á otro, ó en sí, con el existir por necesidad intrínseca: en suponer que no puede ser distinto sino lo que es diferente; en entender por infinidad absoluta un conjunto de absurdos; en tomar la palabra *contener* en un sentido grosero. En otra parte (*Metafisica, Teodicea*, cap. X) llevo explanado é impugnado el sistema de Spinoso, y asi no quiero repetir lo que allí dije; baste observar que su método deslumbra por su forma matemática, y porque el autor aparenta no admitir nada que no esté rigurosamente demostrado. No negaré que Spinoso fuera un hombre de mucho talento; quien carece de él no se hace tan célebre: pero no puedo concederle esa profundidad que algunos le atribuyen. En el terreno ontológico é ideológico, que son precisamente los que él prefiere, Spinoso es sumamente débil: y al leer la série de sus pro-

posiciones, se sorprende uno de que haya quien tanto las pondere. En la actualidad hay un especial prurito de acreditar á Spinoza; es el *santo* del panteísmo; pues no ha faltado quien le diera este título sin temer la risa de los lectores; pero en la realidad es un sofista, nada mas. Bayle, poco sospechoso á los incrédulos, examinando la proposicion quinta, en que afirma Spinoza que no puede haber dos ó mas substancias de un mismo atributo, porque de la identidad de atributos resulta la identidad de substancias, dice: «Este es el Aquiles de Spinoza, y el fundamento de todo el edificio: lo que sin embargo no es mas que un *muy ridículo* sofisma, por el que no se dejarían seducir los principiantes de lógica. En los rudimentos de la filosofía ya se enseña lo que significan el género, las especies y el individuo.» (*Diccionario histórico y crítico.*)

XXVII.

MALEBRANCHE.

278. Uno de los mas eminentes discípulos de Descartes fue Malebranche: nació en París en 1638 y murió en 1715. Como su maestro, reunió á la metafísica, las matemáticas, la física y la astronomía. Sus principios fundamentales son los de Descartes; pero un hombre de genio como Malebranche, no se contenta con imitar; imitando inventa.

279. Distinguióse Malebranche por su exagerado

ocasionalismo. Inexactamente se ha llamado cartesiano al sistema de las causas ocasionales, pues Descartes no lo defiende, y antes parece que opinaba en contrario. En su carta á Henrique Moro se expresa así: «La fuerza motriz puede ser ó de Dios, conservando en la materia igual cantidad de movimiento al que en ella puso desde el momento de la creacion, ó bien *de una substancia criada*, como de nuestra alma, ó de cualquier otra cosa á la que Dios haya dado *fuera* para mover el cuerpo.» Como quiera, Malebranche no solo negó la causalidad efectiva y recíproca entre el alma y el cuerpo, sino que en general sostuvo que no habia verdadera causalidad en ninguna criatura, ni en las corpóreas, ni en las espirituales. «Las causas naturales no son verdaderas causas; son únicamente causas ocasionales: solo la voluntad de Dios es verdadera causa.» (*Recherche de la vérité*, l. 6, part. 2, cap. 3.) Llevó sus doctrinas hasta el extremo de dudar de que fuera posible el que se comunicara á las criaturas la verdadera causalidad. «Añado, dice, que no se puede concebir que Dios pueda comunicar á los hombres ó á los ángeles el poder que él tiene de mover los cuerpos; los que creen que la facultad de mover el brazo es una verdadera fuerza, debieran admitir que Dios puede comunicar á los espíritus el poder de criar y anonadar; en una palabra, hacerlos omnipotentes.» (*Ibid.*)

280. Salta á los ojos que no hay paridad entre estas cosas, y que por lo tanto la consecuencia no es legítima. Además, el sistema de Malebranche ofrece otra consecuencia funesta, que no admitia ciertamente su

ilustre autor, pero que dificilmente se evita: si no hay en las criaturas verdadera causalidad, no habrá verdadera actividad; y entonces, ¿cómo se explica la verdadera libertad? ¿Cómo se salva?

281. El ilustre filósofo, que unia con sus teorías una sincera adhesion á las verdades católicas, sentía el peso de la dificultad, y procuraba deshacerse de ella, no advirtiendo la contradiccion en que incurria. Después de haber negado en general la posibilidad de una causalidad verdadera, aun en los espíritus, dice: «entre las almas y los cuerpos hay mucha diferencia: nuestra alma quiere, obra, en algun sentido se determina: lo confieso: esta verdad nos la atestigua el sentido íntimo, ó la conciencia: si no tuviésemos libertad no habria premios ni penas en la otra vida; pues sin libertad no hay acciones buenas ni malas: la misma religion sería una quimera. Pero el que los cuerpos estén dotados de la fuerza de obrar, ni lo vemos claro, ni creemos que se pueda concebir: y esto es lo que negamos, al negar la eficacia de las causas segundas.»

Fácil es notar que el filósofo se sentia oprimido por la objecion; y que retrocede espantado del abismo que se le muestra.

282. Admite Malebranche cuatro modos de conocer. 1.º El conocimiento inmediato de la cosa por sí misma. 2.º Por la idea de la cosa. 3.º Por el sentido íntimo ó la conciencia. 4.º Por conjetura. En el primer sentido el alma solo conoce á Dios, quien siendo espiritual, es inteligible por sí mismo; y además, por ser autor del alma y origen de toda verdad, penetra el entendimien-

to, se une inmediatamente con él, se le muestra. Los cuerpos, como materiales, no son inteligibles en sí mismos; y así es que los vemos por sus ideas: y como estas se hallan en Dios, pues que en la fuente de toda inteligencia y verdad, está todo de un modo inteligible, resulta que los cuerpos y sus propiedades los vemos en la esencia divina. Esta teoría la funda Malebranché en dos principios: en que todo se halla contenido en Dios de una manera inteligible; y en que el alma está estrechamente unida con Dios: union que expresa con esta atrevida imágen: «Dios puede llamarse el lugar de los espíritus, como el espacio lo es de los cuerpos.» (*Recherche de la verité*, lib. 3, p. 2, cap. 6.)

283. El alma no se conoce á sí misma, ni por sí misma, ni por su idea, sino por conciencia ó sentido íntimo. De aquí nace que el conocimiento de la naturaleza del alma sea tan imperfecto; y que si bien estamos tan ciertos de su existencia como de la de los cuerpos, sin embargo, no conocemos sus propiedades como las de la extension, por lo cual no podemos explicarlas como lo hacemos con respecto á los cuerpos.

284. El conocimiento por conjetura se refiere á lo que no conocemos por sí mismo, ni por su idea, ni por sentido íntimo, en cuyo caso se hallan las almas de los demás; pues que es claro que ni las vemos intuitivamente en sí, ni en ninguna imágen, ni tampoco están presentes á nuestra conciencia. «Conjeturamos sin embargo, que son de la misma especie que la nuestra; y creemos que pasa en ellas lo que experimentamos en la nuestra.» (*Ibid.*)

285. Por lo dicho se ve que Malebranche no enseña que lo vemos todo en Dios: vemos á Dios en Dios; vemos los cuerpos en Dios, en cuanto en la esencia divina se nos ofrecen representados los cuerpos; pero no vemos en Dios las almas de los demás, ni tampoco la propia.

286. La teoría de Malebranche es la exageracion de una doctrina cierta; pero al fin es una exageracion, y bastante peligrosa. No cabe duda en que el origen de toda verdad está en Dios; que Dios es la luz de todas las inteligencias; que no se pueden explicar el orden intelectual y la comunidad de la razon, sin suponer una comunicacion de todos los espíritus con la inteligencia infinita; pero si esto se exagera hasta el punto de quitar á los espíritus criados la actividad propia, de suponer que no tienen verdadera causalidad, y que todo cuanto hay en ellos de causado, lo hace Dios solo; si se añade que Dios es el lugar de los espíritus como el espacio el de los cuerpos; si se sostiene que aun ahora, aqui en la tierra, vemos á Dios en Dios mismo; y que hasta los cuerpos los vemos en Dios; muy temible es que la idea de *creacion*, se transforme en *emanacion*; que la comunidad de razon, degenera de vision en Dios, en identidad de substancia; y que el sentido íntimo se convierte en un fenómeno de la conciencia única. Asi nos hallaríamos conducidos al panteísmo: si el ilustre filósofo volviese á la vida, se llenaria de horror al ver cómo se lo quieren apropiarse los panteístas; y enmendaria sin duda algunas páginas que envuelven peligro. Sin embargo, es preciso convenir en que hay inmensa distan-

cia entre Malebranche y los panteistas; quien admite la creacion en toda su pureza; quien niega la causalidad verdadera á las criaturas, por temor de hacerlas participantes de la omnipotencia del Criador; quien á pesar de las dificultades de su propia teoría, defiende la libertad de albedrío; quien reconoce la existencia de la otra vida, con todos los dogmas católicos; quien admite una conciencia individual en que el alma se conoce á sí misma; quien divide el mundo en dos clases de substancias *esencialmente* distintas, cuerpos y espíritus; quien reconoce una muchedumbre de substancias finitas, distintas, diferentes entre sí, y dependientes todas de Dios, que las ha sacado de la nada, y las conserva con su voluntad omnipotente; ese tal no puede ser contado entre los panteistas sin una grosera calumnia.

XLVIII.

LOCKE.

287. Locke, caudillo de los sensualistas modernos, nació en 1631 y murió en 1704. Desde la mas remota antigüedad habia sido proclamado en algunas escuelas filosóficas el famoso principio: nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido; *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*: en los siglos medios lo adoptaron los escolásticos (XXXIX), y aun en tiempos mas modernos no le han faltado otros defensores: ¿por qué pues se suele mirar á Locke

como el fundador de una nueva escuela? Porque en una obra titulada: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, donde se halla el fruto de largas meditaciones sobre los fenómenos de la conciencia, se dedicó á exponer y defender ese principio, dándole además una interpretación particular, conocida entre los antiguos, pero no entre los escolásticos. Estos decían que el conocimiento procedía de la sensación, mas no que el alma no tuviese otra cosa: la sensación era el punto de partida, mas no todo el camino. Locke no lo entiende así; y por esto se le mira como el padre del sensualismo entre los modernos. Bacon y Hobbes, tendrían tal vez algún derecho al mismo título; sea como fuere, dejando á Hobbes la supremacía en cuanto á política despótica, y á Bacon en lo relativo á método físico, Locke se ha sobrepuesto á sus dos compatriotas, en lo tocante á Ideología.

288. El punto de vista en que se coloca el filósofo inglés es meramente psicológico: la observación de los fenómenos de la conciencia; de suerte que su doctrina, tan opuesta á la de Descartes, parte sin embargo del mismo hecho: yo pienso. «Pues que nuestro espíritu no tiene otro objeto de sus pensamientos y raciocinios que sus propias ideas, las cuales son la única cosa que él contempla ó que puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento se funda *todo entero* sobre nuestras ideas.» (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, lib. I, cap. 7.)

Locke se propone observar estas ideas interrogando la conciencia ó sentido íntimo: y desde allí investigar

no solo cuál es la naturaleza de ellas, sino tambien el origen. «En primer lugar examinaré cuál es el origen de las ideas, nociones, ó como se las quiera llamar, que el hombre *percibe* en su alma; y que su propio sentimiento le hace descubrir en ella.» (*Ibid.* prólogo.)

289. «La fuente de todas las ideas, dice Locke, es la experiencia; en esta se halla el fundamento de todos nuestros conocimientos. Las observaciones que hacemos sobre los objetos sensibles, ó sobre las operaciones de nuestra alma que percibimos con la reflexion y el sentido íntimo, nos proporcionan todas nuestras ideas: cuantas tenemos y podemos naturalmente tener, dimanar de estas dos fuentes: *sensacion y reflexion.*» (Lib. 2, cap. 1.) Tal es el principio fundamental, á cuyo desarrollo consagra el filósofo inglés su extensa obra. Como todas las doctrinas superficiales, presenta la de Locke una apariencia de claridad y sencillez que á primera vista seduce; y así no es de extrañar que se atrajera por de pronto muchos discípulos; pero examinada á fondo, ofrece desde luego gravísimas dificultades, y la claridad y sencillez se convierten en complicacion y tinieblas. (V. *Ideol.* cap. I, V y XIII.—*Fil. fund.* lib. IV.) En ciertas épocas se ha ensalzado á Locke de una manera desmedida; en la actualidad, aun entre los que le consideran como un gran ideólogo, el entusiasmo ha disminuido: su obra es mas bien citada que estudiada. Sobre la doctrina y el estilo de Locke es digno de leerse el Conde de Maistre en sus *Veladas de San Petersburgo.*

ELITE.

BERKELEY.

290. Jorge Berkeley es considerado como uno de los mas distinguidos sostenedores del idealismo en los tiempos modernos. Nació en Irlanda en 1684, y murió Obispo de Cloyne en 1753. Parece que su objeto dominante fué el impedir los errores que en el órden metafísico y moral podian resultar del sensualismo de Locke; y asi excogitó un medio muy seguro para guardarse del materialismo: negar la existencia de la materia. Segun Berkeley no hay en realidad un mundo corpóreo: lo que nos parece tal es pura ilusion: solo existen espíritus donde hay esas representaciones á las cuales atribuimos sin fundamento objetos reales. El argumento capital de Berkeley es el que ocurre á todos los filósofos: ¿cómo se hace el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo? Siendo las sensaciones fenómenos de nuestra alma, ¿cómo se prueba que al conjunto de ellos corresponda un conjunto de realidades? Este no es un problema nuevo; se le ha propuesto en todas las escuelas filosóficas; solo que Berkeley le dió cierta novedad con la osadía de su pensamiento. (V. *Filosof. fund.*, lib. I.—*Ideología*, cap. XIV.)

B.

VICO.

291. El napolitano Vico, que publicó en 1725 su obra *La ciencia nueva*, merece un lugar en la historia de la filosofía, pues aunque no la abrazase en todas sus partes, emitió ideas notables sobre su fundamento: el criterio de verdad. En esto como en todo lo demás, manifiesta la originalidad que le distinguía. Opina Vico que el criterio es la causalidad; el haber hecho la cosa conocida. Nuestros conocimientos son completamente ciertos cuando los objetos son obra propia: y la certidumbre disminuye á proporcion que hemos tenido menos parte en la obra. Por este principio explica Vico la diferencia de certeza entre las ciencias que versan sobre las ideas, y las que tienen por objeto la realidad: en el primer caso se hallan las matemáticas; en el segundo la física. En las matemáticas encontramos certeza completa, porque su objeto es una combinacion de nuestro entendimiento; nosotros mismos hemos puesto las condiciones, y sobre ellas estribamos; así juzgamos con toda seguridad de lo que hay, porque solo hay lo que nosotros hemos puesto. No sucede así en la física: la naturaleza nos ofrece los hechos; los contemplamos, pero no son nuestra obra, no podemos alterar las condiciones á que están sujetos. Esta doctrina presenta algunos puntos luminosos; pero se halla sujeta á graves

dificultades. Es evidente que si se la tomase en un sentido absoluto, conduciría al escepticismo en todo lo que no fueran puras combinaciones de nuestra mente; y aun en estas no dejaría de haber dificultades para aplicar con exactitud el principio de la causalidad, como único criterio. Siéndome imposible extenderme sobre este punto me refiero á lo que dije largamente en otra parte. (V. *Filosof. fund.*, lib. I, caps., XIII, XXX y XXXI.)

BT.

LEIBNITZ.

292. Leibnitz nació en Leipsick en 1646, y murió en 1716. No hay que buscar en sus obras á un discípulo de Descartes ni de otro filósofo cualquiera: es original en todo. No puede tocar una cuestion sin emitir alguna idea nueva. Este es un hombre extraordinario en quien el genio rebosa, aun en sus teorías mas extrañas.

293. Segun Leibnitz, Dios, ser infinito, eterno, inmutable, ha sacado de la nada el universo. Dios es la unidad suprema: *Monas*; que conoce con infinita perfeccion todo lo actual y lo posible. Al querer Dios escoger entre los mundos que pudiera criar, es necesario suponer un motivo á su eleccion: y la razon de este motivo puede solo hallarse en los grados de perfeccion de los mundos posibles. De aqui el famoso sistema del *op-*

timismo, según el cual, el mundo es el mas perfecto de los posibles. Esta teoría se opone al poder divino; y además no se funda en razon alguna. ¿Por qué se afirma que Dios debió escoger lo mas perfecto? ¿Podia Dios dejar de criar el mundo? ¿sí ó no? Si podia, se infiere que Dios no está precisado á hacer su obra lo mas perfecta posible, pues que hasta podia no hacer ninguna, en cuyo caso no habria ciertamente el mayor grado de perfeccion, pues no habria ninguno. Si no podia, resulta que la creacion es necesaria, y el optimismo quita la libertad á Dios. ¿Cómo podemos saber la razon que la sabiduría infinita ha tenido para escoger esto ó aquello? En pro de la menor perfeccion, ¿no puede haber motivos que se ocultan á nuestra flaca inteligencia?

294. Las almas racionales son, según Leibnitz, una série de mónadas ó unidades, dotadas de una representacion intelectual, clara y distinta. Las de los brutos forman otra série inferior, que tienen tambien sus representaciones, pero confusas. En la última escala de los séres se halla otra série de mónadas que son los elementos de todos los cuerpos, las cuales sin embargo tambien poseen cierta representacion, aunque confusa y obscura. Esta percepcion no incluye apercepcion, ó sea percepcion de la percepcion; por manera que perciben en una especie de estupor, sin conciencia de lo que experimentan, como cree el mismo filósofo que le sucede á nuestra alma en el sueño profundo y en el desmayo. Según Leibnitz, todo el universo es viviente: ó mas bien es un conjunto de vivientes; cada mónada tiene su conciencia propia, en la cual se representa el mundo

bajo el punto de vista que corresponde al lugar ocupado por ella en la escala de los séres. A todas las llama *espejos vivos del universo*.

295. La mónada creada no puede recibir nada de otra mónada creada; todas las evoluciones que en ella se realizan nacen de un principio de fuerza intrínseca; cuya incomunicabilidad produce el que la una no puede influir físicamente sobre la otra: y de aquí la necesidad de la *harmonia præstabilita*.

Este famoso sistema no mira únicamente á las relaciones entre el cuerpo y el alma: es una ley general del universo. Todas las mónadas tienen fuerza intrínseca, principio de sus determinaciones, donde se hallan como en un gérmen, todas las evoluciones que han de sufrir en el espacio y en el tiempo. Claro es que si este conjunto de principios independientes entre sí, no hubiesen estado subordinados á una ley de unidad, habria resultado la mas profunda anarquía; y como el orden no podia fundarse en la accion recíproca de las mónadas entre sí, fué necesario que se estableciese una ley de armonía, de suerte que sin influir la una sobre la otra, se encontrasen obrando armónicamente para contribuir á la perfeccion y unidad del universo. Asi el mundo es un conjunto de pequeños relojes, montados con tanta perfeccion, que los movimientos del uno corresponden exactísimamente á los del otro, todos á los de todos, sin la menor discrepancia.

296. De donde se infiere que la mónada que es el alma, no influye físicamente sobre el conjunto de mónadas constitutivas del cuerpo; sino que asi el cuerpo co-

mo el alma van ejerciendo sus respectivas funciones, con entera independencia el uno del otro, pero siempre con la mas perfecta armonía.

Esta hipótesis es ingeniosa: pero ¿en qué se funda? Además, ¿cómo se salva en ella la libertad de albedrío? (V. *Psicología*, cap. V.)

297. Opina Leibnitz que todas las mónadas no solo son distintas sino diferentes; de suerte que en cada una de ellas hay ciertas propiedades características que no se hallan en las demás. No hay dos mónadas enteramente semejantes; y asi no hay dos séres que no se puedan *discernir* por lo que en sí tienen. Si asi no fuese no habria medio de distinguirlos; y además no habria razon suficiente para multiplicarlos. De aqui la teoría de los *indiscernibles*, que consiste en no admitir la posibilidad de que existan dos séres semejantes en todo, distintos solo numéricamente. Esta teoría se enlaza con la del optimismo y de la razon suficiente: cree Leibnitz que no puede haberla para criar dos séres que solo se distingan en número. Asi, la imposibilidad no la saca de la misma esencia de las cosas, como Spinosa, sino de la falta de un motivo determinante de la voluntad creadora. Spinosa pretende que dos substancias del todo semejantes son imposibles por razones ontológicas; Leibnitz cree que la imposibilidad nace de razones finales. Conviene notar esta diferencia para no confundir cosas tan diversas.

298. El argumento fundamental de Leibnitz es que nada se hace sin razon suficiente; pero ¿cómo probará que no puede haberla para criar dos ó mas sé-

res, semejantes en todo y solo distintos en número? Para un artefacto, ¿no pueden ser necesarias ó convenientes dos ó mas piezas enteramente iguales? ¿Por qué no será posible lo mismo en el universo?

299. Una de las cosas mas notables en la filosofía de Leibnitz es la idea de la substancia: no la concibe como un mero sujeto, un *substratum*, sino como una fuerza, un principio de actividad, en lo cual constituye su esencia. Hé aqui sus palabras. «Cuán importante sea esto, se ve por la noción de la substancia que yo señalo, la cual es tan fecunda, que de ella se siguen verdades primarias, relativas á Dios, al alma y á los cuerpos; verdades en parte conocidas, mas poco demostradas; en parte desconocidas hasta ahora, pero que serán de grande utilidad para las demás ciencias. Con el fin de dar de ello alguna idea, diré que la noción de las fuerzas, ó actividad, *virium seu virtutis* (que los alemanes llaman *krafft* y los franceses *force*), á cuya explicacion he destinado yo la ciencia dinámica, suministra mucha luz para entender la noción de la substancia. La fuerza activa se diferencia de la potencia activa de los escolásticos en que esta última no es mas que la próxima posibilidad de obrar, que para reducirse en acto necesita de la excitacion y como del estímulo ageno; pero la fuerza activa contiene un acto, ó *entelechia*, es un medio entre la facultad de obrar y la accion; envuelve un conato; y de tal modo se inclina á la operacion, que para obrar no necesita de auxilio, sino únicamente de que se remueva el impedimento. Esto se puede ilustrar con el ejemplo de un cuerpo grave suspendido, ó bien de un arco que

tienen una cuerda en tension; pues aun cuando la gravedad y la elasticidad puedan y deban explicarse mecánicamente por el movimiento de un fluido, la última razon del movimiento en la materia, es la fuerza impresa en la creacion, fuerza que hay en todos los cuerpos, pero que por el conflicto de estos se limita de varias maneras. Afirmino yo que esta fuerza de obrar está en toda substancia, y que siempre nace de ella alguna accion: y que por consiguiente la substancia corpórea (no menos que la espiritual) jamás cesa de obrar: lo cual parece que no entendieron bastante los que constituyeron su esencia en la sola extension, ó tambien en la impenetrabilidad; y creyeron concebir un cuerpo en completa quietud. Nuestras meditaciones manifestarán que la substancia criada no recibe de otra criada la misma fuerza de obrar, sino únicamente los límites y la determinacion de un conato, *nisus*, ó fuerza de obrar preexistente, lo que pasando por alto lo demás, nos servirá para explicar el difícil problema de la accion recíproca de las substancias.» (*De primæ philosophiæ emendatione et notione substantiæ.*)

300. Sean cuales fueren las dificultades á que están sujetas las teorías de Leibnitz, procuraba el ilustre filósofo soltarlas conciliándolas con la libertad de Dios y la del hombre: no sería justo atribuirle consecuencias que él rechazaba: en tal caso debe impugnarse la doctrina, pero respetando la intencion del autor. Los extravíos que padece provienen de lo extraordinario de su genio, ávido siempre de explicaciones nuevas, y que era atrevido porque se sentia poderoso. Rival de Malebranche en me-

tafísica, de Newton en matemáticas, insigne anticuario, profundo filólogo, adornado de vasta erudición, versado en las ciencias sagradas hasta el punto de sostener una polémica con el mismo Bossuet; eminente político, que pronosticaba las revoluciones modernas con un siglo de anticipación; absorvido continuamente en meditaciones filosóficas y religiosas, buscaba la verdad con un ardor increíble; siendo de notar que nacido y educado en la religion protestante, supo elevarse sobre las preocupaciones de sus correligionarios, haciendo justicia al catolicismo en casi todos los puntos, y escribiendo su famoso *Systema Theologicum*, que pudiera hacernos dudar de que muriera protestante. Como quiera, Leibnitz, á pesar de lo peligroso de algunas de sus doctrinas, merece ser tratado con respeto; y si se levantase del sepulcro confundiría de una mirada á esa turba de filósofos que, sin poseer ni su saber ni su ciencia, disuelven las ideas en su patria, la Alemania, y preparan desde allí grandes calamidades al mundo entero.

301. Para que la ignorancia ó la malicia no confundan jamás á Leibnitz con sus indignos sucesores; para que no puedan estos ligarse nunca con él en ninguna clase de parentesco, fijemos en pocas palabras las ideas de este grande hombre.

Leibnitz no admite la unidad de substancia; por el contrario, sus mónadas son substancias distintas y diferentes entre sí.

El universo ha procedido de Dios, no por emanación, como pretenden los panteístas, sino por creación, tal cual la entienden los cristianos.

En Dios se halla la razon suficiente de todo.

Dios ha otorgado libremente á las mónadas criadas el conocimiento que tienen. (V. *Filosof. fund.*, lib. I, not. X.)

III.

BUFFIER Y LA ESCUELA ESCOCESA.

302. Las obras del P. Buffier, hombre de entendimiento muy claro y de carácter enemigo de toda exageracion, tienen ahora mas nombradía de la que alcanzaron en su tiempo: no hay historia de la filosofía donde no se hable con elogio del sabio jesuita. La razon de esto se encuentra en que al aparecer la escuela escocesa, se observó que sus doctrinas tenian analogía con las del modesto escritor; y el amor propio francés no ha podido menos de hacer notar la coincidencia. No resolveremos si Reid se habria formado con las obras de Buffier: esta es cuestion de personas; basta hacer notar la relacion de las cosas.

303. Buffier se fija mucho en la necesidad de distinguir entre la verdad interna y la externa; esto es, entre lo que se halla inmediatamente en nuestras propias ideas, y lo que se ha de buscar fuera de las mismas: nada quiere exclusivo: no condena el testimonio de ninguna facultad natural del espíritu, y admite la legitimidad de todas. Hé aqui cómo se expresa en su Tratado de las primeras verdades: "*La naturaleza y*

el sentimiento de la naturaleza es lo que debemos reconocer como manantial y origen de todas las verdades de principio, sea que vayan acompañadas de mayor ó de menor viveza de claridad. Porque el imaginarse que la naturaleza nos guía bien cuando nos guía con claridad mas viva, pero que puede guiarnos mal cuando nos determina á un juicio cuya claridad es menos viva, sería suponer que puede conducirnos al error de un modo ó de otro, lo que equivaldria á ignorar lo que somos, lo que pensamos y lo que debemos pensar.» (Capítulo 8.).....

«Un filósofo que cree haber alcanzado toda verdad, aun la externa, por haber hecho un largo tejido de proposiciones que se ligan bien, y entre las cuales no se descubre ninguna contradiccion, si no admite por otra parte como primeras verdades aquellas que *la naturaleza y el sentido comun* inspiran al género humano sobre la existencia de las cosas, podrá ser definido: una especie de loco excelente lógico.» (*Ibid.* cap. 11.)

304. En esta doctrina, que su autor desenvuelve con suma precision y lucidez, se halla el fondo de la filosofía escocesa, contenida en las obras de Reid. Ya se entiende que aqui trato únicamente de la parte fundamental de la filosofía, y préscindo de las aplicaciones que de ello hayan hecho los autores respectivos. Reid, fue profesor de Glasgow: nació en 1704 y murió en 1796. Uno de los mas nombrados entre los discípulos de Reid es Dugalt-Steward. Es notable que este último, al explicar en sus *Elementos de la Filosofía del espíritu humano*, el origen de la diferencia de la

certeza entre las ciencias ideales y reales, reproduce tambien la doctrina del P. Buffier en su *Tratado de las primeras verdades*. (P. 1, cap. 11.)

BFFF.

HUME.

305. Hume, nacido en 1711, continuó en Inglaterra el idealismo, pero de una manera mas perniciosã que Berkeley: este último negaba la existencia del mundo corpóreo, pero admitia la del espiritual, y no destruia la relacion de los séres entre si; Hume lo redujo todo á simples fenómenos subjetivos; sostuvo que nada sabemos sobre lo que les corresponde en la realidad, y que en saliendo de esa experiencia puramente subjetiva, no hay ciencia posible. Asi arruinaba el principio de causalidad; y la relacion de causas y efectos no era mas que el simple encadenamiento de los fenómenos que nos atestigua la conciencia. Por manera que cuando afirmamos que lo que empieza á ser ha dependido de otro que le haya dado la existencia, establecemos una proposicion sin fundamento, pues que en la conciencia de los fenómenos, no está atestiguada la dependencia real entre ellos, sino meramente la sucesion. (V. *Filos. fund.* lib. X.—*Ideología*, cap. XI.)

REV.

CONDILLAC.

306. Este filósofo nació en 1715 y murió en 1780. Observa con minuciosidad, clasifica con método, expone con lucidez; pero su pensamiento es poco profundo. La doctrina de Locke no pareció á Condillac bastante sensualista. La reflexion, que el filósofo inglés combinaba con las sensaciones, la miró el ideólogo francés como inútil complicacion del sistema: en su concepto no hay dos orígenes de nuestras ideas, sino uno solo: la sensacion. La reflexion, en su principio, no es otra cosa que la sensacion misma; y es mas bien un canal por donde pasan las ideas que vienen de los sentidos, que el manantial de ellas. Todo cuanto hay en nuestros fenómenos internos no es mas que la sensacion, ó primitiva ó transformada. La superioridad pertenece al facto.

307. Condillac hizo un esfuerzo por hacernos palpable su sistema ideológico, y hé aquí cómo pretende conseguirlo. Imagina una estatua organizada como nosotros, animada de un espíritu, pero sin idea alguna, y le supone un exterior todo de mármol que no le permita el uso de ningún sentido, reservándose abrirselos el filósofo segun lo creyere conveniente. Empieza en seguida por abrirle el olfato, porque le parece que este es uno de los mas limitados en orden á la produc-

cion de los conocimientos; y continúa luego por los demás: los considera aislados y en conjunto, observa lo que cada cual da de sí; y por fin se encuentra con el satisfactorio resultado; de que la estatua, sin mas que las sensaciones, va adquiriendo deseos, pasiones, juicio, reflexion, en una palabra, todo cuanto hay y puede haber en el corazon, en la fantasia, en la voluntad y en el entendimiento. Son admirables los progresos que hace la estatua, hablando Condillac por ella, como se supone.

308. Tan fecundo es semejante método de observacion, que el filósofo francés llegó á mirar como inútil el suponer que el alma reciba inmediatamente sus facultades de la naturaleza: basta que se nos den los órganos para advertirnos por el *placer* y el *dolor*, de lo que debemos buscar ó huir: con dos resortes tan sencillos la obra del espíritu humano se hace por sí misma: la experiencia sensible nos produce las ideas, deseos, hábitos, talentos de toda especie. Condillac metido dentro de su estatua, habla como un oráculo: se conoce que los ideólogos anteriores le parecian caviladores frívolos; tiene una indecible satisfaccion al ver que todo lo aclara con la antorcha de su *nueva* teoría. Platon, San Agustin, Malebranche, tenian mucha dificultad en explicar la idea del número: Condillac lo extraña, y en dos palabras les señala el camino para salir del apuro: esos hombres habian creido que en la idea habia algo superior á lo sensible; esto no es asi; la idea del número solo encierra sensacion: la dificultad queda soltada.

309. Esta doctrina adquirió por breve tiempo aquella popularidad, que por ser adquirida con demasiada prontitud, deja sospechar la escasez de su fundamento, y hace presumir lo endeble de su duracion. Asi ha sucedido; y si Condillac resucitase tendria el doble desconsuelo de ver las funestas consecuencias que por de pronto se sacaron de su doctrina, y el que en la actualidad su sistema ha caido en un profundo descrédito en toda la Europa, inclusa la Francia. (V. *Filos. fund.* lib. IV, cap. I y II.—*Ideolog.* cap. I.)

BV.

KANT.

310. El nombre de Kant anda en boca de cuantos hablan de la filosofía moderna: y sin embargo es probablemente uno de los autores menos leídos; porque serán pocos los que tengan la necesaria paciencia, que en verdad no debe ser escasa, para engolfarse en aquellas obras difusas, obscuras, llenas de repeticiones, donde si chispea á las veces un gran talento, se nota el prurito de envolver las doctrinas en un lenguaje misterioso que nos recuerda los iniciados de Pitágoras y Platon. Kant ha ejercido mucha influencia en la filosofía de este siglo y muy particularmente en Alemania, donde se reúnen las dos condiciones mas á propósito para la lectura de sus obras: paciente laboriosidad y amor de lo nebuloso. Encerrado en su gabinete de Kœnisberg, donde pasó su

larga vida terminada á los 80 años en 1804, cuidaba poco el filósofo de la realidad del mundo: encastillado en su *yo*, á la manera de Descartes, da á sus teorías una direccion muy diferente de la del filósofo francés: este sale al instante del *yo*, para elevarse á Dios, y ponerse en comunicacion con el mundo físico; pero Kant se establece allí definitivamente, como en una isla de que no es posible salir sin ahogarse en los abismos del Océano.

311. No niega Kant la existencia de Dios, ni del mundo físico, ni del órden moral: hasta admite estas cosas acomodándose al sentido comun; lo que niega es que la razon pueda llegar á ellas; su *Crítica de la razon pura*, es la muerte de la razon. Sea como fuere, ya que es necesario tener idea de su sistema, procuraré presentarla tan clara como me sea posible, consultando la brevedad.

312. Partiendo Kant de un hecho de conciencia, ó sea del *yo*, los primeros fenómenos que se le ofrecen son las sensaciones y las representaciones internas que de ellas resultan. A la explicacion de esto dedica lo que él llama Estética trascendental.

313. Kant entiende por sensacion «el efecto de un objeto sobre la facultad representativa, en cuanto nosotros somos afectados por él.» Es necesario advertir que prescinde absolutamente de la naturaleza del objeto *afectante*, y que solo atiende al efecto que resulta en nosotros, á lo puramente subjetivo.

314. Por intuicion entiende Kant una percepcion cualquiera que se refiere á un objeto; de suerte que

hay intuición cuando el conocimiento es considerado como un medio.

315. La intuición empírica es «la que se refiere á un objeto por medio de la sensación.» Vemos un árbol: la representación interna en cuanto es una afección del yo, es sensación; en cuanto se refiere á un objeto (real ó aparente) es intuición empírica ó experimental.

316. El fenómeno es «el objeto indeterminado de la intuición empírica.» ¿Qué es eso que corresponde á la representación, y á que llamamos árbol? Kant no lo sabe; pero eso, sea lo que fuere, en cuanto es el término ó punto de referencia de la representación interna, lo llama *fenómeno*, porque es algo que *aparece*; Kant prescinde de lo que *es*.

317. La realidad de la cosa en sí misma, es el *noumeno*, *noumena*: hasta qué punto el fenómeno, lo que *aparece*, está acorde con el *noumeno*, ó la realidad; esta es otra cuestión, de que por ahora prescinde el filósofo.

318. Aún en el orden sensible, no todo dimana de la experiencia; hay algo *á priori*: el espacio. Para que ciertas sensaciones sean referidas á objetos externos, esto es, á alguna cosa que ocupe un lugar diferente del nuestro, y hasta para que podamos representarnos las cosas como exteriores unas á otras, es decir, no solo como diferentes, sino como situadas en lugares distintos, debemos tener anteriormente la representación del espacio. De donde se infiere que la representación del espacio no puede dimanar de la relación de los fenómenos ofrecidos por la experiencia; por el contrario,

es indispensable presuponer esta representación para que la experiencia sea posible. La representación del espacio no es pues un producto de la experiencia, es una condición necesaria para el ejercicio de la sensibilidad, una *forma à priori*, que hay en nosotros; una especie de tabla rasa, donde se pintan los fenómenos. En sí misma no contiene nada real; pero todo lo sensible se puede retratar en ella.

319. De esto se sigue que cuando trasladamos á lo exterior eso que llamamos *extension*, aplicamos á los objetos una cosa que no les pertenece, un hecho puramente subjetivo, la forma, la condición de nuestra sensibilidad; y por consiguiente, todo esto que llamamos mundo corpóreo, se reduce á un conjunto de representaciones internas, á que damos sin fundamento una realidad externa. Así, la teoría de Kant lleva derechamente al idealismo; y no se alcanza cómo admitido el principio, se podrá eludir la consecuencia.

320. En la primera edición de su *Crítica de la razón pura* no se asusta Kant en vista del idealismo: por el contrario, parece establecer sin rodeos la posibilidad de que todo sea pura ilusión; pues dice: «el concepto trascendental de los fenómenos en el espacio es una advertencia crítica de que en general *nada* de lo percibido en el espacio, es una cosa en sí; que el espacio es además una forma de las cosas, que tal vez les sería propia si fuesen consideradas en sí mismas; pero que los objetos en sí nos son completamente desconocidos; y que lo que llamamos objetos exteriores no es otra cosa que las representaciones puras de nuestra sensibilidad,

cuya forma es el espacio, y cuyo correlativo verdadero, es decir, la cosa en sí misma, es por esta razón totalmente desconocida, y lo será siempre; pero sobre la cual no se interroga jamás á la experiencia. (*Estética trascendental*, sec. I.)

321. La intuición del espacio es la forma de la sensibilidad externa; pero hay además en los fenómenos tanto externos como internos, lo que llamamos sucesión ó tiempo: sin esto no nos percibiríamos á nosotros mismos. Así pues, el tiempo es la forma y la condición de la sensibilidad interna ó de los fenómenos en la conciencia. El tiempo es *à priori*, es decir, independiente de la experiencia; pues que hace la experiencia posible en la sucesión, como el espacio en la extensión; por lo mismo no está inherente á las cosas, es una condición puramente subjetiva de nuestra intuición interna. De esto se sigue que nosotros sabemos únicamente que percibimos las cosas en una sucesión; pero ignoramos si esta sucesión se halla en las cosas; pues que no siendo ella mas que un hecho puramente subjetivo, una condición necesaria para nuestra experiencia, no podemos atribuirle á los objetos mismos, sin faltar á las reglas de una sana lógica. Así discurre el filósofo alemán.

322. Por donde se ve que Kant no se limita á decir que el tiempo no es una cosa real distinta de las cosas, en lo cual convendrían la mayor parte de los metafísicos; afirma que ignoramos si hay en las cosas sucesión real; pues que la sucesión que nosotros percibimos es una condición puramente subjetiva, una mera forma de nuestra intuición. Así, después de haber hecho du-

dosa la realidad de la extension, esparce la misma duda sobre la realidad de la sucesion: de suerte que todo cuanto se refiera al tiempo y al espacio, no es mas para nosotros que un conjunto de representaciones; y la ciencia que tiene por objeto el mundo no se deberia llamar cosmologia, sino fenomenologia, pues que no se ocupará del mundo ó *cosmos*, sino de los fenómenos.

323. En esta doctrina está el idealismo de Berkeley; se hizo á Kant esta observacion, y él procuró sincerarse en un pasage que se halla en la segunda edicion de su *Critica de la razon pura*, y que pongo á continuacion, ya en prueba de mi imparcialidad, ya tambien para dar una muestra del estilo de este filósofo. «Cuando digo que en el espacio y en el tiempo, la intuicion de los objetos exteriores y la del espíritu, representan estas dos cosas tales como ellas afectan nuestros sentidos, no quiero decir que los objetos sean una pura apariencia; porque en el fenómeno los objetos y hasta las propiedades que nosotros les atribuimos, son siempre considerados como alguna cosa dada realmente; sino que como esta calidad de ser dada depende únicamente de la manera de percibir del sujeto en su relacion con el objeto dado, este objeto, como fenómeno, es diferente de sí mismo como objeto en sí. Yo no digo que los cuerpos parezcan simplemente ser exteriores, ó que mi alma parezca simplemente haberme sido dada en mi conciencia: cuando yo afirmo que la calidad del espacio y del tiempo (conforme á la cual yo pongo el cuerpo y el alma como siendo la condicion de su existencia) existe únicamente en mi modo de intuicion y no en los obje-

tos en sí mismos, caería en error si convirtiese en pura apariencia lo que debo tomar por un fenómeno; pero esto no tiene lugar si se admite mi principio de la idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles. Por el contrario, si se atribuye una realidad objetiva á todas esas formas de las representaciones sensibles, no se puede evitar el que todo se convierta en pura apariencia; porque si se consideran el espacio y el tiempo como calidades que deban hallarse en cuanto á su posibilidad en las cosas en sí y se reflexiona sobre los absurdos en que entonces se cae, pues que dos cosas infinitas que no pueden ser substancias, ni nada inherente á las substancias, y que son no obstante alguna cosa existente y hasta la condicion necesaria de la existencia de todas las cosas, subsistirían todavía aun cuando todo lo demás fuese anonadado, en tal caso no se puede reprender al excelente Berkeley de haber reducido los cuerpos á una mera apariencia.» (*Estética trascendental*.)

324. Por este pasage se echa de ver que Kant distingue entre la pura apariencia y el fenómeno: por ejemplo, eso que nos *aparece* como un árbol, no dice Kant que sea una cosa del todo ilusoria; solo sostiene que lo aparente no tiene nada de comun con la realidad: no destruye pues la realidad misma ó la cosa en sí; solo afirma que esta cosa no es tal como aparece. Admite que con respecto á nosotros el mundo es una apariencia, pero no que *en sí* sea una *pura* apariencia. Dudo mucho que Berkeley quisiese significar más: el filósofo irlandés no negaría la realidad de los seres que nos afectan, no negaría que los fenómenos de la sensibilidad

dimanasen de objetos reales; solo querria significar que estas cosas no eran como nosotros creíamos, objetos realmente extensos, lo cual le bastaba para su teoría idealista. Todo esto se lo concede Kant, pues que la extensión ó la forma del espacio la reduce á un hecho puramente subjetivo, al que no corresponde en la realidad nada extenso, sino una *cosa en sí*, que ignoramos lo que es; por consiguiente admite la posibilidad del idealismo; y como añade que el trasladar la forma del espacio al exterior, conduce á absurdos, no solo admite la posibilidad del idealismo, sino la necesidad; y como por fin aplica al tiempo lo mismo que al espacio, resulta que el idealismo es quizá mas refinado que el de Berkeley, pues que destruye la existencia y la posibilidad no solo de la extensión sino tambien de la sucesión. (V. *Filosof. fund.*, lib. VII, caps. XII y XIV.)

325. A mas de la facultad de sentir, admite la de concebir, ó el entendimiento: la primera nos ofrece los objetos en intuiciones; la segunda los concibe; aquella es una receptividad ó potencia pasiva; esta una espontaneidad: sin la sensibilidad ningun objeto nos sería dado; sin el entendimiento ningun objeto sería concebido; pensamientos sin materia y sin objetos son vanos; intuiciones sin conceptos son ciegas. El entendimiento no tiene otra materia de sus conceptos que la ofrecida por las intuiciones sensibles; su modo de conocer es puramente discursivo, no intuitivo; es decir, que él en sí no tiene un objeto dado, solo puede discurrir sobre los que se le dan en la representacion sensible. Asi para el conocimiento se necesita la facultad de pensar y la de sen-

tir: no se las puede separar sin destruir el conocimiento.

326. La ideología de Kant se reduce pues á los puntos siguientes: 1.º El origen de todos nuestros conocimientos está en los sentidos. El espacio es la forma, la condicion de las intuiciones sensibles externas. El tiempo es la forma de la intuicion interna. 2.º A mas de la facultad sensitiva hay la conceptiva ó el entendimiento. 3.º Las intuiciones sensibles por sí solas no engendran conocimiento; son ciegas. 4.º Las intuiciones sensibles son materia de conocimiento en cuanto se someten á conceptos ó á la actividad intelectual. 5.º El conocimiento humano no es intuitivo, sino discursivo. Este sistema tiene mucha analogía con el de los escolásticos; solo que Kant le da interpretaciones que conducen á resultados funestos. (V. *Filosof. fund.*, lib. IV, cap. VIII.)

327. Estos conceptos considerados en sí son meras formas lógicas en la opinion de Kant, nada encierran, es necesario que se las aplique á un objeto para que tengan valor y sentido; esta aplicacion solo pueden tenerla en las intuiciones sensibles; fuera de ahí el uso que de los conceptos se haga es ilegítimo, es vano, no tiene ningun valor, son un juego del entendimiento. Los conceptos son formas vacías que es preciso llenar con fenómenos sensibles: lo que se llama categorías, si se las toma como conceptos de las cosas en general, se reducen á simples *funciones lógicas*; pueden ser miradas como condiciones de posibilidad de las cosas mismas, «pero sin poderse mostrar en qué caso su aplicacion y su objeto, y por consiguiente ellas mismas, pueden te-

ner en el entendimiento puro y sin la intervencion de la sensibilidad, un sentido y un valor objetivo.» (*Lógica trascendental*, lib. II, cap. III.) Mas entonces se nos condena á no saber nada fuera del órden sensible, á no poder elevarnos científicamente al conocimiento de las cosas en sí mismas, pues que ni aun respecto á las sensibles podemos hacer uso de los conceptos sino en cuanto á la parte fenomenal ó á la forma bajo que se presentan á la sensibilidad; entonces se hace imposible el conocimiento de Dios, del alma y de todo lo que no sea un fenómeno sensible..... Kant no retrocede ante esas terribles consecuencias; y dice sin rodeos; «estos principios (los del entendimiento) son simples principios de la exposicion de los fenómenos; y el fastuoso nombre de una ontología que pretende dar un conocimiento sintético *à priori* de las cosas en una doctrina sistemática, por ejemplo, el *principio de causalidad*, debe reemplazarse por la denominacion modesta de *simple analítica del entendimiento puro*»

328. Los incautos que hablan muy sériamente del espiritualismo de Kant y de sus triunfos sobre el sensualismo, mirándole como uno de los restauradores de las buenas doctrinas, todo por supuesto sin haber abierto una obra del filósofo alemán, y solo por haberle visto citado con elogio, esos incautos deben penetrarse de la exposicion que precede; por ella sabrán que Kant no admite mas conocimiento posible en el hombre que simples funciones lógicas sobre los fenómenos sensibles; que Kant no admite ninguna de las demostraciones con que los mas eminentes metafísicos han probado la

espiritualidad del alma; que ni siquiera admite que pueda probarse que el alma es substancia; que tampoco admite ninguno de los argumentos con que se ha probado la existencia de Dios; y que por fin, el autor de la *Critica de la razon pura*, coloca al espíritu en un puesto del todo aislado, donde solo se le ofrecen fenómenos sensibles, sobre los cuales puede pensar, pero de los que le es imposible salir; y cuando intenta extenderse por otras regiones con el auxilio de la ciencia, al querer descubrir lo que habrá con respecto á Dios, á otros seres y aun á sí propio, se halla reducido á un desconsolador *quién sabe!*... En vano se esfuerza para salvar esa barrera: la *Critica de la razon pura*, le encierra allí con un rigor inexorable. (V. *Filosof. fund.*, lib. IV, IX y X.—*Metaf.*)

Las funestas teorías de Kant no podian menos de producir efectos desastrosos: desde entonces data el extravío filosófico de Alemania: por una parte el escepticismo mas disolvente; por otra el dogmatismo mas extravagante expuesto en monstruosos sistemas. 228

—329. Kant reduce toda nuestra ciencia á los fenómenos sensibles; y cómo á estos no les otorga ni siquiera la realidad de la extension y de la sucesion, pues que hace del espacio y del tiempo meras formas subjetivas, resulta que toda la ciencia es subjetiva, sin mas objetividad que la puramente fenomenal ó de apariencia. Asi, todo está en el yo: el entendimiento es la facultad de las reglas: «no es simplemente una facultad de hacerse reglas comparando fenómenos; es hasta la legislación para la naturaleza; es decir, que sin el en-

tendimiento no habria naturalezas, ó unidad sintética de la diversidad de los fenómenos según ciertas reglas.

Todos los fenómenos como experiencias posibles, están *à priori* en el entendimiento; y de él sacan su posibilidad formal; del mismo modo que están à título de puras intuiciones en la sensibilidad; y no son posibles sino por ella con relacion à la forma.» (*Lógica trascendental*.) Sean cuales fueren las explicaciones con que haya pretendido Kant suavizar las consecuencias de sus principios, es cierto que el germen del error estaba en ellos; y el desarrollo de ese germen no podia impedirle el filósofo de Koenigsberg. En el estudio de sus obras se formaron los metafísicos alemanes: la filosofía del *yo*, estaba en la Crítica de la razón pura. Desde Kant à Fichte no hay mas que un paso.

FICHTE.

FICHTE.

330. La idea dominante de Fichte, es que todo cuanto hay y puede haber, sale del *yo*; ó mas bien que nada hay real, sino el *yo*; y que todo lo que aparece como distinto del *yo*, es mera ilusion; pues que aun el mismo *no yo*, es el *yo* en cuanto se opone à sí propio y se limita. El sistema de Fichte es el panteísmo idealista llevado al mas extravagante refinamiento.

331. Fichte empieza por declarar que se propone

buscar el principio mas absoluto, el principio absolutamente incondicional de todo conocimiento humano. ¿Semejante principio puede ser encontrado? Fichte no se digna atender á esta cuestion preliminar: supone la posibilidad; y se lisonjea de conseguir su objeto. (V. *Fil. fund.* lib. I, cap. VII.) El carácter de este principio será el de «un acto que no se presente ni se pueda presentar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, y que por el contrario sea el fundamento y la condicion de posibilidad de toda conciencia.» Pero entonces, ¿cómo lo podremos conocer? ¿Dónde lo buscará Fichte; él, que solo toma por base la conciencia? El filósofo no se cuida de esta dificultad, que sin embargo es harto grave.

332. El principio fundamental de Fichte, es el mismo de Descartes: *yo pienso, luego soy*; mas para descubrir esta coincidencia es necesario resignarse á seguir al filósofo alemán por entre malezas y escabrosidades, y asistir á combinaciones que parecen cabalísticas: *A* es *A*, ó *A* igual á *A*: asombroso descubrimiento. Pero aqui no se afirma que *A* exista; solo se establece la identidad de *A* con *A*; esta relacion puede ser llamada *X*. Esta *X*, ha de estar puesta en un *A*; es decir, en el *yo*, que es quien la percibe y la juzga. (V. *Filosofía fundamental*, lib. I, cap. VII.) Todo esto se reduce á consignar que hay en nosotros pensamiento, y por consiguiente ser pensante: *yo pienso, luego soy*.

333. Mas no se crea que Fichte se satisfaga con las modestas consecuencias que de semejante principio sacaron Descartes y los metafísicos mas eminentes: el fi-

lósofo alemán, se lanza por regiones desconocidas, obscuras, misteriosas. «El *yo* se pone á sí mismo, y *existe en virtud de esta simple accion*; y recíprocamente el *yo* existe y pone su ser, simplemente en virtud de su ser.—Es al mismo tiempo el *agente y el producto* de la accion; lo que obra, y lo que es producido por la accion.....

.....
«El *yo* se pone á sí mismo absolutamente porque existe, se pone á sí mismo por el simple hecho de su existencia, y existe simplemente porque es puesto.

.....
«El *yo*, sujeto absoluto, es este ser que existe simplemente, porque se pone á sí mismo como existente. Es en cuanto se pone, y en cuanto es en tanto se pone, El *yo* existe, pues, absoluta y necesariamente para el *yo*. Lo que no existe para sí mismo no es *yo*.

Por manera que segun Fichte, ser y conocerse es una misma cosa: el *yo* es porque se conoce; y se conoce porque es: y todo esto absoluta y necesariamente. Asi el *yo* resulta divinizado, el *yo* se hace Dios; pero ¿habrá quien se complazca en esa divinizacion fundada en tamaños absurdos? ¿Con qué derecho confunde Fichte el ser con el conocerse, lo producido con lo producente, la causa con el efecto? ¿Con qué derecho pervierte todos los principios de la razon, estableciendo proposiciones contradictorias? ¿No le parece al lector que se halla sumergido en un caos donde experimenta vértigos, donde palpa tinieblas? Pues todavía no hemos concluido. Sigamos oyendo á Fichte.

334. «El *yo*, continúa el filósofo alemán es infinito:»
¿por qué? «El *yo* se determina á sí mismo; se concede
al *yo* la totalidad absoluta de la realidad, porque es
puesto absolutamente como realidad, y ninguna negación
es puesta en él».

«No hay realidad sino en el entendimiento, él es la facultad de lo real: lo ideal se hace real en él.»

«El *yo* no es sino lo que él se pone; es infinito, es decir, se pone infinito.»

Creo que todo eso no necesita impugnación: insertarlo es refutarlo.

335. ¿Quién ha hecho el mundo; ó quién ha hecho lo que no es el *yo*? ¡Ilusion! Fuera del *yo* no hay nada. «Toda realidad es *yo*; es decir, el *yo* no es mas que actividad; el *yo* no es *yo*, sino en cuanto es activo; y en cuanto no es activo es el *no yo*».

»El *yo* y el *no yo*, son ambos igualmente productos de acciones primitivas del *yo*.

»El *yo* y el *no yo* en cuanto son puestos idénticos y opuestos por la noción de la limitación recíproca, son algo en el *yo* (accidentes), como substancias divisibles, puestas por el *yo*, sujeto absoluto, ilimitable, al cual nada es idéntico y nada es opuesto.

»En cuanto el *yo* es absoluto, es infinito é ilimitado, él pone todo lo que existe, y lo que él no pone no existe para él, y fuera de él no hay nada. Todo lo que él pone lo pone como el *yo*; y él pone el *yo* como todo lo que él pone; por consiguiente el *yo* bajo este aspecto

to, abraza en sí toda realidad; es decir, una realidad infinita é ilimitada. En cuanto el *yo* se opone un *no yo*, pone necesariamente límites, y se pone á sí mismo en estos límites. El reparte entre el *yo* y el *no yo* la totalidad de lo que es puesto en general.» (*Doctrina de la ciencia.*)

Basta: que esto fatiga: he querido exponer el sistema de Fichte con sus propias palabras: porque era preciso dejarle la responsabilidad de los absurdos en el fondo y de los enigmas de la forma. Lo único que resulta claro, es que para Fichte hay una unidad absoluta; que todo lo que parece multiplicidad son meras apariencias; que nuestra propia conciencia no es mas que un fenómeno del ser absoluto; que lo mismo sucede con el mundo exterior: el panteísmo idealista puro, presentado como él merece, bajo la forma del caos. (V. *Filosofía fundamental*, lib. IX, caps. XVIII y XIX. *Teodicea*, cap. X.

BVII.

SCHELLING.

336. El principio fundamental de Schelling es la identidad del sujeto que conoce, con el objeto conocido. Las leyes del mundo real son las mismas que las del ideal; las unas se pueden comprobar por las otras. No habiendo mas que la unidad absoluta, la multiplicidad es una simple apariencia; una manifestacion de lo absoluto, que segun las fases que muestra, se llama

naturaleza ó inteligencia, cuerpo ó espíritu. El desarrollo de la humanidad es una evolucion de lo absoluto. La historia en todos sus aspectos, en todas sus partes, es una serie en que el ser absoluto se presenta bajo distintas formas; nuestra propia conciencia es un mero fenómeno de la conciencia absoluta. La filosofía puede seguir dos caminos: partir del *yo*, y de allí sacar el objeto, el mundo; ó partir del objeto, y de allí sacar el *yo*. Como el sujeto es idéntico al objeto, el *yo* al *no yo*; lo uno se puede encontrar en lo otro: todo está en saber el secreto: quien lo desee conocer debe acudir á los filósofos alemanes; acuda allí; y despues de haber gastado largo tiempo con inminente riesgo de perder el juicio, se hallará que sabe lo mismo que antes: nada.

337. Es preciso advertir que Schelling ha procurado en los últimos tiempos, explicar á su modo sus teorías, esforzándose por desvanecer los fundadísimos cargos que se le han hecho: vanos esfuerzos: Schelling no puede sincerarse sino abandonando sus doctrinas anteriores; para encontrar el panteísmo en su obra titulada *Sistema del idealismo trascendental*, no se necesita sagacidad, basta saber leer. Como quiera, son dignas de atencion las palabras del filósofo en 15 de noviembre de 1841 en su cátedra de Berlin. (V. *Filosof. fund.* lib. I, not. VIII.)

LVIII.

HEGEL.

338. Este filósofo alemán es uno de los mas famosos de la época: nació en 1770 y murió en 1831. El prurito de fundar escuela, de no ser simple discípulo, ha multiplicado en Alemania los sistemas: una misma doctrina, el panteísmo idealista, se expresa bajo distintas formas, con palabras nuevas, siquiera sean las mas extravagantes, con tal que se satisfaga la pueril vanidad de pasar por inventor. Hegel admite la unidad absoluta; pero era preciso no presentarla como Fichte, ni Schelling; la unidad de Hegel, no ha de estar expresada simplemente, ni por el *yo*, ni por la identidad absoluta de lo subjetivo con lo objetivo, sino por la *idea*, cuyo inmenso desarrollo al través del espacio y del tiempo, da por resultado, la naturaleza, el espíritu, la historia, la religión. Esta idea es una especie de abismo sin fondo: el ser absoluto, encerrado en sí mismo en cuanto contiene las esencias, ó los tipos ideales de todo, anteriormente á toda manifestacion, forma el objeto de la Lógica; en cuyo caso esta ciencia no se ocupa de puras formas, sino de la realidad infinita. A esta época de ensimismamiento, sigue otra de manifestacion en el espacio; hé aqui la naturaleza, el mundo corpóreo. A esta sucede la concentracion, una especie de reversion sobre sí mismo; entonces nace la conciencia; he aqui el espíritu.

Esta conciencia va perfeccionándose, llega al estado de libertad; se desenvuelve en el arte, en la historia, en la religion; y se eleva al mas alto punto cuando se manifiesta en la filosofía absoluta; es decir, cuando ha venido al mundo, el mismo Hegel. El filósofo alemán llama á juicio á todas las filosofías, á todas las religiones; á la humanidad, al mundo, á Dios: Hegel ha encontrado la última palabra de todo. La desgracia está en que tanta luz como se reúne en la mente de Hegel, no podrá ser provechosa á los míseros mortales, porque son incapaces de comprenderle; él mismo es quien lo dice: «no hay mas que un hombre que me haya comprendido; y ni aun este me ha comprendido.» Con razon ha dicho Lerminier, hablando de la intolerable vanidad de este filósofo: «Hegel se glorifica en sí mismo; se sienta como árbitro supremo entre Sócrates y Jesucristo; toma al cristianismo bajo su proteccion; y parece pensar que si Dios ha criado el mundo, Hegel lo ha comprendido.» (*Au de lá du Rhin*. Tom. 2.)

339. Temeroso de fatigar al lector, y seguro de la inutilidad de ulteriores explicaciones, no me detendré en exponer mas por extenso la doctrina de Hegel, mayormente cuando tengo hecho en otra parte el mismo trabajo. (V. *Cartas á un escéptico en materia de religion*, VIII y IX.)

III.

JACOBI.

340. Es un hecho notable en la historia de la filosofía, que para combatir un error se suele caer en el opuesto; verificándose el famoso dicho de que el espíritu humano es como un borracho á caballo, que cuando se le endereza por un lado se tuerce por el otro. Kant y sus discípulos, sujetándolo todo á la razon, inventaban las sistemas que acabamos de ver, de donde salian el panteismo, el ateismo, el fatalismo, el escepticismo; Jacobi quiso remediar el abuso de la razon destruyéndola, y tomando por único criterio el sentimiento, con cuyo auxilio asentimos segun él, á las verdades mas fundamentales: la existencia de Dios, su providencia, los principios morales, el libre albedrío, la inmortalidad del alma, la vida futura. Cree Jacobi que la razon es un instrumento pernicioso que solo conduce al panteismo y al escepticismo; y por el contrario el sentimiento es una guia segura en el camino de la verdad; asi decia que por el entendimiento era gentil, y por el sentimiento era cristiano de todo corazon.

341. Salta á los ojos, que si es dañoso el exagerar las fuerzas de la razon, tambien lo es el abatirlas demasiado: por flaca que sea, es la luz que el Criador nos ha dado, y no podemos extinguirla sin ingratitud para con Dios, y sin crueldad hácia nosotros: resultándonos

imposible todo juicio, por este sistema, lejos de huir del escepticismo se cae otra vez en él. Es indudable que en los procedimientos racionales llegamos al fin á principios evidentes por sí mismos, que no podemos demostrar; que además asentimos á ciertas verdades por un impulso natural, anterior á la luz de la evidencia; que el conocimiento de las grandes verdades sobre Dios, sobre nuestro destino, sobre la moral, se halla acompañado en nosotros, de sentimientos que nos inclinan á abrazarlas; creemos instintivamente en la legitimidad de nuestras facultades naturales, independientemente de las demostraciones filosóficas; pero junto con esto poseemos la razon, flaca, sujeta á errores, sí, pero capaz de conocer muchas verdades, si la conducimos con imparcialidad, y sobre todo con un vivo deseo de hacer de ella un uso legítimo tal como quiere el Criador que nos la ha dado. (V. *Filos. fund.* lib. I.—*Ideolog.* cap. XIV.)

Jacobi fue presidente de la Academia de ciencias de Munich: nació en 1743 y murió en 1819.

EX.

LAMENNAIS.

342. Este malogrado escritor empezó por deprimir la razon exaltando la revelacion; y acabó por deprimir la revelacion exaltando la razon: el resultado de los sistemas exagerados es el error. Pirron exagera el

cuerdo dicho de Sócrates; «solo sé que nada sé;» y cae en la duda universal; Antístenes exagera otro principio del mismo Sócrates, la superioridad de la virtud, y funda el cinismo; Lamennais se propone combatir á los que enaltecen en demasía á la razon individual; para esto le niega todo valor, y busca el criterio de la verdad en el *consentimiento* comun, afirmando que aun las ciencias exactas no tienen otra basa; que el mismo nombre de exactas, no es mas que uno de esos *vanos títulos* con que el hombre engalana su flaqueza; que la geometría misma no subsiste sino en virtud de un *convenio tácito* de admitir ciertas verdades necesarias, convenio que puede expresarse en los términos siguientes: «nosotros nos obligamos á tener tales principios por ciertos; y á cualquiera que se niegue á creerlos sin demostracion, le declaramos culpable de rebeldía contra el sentido comun, que no es mas que la autoridad del gran número.» (*Ensayo sobre la indiferencia.*)

343. Si todo criterio depende del consentimiento comun, ¿por qué los individuos, para creer, no esperan á cerciorarse de que lo mismo dicen los demás? ¿Qué consentimiento se necesita, el de un pueblo ó el de todos? ¿El de una época, ó el de todas? ¿Dónde se ha formado el convenio? Si es *tácito*, ¿por qué han convenido tácitamente los hombres? ¿No diríamos mejor que todos los hombres están ciertos de algunas verdades, porque todos las hallan atestiguadas por su conciencia y su razon? No las cree cada uno, porque las creen todos; por el contrario, las creen todos porque las cree cada uno. Aqui está la equivocacion de La-

mennais: toma el efecto por la causa, y la causa por el efecto.

344. El sistema del consentimiento comun lleva derechamente al escepticismo, y lejos de afirmar la religion la destruye: ved lo que ha sucedido al infortunado escritor. No es buen modo de defender la revelacion el empezar por destruir la razon. Leibnitz ha dicho con tanta verdad como ingenio: «proscribir la razon para afirmar la revelacion, es arrancarse los ojos para ver mejor los satélites de Júpiter al través de un telescopio.» (V. *Filos. fund.* lib. I, cap. XXXIII.)

351.

COUSIN.

345. En las fuentes de las escuelas alemanas han bebido varios de los filósofos franceses, entre los que descuella Mr. Cousin, á quien por la multitud y volumen de sus obras y su incontestable talento miran algunos como el oráculo de la filosofía francesa. Ha fundado en Francia el eclecticismo (XXIX); á imitacion de otros ecléticos reúne en su sistema el panteísmo, el cristianismo, el arte, la historia, la filosofía, la religion: todo se halla en sus escritos; los pasages por los cuales se le inculpa son los mas terminantes, y sin embargo él se defiende, y se queja de la injusticia con una serenidad admirable. Como en sus obras se encuentra todo, apenas hay un pasage á que no pudiera responder con otro pasage.

¿Quereis combatir al panteismo? Mr. Cousin dice: «El panteismo destruye la nocion recibida de Dios y de la Providencia: en el fondo es un verdadero ateismo.» (*Fragmentos filosóficos.*)

¿Quereis ser panteista? Mr. Cousin dice: «Si Dios no es todo, es nada..... El ser absoluto es triple, es decir, es á un mismo tiempo Dios, naturaleza, humanidad.» (*Ibid.*)

¿Quereis otra vez rechazar el panteismo? Mr. Cousin está á vuestro lado; tambien él rechaza la acusacion de panteista como una calumnia, y asegura que no confunde á Dios con el universo. (*Ibid.*)

¿Quereis de nuevo ser panteista? Mr. Cousin dice: «El ser absoluto, conteniendo en su seno el *yo* y *no yo* finito, y formando por decirlo asi el *fondo idéntico de todas las cosas*, uno y muchos á un tiempo, uno por la substancia, muchos por los fenómenos, se aparece á sí mismo en la conciencia humana.» (*Curso de 1818.*) Y para que no se crea que esta es una expresion que se escapa inadvertidamente, Mr. Cousin establece que «no puede haber mas que una substancia.»

¿Quereis un Dios? Hallaréis este nombre en muchos pasages de Mr. Cousin. Pero es preciso entender que, segun dice él mismo: «su Dios no es el Dios muerto de la escolástica,» y probablemente no ignorais que el Dios de los escolásticos no era otro que el Dios de los cristianos; es decir, un espíritu infinito, criador, ordenador y conservador de todo.

¿Quereis la creacion? Tambien esta palabra se halla en las obras de Mr. Cousin. Pero ¿sabeis de qué crea-

cion os habla? De una creacion necesaria, en la cual Dios no ha tenido libertad: «Dios es á un tiempo substancia y causa: siempre substancia y siempre causa, no siendo substancia sino en cuanto es causa, ni causa, sino en cuanto es substancia.» (*Frag. filos.*) «Dios, no siendo dado sino como causa absoluta, no puede en mi concepto dejar de producir; por manera que la creacion cesa de ser ininteligible; y asi como no hay Dios sin mundo, no hay mundo sin Dios.» (*Ibid.*)

¿Quereis ser cristiano, y hasta obediente hijo de la Iglesia? Mr. Cousin os da un ejemplo edificante: «¿Qué puede haber, dice, entre mí y la escuela teológica? ¿Por ventura soy yo un enemigo del cristianismo y de la Iglesia? En los muchos cursos que he hecho y libros que he escrito, puédesse acaso encontrar una *sola* palabra que se aparte del respeto debido á las cosas sagradas? Que se me cite *una sola dudosa ó ligera, y la retiro, la repruebo como indigna de un filósofo.*» (*Ibid.*, pref.)

Pero ¿quereis no ser cristiano? ¿quereis una religion fácil, para cuya profesion os baste el estudio de la física y de la química, por manera que vuestro Dios no sea mas que un conjunto de verdades, y asi os libreis hasta de la posibilidad de ser ateo? Mr. Cousin dice: «No hay ateos: el que hubiese estudiado todas las leyes de la física y de la química, aun cuando no resumiese su saber bajo la denominacion de verdad divina ó de Dios, seria no obstante mas *religioso*, ó si se quiere sabria mas sobre Dios, que quien despues de haber recorrido dos ó tres principios como el de la razon suficiente ó el de *causalidad*, hubiese formado desde luego un todo al

que llamara Dios. No se trata de adorar un nombre Dios, sino de *encerrar en este título el mayor número de verdades posibles*, pues que la verdad es la manifestación de Dios.....

Para saber si alguno cree en Dios, yo le preguntaría si cree en la verdad; de donde se sigue que la teología natural no es mas que la ontología, y que la ontología está en la psicología. La verdadera religion no es mas que esta palabra añadida á la idea de verdad, ella es.» (*Ibid.*—V. *Cartas á un escéptico en materia de religion*, X.)

346. Tal es Mr. Cousin: el que quiera nutrirse de doctrinas panteistas y de otros graves errores contra la religion, lea las obras de Mr. Cousin; y allí aprenderá otra cosa muy importante para semejantes casos, y es el negarse á sí propio, el no tener el valor de las propias doctrinas; el sostener el sí y el no con la mayor serenidad.

EXTR.

KRAUSE.

347. Basta la simple exposicion de los sistemas filosóficos de la moderna Alemania, para convencerse de que son un conjunto de hipótesis sin fundamento alguno en la realidad; pero ahora se trata de hacernos creer que se les ha encontrado un punto de apoyo, que se ha des-

cubierto el secreto para convertirlos en verdadera ciencia, y que en adelante la filosofía alemana, completada en lo defectuoso, fortalecida en lo que encerraba de flaco, ensanchada en lo que tenia de estrecho, podrá satisfacer todas las necesidades de la ciencia, explicando los misterios del hombre, del mundo y de Dios. El autor de esa maravilla filosófica es Krause, según afirma con pasmosa seguridad su discípulo Ahrens. Veamos pues en qué consiste el nuevo sistema, cuyas pretensiones tendrán el mismo resultado que las de sus predecesores: después de haber prometido que lo explicarían todo, no explicaron nada; ó vertieron un error nuevo, ó dieron una nueva forma á un error viejo.

348. En la escuela de Krause se empieza por radicar la metafísica en la idea de *ser*, no solo en cuanto contiene el significado comun del verbo *ser*, ó la existencia, sino en cuanto comprende « todos los seres con todos sus atributos.» De esta suerte se entiende por *ser* el conjunto de todos los seres, con todos sus modos, bajo todas las formas: nada se excluye. En esta idea fundamental se deben distinguir dos: el *ser* y la *esencia*; ó en otros términos, el *ser* subsistente y sus propiedades. La *esencia* no es distinta del *ser*; pero conviene distinguir con el entendimiento estas dos nociones. El *ser* y su *esencia* son las dos categorías mas elevadas.

349. El *ser*, y todo *ser*, es uno; su *esencia* es una tambien; y así la unidad es la categoría inmediata á la de *ser*.

350. Note el lector que aqui hay un sofisma: y que si le dejamos pasar caemos en el panteísmo. Se dice:

«Entendemos por *ser* el conjunto de todos los seres (348): es así que el ser es uno ó tiene por atributo la unidad (349); luego todo el conjunto de los seres es un solo ser.» El sofisma se deshace diciendo que la unidad es el atributo de cada ser en particular, pero no del ser significando conjunto de todos los seres; la palabra expresa en la mayor, una cosa muy diferente de la que significa en la menor; la consecuencia es pues ilegítima. El sofisma se reduce á una grosera petición de principio: «el ser es todo: el ser es uno; luego todo es uno:» esto es lo que se busca: si comenzais afirmando que la unidad es el atributo de la totalidad, empezais por suponer lo mismo que está en cuestion.

Así dejamos rota la cadena del raciocinio de Krause: no puede dar un paso; la categoría de unidad no pertenece al ser tal como él le toma, y así edifica en falso todo lo restante. Pero prosigamos exponiendo su sistema.

351. Después de la categoría de la unidad vienen las de substancialidad y totalidad. Por substancialidad se entiende el ser subsistente en sí y para sí. Se le podría substituir el nombre de espontaneidad, si á este no se le uniese la idea de actividad. La totalidad consiste en ser un todo, no de partes sino de unidad. Ambas son absolutas ó relativas. Si el ser existe en sí y para sí, con independencia completa, es absoluto, incondicional; en el caso contrario, es relativo, condicional. Cuando el ser lo encierra todo en su esencia, es infinito, su totalidad es completa; cuando no, incompleta.

352. Lo infinito implica negacion de límites; si se

niega todo límite, la infinidad es absoluta; si solo se niegan ciertos límites, la infinidad es solo de cierto género ú orden.

353. En todas las cosas hay un fondo que se llama esencia; su realizacion es la existencia. La posibilidad es la relacion de la esencia á la existencia; de suerte que es posible todo aquello que está contenido en la esencia; lo que no está contenido en ella es imposible. Pero es preciso advertir que por esencia no entiende Krause la idea de la cosa, sino algo real, que mas bien se llamaria gérmen; y que se va desenvolviendo y manifestando de diversas maneras. Asi la esencia de la encina no es su idea considerada en abstracto, sino su gérmen que ya estaba en la bellota: aquello, realizado, desenvuelto, toma la forma de encina. Lo mismo aplican á los demás séres corpóreos é incorpóreos. La esencia del espíritu no es su idea; es una especie de gérmen que se desarrolla con arreglo á sus leyes. Asi, para resolver las cuestiones sobre la posibilidad ó imposibilidad con respecto á una cosa, es preciso conocer el gérmen, la esencia de la misma: aquello de que se trata ¿está contenido en el gérmen? entonces es posible, ¿no está contenido? entonces es imposible.

354. Antes de pasar adelante preguntemos á la escuela de Krause: ¿cómo sabe todo eso? pruebas no alega; solo expone: se trata pues de un sistema hipotético como tantos otros; obra de la imaginacion. Continuemos.

355. Ningun ser infinito realiza juntamente todo su contenido; á cada cosa su época: la esencia del árbol

tiene las épocas de gérmen, raíz, tronco, ramas, hojas, flor, frutos; la esencia es la misma, solo que se manifiesta bajo diversas fases en el espacio y en el tiempo.

356. La razon de una cosa no es lo mismo que su causa: por razon entiende esta escuela la *relacion de lo continente á lo contenido*. La razon de la flor es el árbol; la del árbol es el reino vegetal; la del reino vegetal es la tierra; la de la tierra es el sistema solar de que forma parte; en fin, la razon de todos los séres físicos y de todas sus combinaciones, es la *naturaleza* entera, que es la razon última de todo lo que vive en ella. En verdad que no es muy metafísico el señalar la razon de las cosas por el mero *contener*, como las bolas en la urna; y que el sistema de Krause se resiente algo de la idea grosera de Spinoza sobre el mismo punto; pero esto resalta todavía mas cuando lo aplican al espíritu. La razon de los pensamientos, voliciones y sentimientos particulares, se halla en las respectivas facultades de pensar, querer y sentir; la razon de estas facultades se encuentra en la *constitucion*, en la esencia general del espíritu. ¿Quién os ha dicho que hay esa *esencia* general?

357. El espíritu individual segun ellos, no es la razon de sí mismo, ni de su *organizacion*; además, como todos los espíritus, no obstante su individualidad, tienen algo de comun, una organizacion espiritual comun en las facultades fundamentales y en las leyes que rigen su actividad, ningun espíritu individual puede ser la razon de esta *constitucion comun* de todos. Toda comunidad de constitucion y de relacion es un hecho tras-

cidental que nos impele á buscar la razon de las individualidades en un ser superior que los contiene. (*Ahrens, Curso de filosof.*, t. II, lec. X.) El lector notará que se llama razon no á lo que causa, sino á lo que contiene; y por lo tanto al inquirir la razon de la comunidad de la organizacion de los espíritus, se la busca en un ser superior, no que los produzca ó cree, sino que los contenga. Estamos otra vez en el panteísmo por un sofisma que es preciso deshacer. La comunidad de ciertas leyes en los espíritus requiere una razon, es verdad; pero esta razon, vosotros decís que es lo que contiene, nosotros decimos que es lo que causa; si insistís en que por razon se ha de significar aqui contener, os preguntaremos: ¿por qué? seguros de que no podreis dar un paso. Que hay leyes generales comunes á todos los espíritus, lo admitimos; pero negamos que el origen de esta comunidad haya de ser algo que contenga; decimos que es algo que causa, porque esta es la única idea digna de la metafísica; lo de contener es tan grosero que sienta muy mal en una metafísica que se precia de haber llegado al último término; si por eso la hubiésemos de juzgar la miraríamos como ciencia infantil, pues que se atiene á las formas sensibles.

358. Roto este eslabon, viene al suelo la consecuencia que se propone sacar Krause, á saber: que cada espíritu individual es una *determinacion y limitacion interior*, de un espíritu universal, de una razon subsistente, donde se hallen contenidos todos los espíritus individuales como las figuras en el espacio, como los cuerpos individuales en la totalidad de la naturaleza fi-

sica, centros propios, unitarios, pero interiores, focos particulares que reflejan la misma luz, que viven de la misma substancia, la esencia fundamental del espíritu general.

359. Admitido el espíritu universal, verdadero ser substancial, personal, existente en sí y para sí, superior á toda individualidad, pero que encierra á todos los individuos; superior al tiempo, pero donde están como en su substancia comun, los espíritus individuales que se desenvuelven en el tiempo; no cree la escuela de Krause haber llegado al ser absoluto; porque este espíritu, aunque infinito como espíritu, no lo es como naturaleza; su infinidad encierra los seres finitos del solo orden espiritual, y asi es necesario buscar otro infinito que contenga lo perteneciente á lo corpóreo, ó sea al orden de la naturaleza.

360. El Espíritu universal, segun Krause, no puede ser el Ser Supremo, porque no es absolutamente infinito; es un mundo particular que tiene á su lado otro mundo distinto de él; la Naturaleza, la cual es la razon de lo que existe fuera del orden de los espíritus, es un ser que contiene toda la serie de los individuos corpóreos; y bajo este aspecto es infinita; pero no lo es de un modo absoluto, pues no contiene al mundo de los espíritus.

361. Hémos aqui pues con dos grandes seres, infinitos cada cual en su línea, distintos entre sí, independientes el uno del otro: el Espíritu y la Naturaleza. Ahora es preciso buscar un punto de union entre los dos, un origen comun, un tronco para esas dos ramas, un

mundo superior que encierre el espiritual y el natural, un infinito absoluto que contenga los dos infinitos relativos, y aqui es donde Krause encuentra al Ser Supremo, esencia fundamental, cuyas dos manifestaciones son la Naturaleza y el Espíritu. A la primera ojeada descubrirá el lector que despues de tantos rodeos venimos á parar, bien que con otras palabras, á la substancia única de Spinoza, con sus dos atributos extension y pensamiento; veamos sin embargo lo que excogita la vanidad filosófica para aparentar que dice algo mas que el judío holandés.

362. El Espíritu ofrece el carácter de espontaneidad, la Naturaleza el de totalidad; la Naturaleza hace sus obras completas, enlazadas, con sujecion á una ley de continuidad; el Espíritu produce sus actos aislados, sin unidad, sin sujecion á ninguna ley, por la cual los unos se sigan á los otros; la Naturaleza no forma una cabeza sin añadirle los demás miembros que corresponden, el Espíritu concibe una cosa con separacion de las otras, y una misma la considera bajo diferentes aspectos; la Naturaleza sigue en su desarrollo un orden constante, en que todo marcha con simultaneidad, y en una direccion dada, el Espíritu se desenvuelve con variedad, con interrupciones, cambiando la direccion á cada instante, sin necesidad alguna, con entera libertad. Estos dos modos de manifestarse, indican dos seres distintos, independientes el uno del otro; sin embargo estos dos seres existen juntos, y no solo por yuxtaposicion, sino por intimidad de penetracion..... «y se penetran mas íntimamente en el hombre, que formando

la síntesis mas completa de los mismos, posee órganos físicos para todo lo que se halla en la Naturaleza, y facultades intelectuales para todo lo que existe en el Espíritu.» (*Ahrens, ibid.*)

363. Pero la razon de la *comunidad* de vida y de esta union de la Naturaleza y del Espíritu, no puede hallarse ni en el uno ni en el otro, porque ni uno ni otro es la razon de que el ser opuesto esté constituido en su esencia de tal modo, que pueda entrar con él en esta union y recibir sus influencias. La razon de la *union* no puede hallarse sino en una *unidad superior* que *reune en esencia los dos atributos opuestos*. Esta unidad superior es un Ser Supremo llamado Dios; él es en *unidad de esencia* lo que todos los seres finitos y particulares son exclusivamente, y de una manera opuesta y predominante; Dios no es la Naturaleza ni el Espíritu como tales, es en la unidad de su esencia la *identidad* del Espíritu y de la Naturaleza; y esta unidad, esta identidad, es una esencia distinta y superior, que hace imposible la confusion del Ser Supremo con lo que es todavía finito bajo ciertos aspectos. *El Ser Supremo por el atributo de lo infinito ó de la totalidad, es la Naturaleza; y por el atributo de lo absoluto ó de la espontaneidad, es el Espíritu*; pero es todavía mas, es la *unidad* de lo infinito y de lo absoluto, de la totalidad y de la espontaneidad, y esta unidad constituye para él un nuevo modo de existir, una modalidad tan fundamental como la de la Naturaleza y del Espíritu, y fundamentalmente distinta del Espíritu y de la Naturaleza. Dios en cuanto Espíritu, es pensamiento, sen-

timiento y voluntad; en cuanto Naturaleza, es luz, calor, atracción, &c.; pero es mas todavía, es la unidad y la identidad superior de estas manifestaciones opuestas, es la unidad y la identidad del pensamiento y de la luz, del sentimiento y del calor, de la voluntad y de la gravitación. (*Id. ibid.*).....

«Como la luz es la verdad y la identidad de todos los colores, así la esencia divina es la *identidad de esencia* de todas las cosas del universo; y esta unidad es distinta de ellas, como la luz lo es de todos los colores, aunque toda esencia esté contenida en la unidad de esencia, como todos los colores lo están en la luz. Así, no confundimos á Dios con el mundo, ni le separamos de él, porque no podemos separar la esencia divina de la esencia del mundo. Pero por su unidad, Dios es superior al mundo; Dios no ha existido sin el mundo; el mundo no ha sido criado en el tiempo, porque la esencia del mundo está contenida en la esencia divina; pero Dios es la razón eterna del mundo y de todo lo que él contiene, y aunque por la unidad de su esencia esté en unión, en contacto con la menor parte del mundo, no obstante la esencia divina no se resuelve en la del mundo, permanece unitaria, y Dios queda uno é idéntico, sin dividirse en las existencias particulares.» (*Id. ibid.*).....

364. El sistema de Krause se reduce á lo siguiente: hay dos mundos, el espiritual y el natural, á cada uno de los cuales corresponde un ser infinito en su órden respectivo: Espiritu y Naturaleza. Los seres indi-

viduales finitos, están en comunidad de esencia con uno de ellos: los cuerpos con la Naturaleza, los espíritus con el Espíritu. La Naturaleza y el Espíritu son distintos, pero tienen comunidad de esencia con el Ser Supremo absoluto, que incluye en sí la unidad, la identidad, de la Naturaleza y del Espíritu. Dejo al buen juicio del lector el resolver si con esta doctrina se evita el panteísmo; y si á pesar de todas las protestas, es algo mas que el sistema del ser absoluto, con distintos atributos. El mismo Spinoza, al establecer la unidad de substancia, admitia dos atributos, extension y pensamiento; Schelling reconocia dos fases en el ser absoluto, mirando al espíritu como el predominio de lo infinito, y á la naturaleza como el predominio de lo finito; Hegel consideraba á la naturaleza como lo exterior de lo absoluto, al espíritu como lo interior; no hay panteístas que no admitan bajo una ú otra forma, con este ó aquel nombre, cierta distincion en la unidad absoluta: á esto se hallan precisados; porque la razon y sobre todo la experiencia, nos presentan evidentemente la diversidad, y esto es necesario explicarlo de un modo ú otro, considerando en lo absoluto variedad de fases, modos de ser, evoluciones, manifestaciones, atributos, propiedades, &c. Pero empléense las palabras que se quieran, si no se establece distincion *esencial y substancial* entre lo finito y lo infinito, no se sale del panteísmo, no se explica á Dios, se le niega; y en cuanto al origen del mundo, se cae en el sistema de las emanaciones, que es inconciliable con la religion y con la metafísica.

EXEPT.

OJEADA SOBRE LA FILOSOFÍA Y SU HISTORIA.

365. Existe algo.—¿Cómo lo sabemos?—¿Cuáles son nuestros medios de percepción?—¿Es legítimo el testimonio de estos?—¿En qué se funda su legitimidad?—¿Qué cosas existentes conocemos?—¿Cuál es la naturaleza de ellas?—¿Qué relaciones tienen entre sí?—¿Tienen origen?—¿Cuál es?—¿Tienen un fin?—¿Cuál es?—Estas son las cuestiones que se ofrecen á la filosofía: á esa ciencia que no sin razón ha tomado un nombre tan modesto como ámplio: amor de la sabiduría, de esa sabiduría definida por Ciceron: «la ciencia de las cosas divinas y humanas, y de sus causas;» es decir, de *todo*. *Nec quidquam aliud est philosophia si interpretari velis, præter studium sapientiæ. Sapientia autem est, ut à veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus eæ res continentur, scientia: cujus studium qui vituperat, haud sane intellego, quidnam sit quod laudandum putet.* (Cic. de *Officiis*, lib. II, §. 2.)

366. Mal comprende la filosofía quien la mira como un conjunto de vanas cavilaciones sobre objetos poco importantes: el hombre, el universo, Dios, son sin duda objetos de alta importancia: y tales son los objetos de la filosofía: todo lo que existe y puede existir, no es

objeto de escasa importancia; y todo lo que existe y puede existir, es objeto de la filosofía.

367. ¿Existo? ¿Qué soy? ¿De dónde he salido? ¿Cuál es mi destino? ¿Qué es ese conjunto de objetos que me rodean y me afectan? ¿Ha dimanado de otro? ¿Cuál es este origen? ¿Quién se atreverá á decir que estas son cuestiones de poca importancia, y que no merecen nuestra atencion? Si esto no es importante, ¿dónde está la importancia? Si esto no es digno de ocupar al hombre, ¿dónde se hallará algo que lo sea?

368. Se ha abusado mucho de la filosofía, ciertamente; pero ¿de qué no se abusa? No hay absurdo que algun filósofo no haya dicho: es verdad; pero condenareis las leyes, porque no hay tiranía que no se haya ejercido en nombre de alguna ley? ¿Abolireis los tribunales, porque se han cometido crímenes en nombre de la administracion de justicia?

369. La filosofía fomenta la vanidad; pero el hombre se envanece por cualquier adelanto: ¿le condenareis á permanecer estacionario para siempre? La discusion es un disolvente de las leyes y de las instituciones; pero la discusion es el ejercicio de la razon; ¿estinguiremos en nuestro espíritu la hermosa centella que nos ha sido otorgada por la bondad del Criador?

370. El buen sentido de los antiguos romanos era enemigo de la filosofía; sin embargo, no se libró Roma del contagio: la patria de Caton lo fué de Ciceron: y además, ese mismo Caton, al ocuparse del individuo, de la sociedad, de lo que convenia á esta y á aquel, ¿qué era sino un filósofo? Los graves romanos, al discutir so-

bre los grandes intereses de la república, sobre los secretos de conservar y engrandecer el imperio, sobre los medios de señorear el entendimiento y la voluntad de los ciudadanos, sobre la utilidad de preservarlos de la discusión filosófica, ¿qué eran sino filósofos?

371. Donde hay un hombre que piensa sobre un objeto inquiriendo su naturaleza, sus causas, sus relaciones, su origen, su fin, allí hay un filósofo. Donde hay dos hombres que se comunican recíprocamente sus ideas, que se ilustran, ó se contradicen, se ponen de acuerdo ó disienten, allí hay discusión filosófica.

372. Mira las cosas muy apocadamente quien no ve filosofía sino en las escuelas. En la India, en la China, en la Persia, en la Caldea, en Egipto, hemos encontrado filosofía: y no obstante allí no hemos visto ni academia, ni pórtico, ni liceo: antes de Platon y Sócrates habia filosofía en Grecia sin formas de escuela: el mismo Platon dista mucho de Sócrates en su forma: á Platon no se le llamaria como se llamó á Sócrates: bufon: *atticus scurra*.

373. La filosofía es la razon examinando; la diferencia está en el mas y en el menos, en la extension y en la forma, pero el fondo es el mismo; donde hay exámen, sea cual fuere su especie, allí hay filosofía. Mas el pensamiento humano, corriendo al través de los tiempos, debia dejar vestigios: aquí una hondonada, allí un montecillo, acá un arenal, acullá un terreno cubierto de vegetacion; en unas partes con regularidad, en otras con desórden; á veces sin enlace, quizá con cierto encadenamiento: hé aqui la imágen de las escuelas filosófi-

cas: y hé aquí por decirlo de paso, la suma dificultad de presentar su historia bajo un plan uniforme, de fijar y deslindar con exactitud las varias épocas y determinar con precision las diversas fases. Los fenómenos intelectuales, como radicados en séres dotados de espontaneidad y libertad, presentan por do quiera el carácter de los sujetos en que se desenvuelven: variedad, oposicion, libertad. Cuando veais una clasificacion muy precisa, como salida de un molde, tened por seguro que el clasificador, ó finge, ó se alucina.

374. ¿Cuáles son las conquistas prácticas de la filosofía? En el orden material muchas; en el social harto escasas; en el moral y religioso ninguna.

375. El hombre sondea las inmensidades del espacio; sujeta á medida el mundo microscópico; domina los elementos, y trasforma la superficie del globo: estas son las conquistas de la filosofía en el orden material: sin las meditaciones y experimentos de los físicos de los siglos anteriores, no veríamos los prodigios de la mecánica y de todas las artes, con los que nos asombra el actual.

376. La sociedad no se ha formado ni se conserva por la filosofía; cuando los filósofos la han querido fundir en sus crisoles, el resultado ha sido producir una conflagracion espantosa; parte se ha volatilizado, parte se ha carbonizado: para aprovechar algo, ha sido necesario arrumbar las teorías, y apelar al buen sentido: abandonar la filosofía de Platon y recurrir á la de Solon.

Se ha visto que en las sociedades hay un orga-

nismo, hay principios vitales, como en los individuos: y que la filosofía puede explayarse observando, pero que debe guardarse de tocar. No hay inconveniente en que estudie el pulso, pero no puede manosear el corazón: si abre al viviente le mata.

377. Pero esto, se nos dirá, ha producido grandes bienes: escarmiento y desengaño; y por consiguiente un caudal de prudencia: cierto; y en verdad que esto es una ventaja; pero si bien se observa es del mismo género que las quemaduras que nos enseñan desde niños á no tocar el fuego.

378. Bajo el aspecto moral ¿qué nos ha enseñado la filosofía? ¿Ha podido añadir algo á estos sublimes preceptos: «ama á Dios sobre todas las cosas; ama al prójimo como á ti mismo?» ¿Hay algun libro filosófico que se acerque ni con mucho al sermón de Jesucristo sobre la montaña?

379. Tocante á Dios y al alma, preciso es confesarlo, la filosofía no ha hecho mas que desbarrar cuando se ha desviado del *Catecismo*. Ahí está su historia; y quien con esto no se convenza de que la filosofía por sí sola es impotente para dirigir al género humano, no alcanzamos qué otras pruebas pueda desear. Quien duda de esto no conoce la historia de la filosofía, porque entre los filósofos mas eminentes, no obstante su vanidad, lo que mas alto descuella, lo que se expresa con el acento de una convicción mas profunda, es la conciencia de su flaqueza. Esto producía que anduvieran en pos de los restos de las tradiciones antiguas, que interrogasen á la India, á la Persia, al Egipto: con la sola razon se

hundian; y buscaban, como dice Platon, una barquilla para atravesar el mar tempestuoso de la vida terrestre.

380. ¿Cuál es el origen del mundo? Los filósofos han estado disputando sin cesar, y han excogitado innumerables sistemas; y sin embargo, muchos siglos antes que nacieran Platon y Pitágoras, estaban escritas aquellas palabras, cuya sublimidad contrasta con su sencillez: «En el principio crió Dios el cielo y la tierra.» A ellas siguen otras en que se explica la formacion del mundo; y los modernos geólogos se asombran al encontrar tanta sabiduría en un Libro tan antiguo, trazado por la mano de un habitante del desierto, en un rincon de la tierra.

381. ¿Cuál es el origen del hombre? Si lo preguntais á la filosofía os responde con monstruosidades; pero en el mismo Libro está escrito: «Formó, pues, el Señor Dios al hombre del lodo de la tierra, *é inspiróle en el rostro un soplo de vida, y quedó hecho el hombre viviente con alma.*»

382. Los filósofos se pierden en conjeturas sobre el origen y el fin de las cosas: los sabios que llenan el mundo con el ruido de sus nombres, no tienen ni un rayo de luz para alumbrar el caos, ni una palabra de consuelo para las desgracias de la humanidad, ni aciertan á encontrar un dique contra la corrupcion que todo lo inunda: entretanto, en el mismo pueblo que conserva los libros y las tradiciones de Moisés, se hallan ejemplos de alta sabiduría, desprendimiento, heroismo, no solo en los sabios sino tambien entre los sencillos. Sie-

te hermanos prefieren morir antes que violar la ley de Dios: y su madre les habla con este lenguaje, que oirian asombrados Sócrates y Platon: «yo no sé cómo fuisteis formados en mi seno, porque ni yo os dí el alma, el espíritu y la vida, ni fuí tampoco la que coordiné los miembros de cada uno de vosotros; sino el Criador del universo, que es el que formó al hombre en su origen, y el que dió principio á todas las cosas; y él mismo os volverá por su misericordia el espíritu y la vida, puesto que ahora por amor de sus leyes os sacrificais;» y dirigiéndose despues al mas pequeño, único que le queda con vida, le dice: «Ruégote, hijo mio, que mirés al cielo y á la tierra, y á todas las cosas que en ellos se contienen; y que entiendas bien que Dios *las ha criado todas de la nada, como igualmente al linage humano*. De este modo no temerás á este verdugo; antes bien haciéndote digno de participar de la suerte de tus hermanos, abraza la muerte, para que asi en el tiempo de la misericordia *te recobre* yo junto con tus hermanos.» (*Macabeos*, lib. II, cap. VII.) Mientras asi habla sobre el origen y destino del hombre, no un filósofo, sino una humilde muger; los sofistas disuelven la Grecia, y los hinchados académicos vierten raudales de palabras, tan ligeras como el polvo que levantan con sus mantos rozagantes.

383. ¿Hay Dios? ¿Hay uno ó muchos? ¿Cuál es su naturaleza, cuáles sus atributos? Leed á Platon, Aristóteles, Ciceron, á los mas grandes hombres de la antigüedad; ¿y qué encontráis? errores, incertidumbre, tinieblas; pero abrid la *Biblia*. Hay un Dios, eterno,

infinito, inmutable, inmenso, criador, conservador, ordenador de todas las cosas; cuya providencia se extiende á los astros que giran por las profundidades del espacio, como al imperceptible insecto que se alberga en las hojas del árbol: á sus ojos está patente todo lo pasado y lo por venir; descubre los mas íntimos secretos del corazón del hombre; todo lo conoce, todo lo ve; con irresistible fuerza abarca todos los extremos, lo dispone todo con suavidad, vela sobre el justo y el malvado, y reserva para otra vida el premio ó el castigo conforme á los merecimientos. La inmortalidad del alma, el libre albedrío, la diferencia entre el bien y el mal, el origen de las contradicciones que se hallan en el hombre, la causa de sus calamidades, sus remedios, sus compensaciones, todo está explicado con tan admirable sabiduría, que al volver los ojos á los vanos sistemas de la filosofía humana, parece que asistimos á juegos infantiles.

384. El estudio de la filosofía y de su historia, engendra en el alma una convicción profunda de la escasez de nuestro saber: por manera que el resultado especulativo de este trabajo es un conocimiento científico de nuestra *ignorancia*.

385. ¿Despreciaremos por esto la filosofía? No, ciertamente: basta que conozcamos su insuficiencia. El desprecio de la filosofía es una especie de insulto á la razón. ¿Y sabéis en qué suele parar ese insulto? en apoteosis: la víctima se convierte en ídolo, y el agresor en su gran sacerdote. Lutero despreciaba la razón y tuvo la modestia de erigirse en legislador supremo; no se han es-

crito contra la razon páginas mas elocuentes que las de Lamennais, y sin embargo, tambien intenta con su propia razon regenerar el mundo.

386. Guardémonos de la exageracion; esos arrebatos de abatimiento son inspiraciones del orgullo: las dificultades que se encuentran en la investigacion de la verdad deben producirnos la conviccion de nuestra flaqueza, mas no irritacion ni despecho: ¿podemos acaso mudar nuestra naturaleza? ¿Está en nuestro poder el alterar el grado que ocupamos en la escala de los seres?

387. La filosofía no muere ni se debilita por estar á la sombra de la religion, antes bien se vivifica y fortalece; el espíritu nada pierde de su brio, antes vuela con mas osadía y soltura cuando está seguro de que no se puede extraviar. Al que quiere ser filósofo sin abandonar la religion, se le imponen condiciones, es verdad, pero ¡qué condiciones tan felices! no ser ateo, ni materialista, no ser fatalista, no negar la moral, no negar la inmortalidad del alma; ¿y es por ventura ofuscar la razon el prohibirle que empiece por sumirse en el caos, negando á Dios? ¿Es degradar el espíritu el vedarle que se niegue á sí propio, confundándose con la materia? ¿Es afear el alma el precisarla á admitir una cosa tan bella como el órden moral? ¿Es esclavizar al hombre el imponerle la obligacion de reconocer su propia libertad? ¿Es apocar el alma el precisarla á reconocer su inmortalidad? Dichosa obligacion la que nos preserva de ser ateos y de confundirnos con los brutos.

388. Salvos los grandes principios que no pueden negarse ni en religion ni en filosofía, so pena de degradar la naturaleza humana, ¿en qué coarta la fe el vuelo de la inteligencia? San Justino, San Clemente de Alejandría, San Agustin, San Anselmo, Santo Tomás de Aquino, Descartes, Bossuet, Fenelon, Malebranche, ¿no encontraron regiones filosóficas donde extender las alas de su genio? ¿Necesitais mas espacio que ellos? ¿Sois mas grande que Leibnitz, quien nacido y educado en el protestantismo, recorre en todas direcciones los espacios de la ciencia, y lejos de encontrar nada contrario á la verdad católica, se siente atraído hácia ella, como á un inmenso foco de vida y de luz?

389. Además, el conocer de antemano y con toda certeza, las verdades fundamentales relativas al hombre, al mundo y á Dios, en vez de dañar á la profundidad del exámen filosófico, la favorece; jamás entre los antiguos, se elevó la filosofía al alto grado á que ha llegado despues de la aparicion del cristianismo. La existencia de Dios, su infinidad, su providencia, la espiritualidad del alma, su libertad, su inmortalidad, la diferencia entre el bien y el mal, todas las relaciones morales en su inmensa amplitud, han sido tratadas en las escuelas de los filósofos cristianos con una sublimidad que asombraria á Platon y Aristóteles. En las regiones de la metafísica y de la moral, el espíritu humano se muestra tanto mas poderoso, cuanto mas participa de la influencia del cristianismo.

FIN.

ÍNDICE.

I. <i>Filosofía de la India</i>	Pág. 1
II. <i>Filosofía de la China</i>	8
III. <i>Filosofía de la Persia</i>	11
IV. <i>Caldeos</i>	12
V. <i>Egipcios</i>	13
VI. <i>Fenicios</i>	14
VII. <i>Escuela jónica</i>	15
VIII. <i>Pitagóricos</i>	19
IX. <i>Xenófanes</i>	25
X. <i>Parménides</i>	27
XI. <i>Zenon de Elea</i>	29
XII. <i>Leucipo y Demócrito</i>	30
XIII. <i>Heráclito</i>	32
XIV. <i>Empédocles</i>	33
XV. <i>Sofistas y escépticos</i>	35
XVI. <i>Sócrates</i>	37
XVII. <i>Platon</i>	41
XVIII. <i>Aristóteles</i>	48
XIX. <i>Cinicos</i>	58
XX. <i>Escuela cirenáica</i>	60
XXI. <i>Escuelas de Elis y Eretria</i>	61

XXII. <i>Escuela de Megara</i>	62
XXIII. <i>Pirrónicos</i>	id.
XXIV. <i>Epicúreos</i>	64
XXV. <i>Estóicos</i>	67
XXVI. <i>La Academia nueva y la novísima</i>	71
XXVII. <i>Ciceron</i>	75
XXVIII. <i>Enesidemo y Sexto Empirico</i>	81
XXIX. <i>Eclécticos de Alejandria</i>	85
XXX. <i>Neoplatónicos</i>	87
XXXI. <i>La filosofía entre los cristianos</i>	89
XXXII. <i>Tiempos que siguieron á la irrupcion de los bár- baros</i>	91
XXXIII. <i>Arabes y judíos</i>	93
XXXIV. <i>Gerberto</i>	94
XXXV. <i>Roscelin: nominalismo y realismo</i>	95
XXXVI. <i>San Anselmo</i>	98
XXXVII. <i>Abelardo</i>	100
XXXVIII. <i>Santo Tomás de Aquino</i>	102
XXXIX. <i>Filosofía escolástica</i>	103
XL. <i>Roger Bacon</i>	123
XLI. <i>Epoca de transicion</i>	124
XLII. <i>Bacon de Verulam</i>	127
XLIII. <i>Descartes</i>	128
XLIV. <i>Gasendo</i>	138
XLV. <i>Hobbes</i>	139
XLVI. <i>Spinosa</i>	140
XLVII. <i>Malebranche</i>	142
XLVIII. <i>Locke</i>	147
XLIX. <i>Berkeley</i>	150
L. <i>Vico</i>	151
LI. <i>Leibnitz</i>	152
LII. <i>Buffier y la escuela escocesa</i>	159

LIII. <i>Hume</i>	161
LIV. <i>Condillac</i>	162
LV. <i>Kant</i>	164
LVI. <i>Fichte</i>	175
LVII. <i>Schelling</i>	179
LVIII. <i>Hegel</i>	181
LIX. <i>Jacobi</i>	183
LX. <i>Lamennais</i>	184
LXI. <i>Cousin</i>	186
LXII. <i>Krause</i>	189
LXIII. <i>Ojeada sobre la filosofía y su historia</i>	200

