



S.G-2

7-3

B.P. de Soria



61115434

D-1 1686

Ente 18
Cab 1^a
76° 35

5734

D-1

1686

12 11 11



R. 4205

MANUAL CLÁSICO

DE

FILOSOFÍA,

ESCRITO EN FRANCES

POR

M. SERVANT' BEAUVAIS.

TRADUCIDO, ARREGLADO Y ADICIONADO

POR

DON JOSÉ LOPEZ DE URIBE Y OSMA,

Catedrático de Lógica y de Gramática general en los Estudios de San Isidro de esta Corte, Abogado de los Tribunales del Reino, Académico de número de la Real Academia de Ciencias Naturales de Madrid &c. &c.

SEGUNDA EDICION CORREGIDA Y AUMENTADA.

TOMO I.

MADRID:

IMPRENTA DE DON RAMON VERGES.

1843.

Se hallará en esta Corte en la librería de Martinez, calle Mayor, núm. 4.



»Un Filósofo enseña mas cuando señala el término de los conocimientos humanos, que cuando afecta ciencia, y ejercita magisterio sobre lo que no puede ser conocido. Esto, mas que para conocer la naturaleza, debe servir para conocerle á él.»

Viegas.

Al Exc.^{mo} Señor.

D. MANUEL JOSE QUINTANA,

AUTOR

DE LAS ALOCUCIONES Y MANIFIESTOS

DE

LA JUNTA CENTRAL &c. &c.

En muestra de profundo aprecio y de amistad nunca
interrumpida.

José Lopez de Oribe.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

PHYSICS DEPARTMENT

PHYSICS DEPARTMENT

PHYSICS DEPARTMENT

PRÓLOGO.

EL TRADUCTOR Y REFORMADOR DEL MANUAL.

Cuando publiqué la primera edicion de esta obra, ò mas bien, (porque esta es la verdad) de otra esencialmente diferente que lleva el mismo título, entre otras advertencias que no hace al caso reproducir ahora, puse espresamente, *en uno ú otro lugar*, las siguientes, casi en los mismos términos en que voy á repetir las.

1.^a »Es innegable, decia con aquella ocasion, que una de las cosas que mas contribuyen á que la enseñanza de lo que llamamos Filosofía no corresponda todavía entre nosotros al estado actual de la ciencia, ni satisfaga las necesidades actuales de la nacion, en cuanto á dicha enseñanza, y mucho menos aun, se prepare á llenar las futuras, es la absoluta carencia de buenos libros elementales. La dificultad que de esto re-

sulta para mejorar á menos trabajo la sobredicha enseñanza, es de tal especie, que ni todo el celo y suma de conocimientos de la Direccion general de Estudios, ni los esfuerzos generosos de muchos profesores beneméritos, pueden alcanzar en un dia á vencerla del todo.»

2.^a »Esta consideracion me movió hace dos años á tantear prácticamente toda la dificultad de escribir un *Curso de Filosofia*: y en efecto, trabajando con constancia durante algunos meses, llegué bien pronto á tener escrita una regular porcion del que yo me habia delineado: cuyos diversos artículos ó párrafos, segun los iba redactando por las noches, servian al dia siguiente para que los copiaran y estudiaran mis discípulos, que entonces eran en número enormemente excesivo. Por manera que puede decirse que dichos manuscritos tuvieron desde entonces en alto grado toda aquella especie de publicidad que podia haber un libro hasta la invencion de la imprenta; y sin embargo de que tenian como era consiguiente sumas imperfecciones, sobre todo respecto al giro de las ideas, y á la diction ó al estilo de las frases, la excesiva indulgencia de varias personas entendidas que los leyeron por un motivo ó por otro en copias tal cual correctas, tuvo á bien dispensarme tales elogios, que no creo he de merecerlos jamás.»

3.^a »No me queda duda de que prodigándome esta recompensa, han procurado estas personas bondadosas alentar por este medio mi justa desconfianza, ayudarme á vencer la pere-

za á que naturalmente soy muy inclinado para cuanto es escribir, y estimularme indirectamente á continuar mi obra; pero viendo yo que probablemente pasará aun mucho tiempo antes de que llegue á concluir la, y que urge facilitar la susodicha mejora de la enseñanza, porque cuando menos, será así menos difícil formar una parte de la juventud de la manera debida,.... he creido mas conveniente dar tiempo al tiempo, en cuanto al indicado proyecto, y traducir uno de los Manuales de Filosofía que se han publicado en estos últimos años en la vecina Francia.»

4.^a »He preferido el de Servant Beauvais entre los varios que conozco, aunque tiene tantos defectos, por dos causales ó sea motivos ó razones. La primera es que el fondo de este manual es el *Sistema de Condillac reformado por Laromiguière*, y quien aspire como yo á contribuir algun tanto á la difícil obra de modificar convenientemente las ideas filosóficas de la España actual, hará mal en mi concepto, ó mas propiamente no la acertará, si á las ideas *condillacianas netas* que dominan generalmente en las personas de cierta edad y de mas instruccion entre nosotros, opone otras ideas filosóficas que tengan con ellas pocos puntos de contacto. Lo que mas me hace ser de esta opinion, es que aun estando cierto de que las doctrinas que se pretenda sustituir á otras doctrinas rivales, son las verdaderas ó las preferibles; siempre conviene tener presente que acontece con las ideas mucho de lo que sucede respecto á instituciones. Cuanto mas se apo-

ya una idea nueva en lo presente y en lo pasado, tanto mas segura es su influencia en el porvenir. De todos modos, la otra causal que ha movido mi ánimo, es que soy *ecléctico* en el sentido que digo mas adelante, y esta obra tiene una tendencia manifiesta al *eclectismo*. Su mismo autor la ha llamado produccion ecléctica, aunque con mucha repugnancia.»

5.^a y última. »Como caben tantos y tan diversos pareceres dentro de las escuelas de los eclécticos, no tiene nada de extraño, á pesar de lo que acabo de decir, que mis opiniones difieran mucho de las del autor en algunos puntos cardinales y en otros muchos menos importantes. Esta es la razon por que pongo casi á la cabeza del Manual aquella parte de mis mencionados manuscritos, que es á mi ver una introduccion ó preparacion al estudio de la filosofía: parte que me ha parecido conveniente aumentar ahora con las muchas notas que la acompañan».... Por cuyo medio ó por el cual medio, venia á decir despues, lleno á mi ver algunas de las lagunas ó vacíos que deja el autor en su obra; impugno indirectamente no pocas de sus opiniones ó doctrinas, aunque no todas las en que no estamos conformes; y pongo al fallo de los jueces competentes un buen número de mis principios en filosofía. ..

Todo esto lo decia ya en unos términos ó en otros, en Septiembre de 1838; y si me ha parecido conveniente reproducirlo otra vez con muy leve diferencia, no ha sido en verdad por

amor de autor, sino por verdaderas razones. He querido tambien que los que no hayan leído la primera edicion puedan conocer á menos trabajo cómo y cuáles sucesos me han venido impeliendo á hacer la que ahora publico, para que con este conocimiento los que comparen las dos ediciones no estrañen que sean casi tan diferentes una de otra cuanto pueden serlo.

Cuanto pueden serlo, he dicho, ó poco menos, porque, en efecto, la obra de esta edicion y la de la primera son dos obras esencialmente diversas. En la de 1838, si se exceptua aquella parte mia original que en esta he intitulado (1) *Nociones generales de Filosofia*, y unas cuantas notas que puse al autor, todo lo demás representa exactamente (si bien con poco ó ningun esmero ni aun correccion) no lo que yo hubiera escrito, sino las ideas que estaban y están consignadas en el original que traducìa; en tanto que en esta segunda edicion acaso no llegan á media docena los párrafos del autor que no hayan sufrido algu-

(1) Conformándome al Real Decreto de 8 de Junio del año 43, en el que se reconoció espresamente la necesidad de crear una nueva *Facultad de Filosofia* y se tomaron disposiciones para establecerla. Yo empecé á trabajar y á dar á la prensa para esta edicion en Julio de aquel mismo año; es decir, cuando aun no se sabia que á resultas de los acontecimientos políticos que se consumaron en aquel mes, no habian de llevarse á efecto las disposiciones del susodicho decreto y de la Real Instruccion de 9 del mismo mes.

x
nas alteraciones, de mayor ó menor entidad. En aquella, pues, no puse mas de mi parte, fuera de las mencionadas adiciones y de las notas, que el cuidado de traducir, de prisa y corriendo, el Manual de Servant Beauvais; pero en esta de ahora he puesto de mi parte un trabajo incomparablemente mayor. Qué resultados ha dado este trabajo respecto al fondo y á la disposicion de la obra; necesario es, aunque molesto y sobremanera fastidioso, indicarlo en este prólogo. Voy por lo mismo á clasificarlos y enumerarlos por mayor, en el orden que me parece mas conveniente.

El primero es que he aumentado en mas de una mitad las mencionadas adiciones que ya publiqué en la primera edicion: las cuales no solo á mi ver, insignificante para el caso, sino al de otras personas menos parciales y muy versadas en la materia, van labrando ya y han de causar algun dia (no muy lejos tal vez) una mejora mucho mayor de la que ya han causado, en la enseñanza y en los estudios de todas las ciencias filosóficas propiamente tales (2), y mas especialmente de la *Lógica*.

(2) Algunas de las disposiciones que se tomaron en el Real Decreto que he mencionado poco há, y mas aun de las que salieron anexas á él (por ejemplo, las respectivas á lo que entences se designó bajo el nombre de *Nociones generales de Filosofía*), y otros muchos datos, ya públicos, ya privados, dan á esta conjetura mayor verosimilitud. Tanto mayor cuanto que las indicadas disposiciones, dictadas, por supuesto, sin gestion alguna directa ó indirecta, de mi parte ni por mi parte, fueron tomadas á propuesta de un Mi-

El segundo es que he aumentado la obra con otras muchas adiciones, tambien mias originales, (ya en el fondo y en la forma, ya en esta solamente) que son una parte, y no pequeña, de los tratados de psicología, lógica, ontología y filosofía moral en esta edicion. Las mas principales de estas adiciones, son, el artículo XIV, el XV, y la *seccion* novena del artículo XVI de la *Lógica*; el XI, el XII y el XIV de la *Ontología*; y el II, el III, el IV, el V, el VI y el VII de la *Moral*; pero además me pertenecen tambien por uno ó por otro de dichos títulos otras muchísimas de menos cuenta que me es imposible enumerar, por estar embebidas, ya en lo que sigo poniendo del autor, ya en lo que traduzco ú adopto de otros escritores tomándome por necesidad muchas libertades (3). Solamente puedo decir que mu-

nistro tan ilustrado, tan recto y tan independiente por carácter como el Sr. Laserna, y en conformidad al dictámen, segun es público y notorio, de imparciales profesores, amigos íntimos de dicho Sr. ex-Ministro.

(3) En efecto, en este género de traducciones ú adopciones (que fuerza me ha sido aceptar por lo que diré despues) me he tomado todas las libertades que han sido necesarias, ya para adoptar la doctrina, ya para acomodarla al espíritu ó á la forma de la obra. Esta advertencia la he consignado en muchos y diferentes lugares del *Manual*; pero aun temo no la haya hecho muy pocas veces en comparacion de las que quizás era menester. Tranquilízame sin embargo que, para evitar en cuanto cabía por mi parte que el lector atribuyese á otro opiniones ó doctrinas de que yo debiese responder, he tomado además otra precaucion, otra medida. La cual es que, siempre que he hecho alguna alteracion en cualquiera de los pasages que

chas de estas adiciones menores (porque no me gusta gravar á otro ni que cargue otro con la responsabilidad que deba pesar sobre mí por mis opiniones) si están en forma de nota, llevan la abreviatura N. del T.; y las que están en la materia ó cuerpo de la obra, un asterisco al principio ó al fin del párrafo (4).

contiene la obra *copiados* ó *traducidos* de uno ú otro escritor, he cuidado de escribir en bastardilla ó de poner entre paréntesis todas ó á lo menos algunas de las expresiones con que hacia la alteracion: todo, para llamar, si no habia otro medio, con la misma dureza del giro de la dición ó con lo extraño del paréntesis ó de la variacion de la letra la atencion de los lectores, y darles en algun modo un motivo de recordar esta advertencia. He creído empero que no debía estender esta desagradable precaucion á otros innumerables pasajes que, aunque extractados de otros autores, no los presento precisamente como *copiados* ó *traducidos*, sino bajo otro concepto distinto.

(4) Le llevan al principio si el párrafo no es de Servant Beauvais, ó no está en su verdadero Manual; le llevan al fin, en el caso contrario, si además he modificado el párrafo. Empero las mas veces; ya por descuido, ya porque tantas estrellitas causaban confusion y hacian una vista muy fea, especialmente en las notas; ó ya en fin, porque ya habia dicho en alguna nota ó advertencia lo mismo que con los asteriscos habria podido indicar; los he omitido yo mismo, ó los han quitado en la imprenta; pero siempre que se hallan en esta obra, al principio ó al fin de párrafo, se pueden tomar por un signo infalible de lo que ya he declarado.

Esto me recuerda que tengo hacer otra advertencia mas de este mismo género. La cual es que en poner una estrellita tras de algunos epígrafes en el índice del tomo I, solo me he propuesto marcar aquellos artículos cuya esplicacion puede omitirse (sin inconveniente alguno, á mi ver) en las cátedras de los primeros elementos de Filosofía. Por de pronto, yo mismo los omito, y seguiré omitiéndolo-

El tercer resultado es, que he puesto asimismo otro tratado de *Lógica*, sumamente diverso del de la primera edicion, y variado no solamente la forma, sino tambien el espíritu de casi todo el tratado de *Filosofía Moral*; presentando una y otra segun como creo yo que deben estudiarse en las clases elementales (otra cosa sería en los estudios de ampliacion), y tomando de los diversos autores que cito, ya una cosa, ya otra, ampliándolas unas veces, contrayéndolas algunas, modificándolas casi siempre, y coordinándolas todas segun el plan y segun los principios que me habia propuesto.

Y disimúleseme si interrumpiendo esta enumeracion declaro aqui en cumplimiento de un deber ya que se me ha olvidado consignarlo en su correspondiente lugar, que no he tenido ni la facilidad, ni la tranquilidad de ánimo, ni la salud que era necesaria para atender en tan poco tiempo (5) por mi mismo sin necesidad de ninguna mano auxiliar á tantas obligaciones públicas y domésticas como han pe-

los, mientras no se me mande explicarlos, ó no se haga otro arreglo y otra distribucion en los estudios de la segunda enseñanza. Si los he escrito, y si he creido conveniente añadir otras muchas doctrinas, ha sido contando con que el Gobierno hará tal cual por lo menos, y muy luego segun dicen, el anunciado arreglo de lo que suele llamarse *Instruccion secundaria*, aunque es acaso la mas importante.

(5) Alguno dirá ó recordará tal vez que han transcurrido ya veinte y tres meses desde que empecé la refundicion é impresion de esta obra; pero á esto me sería fácil responder que ni se necesita menos tiempo, para una empresa de tal magnitud, máxime habiendo de llevarla á cabo

sado sobre mi en los años 43 y 44, y al mismo tiempo (y con el corazón herido por graves, amarguísimas aflicciones), á todos los cuidados de la impresion, y á todo el trabajo que he necesitado hacer para el aumento de la obra y para su variacion y refundicion segun un plan regular, fijo y constante, sin embargo de tanto extracto y de tantos retazos de tan diversos autores como en ella verá quien la lea..... De aqui es que, para ganar algun tiempo en lo que tenia que hacer para escribir y dejar dispuestos para la prensa los artículos X, XII, XIII y la mayor parte del XVI de la *Lógica*, me fue preciso acudir á un amigo (6) para que me tradujese del francés varios trozos y capítulos que le fui señalando; y su traduccion, hecha primero por él con la correc-

con las condiciones y circunstancias que diré mas abajo; ni tampoco ha estado en mi mano poder ocuparme todos los dias en este encargo ó compromiso que habia tomado sobre mi. Al contrario, unas veces por el estado de mi salud, y otras por las irreparables desgracias que me han ocurrido en mi familia, en mas de siete meses no he podido escribir ni dos líneas para la obra; y de aqui, y de otras muchas cosas, el no haber correspondido, tan pronto como deseaba, á la justa impaciencia de algunos suscritores.

(6) Mi compañero D. Juan Diaz de Baeza, á quien cito tambien por un motivo parecido en la pág. 137 del tomo II, y cuya cortesana atencion me dió á entender claramente que se complacia muy mucho en servirme por la amistad y por lo que él me habia ocupado para algunas de sus obras; pero nada ciertamente, y menos aun de este género, tenia que pagarme este buen amigo, ó en todo caso me lo ha pagado con usuras y con muy buena voluntad, no obstante lo que no conociéndole puede inferirse de alguna de sus producciones literarias.

cion y con el esmero que acostumbra, pero sin embargo modificada despues por mí, si bien no tanto como la hubiera modificado (7) si hubiese tenido un poco mas de tiempo y de sosiego; y ordenada y fundida con lo demás que he añadido, de mi fondo como decimos, ó que he estractado de otros autores. forma mas de la mitad de los susodichos artículos.

El cuarto resultado es: Que he corregido y aumentado cuanto me ha parecido conveniente (acaso en mas de la mitad) la *Psicología* y la *Ontología* de Servant Beauvais; si bien, solo ha podido ser hacer este aumento, del modo que ya he dicho, y por las razones que dejo indicadas.

El quinto. Que he dado á dichas dos partes de la obra una disposicion mucho menos imperfecta que la que tienen en la primera edicion y en su original; para lo que, fuerza me ha sido refundirlas y ordenarlas, aunque no á todo mi gusto, y sin hacer distincion alguna, para este efecto, entre lo de Servant y lo de otros, variar, omitir, añadir, ó esplicar todo lo que ha sido necesario para los fines que ya

(7) No ciertamente por el language, ni por el estilo, que, como ya he dicho, ni lo necesita, ni lo necesitaba (ojalá hubiese podido yo dar iguales dotes á todo lo que he escrito y que he traducido yo mismo) sino por las ideas del original. Si me hubiese hallado en otras circunstancias hubiera intentado mejorar, respecto á exactitud, el enunciado de las reglas, y el de las sensatas reflexiones que en dicha parte se presentan como reglas; pero esto, bien se ve que no era incumbencia de mi referido amigo.

he dicho en una de las notas precedentes.

El sexto. Que, no sin hacer necesarias mas alteraciones que por lo mismo ha sido preciso hacer, he omitido en esta segunda edicion, por largo y poco menos que inútil para el objeto, el bosquejo *cronológico* de la historia de la filosofía, que hace parte del verdadero Manual de Servant Beauvais; y puesto además el tratado de Lógica, contrariamente á su opinion y ejemplo, inmediatamente despues del de Psicologia, como lo exigia el órden.

El séptimo. Que he distribuido toda la obra, (lo que no es tan fácil ni de tan poca utilidad como parecerá á algunos) en artículos, y estos en números; y procurado dar á conocer suficientemente su respectiva conexion, ya en las mismas transiciones, ya con otros medios (8).

El octavo y último. Que he puesto al principio de cada artículo ó de cada seccion de artículo (escepto las pocas veces en que hubiera estado de mas) uno de esos índices que todos reconocen por eminentemente útiles, sobretodo para recordar, y tan copioso, las mas veces, que para los que estudien la materia con la debida reflexion, será un equivalente de un sumario.

Todas estas reformas, variaciones, sustituciones, y adiciones ó aumentos he hecho para esta edicion. Tantas son, y tan importan-

(8) Y de aqui el haber hecho tantas remisiones con perjuicio evidente para el agrado de la lectura, pero con no pequeña utilidad para la facilidad de la enseñanza que era y debia ser el principal objeto á que atendia.

tes algunas de ellas que, quizás he debido dar la obra, ó mas bien el todo de la obra por mio original, anunciando, se supone, en la portada misma lo que en todo caso la razon y la delicadeza hubieran exigido. Porque en última análisis, como lo echará de ver todo el que compare debidamente las dos ediciones; yo he dado á la obra un espíritu y una tendencia muy distintos de los que tenia; yo soy el autor y por lo tanto el responsable de su plan, y del modo de conducirlo y desarrollarle y de adaptarle á la enseñanza; yo he eliminado de ella mucho mas de lo que ya he dicho espresamente, y de lo que en el curso de la obra prevengo ó declaro que omito; mio además, mio original en cuanto cabe, es algo mas de la mitad de su contenido de ella; yo soy tambien quien ha entresacado, y escogido, y ordenado, y modificado, cuando ha sido necesario, todo lo demás que hace parte de la obra; y por último, tanto he entresacado y escogido (y en las circunstancias en que me he visto, he debido escoger) de otros autores, que, sin embargo de que cuando he podido aprovechar una línea de la primera edicion, nunca ó muy rara vez he dejado de aprovecharla, solo una sexta parte del total de la obra es á todo mas lo que una persona imparcial podria adjudicar, no digo á Servant Beauvais, pero ni aun á su manual... y aun para eso, habria de no poner en la cuenta el arreglo y la distribucion que he hecho aun de lo mismo que representa esa fraccion tan pequeña. Mas sin embargo de todo, no he dado mi nombre á la

obra por varias razones 1.º Para significar mi gratitud por la indulgencia con que ha acogido el público la primera edicion, no obstante todos sus defectos. 2.º, Por agradecimiento ú afecto á Servant Beauvais, porque este escritor es (fuera de otras razones) quien me ha dado la ocasion de hacer todo el trabajo. Y 3.º, y mas principalmente tal vez, por otras causales ó motivos, de las que diré solo una para otros fines. Helá aquí.

Cuando entrado ya y casi vencido el mes de Julio de 843 pude empezar á ocuparme algun tanto (9) para esta edicion, y casi al mismo tiempo á dar original á la imprenta (pues comunmente lo que he escrito por la mañana ha ido á manos del cajista en el mismo dia, y lo que he borroneado por la tarde ó por la noche, ha seguido el mismo camino á la mañana ó al dia siguiente) no pensaba en verdad tomarme por esta vez tanto y tan ímprobo trabajo, no pensaba tocar sino muy poco el trabajo de Servant Beauvais. Recien publicado entonces el Decreto y la Real Instruccion á que antes he aludido; agotada ya del todo la primera edicion; próxima, demasiado próxima para el objeto la apertura de los Establecimientos de Instruccion Pública, y adoptada la obra para libro de texto

(9) En los cinco años no cumplidos que habian transcurrido desde la primera edicion, tuve constantemente á mi cargo cuatro ó cinco y seis clases distintas é innumerables comisiones de varios cuerpos científicos ó patrióticos.

en las aulas del primero y tercero de Filosofía en la Universidad literaria de esta Corte y en otros muchos establecimientos; anunciándosele ya al librero los pedidos que le iban á hacer de fuera; y á todo esto, con salud ya entonces no muy fuerte, y sin tener dispuesto para la imprenta nada de cuanto convenia para la segunda edicion.... absolutamente nada, excepto dos ó tres pliegos que habia podido escribir en los primeros dias de dicho mes, y unos cuantos borradores muy deformes que menciono en las páginas 137 y 312 del tomo II... el plan que al principio me propuse, fue, aumentar la parte intitulada *No- ciones generales de Filosofía*; corregir, cuanto la urgencia lo permitiese, los indicados borradores; disponer en forma de apéndice al tratado de Psicología una pequeña parte de lo que tengo traducido, hace ya mas de ocho años, del *Curso de Filosofía* de Dami- ron; y respecto á todo lo demás, que no era mio, ó que no era tan mio como lo otro, seguir casi reduciéndome á prestar solamente los oficios de traductor, reimprimiendo la primera edicion sin modificarla mas que lo absolutamente indispensable. Esté era el plan que me proponia seguir, cuando no impreso aun el primer pliego del tratado de Psicología (ó mas brevemente, y asi lo di- ré las mas veces, de la *Psicología*) dí á la prensa el primer pliego del tomo II; y pue- ta allí ya la portada, casi necesario era ya re- producir la en este.

Empero poco despues, asi como consultando

á la utilidad de los cursantes de filosofía habia tenido ya que mudar de propósito (10) respecto á poner el apéndice que acabo de mencionar; mi constante deseo de contribuir, todo cuanto pueda, á la reforma de la sobredicha enseñanza, no me permitió resignarme á un plan tan insuficiente, tan estrecho. Propúseme, sí, aprovechar, como he dicho, cuanto fuese dable del Manual de Servant Beauvais; pero en los términos y con las condiciones que ya dejo manifestadas.

No ignoraba al tomar esta determinacion, que me imponia con ella una carga muy pesada, aun para los hombros mas robustos. Presente tuve tambien que, fuera de la incomodidad que causa tener que andar, y no poder moverse sino como comprimido con estrechos lazos, no pocas veces cuesta mas trabajo entresacar, enmendar y refundir escritos de otro, y aun de uno mismo, que producir otros nuevos. Y sabia y consideraba no menos que iba á tener que hacer muchos sacrificios de amor propio; porque era físicamente imposible (en cualquiera probablemente y mas en mí)

(10) Porque el apéndice apenas podia ser útil sino para satisfacer una de las necesidades que creaba el susodicho decreto de 8 de Junio, y la cual cesó con la derogacion del mismo decreto. Ténganse, pues, por no hechas las citas ó remisiones que hice al sobredicho apéndice en las páginas 44, 102, y otras muchas del tomo I. cuando aun pensaba publicarle. En cambio he dado mas estension á otros tratados, y puesto además la traduccion del capítulo del *Guevara de Deo religiose colendo*.

que habiendo de entregar el original á pequeños trozos, que se habian de ir dando á la imprenta á medida y casi en el mismo estado en que por primera vez fueran saliendo de la pluma; sin tiempo para corregir el primer borrador y confrontar un párrafo con otro; sin libertad amplia para moverme,.... y á mas á mas alternándolo con otras ocupaciones, y en tan diversos estados de ánimo y de cuerpo,.... item mas, habiendo de extractar, no pocas veces, de tan diversos autores ó libros como ya me habia propuesto; unos en francés, otros en español (aunque muy pocos por desgracia), aquellos en latin, y estos otros en inglés; muchos de ellos traducidos de otros idiomas de índole muy diversa, y evidentemente mal traducidos en uno ó en otro pasage, y todos cada uno con su estilo, y con su terminología, y con su sentir, casi siempre diferentes del de los otros.... era físicamente imposible, que una obra asi compuesta dejase de salir con muchos defectos, á lo menos respecto al lenguaje y al estilo. Eso, aunque en la imprenta hubiesen podido corresponder al buen deseo del impresor; y aunque la obra no fuese un tratado de.... Filosofía!; ni hubiese tenido que publicar dos entregas del tomo II, antes de tener escrita una línea de la segunda mitad del I.

El trabajo que presento al público, (ó que ya le he presentado, tiene ciertamente muchas imperfecciones del indicado género. Tiene tantas mas, cuanto que se han allegado á las que han caido sobre él á resultas de lo

susodicho, otros lunares ó defectos de muy distinto origen en todo ó en parte (11). Mas así y todo, si como creo no le afea ningun otro defecto que sea muy reparable, tal vez durará por algun tiempo el aprecio y la buena acogida que ha encontrado hasta ahora, y habré hecho con él un servicio, no muy pequeño tal vez, á la enseñanza; un servicio mayor quizás él solo que cuantos le habia hecho hasta aqui en las cátedras, en la prensa, y en muchas comisiones.

(11) Evidente es que muchos de los defectos que tiene la edicion, no vienen de mi, soy casi enteramente ageno á ellos, segun lo puede conocer cualquiera. Otros han procedido de que, como dice un autor que copio en la *Lógica*; «la tristeza que nubla la frente, nubla tambien al alma; y yo por mi desgracia he tenido que trabajar.... enfermo con la tristeza y la agonía en el corazon, y el luto en los vestidos. Otros en fin, y el mas fastidioso, la redundancia de que adolecen en demasia algunos articulos de la obra, han nacido, ya de que no he podido limar y cercenar, ya de otras causas. Omitiendo decir las mas altas, aquellas que se rozan con la teoría del lenguaje y con el estado de formacion de la lengua castellana; permítaseme indicar que llevo ya esplicados de diez años á esta parte mas de treinta cursos del primer año de filosofía, fuera de unos cuantos de otras asignaturas; y que así en fuerza de haber visto y palpado qué género y grado de instruccion suelen traer ya adquirida al primer curso de filosofía los estudiantes del primer año en el estado actual de los estudios en nuestra patria, (he desconfiado en demasia tal vez) de la inteligencia de unos jóvenes tan tiernos la mayor parte, querido poner las cosas demasiado claras, y procurado ó buscado á toda costa la exactitud, ect., etc. ¡Defectos graves en otro género de obras! no tan graves á lo menos (si es que no son convenientes) en las de esta especie.

De todos modos, lo que mas importaba en el caso, y lo que yo he procurado conseguir, cuanto mi insuficiencia lo permitiese era escoger entre los diversos sistemas de filosofía el mas adecuado en su estado actual de formacion para la enseñanza elemental (12); huir en su esposicion y desarrollo de todo exclusivismo ciego é ignorante; presentar las nociones necesarias para que se inicien los escolares en las doctrinas mas generales de otros sistemas filosóficos; haberse oportunamente para escitar la aficion á las mas altas especulaciones, y para acostumbrarlos con tiempo al útil, aunque doloroso, espectáculo de la divergencia y discusion de las opiniones humanas; apoyar convenientemente las sanas doctrinas políticas y religiosas; dar á conocer bien, é independientemente de todo sistema superior de metafísica, la naturaleza elevada del hombre; y por último respecto á la Lógica y á la Filosofía Moral, recopilar las doctrinas mas útiles, mas importantes, mas inconcusas, procurando sacar mas y mas su enseñanza del carril donde la dejaron los escolásticos, y no haciendo de ninguna ó por ninguna de las maneras un libro diminuto exigüo, cómodo para formar discípulos papagayos, falto de doctrina y de altas miras sociales, aferrado al orden sintético, del género en fin que tuvo favor en las aulas durante cierto tiempo, y que está desacredita-

(12) Supuesto, se subentiende, todos los demás requisitos indispensables.

do ya para el objeto en las naciones mas cultas. Esta ha sido la intencion. ¡Ojalá que no me hubiese estorbado cosa alguna llevarla á cabo, á todo mi desahogo!

19 de Junio de 1845.

ADVERTENCIA. La fé de erratas del volúmen I del tomo I, está al final del volúmen II. Se suplica á los lectores que se tomen la molestia de corregirlas.

CONSIDERACIONES GENERALES

SOBRE

LA FILOSOFÍA,

SU ORIGEN, SUS MÉTODOS, SU DESARROLLO HISTÓRICO,
Y ÓRDEN QUE DEBE SEGUIRSE EN EL ESTUDIO DE LAS
DIVERSAS PARTES QUE LA COMPONEN, Ó SEA NOCIONES
GENERALES DE FILOSOFÍA.

ARTICULO PRIMERO.

¿QUE SE ENTIENDE POR FILOSOFÍA?

1. *La palabra filosofía se toma en diferentes sentidos por diferentes escritores, y muchas veces aun por uno mismo.* — 2. *De esto nacen comunmente disputas, errores y confusión.* — 3. *Se necesita, pues, fijar el sentido de dicha palabra.* — 4. *Para esto es necesario dar una definición.* — 5. *Exámen de cuándo se debe dar.* — 6. *Historia de la palabra Filosofía.* — 7. *Diferentes definiciones que se han dado; definición que adopto.* — 8. *Incomprensibilidad de varias cosas por la razón humana.* — 9. *Definiciones que suelen adoptar muchos escritores modernos.*

1. Bien pronto veremos en este mismo artículo que la palabra filosofía se toma, ya por unos, ya por otros, en muchísimos sentidos; pues por desgracia apenas hay escritor algo notable de los que se han

ocupado en este género de conocimientos, que no entienda por filosofía una cosa mas ó menos diferente de las que entienden los otros escritores principales. Por ahora bástenos saber, que hay quien entiende por filosofía una ciencia tan lata ó tan grande que comprende todos los conocimientos que hay y puede haber, de modo que, tomando dicha palabra en este sentido, saber una cosa, cualquiera que sea, como por ejemplo que el agua moja, ó conjugar un verbo, será saber una parte de la filosofía; al paso que otros solo llaman filosofía á una ciencia, mas ó menos grande tambien, pero siempre menos grande que la otra, y que consiste en saber ó conocer las cosas de una cierta clase, ó por lo menos en saberlas de cierto modo.

2. Pues ahora bien, advirtámos que el emplearse las palabras en sentidos diferentes es muy ocasionado á producir disputas, errores y confusion. Suele producir disputas, porque cuando dos hombres, hablando de un asunto, ó escribiendo sobre él, hacen ciertas proposiciones, y se sirven de una misma palabra, pero uno la emplea en un sentido, y otro en otro diferente, acontece con demasiada frecuencia que, sin embargo de que las proposiciones que hayan hecho, no sean opuestas entre sí, sino diferentes (1), ellos las

(1) Aqui y siempre entiendo por proposiciones opuestas y por proposiciones diferentes lo que creo que debo entender, y mas especialmente al principio de una obra elemental, es decir, entiendo lo que significan estas espresiones segun el Diccionario de la lengua. *Proposiciones diferentes*, las que espresan pensamientos diferentes, ó si á alguno no le parece bien así, las que espresan pensamientos diversos ó distintos, como, por ejemplo, estas: *el sol es hermoso, el sol calienta mucho en Andalucía*. De estas proposiciones, aunque las coloquemos una en frente de otra, es decir, aunque *las oponemos*, no decimos ya en el castellano vulgar que son opuestas, y la razon es que las dos son, y por consiguiente, pueden ser, verdaderas.

tienen por opuestas, porque creen que uno y otro hablan de lo mismo, solo porque emplean la misma palabra, y fascinados ó deslumbrados por esta apariencia de oposicion, no tiene nada de extraño en la miserable condicion humana que disputen (2). En tal caso

La etimología es utilísima; pero muchas veces las palabras significan ya una cosa diversa de lo que indica su origen etimológico que significaron en un principio, y á veces muy despues.

Llamamos *opuestas* á las proposiciones cuando tienen entre sí oposicion, es decir, cuando tienen *repugnancia una con otra* (contrariedad ó contradiccion), de suerte que siendo opuestas, no es posible que las dos sean verdaderas. Ejemplo de opuestas, las siguientes: *todo bien es agradable, cierto bien no es agradable*; ó estas otras, *Ciceron fué sabio en tal género de conocimientos, Ciceron no lo fué en ese mismo género* (esta oposicion es de contradiccion): ó por fin las siguientes: *toda ciencia es útil, ninguna ciencia es útil* (esta oposicion es de contrariedad).

Por lo demas bien sé qué es lo que entienden por proposiciones opuestas otros autores, y las diversas clases que hacen, y lo demas que dicen: pero ni es de este lugar el esponerlo, ni debo suponer instruidos en ello á los que empiecen sus estudios de filosofía por este libro.

(2) Sirva de ej. lo siguiente que tomo de la lógica de Servant Beauvais. Figurémonos que tratándose de lo que probablemente hará un sugeto, dice uno: "ese hombre tiene demasiada chispa para hacer necedades"; y que otro, admirado de que se presente como razon de que no hará necedades la circunstancia de tener chispa, le contesta: "pues precisamente porque la tiene, es capaz de hacer muchas": claramente se ve en este ejemplo que si disputan, como es fácil, los interlocutores que suponemos en él, lo que dará ocasion á la disputa es que la palabra *chispa* no significa lo mismo para cada uno de ellos. Para el primero, significa cierta especie de *ingenio y agudeza*, de *travesura*; en una palabra, *cierta disposicion mental aventajada*; el segundo entiende por *chispa* cierta cosa *vergonzosa*, *cierto grado de embriaguez*. Los dos tienen razon en lo que dicen, pues aunque son diferentes los pensamientos que espresan, no son opuestos. Luego

se arma esta especie de contienda creyendo malamente que no pueden ser verdaderas las dos proposiciones que tienen por opuestas, y que no lo son sin embargo, aunque sí dicen *cosas diferentes*.

Pero aun hay mas, pues á veces dos ó mas disputantes dicen *exactamente lo mismo* uno que otro, y á pesar de eso disputan con suma necedad. Tal sucede cuando, lejos de estar conformes en su language, esto es, lejos de valerse de unas mismas palabras ó de unos mismos signos para la espresion de unas mismas ideas, se sirven sí de unas mismas palabras, pero el uno las emplea en un sentido, y el otro en otro diferente, y ademas andan, por decirlo así, trocados en punto á dichos signos, de suerte que á lo que el uno llama A, el otro lo llama B, y viceversa. Entonces, aunque en la *realidad* tengan las mismas ideas acerca del punto de que se trate, y las espresen en efecto, y por consiguiente, bien mirado todo, digan las dos una *misma cosa*, es muy espuesto sin embargo á que á ellos les *parezca* por la indicada razon que sobre aquel mismo asunto profesan ideas, no solo diferentes, sino tambien opuestas, y á que fascinados ó alucinados por la dicha apariencia de oposicion incurran en el mismo inconveniente (3).

es útil fijar el significado de las palabras para prevenir ó cortar las disputas.

Las obras jocosas de nuestro grande escritor Quevedo se pueden considerar como un tesoro de egemplos de esta especie; y la lectura de los libros y el trato de gentes harán conocer á los jóvenes que una gran parte de las disputas de los hombres, y acaso la mayor, nacen de esta fuente.

(3) Por ejemplo, Pedro y Antonio conocen igualmente las letras de nuestro alfabeto, y las llaman del mismo modo, esto es, se hallan conformes en el language para designarlas, y por lo tanto uno y otro llaman á este caracter: *M, eme*, y á este otro: *N, ene*. Si suponemos ademas que tambien entienden del

Tambien suele producir errores, porque en tales casos sucede muchas veces que fascinados por la *identidad* del signo ó de la palabra que espresa diferentes cosas, creemos que tambien son *idénticas* las cosas *diferentes* por él significadas, y atribuimos á una lo que solo conviene á otra: lo cual no se puede hacer sin incurrir en un error ($\frac{1}{4}$).

mismo modo (por ej. como nosotros), estas palabras de la lengua castellana: *el*, *carácter*, *se*, *compone*, *de*, *mayor*, *número*, *palos*, *que*, no podremos concebir que en tales supuestos disputen Pedro y Antonio acerca de cuál de dichos dos caracteres se compone de mayor número de palos. El carácter *M* (dirán uno y otro) se compone de mayor número de palos que el carácter *N*; y como en tal caso, no solo dirán lo mismo en la *realidad*, sino que tambien aparecerá clara y fácilmente que lo dicen (lo cual depende en parte de que uno y otro emplean entouces las mismas espresiones en el mismo sentido) no es posible que en tal hipótesi disputen sobre dicho asunto.

Pero si suponemos este mismo caso con solo la diferencia de que Antonio llama *ene* al carácter que Pedro llama y debe llamar *eme*, para conformarse con el uso, y viceversa, llama *eme* al que el otro, siguiendo el uso, supremo legislador en punto á lenguaje, designa con la palabra *ene*, tendremos en tal caso que será muy facil que disputen. Pedro dirá: "el carácter representado por esta palabra *eme* se compone de mayor número de palos que el representado por esta otra: *ene*." Pero Antonio dirá á su vez: "No es de esos dos el representado por el sonido *eme* el carácter que se compone de mayor número de palos, sino el otro"; y hé aqui armada ya la disputa si antes no llegan á conocer los dos, ó alguno de ellos, que uno y otro tienen razon en lo que dicen, y que está tan lejos de ser opuesto lo que afirma el uno á lo que afirma el otro, que ni aun dicen cosas diferentes, pues en rigor los dos dicen lo mismo, sin mas diferencia en cuanto á eso que el tomar las palabras *eme* y *ene* en sentido diferente, el uno con respecto al otro, y andar, como he dicho antes, trocados en cuanto á esta parte del lenguaje. Ahora bien, generalizada esta observacion, como es muy facil hacerlo, resulta la doctrina que espongo en el párrafo á que se refiere esta nota.

(4) Sirva de ej. el siguiente sofisma, ó sea argu-

Por último, tambien suele producir confusion, porque, cuando en la série de un discurso se usa de una palabra, una vez en un sentido, y otra ú otras en otro diverso; cuando, por decirlo así, se anda jugando á pasa pasa como en un juego de manos, con su significado, el oyente, ó el lector, no suele saber con claridad y prontitud en qué acepcion debe tomar la palabra en cada caso particular, y esto da ocasion á que se confunda, y aun el mismo que la usa, á veces no lo sabe tampoco, y entonces tambien él (5) suele confundirse.

mento aparente con que se quiere defender ó persuadir lo que es falso, como dice el Diccionario de la Lengua en algunas ediciones: *Un buen ministro es la columna del estado; es así que una columna suele ser un gran zoquete de piedra; luego un buen ministro suele ser un gran zoquete de piedra.*

Fácilmente se conoce que si alguno raciocinara ó discurriera así, incurriría en un error; y la causa, ó mejor dicho, lo que daría ocasion á este error, sería que en la 1.^a proposicion: *un buen ministro es la columna del estado*, tomaba la palabra *columna* en el sentido *metafórico*, pues en ella no significa *columna una especie de pilar redondo, siempre ó por lo comun, que sirve para sostener ó adornar algun edificio*, sino la *persona que sirve de apoyo al estado*, y que en esta parte es semejante á las columnas propiamente tales que tambien suelen servir de apoyo, al paso que en la 2.^a *es así que una columna suele ser un gran zoquete de piedra*, la tomaba como es fácil conocerlo, en el sentido *literal*, ó propio, ó primitivo, ó como quiera decirse.

En el dicho sofisma que suele llamar la atencion de los jóvenes, está muy claro el artificio falaz, pero en otros, está mas oculto, mas embozado.

(5) Ejemplo que vale por muchos. En una égloga de nuestro poeta Valbuena, y poeta de grandísimo talento, hablan dos pastores llamados Rosanio y Beraldo, y dice:

Rosanio

Unos arcos y venas van parejas = por la blanca azucena, = que te parecerán oro escarchado; = mas mirando las cejas = y la frente serena = donde tu paraíso está cifrado, = verás, no

3. Siendo pues necesario emplear la palabra filosofía para decir cuál y qué es la ciencia que con dicha palabra designamos, y no tomándose esta en el mismo sentido por todos (n.º 1), nos es, si no absolutamente necesario, á lo menos muy conveniente fijar ó determinar bien el sentido en que hemos de tomarla nosotros, para no exponernos á emplearla, sin saberlo, en acepciones diversas, y para evitar, en cuanto podamos, las disputas, errores y confusion que resultarian de lo contrario (n.º 2).

4. Pues ahora bien, como no es posible determinar qué hemos de entender por filosofía sin definirla, del mismo modo que no es posible decir qué se entiende por gramática castellana sin dar de dicha gramática una definición, buena ó mala, y oportuna ó inoportunamente (lo cual depende de que definir una cosa (1) es idéntico á *esponer la idea que tenemos de ella misma en sus límites precisos*, ó en otros términos mas claros para los principiantes, y que por ahora espero se me disimulen, y me parecen suficientes aun para los que

oro escarchado con el hielo, = mas dos *arcos de gloria* en solo un cielo.

Responde *Beraldo* = Si hay dos *arcos de gloria* en solo un cielo, = serán, pastora mia, = los dos *arcos triunfales* de tus ojos = con que amor *tira* al suelo = saetas de alegría.

En cuatro sentidos diferentes está usada la palabra *arco* en estos versos horriblemente oscuros, aunque no tanto como otros de la misma clase que podrian ponerse. En el primer verso significa unas cejas que las llama asi, porque se asemejan á una *porción de cierta línea curva*; mas en los otros significa otras cosas, ya ciertos monumentos erigidos en honor de los triunfadores, ya el arco iris, ya por fin el instrumento con que se lanzan las flechas.

El mismo efecto resulta mas ó menos siempre que en un mismo período se emplean las palabras en diferentes sentidos.

(1) Por ahora debo limitarme á estas nociones generales; otra cosa es al tratar de este punto en la lógica.

no tengan ya una idea clara de ello, definir una cosa es decir, qué es, ó manifestar las ideas principales que representa para nosotros la palabra ó la expresión que la significa); síguese que una de las primeras cosas que necesitamos ó que por lo menos nos convienen mucho, para proceder adelante en este estudio con el debido orden, es definir la filosofía, si no la filosofía de todos (ó lo que todos entienden (2) por filosofía, porque á la verdad esto no es posible, y menos en el día de hoy), sí mi filosofía, si me es permitido de-

(2) Tratando Laromiguière de este punto: *¿que es metafísica?*; despues de observar que con esta pregunta se manifiesta el deseo de saber cuál es la idea, objeto, ó cosa que en la mente ó fuera de la mente, corresponde á dicha palabra; dice (Lec. 11.^a p. 266, quinta edición): «Si lo que se me preguntara, fuese qué es un ser de aquellos cuyas cualidades caen bajo los sentidos, por ej. qué es manzano, qué espúente &c., podría responder" (y yo añado segun lo que se entienda por definición; y como este punto que toco, es mui hondo, y no entra en el objeto que me propongo ahora, prescindo de él, contentándome con remitir á quien quiera saber por qué digo esto, á las obras en que se enseña la doctrina de Kant.)

Laromiguière continúa diciendo: "Tambien podría dar una respuesta si se me preguntara qué es la alma ó alguna de sus facultades, qué es Dios ó alguno de sus atributos porque al cabo entenderia la pregunta."

"Tambien, la entenderia si se me preguntara qué es *la metafísica de Platon*, ó de Aristóteles, ó de Descartes, ó de Locke: y por último, despues de hacer estas observaciones, juiciosas y claras como generalmente le sucede, hace otra que se reduce á decir que si los escritores de metafísica se hubiesen convenido en imponer este nombre á algun objeto, á alguna idea ó á alguna reunion de ideas, bastaria, para poder responder á la expresada pregunta, recordar el objeto que hubieran convenido en llamar asi: pero como no se ha hecho hasta ahora semejante convenio, no es posible responder á tal pregunta. Lo que queda dicho de la metafísica, aplíquese ahora á la filosofía y demas cosas por el estilo que se hallen en el mismo caso.

cirlo de este modo, ó lo que yo entiendo por esta palabra.

5. No se me oculta que autores muy instruidos enseñan que, al empezar un curso de una ciencia, no se debe definir la ciencia que se proponga uno enseñar, sino reservar la definicion para lo último, es decir, para cuando ya se haya explicado la ciencia de que se trate; en cuya consecuencia condenan ó reprobaban la práctica contraria, que me he propuesto seguir, y que, segun confesion de ellos mismos, está adoptada por muy buenas cabezas, y tiene á su favor la antigüedad y casi la unanimidad de votos.

Pero como no se fundan en otro argumento que este, aplicado ya á la filosofía: ó una definicion de esta ciencia nos la hace conocer (y entonces un tratado en seguida es perfectamente inútil), ó no nos la hace conocer (y entonces el principiante que se encuentra en una ignorancia absoluta de las materias filosóficas, no puede entender la definicion, y esto equivale á que no se le debe dar todavía); nada nos impide que toquemos rápidamente este especioso argumento que voy á impugnar, porque de ello espero sacar utilidad no pequeña.

Empiezo confesando que es muy frecuente abusar de las definiciones, dándoselas á los principiantes cuando todavía no pueden entenderlas, ó á lo menos, todas las probabilidades persuaden que no han de entenderlas, y que el seguir semejante práctica rutinaria y antifilosófica acarrea gravísimos perjuicios á la juventud estudiosa, que manifestaré en su lugar oportuno, á saber, en la *Lógica, artículo de las definiciones*. Tal sucede cuando en la definicion se emplean palabras que significan siempre ó solo en aquella ocasion ideas que los que empiezan no tienen aun: en otros términos, cuando entran en la definicion signos que los sujetos para quienes se da no han de poder entenderlos

por entonces en el sentido en que en ella se emplean. Por ejemplo, decir á un niño de cinco ó seis años tal vez, cuando va á empezar sus estudios de gramática castellana: la *gramática castellana es el arte de hablar y de escribir correctamente las palabras de la lengua castellana*, es sin duda ninguna abusar de las definiciones, es gastar el tiempo en vano y causarle tal vez graves perjuicios, porque en el caso que suponemos, el niño no sabe qué es *arte*, ni qué es *hablar y escribir*, aunque parezca lo contrario, y mucho menos qué es hablar y escribir *correctamente*. En todo esto convengo con los que profesan la espresada opinion; pero ninguna de estas reflexiones prueba que no se debe enseñar la definicion de una ciencia hasta despues que hayan estudiado la ciencia de que se trate los sugetos para quienes se dé la definicion, sino esta otra doctrina muy diferente, y á la cual procuro siempre conformarme (1), á saber: que no se debe dar todavía la definicion cuando en ella hayan de entrar palabras que los principiantes no puedan por entonces entenderlas en la acepcion debida. Mas cuando todas las palabras que han de entrar en la definicion puedan ya ser entendidas por los sugetos para quienes se da, ya por que no espresen sino una idea comun, una cosa que nadie ignora ó que se entiende al instante, ó ya porque antes de emplearlas ó entonces mismo, se ha cuidado de dar las debidas esplicaciones de su significado; entonces, no veo ningun inconveniente en que se proceda desde luego á la definicion, antes bien creo y conozco que muchas

(1) Puede observarse en mis adiciones á este Manual, y en mis demas escritos, que las definiciones que doy, casi todas estan hácia la mitad, ó hácia el fin de los artículos; si alguna hay al principio, es porque entonces no hay inconveniente en darla desde luego, por alguna de las razones que manifiesto en este párr.

veces resultan ventajas; como, por ej., si lo que se define es la ciencia que se va á estudiar, resulta el bien de que se *entrevea en cierto modo el blanco á que se dirige*: ventaja que tiene igual importancia para el que emprende por primera vez el estudio de una ciencia, que para el viajero que se pone en camino á visitar y estudiar los monumentos de alguna poblacion importante. Indisputable es que á un viajero, como el que supongo, le será muy útil tener formada, antes de llegar al punto á que se dirige, alguna idea de los monumentos que se proponga estudiar; y no lo es menos, á mi parecer, que esta misma razon es aplicable tambien á todo el que empieza el estudio de una ciencia. Aclarado esto, no será difícil contestar victoriosamente al argumento en contra, poco há presentado.

En él se dice que si una definicion nos hace conocer la ciencia que queremos estudiar, entonces un tratado en seguida, si es de esa misma ciencia, es *perfectamente inútil*; mas para que, en el caso propuesto, fuese *perfectamente inútil* el tratado, sería preciso que la definicion de la ciencia nos hiciese conocer *perfecta ó completamente* la ciencia misma. Pero nadie, que yo sepa, ha pretendido que con solo saber la definicion de un ramo cualquiera de los conocimientos humanos, se sepa perfectamente el mismo ramo; porque fácilmente se conoce que una cosa es saber la definicion de la filosofía por ej., y otra saber la filosofía. Lo que se ha dicho es lo siguiente: una buena definicion de la filosofía *da una idea* de lo que ella es: idea que es útil para caminar adelante (los mismos adversarios lo *confiesan*), y que despues se aclara, se engrandece, se rectifica tal vez y se perfecciona con el tratado que viene en seguida, y el cual por lo mismo está muy lejos de ser *perfectamente inútil*. En efecto, hasta llegar á la perfeccion caben muchos grados en un conocimiento; y esta verdad incontestable no la tie-

nen tan presente como debieran cuantos *en la apariencia* (2) se separan de la práctica general acerca de este punto; como tampoco advierten que la otra parte de su argumento queda tambien desvanecida con las reflexiones á que me ha dado lugar, y que en el fondo las he tomado de lo que ellos mismos dicen.

Queda, pues, probado que no hay inconveniente, antes bien hay ventaja, como tambien hay necesidad, en que definamos en este artículo lo que entendemos por filosofía; y por lo tanto voy á definirla desde luego en cuanto me sea posible, presentando antes la historia de la palabra que la designa.

6. Todos convienen en que la palabra castellana *filosofía* viene de la latina *philosophia*, y que esta procede en su origen (1) de la palabra griega *filosofos*, la cual es compuesta de estas dos, *filos* y *sofos*; pero aqui empieza ya la divergencia. Unos dicen que asi como la palabra *filos* (que es un adjetivo que significa *amante*) es primitivamente griega; asi la otra *sofos* (que es otro adjetivo) tambien es primitivamente griega, y que significa *sabio*, por lo que si fuera sustantivo significaria *sabiduría*.

(2) Digo en la *apariencia*, porque realmente dan una definicion de la filosofía á renglon seguido de decir que por entonces no quieren definirla; y aun muchas veces, antes de decir que no la definirán hasta lo último, ya tienen dadas, no una, sino media docena de definiciones, que por lo general son malas, ó estan dadas sin la debida preparacion, porque es consiguiente, á su modo de ver en este punto, descuidarse en las primeras, y reservar la buena, ó la que tienen por tal para lo último.

En la primera edicion hice ver en un ejemplo la exactitud de estas observaciones. (Tom. 1.^o p. 342.)

(1) Efectivamente, el sustantivo que equivale en griego á filosofía, le formaron despues que el adjetivo *filosofos*.

Mas otros que en mi concepto tienen la razon (2), dicen que, si bien es verdad lo que piensan los primeros de la palabra *filos*, no asi lo que dicen de *sofos*; que esta palabra no significa sabio; que la palabra griega que significa sabio, es *safes*, no *sofos*; que ésta no es primitivamente griega en el sentido de originaria; que, al contrario, viene de la palabra hebrea *sosah*,

(2) Reproduciremos en esta segunda edicion el diálogo entre Kant y M. Hasse que pusimos en la primera, tomado del *Globo* de 23 de febrero de 1830.

Kant habia hablado á sus conocidos de la mucha dificultad que habia hallado en determinar con precision la idea propia de lo que es filosofia.

—M. Hasse ; Con que no estan acordes los filósofos acerca de lo que propiamente es la filosofia!

— Kant ; Cómo lo han de estar si todavía disputan si hay filosofia?

Pues ello es que existen las palabras, filosofia y filósofos, y que estas palabras alguna idea deben espresar. Y puesto que los griegos debian unir una cierta idea á estas palabras *sofos* y *safia*, cuál era esta idea es lo que convendria investigar: tanto mas, quanto que los antiguos espresaban, ó pensaban espresar con palabras, la esencia de las cosas.

—Si; pero en esto la etimología no sirve de una gran cosa, pues todo viene á parar en σοφος, *sofos*. Σοφός, *sofos*, es el *sapiens* de los latinos, *philosophia est studium sapientia*, como dice Ciceron, y nada mas.

—Perdone vd.: *sapiens* es la traduccion del griego σαφες *safes*, y no de σοφός, *sofos*: resta saber lo que *sofos* (el original dice *safes*) quiere decir. Nosotros los Alemanes hemos llamado filósofo (*weisser*) al que sabe mucho (*der viel weiss*), Pero este es el sábio en el sentido de hombre de mucho saber; no es el filósofo en el sentido griego; y cuando Ciceron explica la *sapientia*, hace una definicion de cosa, como él mismo lo dice, definicion que no nos esplica la palabra *sapientia*.

—Pues bien ¿sabe vd. otra cosa mejor?

—Permitame vd.: los griegos no eran genios inventores; no habian inventado la filosofia: la habian recibido, y la habian recibido grande ya. Luego lo que conviene investigar, es

la cual es un verbo que significa contemplar, meditar, especular en el sentido de reflexionar profundizando, y su raiz, segun el filosófico diccionario de lengua hebrea del sábio filólogo Gessens, significa lo mismo que la palabra latina *nituit* ó *splenduit*, es decir, *brilló* ó *resplandeció*. Lo cual hace ver que traducida literalmente la espresion *filósofos*, que para mayor claridad consi-

de qué nacion habian recibido la cosa filosofía, y por consiguiente la palabra que la significa, y cuál era en la nacion incógnita el sentido primitivo de dicha palabra.

—No pudo ser de otros que de los Egipcios ó de los Fenicios.

—En Costo y en Egipto, filosofía no es una palabra primitiva, su raiz es fenicia y hebraica.

—Pues entonces preciso es que los Griegos fuesen los que llevaran á aquellos pueblos la dicha palabra: porque ni los Fenicios, ni los Hebreos eran filósofos.

—Mas sin embargo, ellos tienen la palabra en cuestion, y ruego á vd. considere que no es de las comarcas vecinas, ni del Egipto, de donde nos ha venido el conocimiento de la idea de Dios, conocimiento que... prueba ciertamente una cultura filosófica muy elevada, Ademas la cronología se opone á que la palabra *σοφός*, *sofos*, haya ido de la Grecia al Oriente; porque los Hebreos llamaban filósofos (*sofím*) á sus profetas en una época en que los Griegos apenas cultivaban las ciencias: y Sanchoniaton habla de *sofah semín*, es decir, de filósofos celestes en un tiempo en que los Griegos no tenían aun existencia nacional y comian la bellota autoctona

—Y ¿que significa esa palabra hebrea?

—En hebreo el verbo *sofah* significa *speculari*, contemplar, meditar, especular. El adjetivo *sofeh*, el *σοφός*, *sofos* de los griegos, un especulador, y el sustantivo *sofiah*, especulacion.

—Esa etimología da razon muy bien de la idea fundamental de la filosofía. Y ¿no quiere vd. desenvolverla mas, y darla á la república de las letras?

—No señor, porque temo que si la diera no verian en ello mas que sutilezas y bagatelas de palabras.

—Pues yo no tengo por inútiles semejantes investigaciones.

deraremos como sustantivo, si se adopta la opinion de los primeros; *filósofos*, y por consiguiente *filosofía* (sustantivo griego con otros caractéres) significó en un principio amor á la sabiduría, es decir, una aficion, un deseo de investigar, de conocer, de saber, sea cual fuere el objeto del conocimiento; mas si se adopta, como en mi concepto mas probable, la otra opinion, segun la cual *sofos* viene del dicho verbo hebreo, filósofos y filosofía significó en un principio amor á la meditacion profunda, á la meditacion que resplandece, que produce la evidencia; y á la verdad que, cualquiera que sea la opinion que sobre este punto se adopte, el que quiera ser filósofo debe tener entendido que, sin un vivo amor á la sabiduría, y á la meditacion que busca y á veces produce la evidencia, no conseguirá el serlo.

7. Pero aunque la palabra filosofía significó en un principio lo dicho en el número anterior, bien pronto, por una figura muy natural y muy frecuente, que se llama Metonimia, y consiste en nombrar una cosa que es antes con el nombre de otra que es despues, ó vice versa, (como cuando se pone el antecedente por el consiguiente, ó este por el 1.^o), pasó á significar, no ya solo el amor á la sabiduría, ó el amor á la meditacion, sino la sabiduría (1) ó el conocimiento, ya adquiridos á consecuencia del dicho amor.

(1) Los que piensan que *sofos* significa sabio, suelen decir que antiguamente se llamaban *sofos*, es decir, sabios, los que de muchos siglos á esta parte se denominan filósofos; y que el inventor de este nombre fue Pitágoras, el cual, habiéndole preguntado el rey Leoncio si era *sofos*, creyó que habria habido poca modestia en contestarle que sí, porque era lo mismo que decirse sabio: por cuya razon le respondió que no era *sofos*, sino *filósofos*, esto es, amante de la sabiduría.

De todos modos, con esto se puede hacer ver que la palabra

En este sentido hablaban muchos filósofos antiguos cuando decían que la filosofía es la noticia (ó conocimiento), la ciencia de las cosas divinas y humanas (2), y de las causas en que se contienen; es decir, puesto que tomaban la frase *cosas divinas y humanas* en el sentido mas lato posible, y que además no tenían noticia de que hubiese una revelación divina (en el sentido de una religión revelada por Dios por otro conducto que la razón), á lo cual era consiguiente no admitir una ciencia fundada especialmente en la revelación, como la teología, entendían por la palabra filo-

griega *filos-sofias*, derivada del adjetivo *filos-sofos*, significó á muy luego de ser inventada, sabiduría, y no *amor*, puesto que el mismo Pitágoras enseñó filosofía que designaba con el dicho nombre sustantivo; y si enseñó filosofía, enseñó ciencia, sabiduría, no lo otro que propiamente no puede enseñarse.

(2) Entre las varias definiciones que daba Platon de la filosofía, á la cual hizo tantos servicios, la arriba expresada era una de ellas, segun lo que resulta dicho por Ammonio Saccas, en la Isagoge (introducción) de Porfirio.

Ciceron la adopta tambien literalmente en su apreciable obra de *Off.* lib. 2^o casi al principio, atribuyéndosela á los filósofos antiguos.

Aun los jurisconsultos romanos la aprobaron tambien; y no por otra razón, y por su deseo de que tambien á ellos se les tuviese por filósofos (segun lo observa Heinecio en sus Recitaciones de derecho Romano), definían la jurisprudencia en estos términos: *noticia de las cosas divinas y humanas*, ciencia de lo justo y de lo injusto.

Por último, no la entendía en sentido menos lato Aristóteles cuando definía la filosofía contemplativa, diciendo que era la ciencia de la verdad (*Metaph.* II, c. 1.): lo cual no quiere decir, como ha creído alguno poco há, que Aristóteles entendía por filosofía, poco mas ó menos, una ciencia que nos enseña á descubrir por la razón natural todas las verdades que estan á nuestro alcance. La ciencia que esto hace es la lógica; y Aristóteles no incurrió en esta confusión de la lógica con la filosofía, de la parte con el todo: cuando dijo *ciencia de la verdad*, fue lo mismo que si dijera ciencia de todas las verdades.

sosia, la ciencia de cualquier cosa y de todas las cosas, la omnisciencia, la única ciencia, todo el árbol de los conocimientos que hay y que puede haber, no solo el tronco, ni una rama, ni varias ramas de él (3); si bien es preciso confesar que algunas veces parecia como que reservaban el noble título de filósofos para los que procuraban dar una solución á las grandes cuestiones sobre el universo.

Pero otros filósofos menos antiguos, á consecuencia de haber vivido ó vivir actualmente en otros tiempos, en que por lo comun no solo hay noticia y luces de lo que llamamos revelacion divina, sino que tambien por un efecto del progreso natural de la especie humana se sabe mucho mas que antiguamente del hombre y de la naturaleza, por la cual entiendo en este lugar, el agregado, órden y disposicion de los demas seres que componen el universo, esceptuado Dios y el hombre, no emplean la palabra *filosofía* en un sentido tan lato ó tan estenso, sino en otro mas reducido, aunque toda-

(3) Y no es extraño que así lo hicieran, porque en rigor la ciencia es una, como es uno el universo; no hay mas que una ciencia, porque tampoco hay mas de un universo.

Sin embargo, se han distinguido y distinguimos diferentes ciencias; porque se ha visto que son innumerables los conocimientos comprendidos en la ciencia universal, y que era imposible que un hombre solo, por grande que fuese su aplicacion y su talento, pudiera ni con mucho, adquirir la décima parte, no digo de todos, pero ni aun de los que se pueden conseguir. Por esto se ha dividido en muchas y diferentes partes: unos nos dedicamos á unas, otros á otras, y así adelantan todas; como unos menestrales ó artesanos se dedican á un oficio, otros á otros, y así adelantan todos los oficios.

Mas en los tiempos de que hablamos, como todavía no era mucho lo que se sabia, ó á lo menos estaba muy lejos de ser tanto como ahora, no sentian en el grado que nosotros la necesidad de dividir la ciencia en porciones de ella, que tambien llamamos ciencias en cierto caso.

vía es muy estenso. Por de contado, no comprenden en la filosofía ningún conocimiento de los que nos han venido ó nos vengan solo por la revelacion, estos los dejan para la teología; y ademas suelen distinguir para la debida claridad (aunque por decirlo así, deban hacerlo solo aparentemente, porque en *realidad*, como lo veremos en el n.º 8 y otras partes, todos nuestros conocimientos son de la primera clase), entre conocimientos de hechos y conocimientos de las *razones* (ó causas, segun otros) de los hechos.

Asi, por ej., no refieren á la filosofía el conocimiento del hecho aparente de que el sol muda todos los dias el momento y el lugar de su salida; pero sí el conocimiento de la razon ó causa, si se quiere decir así, por qué este hecho se verifica.

Todavía podríamos sin ningún inconveniente tomar la palabra filosofía en el sentido latísimo arriba explicado, y proceder á dividir su objeto en otras tantas partes ó secciones, cuantas son las ciencias. Ningun error, ningun daño resultaria de hacerlo, con tal que resueltos una vez á tomarla en dicho sentido, siempre que la empleásemos, la empleáramos en el mismo, ó que si alguna vez nos serviamos de ella en sentido diferente, fuera sabiéndolo y advirtiéndolo á los demas.

Pero como esto sea difícil, porque el uso comun, y aun el vulgar, la toma en el sentido menos lato de los dos ya explicados, y fácilmente podriamos acomodarnos alguna vez, sin advertirlo, á este mismo uso, lo cual sería lo mismo que emplearla, sin saberlo, en sentidos diferentes, y de aquí podrian resultar disputas, errores y confusion (n.º 2), prefiero, de dichos dos sentidos, tomarla en el menos estenso, diciendo en su virtud que es la ciencia de la razon de las cosas por solo la luz natural; y en efecto, en esta introduccion titulada *Nociones generales*, esto entiendo por

filosofía, conformándome con el uso comun (4) por

(4) Esta misma idea la presenta Laromiguière, entre otros innumerables, en algunos parajes de su obra ya citadas. También viene á decir lo mismo en otros términos. Toma Reid (*Ensayo*, c. 6.^o, p. 133, t. 3.^o), y aun el lenguaje vulgar y corriente de la conversacion mas ordinaria la ha adoptado tambien, puesto que no se dice, porque uno sepa, por ej., que hay flujo y reflujo en el mar, que tiene un conocimiento filosófico, ó una idea que forma parte de la filosofía, sino que eso se dice cuando sabe la razon ó causa del flujo y reflujo, ó la del hecho de que se trate, y esto cualquiera que sea la especie del hecho: bien sea fisico, como el que me ha servido de ejemplo, bien sea intelectual, como este: *la idea de una cosa suele despertar en nosotros la idea de otra*; ó bien sea moral, como este otro: *cuando nos dice la conciencia que hemos hecho lo que debiamos, tenemos en ello una satisfaccion.*

Citar mas autores para este punto sería una bobada, y esponerse á pasar por pedante. Solo pondré el siguiente pasaje de Jacquier, pero le pondré para otros fines que se pueden adivinar fácilmente. Da casi la misma idea de la filosofía que yo, diciendo que es el conocimiento verdadero, cierto y evidente, de las cosas naturales por sus causas: y añade en latin, que a veces traduciré libremente: "Digo que es el conocimiento *verdadero*, ó conforme á las cosas mismas, para diferenciarla del error; *cierto*, para distinguirla de la opinion ó del conocimiento probable, que por lo mismo que es opinion ó probable, lleva siempre algun peligro de errar, mayor ó menor: *evidente*, para que no se la confunda con la fé, la cual lleva consigo oscuridad; *de las cosas naturales*, esto es de las que se pueden conocer por la razón natural sin ninguna revelacion, para diferenciarla de la sagrada Teología; y por último, por sus causas, esto es, por la razones á las cuales se debe que se entienda por qué las cosas son ó pueden ser." Despues viene á enseñar en sustancia que con esto se ve que el conocimiento filosófico es diferente del histórico y del matemático. El conocimiento histórico consiste en saber solo el hecho: el matemático en saber la cantidad y proporcion; mas el filosófico pasa mas adelante, pues añade el por qué. Por ej todo el que sepa que el calor del sol al mediodia unas veces es mayor otras menor, ese tiene en esta parte un conocimiento histórico; el que sabe cuánto calor hace hoy, ó si el de hoy es

las razones indicadas, y otras mas que manifestaré bien luego.

8. Pero aun segregados para la teología los conocimientos que nos vienen de la revelacion, y aun contando con la division, arriba dicha, de los conocimientos que (repito) no es mas que aparente, queda todavia siendo tan grande el objeto que la filosofía se propone estudiar, que si esta ciencia correspondiera en grandeza á su objeto, seria inmensa; pues, ademas de que el mismo Dios en cuanto podemos llegar á conocerle por la razon natural, es objeto de la filosofía, esta, si hubiese llegado á su perfeccion absoluta (de lo cual dista muchísimo aun y distará siempre aunque menos) deberia proporcionarnos, ademas de otras cosas, la explicacion de todos los fenómenos, es decir, de todos los hechos, ya ordinarios, ya estraordinarios que puede observar el hombre (1), y aun tambien la de infinitos hechos naturales que no caen bajo nuestra observacion y de que por lo mismo no tenemos idea ni son fenómenos. Mas por desgracia no solo no explica la filosofía todos los hechos observables (hablemos solo de ellos), sino que no puede hacerlo, por ser limitada la razon humana, y haber cosas superiores á su alcance.

Tales son, entre otras que iremos viendo, las *esen-*

mayor que el de ayer, ese tiene un conocimiento matemático; mas el que sepa de qué depende que el calor sea mayor ó sea menor, ese tiene un conocimiento filosófico.

(1) Fenómeno, del griego *φαίνωμαι* (*fénomé*, *aparezco*). Todo hecho natural, dice Renaud, desde que atrae la atencion del observador, recibe el nombre de fenómeno. Así, aun el hecho mas indiferente llega á ser un fenómeno, desde que se investigan sus circunstancias, y sobre todo desde que nos proponemos subir á su principio. (Fis. elem. p. 165)

Y como el hombre puede observar hechos físicos, morales é intelectuales (véase la nota ant.), resulta que hay estas mismas tres clases de fenómenos.

cias íntimas y primarias de la mayor parte de las cosas (2) (es decir, el por qué tienen las propiedades

(2) El entendimiento humano no puede comprender, por ejemplo, por qué el agua moja, el fuego quema, las puntas metálicas y la seda mojada atraen los rayos, la seda seca los repele &c, y este por qué es lo que muchos de los metafísicos, tan injustamente reprendidos á veces por la ignorancia y por el saber superficial, llaman *esencia íntima y primaria* de las cosas, la cual la mayor parte de las veces es superior á las fuerzas de nuestra razón. Acerca de este punto de alto interés, porque de él se hacen aplicaciones con mucha frecuencia, dice Baldinoti lo siguiente en la nota segunda al número 68 de la introd. á su *Lógica*.

“Todas las cosas tienen su cierto ser, y se diferencian mucho entre sí: debe de haber, pues, de esta diferencia una razón por la cual son lo que son. Esta razón se llama *esencia primaria, ó real*, como quiere llamarla Locke; y consiste en el interno temperamento ó calidad del sujeto de que constan las cosas, y en su hábito ó estructura que varía según la índole de las cosas mismas. No podemos conseguir el conocimiento de las esencias primarias, ni tenemos ningún medio proporcionado para conseguirle. Los sentidos no nos sirven para ello, porque no penetran lo íntimo de las cosas; ni tampoco la reflexión, porque la reflexión necesita del auxilio de los sentidos. Sin embargo, lo que dejo dicho debe entenderse de las cosas sensibles que existen fuera de nuestra mente; pues, por lo que hace á los entes que se *forman por la reflexión*, como los *entes matemáticos*, y las *demás obras del arte* y de la *mente*, podemos percibir su *esencia primaria*.

“Porque esta *esencia primaria* se nos oculta tanto, algunos filósofos ni siquiera tuvieron la menor idea de ella, y formaron toda la *esencia* de uno ó mas atributos. Los modernos con Locke tienen solo por *esencia secundaria ó nominal*, la colección de atributos. En lo cual soy de opinión que se debe llamar *secundaria* solo, y no *nominal*, para que no parezca que se confunde con los nombres la colección de atributos, como si realmente no existiese. A la verdad, algunos piensan, y acaso con razón, que Locke creía que las *esencias* llamadas por él *nominales*, eran una ficción arbitraria. Véase á Locke, lib. 3.º cap. 3.º y 6.º; á Leibnitz *Nuevo Ensayo* *ibidem*; y á Condillac. *Arte de raciocinar* lib. 1.º cap. 3.º

que tienen), como tambien, y á mi parecer solo por lo mismo la razon, por qué las causas producen sus efectos, é igualmente los hechos verdaderamente primeros, la naturaleza de las fuerzas, y su modo de obrar, por lo menos, en muchas ocasiones.

Digo que la mayor parte de las esencias íntimas y primarias son superiores al alcance de nuestra razon, porque si se trata de cosas que no deban su existencia á un acto de nuestra mente (y estas son las mas), aunque podamos descubrir en ellas, en fuerza de estudiarlas, si caen bajo nuestra observacion, muchas propiedades y cualidades que nos eran antes desconocidas; empero nunca podemos llegar á saber por qué las tienen, ni lo que son en sí mismas las cosas de esta especie, aunque nos es dado á veces saber lo que son muchas de ellas con relacion á nosotros.

Lo mismo sucede con respecto á la razon (sin llegar á la voluntad de Dios, única causa primera, causa incausada), porque las causas producen sus efectos (3); pues, como lo observa Baldinoti bastante bien en el fondo, aunque en mi concepto con varias inexactitudes (introd. á su Lógica, n.º 68 y sig.), si bien el hombre vé efectos, á los cuales siguen otros efectos, y de estos se pueden inferir otros, no penetra la razon por qué las causas tienen el poder de producirlos, cada una de su especie, y menos aun, si es que cabe menos, el primer hecho que es la verdadera causa, ó por lo menos la causa principal de cuantos emanen de él necesariamente, pues por verdadera cau-

(3) Fácil es conocer que el ser dicha razon superior al alcance de nuestro entendimiento, está ligado con lo que queda dicho de la esencia íntima. Esta esencia es la razon por qué las cosas son lo que son; y en esta razon está evidentemente comprendido á mi parecer (que veo no es como el de otros), por qué las causas producen sus efectos.

sa (que no es lo mismo que causa verdadera) entiendo la razon del poder y modo de obrar del ser que obra, ó por lo menos, parece obrar con actividad propia, esto es, del ser cuya accion productora del efecto, no se escita visiblemente en él mismo por otra cosa diversa de él, sino que la accion nace de él (4). Efectivamente, lo que solemos llamar causa (y que bajo

(4) Pongamos un ejemplo que probablemente será bien necesario para los principiantes. Un hombre juega al villar: quiere poner en un cierto movimiento las bolas (hé aqui ya un hecho, notémosle con un número) 1.º A consecuencia de su volicion ó acto de su voluntad, muévense ciertas partes y miembros de su cuerpo, y con ellos el taco (consideremos todo esto como un solo hecho). 2.º Movido el taco con cierta fuerza, y descargando sobre la bola 1.ª, se pone esta en movimiento. 3.º La bola puesta ya en movimiento, da en otra, y esta otra se mueve tambien. 4.º detengámonos aqui. — La verdadera causa de los tres hechos últimos, es ó parece ser la accion de la alma del hombre que suponemos sobre los miembros de su cuerpo. Decimos, es verdad, y con razon para ello, que el 2.º hecho es causa del 3.º, y que este lo es del 4.º; pero sin embargo, no son las verdaderas causas, porque la accion del taco sobre la bola 1.ª y la accion de esta sobre la 2.ª se han excitado en sus respectivos sujetos por una cosa diversa de ellos: la verdadera causa segunda, la última razon en este caso es como ya he dicho, la accion de la alma sobre los músculos, la cual suponemos, y con razon, que nace del alma. Mas ¿por qué y cómo tiene la alma el poder de obrar y obra sobre los músculos? El que lo sepa, que lo diga.

Lo mismo sucede en los demás casos de que trato aqui: muchas personas, muy instruidas algunas, creen que entienden las verdaderas causas segundas, las primarias: pero se hacen una ilusion. Asi es que el gran fisico Newton decia que él ignoraba la causa de la atraccion; pero en mi concepto hubiera sido mejor que dijera: *ignoro por qué cierta causa produce el efecto de atraer, y no otro: por ej. el de repeler*: ignoro por qué las causas producen sus efectos, y no es extraño por qué las propiedades son causas, é ignoro porqué las cosas tienen las propiedades que tienen, como ignoro otros muchos puntos. Véase el cap. 7.º de la lógica de nuestro Viegas.

cierto punto de vista en realidad lo es, pero causa de órden muy inferior, que para distinguirla de la otra que es tambien segunda, llamaré segunda secundaria ó simplemente secundaria) es efecto mirado por otra cara, por cuya razon he dicho antes que todos nuestros conocimientos son de hecho (5).

El hombre vé hechos ó fenómenos en un cierto órden, 1.^o, 2.^o, 3.^o, 4.^o, &c.; el segundo le explica por el primero, el tercero por el segundo, y el cuarto por el tercero: de modo que el segundo es efecto del primero y causa del tercero; el tercero á su vez es efecto del segundo, y causa del cuarto, y asi respectivamente; que es lo mismo que han dicho otros filosofos profundos en los siguientes términos á proposito para quedar grabados en la memoria: *los hechos tienen dos caras, por la de adelante son efectos, y causas por la de atras*. Lo cual quiere decir, que como no tenemos otro modo de explicar los hechos que presentarlos como efecto de otros anteriores, al fin, subiendo de un hecho á otro hecho, y de este á otro; hemos de llegar, mas tarde ó mas temprano, á un último hecho ó sea el primero con que estan enlazados los demas que hayamos recorrido al subir; y á este último hecho, ó bien primero, si verdaderamente lo es en sí mismo, y no por que sin serlo nos acomode tenerle como tal, por lo mismo que es primero, no lo podremos explicar por otro anterior.

Tambien es verdad lo que he dicho acerca de las fuerzas. Todos los verdaderos filosofos saben que, como el hombre presencia hechos, y todo hecho supone un

(5) Véase la nota anterior. Tambien puede consultarse el discurso preliminar de la Enciclopedia de D'Alembert, y los *Elementos de Filosofía* del mismo escritor que estan muy lejos de ser, como algunos creen, de lo mas malo.

haciente, es decir una cosa que obra, y que por lo mismo está dotada de la fuerza necesaria para obrar, naturalmente concibe idea de las fuerzas; naturalmente habla tambien de ellas; naturalmente las mira, ya como sustancia, ya como modificacion; naturalmente las califica y clasifica por la calidad y clase de las acciones en que se traslucen oscuramente; y por último mide tambien la intension ó cantidad de las fuerzas por la cantidad ó intension de las acciones que son sus efectos. Pero el hombre no sabe, ni puede saber por la razon sola, qué son las fuerzas en sí mismas, si existian antes que los seres en que se manifiestan, ó han resultado despues; tampoco sabe si los seres, bien sean espíritus (exceptuado Dios), bien sean cuerpos, pero mas especialmente cuando son cuerpos, tienen las fuerzas en sí mismos, ó este agente misterioso, ó actividad misteriosa solo pasa por ellos viniendo de otra parte: sobre estos y otros puntos, bases de las ciencias naturales y aun de algunas otras, podemos hacer suposiciones, pero no saberlos (6).

(6) Puede consultarse con mucho fruto entre otras muchas obras el *curso de filosofia* (especialmente la lecc. 2.^a) del profesor aleman *Ahrens*, que tengo traducido casi del todo hace ya dos años, y que probablemente no tardaré á publicar. *Baldinoti* hablando de que se nos oculta la naturaleza de las fuerzas, dice, "tanto lo ha ocultado la naturaleza, que *todavía disputan* los filósofos si las fuerzas son un *quid* mecánico ó de otra clase *sui generis*, plantado ó metido en las cosas, ó si son un *quid* nacido de la naturaleza de ellas (de las cosas): tambien preguntan si en la acción de las fuerzas pasa, ó no, algo real al sugeto en que se ejecuta la acción; si se dan fuerzas á las cosas creadas, especialmente fuerzas motrices; si obran siempre, ó cesan; y finalmente si hay ó no un cierto principio *arqueo* (dominador) y *alma del mundo* que todo lo mueva y vivifique. (lugar cit. n.º 73.)

No olvidemos pues que la filosofía, ni aun concebida como ciencia que se propene explicar las cosas naturales señalando su razon por la luz natural, no puede conseguir su objeto entero, solo puede alcanzarle en parte.

9. Acaso por esto mismo, y por la imposibilidad de que así concebida la filosofía, pueda un hombre solo abarcarla en todas sus partes, y tratarlas convenientemente, se hayan movido muchos filósofos á emplear la palabra filosofía, o su equivalente en otras lenguas, en un sentido menos lato aun que el de ciencia de la razon &c., y muchísimo menos que el de omnisciencia; y si han sido estos efectivamente los motivos que los han determinado, creo que se han hecho una ilusion, porque, de cualquier modo que se conciba á la filosofía, con tal que se conserve la idea principal que con el nombre de ella se ha espresado y se espresa, siempre quedarán en pie los dichos inconvenientes; el primero, en toda su fuerza (porque es comun á todas las ciencias en el hombre), y el segundo, ligeramente atenuado.

Y no se diga que semejante novedad acarrea para la filosofía las ventajas que se derivan de la subdivision del trabajo, porque prescindiendo de otras razones, es claro que el continuar entendiendo por filosofía, como comunmente se entiende y se ha entendido hace muchos siglos, la dicha ciencia de la razon (y solo así puede haber (1) con la distincion debida, ó poco menos,

(1) No ignoro que cualquiera que sea el sentido en que se tome la palabra filosofía, si se conserva la idea principal, como ya he dicho, siempre resultará que una parte de la filosofía es física; porque estudiando la alma humana, siempre se harán, ó por lo menos se podrán y deberán hacer consideraciones generales sobre la naturaleza y aun sobre una parte de ella, aunque no sea mas que para dar idea del modo de ser físico del hombre mismo. Pero siempre queda la diferencia de que unos

filosofía física que, en su lenguaje corriente, todos suponen admitida) no se oponía ni se ha opuesto nunca á que en ella se introdujese, como de hecho se ha verificado, y se verifica por necesidad, la subdivision del trabajo; esto es, no se oponía á que unos se encargaran de una parte, y otros de otras.

Pero sea de esto lo que fuere, es indudable que se ha creído por algunos, hace ya mucho tiempo, que la filosofía entera consiste en *conocerse uno á sí mismo*, para lo cual preciso es conocer al hombre. Esta idea de lo que es la filosofía, la presentó ya el oráculo de Delfos con el *nosce te ipsum, conócete á tí mismo*, que efectivamente debe tener muy en cuenta la dicha ciencia, porque el conocimiento del hombre considerado en su principio anímico, ó en su alma, esto es, considerado, no en lo que tenemos de comun con los animales y mas seres de este globo terráqueo y otras partes, sino en aquello noble y principalísimo que indisputablemente nos distingue de los demas seres de la tierra, aun dado que estos tambien tuviesen alma, es el primer objeto que debe proponerse, aunque en mi dictámen no se debe considerar como único.

Mas sin embargo, como los escritores modernos suelen conformarse con el oráculo de Delfos, y limitan la filosofía, sin que por eso deje de ser inmensa, al estudio del hombre, ya considerado de un modo, ya de otro, segun las ideas de cada uno, pero siempre sin confundir la anatomía y mas ciencias médicas (que se versan principalmente sobre el cuerpo humano, con la filosofía, que estudia principalmente el alma); el autor de este Manual entiende por filosofía un

habrán pocas, y otros muchas; unos las presentarán mezcladas con otras de distinta especie, otros separadas y en su lugar conveniente.

tratado de las propiedades de la alma, y mas particularmente de su actividad ó facultades, consideradas en su naturaleza, en los medios de arreglar el ejercicio de las mismas, y en sus efectos mas notables, que son la inteligencia, y la moralidad, esto es, una ciencia que trata de la inteligencia y moralidad del hombre, investigando principalmente cómo se producen los conocimientos, cuáles son sus diversas clases mas generales, en qué orden se adquieren con respecto á las mismas, esto es, cuál es la clase de conocimientos que se adquieren primero, y cuáles despues; qué reglas hay para hallar ó para enseñar á otro la verdad; qué condiciones particulares exige la formacion de algunas ideas; y por último, cuál es la razon de que tengamos deberes que cumplir, y cuáles son, con los medios de cumplirlos, que son los de conseguir la felicidad, fundándose para todo esto y para lo demas que enseña en las propiedades de nuestra alma, y alguna vez tambien en las de Dios y en las de los demas objetos, pero es por el influjo que ejercen ó pueden ejercer en nosotros.

Se ve, pues, que sin embargo de que aun así es inacabable la filosofía, como todas las ciencias, y ella, si cabe decirlo así, mas que las otras, pues no se puede estudiar completamente al hombre bajo dicho aspecto sin estudiar por entero lo que pasa en el interior del hombre mismo, quiero decir en su conciencia, la cual es inmensurable (2); con todo, así entendida, vic-

(2) Acerca de la conciencia, dice Mr. Cousin lo siguiente en su cuarta leccion de Historia de la Filosofía del siglo décimo octavo, pág. 117, de la impresion de Bruselas de 1836.

“El hombre no siente, no obra, ni verdaderamente piensa sino con la condicion de saberlo. La conciencia es todo un mundo en pequeño, el universo abreviado: porque por los sentidos la naturaleza exterior se introduce y se refleja en la conciencia. Ademas, en seguida de todo acto voluntario y libre,

ne á ser menor su objeto, pues quedan fuera de él (no solo fuera de la ciencia, que esto siempre habria de suceder) muchas cosas superiores al alcance de nuestro entendimiento; tanto las esencias íntimas &c. (n.º ant.) como los muchísimos hechos y cosas que no son fenómenos, porque no caen bajo nuestra observacion; por ej., innumerables hechos que pasan en lo interior de nuestro globo algunas leguas debajo del punto que pisamos, y en otras partes, ó mejor dicho, en todas, aun en los lugares que estan á nuestra vista.

Terminaré ya este largo artículo diciendo que otros escritores muy apreciables toman la palabra filosofía en otros sentidos, algunos de ellos menos extensos (3);

la idea de la libertad, la de lo bueno y la de lo malo, la de la virtud y la del vicio, toda la comitiva de la personalidad humana, el mundo moral, en fin, aparece en la conciencia. Y aun, el pensamiento con sus profundidades y las leyes que le gobiernan, con las relaciones que sostiene con su eterno principio, todo el mundo inteligible se desenvuelve en los primeros actos intelectuales, y por estos actos interviene en la conciencia. En una palabra, todas nuestras facultades son como si no fuesen, ó todas, con sus desenvolvimientos y las nociones que sacan de su aplicacion á sus objetos, tienen su rechazo ó su reflejo en la conciencia. Es pues verdad en todo rigor, que la conciencia es el universo *en compendio*, el universo *en los límites de la percepcion humana*." Pienso lo mismo, y añado que el conocimiento algo confuso entonces de estas profundas verdades es ya muy antiguo, pues le hallamos en las primeras épocas conocidas de la filosofía. De aqui el llamar al hombre muchos filósofos microcosmo (que quiere decir mundo abreviado), y el recomendar tanto el estudio del hombre mismo para adquirir el conocimiento de todas las cosas que pueden caer bajo su percepcion. Porque (venian á decir ellos), el conocimiento del hombre, que se liga á Dios por su razon, y á la naturaleza exterior por sus órganos corporales y por sus funciones orgánicas, envuelve el conocimiento de Dios y de una gran parte del universo.

(3) Así por ej., varios escritores que ha recopilado el profesor Amice, despues de sentar que el hombre, ora se contem-

y que por filosofía se entiende en toda esta obra, á escepcion de esta parte *Nociones generales*, el dicho tratado de las propiedades de la alma en los términos ya esplicados.

ple en su conciencia, ora observe por entre la sensacion, llega á la idea de una existencia que le es propia y de otra existencia exterior, ó, lo que es lo mismo, distingue al *yo* de lo que no es *yo*; despues de establecer que la existencia se reviste de formas, y da origen á relaciones, y que los fenómenos no pasan á nuestra vista sin que invenciblemente supongamos entre ellos algunos vínculos, señaladamente el de causa y efecto, presentan varias nociones *inseparables del espíritu humano* (es decir para que se entienda, varias ideas que se hallan en todos los hombres de todos los tiempos y de todos los países con tal que tengan lo que llamamos *uso de razon*), nociones *necesarias* segun el lenguaje de cierta escuela, como las de *yo, no-yo, pensamiento, existencia, personalidad, bien, mal, causa*, y otras pocas mas; y concluyen diciendo que la filosofía es la *ciencia de las nociones necesarias*. (Manual de Filosofía publicado entre los manuales de la Enciclopedia popular de Roret, § 2.º 4.º y 5.º)

Pero Biran la toma en otro sentido menos diferente del que yo la doy, cuando dice: «la filosofía es eminentemente la *ciencia de las realidades*» (esto es, de las sustancias y de las causas, pues añade: «lo que ella tiene necesidad de conocer, lo que en ella se investiga sin cesar, es lo que existe fuera de los fenómenos y bajo las apariencias sensibles: lo que se concibe como existente á título de sustancia y de causa» (sustancia, lo que existe en sí, por ej. una pared, á diferencia de modificacion que es lo que existe en otro, por ej. la blancura de la misma pared ó de otra cosa, lo que es causa, en parte ya lo he dicho en el n.º 8); «nociones universales y necesarias sin las que nuestro espíritu y por consiguiente nuestras lenguas no pueden pasarse.» (Exámen de las lecciones de filosofía de Laromiguière, p. 73 y 74.)

Lo mismo en el fondo, aunque algo diferente queria decir Platon presentando como definicion de la filosofía los siguientes términos (en su *Euthyd.*): *sincera conversion del ánimo á lo que existe verdaderamente*, esto es, á lo inmutable y necesario, porque.... *nulla fluxorum scientia*.

Por fin, para no alargar indefinidamente esta nota, el or-

ARTICULO II.

¿QUÉ ES ESPLICAR LOS FENÓMENOS?

1. *Etimología de la palabra explicar.* — 2. *Lo que es causa — lo que es principio — señalando la causa y el principio de un fenómeno se le explica.* — 3. *El hombre aspira á ligar unas explicaciones con otras — qué es sistema — el sistema es el grado mas alto de la inteligencia.*

1. Queda dicho al final del n.º 7 que en esta introduccion ó Nociones generales, se entiende por filosofía la ciencia de la razon de las cosas por solo la luz natural. Pues bien, como la filosofía aspira á mostrar ó poder mostrar la razon de las cosas, y mos-

gullo la Alemania, el ilustre filósofo Manuel Kant (véase la filosofía trascendental por Schön p. 43 de la impresion de París de 1831), da una idea muy diversa que no presentaré porque exigiria muchas explicaciones. Baste indicar que despues de dividir los conocimientos en dos clases, á saber: empíricos y racionales, esto es, en conocimientos que tienen su base en la esperiencia, y en conocimientos que tienen su base en la razon (puede verse lo que digo en el art. 9.º, núms. 3, 4, 5). subdivide los racionales en conocimientos matemáticos, los cuales pueden ser espuestos por medio de figuras ó de símbolos, y conocimientos filosóficos; los cuales, á su vez, no son susceptibles de ser espuestos por dicho medio, pues como él dice, solo son *discursivos*, y no son *construibles*.

Pero yo observo dos cosas: 1.ª que todos estos filósofos, al definir ó querer definir la filosofía en términos mas estrechos (en lo cual son imitados por la mayor parte de los escritores modernos), toman esta palabra en un sentido menos estenso que el que generalmente se la da. Casi la limitan á significar aquella ciencia (modificada mas ó menos por las ideas modernas), que, con el titulo de *filosofía primera ó metafísica*,

trar la razon de las cosas es explicarlas, síguese que la filosofía aspira á explicarlas. ¿Qué es, pues, explicar las cosas? En el art. 9.^o veremos que no todas se explican de un mismo modo, segun que sean primarias ó no; ahora me limitaré á decir en qué consiste la explicacion de un fenómeno.

Si consultamos la etimología, nos dice que explicamos las cosas y por consiguiente los fenómenos, desenvolviéndolas, desplegándolas (1). Si una nocion ó una idea contiene varias nociones ó ideas, y se la desenvuelve (á semejanza de lo que sucede á un pañuelo que estaba antes plegado cuando se le descoje y se le estiende) presentan lo por separado y con distincion las ideas en ella contenidas, y que estaban como ocultas, se dice que la idea en cuestion queda explicada. La idea de hombre, por ej., contiene dos ó mas ideas: la idea de alma, y la idea de alma tal que habita y puede mandar en un cuerpo, ó si se prefiere este otro modo de espresarse, la idea de animal, y la idea de racional. Se explica la idea de hombre cuando se la desenvuelve, presentando por separado las ideas en ella contenidas. En

dividida ella misma en *psicología* y *ontología*, ocupaba en otro tiempo, y ocupa todavía en muchas escuelas un lugar muy preeminente: 2.^a, que aun ellos mismos se separan muchas veces de la acepcion que prefieren, tomando la palabra filosofía en el sentido vulgar que la da un sentido mas estenso; tal suele sucederles cuando hablan fuera de la cátedra, y á veces aun en lo que escriben; y de aqui todos los inconvenientes que, segun lo dicho en el n.^o 2, de este art., debian necesariamente proceder de esta confusion en el lenguaje.

(1) Explicar, del latino *explicare*, compuesto de la preposicion *ex* (que á veces significa lo contrario de la palabra á que se junta, como la particula prepositiva *des* en castellano; v. g. en despanpanar, quitar los pámpanos, y otros); y de *plico*, *plicas*, *plicare*, plegar: significa, pues, lo contrario de plegar, desplegar.

este punto, como en otros muchos, es muy útil saber lo que nos dice la etimología; pero no juzgo que es bastante, necesito recordar lo que ya manifesté en el n.º 8.

2. Allí hice ver que por lo menos la verdadera causa, la causa primaria de un fenómeno, sin llegar á Dios (2) no es dado á la filosofía explicarla; que el hombre ve fenómenos en un cierto orden, y cuando sus fuerzas alcanzan á ello, explica el 2.º por el 1.º, el 3.º por el 2.º y así sucesivamente; pero nunca explica el primero, si verdaderamente lo es, por decirlo así, de Dios abajo. Desenvolvamos este pensamiento, y fijaremos así, tanto la idea de causa explicable ó secundaria (que es casi la única de que hablaré, cuando no advierta lo contrario), como de principio y de sistema, lo cual nos hará ver qué es explicar los fenómenos.

Laromiguière y Servant hablan expresamente de una parte de ello (3); y en este punto voy á seguirlos, haciendo empero algunas modificaciones á su doc-

(2) Digo sin llegar á Dios, porque si la filosofía se propone descubrir las causas segundas (las cuales son primarias ó secundarias, segun los casos n.º 8.º art. ant.) que concurren á la produccion de los hechos del mundo, uno de los fines que con ello aspira á obtener, es poder explicarlos, sin acudir para este efecto á la causa primera, á la causa que obra enteramente con una independendencia absoluta, en una palabra, á Dios. Acudiendo á Dios para este efecto, se explica todo por decirlo así, y no se explica nada, como se puede conocer por estas preguntas y respuestas. — *¿ Por qué crece mucho este árbol? — Porque Dios quiere que crezca mucho. — ¿ Y por qué ha enfermado fulano? — Por qué Dios lo ha querido. — Ya, todo lo que vd. me ha dicho es una verdad, pero no me ha explicado lo que queria me explicase &c.*

(3) Larom. en la lecc. 1.ª, Servant en las *cuestiones preliminares* que inserté en la primera edicion. El primero parece que junta en una sola idea la causa con el principio; y ninguno de los dos aplica á este punto la distincion entre cosas primarias y secundarias que indico al principio de este articulo.

trina, y presentando de otro modo sus ideas y las mias.

A la produccion de todo fenómeno, que es lo mismo que decir, de todo efecto que cae bajo la observacion, concurre una cosa agente con actividad propia ó prestada (acerca de esto nada sabemos las mas veces, á lo menos por la razon natural, véase el cit. n.º 8); y este agente que así concurre á la produccion del fenómeno, es lo que llamo causa del fenómeno; secundaria (no siendo Dios) si es esplicable, primaria en el caso contrario. Mas la accion del agente que concurre á producir el fenómeno, supone un algo sobre el cual recae la accion, no es posible que obre el agente, que obre la causa, y no haya un algo sobre el cual obre. Este algo sobre el cual se obra, en esto por lo menos, es pasivo, aunque en otras cosas sea ó parezca activo: y el algo pasivo que tambien contribuye, aunque pasivamente, á la produccion del fenómeno, esto es, á que el hecho sea producido, es lo que llamo principio del fenómeno (1). Varios ej. aclararán todo esto.

El hielo puesto á la accion del fuego pierde su estado de solidez, y se transforma en agua, hé aqui un efecto que cae bajo nuestra observacion, un fenómeno: la causa, el algo activo que concurre á producirle, es el calórico; el algo pasivo, el principio, es el hielo.

La misma agua, á medida que el calórico la penetra, se disipa en vapor; hé aqui otro fenómeno: la causa es la misma que antes, el principio es la agua. Lo mismo sucede tambien en los fenómenos que pasan dentro de nosotros: tienen causa y principio.

(1) Principio, del latino *principium*, fuente, origen, materia primera.

Si los rayos lumínicos reflejados por una rosa hacen una impresion en los órganos de mi vista, veo el color de la rosa, y el hecho de verle (que por ahora séa dicho de paso, es diferente de mirarle) es, como este otro hecho, un fenómeno interno, cuya causa son los dichos rayos, y cuyo principio soy yo, porque sobre mí obran ó parecen obrar mediata ó inmediatamente. Si despues no limitándome á experimentar este sentimiento, fijo en él mi atencion, y le discierno ó le distingo de todos los demas sentimientos que me afectan en otros casos, y así adquiero la idea del color de aquella rosa determinada, tenemos ya aquí otro fenómeno interno, como el de antes; pero con la diferencia de que yo soy la causa de este otro, porque yo obro, yo soy quien atiende, y al atender me manifiesto activo; y como obro sobre el dicho sentimiento, del cual me resulta por el acto de atencion la espresada idea, síguese que el sentimiento en cuestion es el principio de la adquisicion de la misma idea.

Ahora bien, esplico este último fenómeno, manifestando su principio y su causa: primero sentí el color de esta rosa (principio), y luego distinguí este sentimiento de los demas sentimientos y de las demas cosas (causa); así he adquirido, me digo á mí mismo, dicha idea. Del mismo modo esplico tambien el fenómeno consistente en ver el color de la rosa, señalando su causa y su principio. Otro tanto sucede con los dos ejemplos que puse primero; y como siempre que manifiesto la causa y el principio de un fenómeno, doy de él toda la esplicacion que puedo dar, generalizo esta observacion, y digo que esplicar un fenómeno, sea el que fuere, es señalar la causa y el principio que concurren á formarle, en otros términos, es dar razon de él; de modo que esplicar un fenómeno en cuanto es dado al hombre, que ignora é ignorará siempre, por qué las causas producen sus

efectos (n.º 8. del art. anterior), dar razon de él y señalar su causa y su principio, aunque parecen tres cosas diferentes, no son en realidad mas que una misma. Luego la filosofía concebida como aquí la entiendo, aspira entre otras cosas á señalar las causas y los principios de los fenómenos (2) puesto que aspira á explicarlos, á dar razon de ellos.

3. Mas como para explicar los fenómenos, que es lo mismo, segun acabamos de verlo, que manifestar las causas y los principios que los producen, es menester (n.º 8 del art. ant.) presentarlos como efecto de otro ó de otros anteriores, y esto no se puede hacer sin manifestarlos ó concebirlos, como ligados y dependientes unos de otros, que equivale á ligar las explicaciones que de ellos nos hacemos; síguese que las explicaciones de los fenómenos necesitamos ligarlas unas con otras. La idea de ligar explicaciones me conduce á lo que es sistema.

«Sabido es, dice Laromiguière, el modo de hacer pan, 1.º se coge y se muele el grano; 2.º, molido el grano, (y se se quiere, hechas otras operaciones) se le embebe en agua; 3.º, despues adquiere consistencia bajo la mano que le amasa; 4.º, la accion del fuego le convierte en pan.» Hé aquí, digo yo, separándome algun tanto del citado escritor, cuatro hechos ligados entre sí; cada uno de ellos tiene su causa y su principio; los principios que respectivamente tienen, se diferencian

(2) Reid dice en el lugar que ya cité en la nota final del n.º 7 (art. ant.): "El vulgo se contenta con conocer los fenómenos, y no se inquieta por saber su causa; el filósofo, al contrario, desea ardientemente saber cómo se producen; está impaciente hasta darse cuenta de ellos, ó lo que viene á ser lo mismo, hasta referirlos á una causa, y remontarse á su principio." Fácilmente se ve que estoy conforme en este punto con la doctrina de este filósofo tan distinguido y tan sensato: y por ésta razon dije en la misma nota que concebía yo la filosofía de un modo semejante al de Reid.

en algo, pues no es lo mismo la masa que la harina embebida en agua, ni la harina embebida en agua que la harina, ni esta que el grano: pero sin embargo, estos cuatro principios pueden reducirse á uno solo, al trigo; los granos de trigo con que ordinariamente se hace el pan en las naciones de Europa, son el principio ú orígen de la harina de que ahora se habla, y tambien de la harina embebida en agua, y de la masa, y del pan. Podemos decir, pues, que el principio ú orígen del pan ordinario entre nosotros, son los granos de trigo, puesto que son la cosa pasiva, sobre la cual ejecutadas ciertas acciones, ó lo que es igual, trabajando ciertas causas, dan por resultado el pan; y que por lo tanto los cuatro hechos que me sirven de ejemplo están ligados entre sí por un orígen ó principio comun á los cuatro.

Pero otros hechos á mi parecer, (y en esto principalmente me separo del citado escritor acerca de este punto) no estan, ó á lo menos no parecen estar ligados entre sí por un principio comun, sino por una causa general que les sirve de lazo. Tal sucede en la série (1) de hechos que puse por ejemplo en la nota 2.^a n.º 3 del art. ant.; pues los cuatro fenómenos á que aludo, y otros mil de su misma especie que pueden resultar, tienen todos ellos una misma causa, y es la accion del alma sobre los músculos, ó si se quiere, sobre los nervios; al paso que no es raro hallar en las ciencias otras séries de hechos que aparecen ligados entre sí por un mismo principio y por una misma causa. Así sucede, v. g., en los dos fenómenos que puse primero por ejemplo para hacer mas perceptible la idea de causa y de principio (n.º 2).

(1) Se dice que los hechos estan en série, ó forman série, cuando á uno, sigue otro, y á este otro, etc., del verbo latino sequor, eris, seguir.

Pues ahora bien, una série de fenómenos así constituidos ó ligados unos con otros, ya por tener un mismo principio y una misma causa, ó ya por mediar entre ellos el vínculo comun solo de una misma causa, ó solo de un mismo principio; una série tal de hechos que por lo mismo que tienen entre sí un vínculo comun, sirve ó contribuye el primero á la esplicacion del segundo, y el segundo á la del tercero, y así sucesivamente, ó mejor aun (porque es mas general) una série de esplicaciones de fenómenos, ó de otra cosa, pero ligadas ó encadenadas entre sí, esto es, connexionadas unas con otras (n.º 8. art. ant.), se llama sistema (2), el cual, por el mismo hecho de serlo, facilita las esplicaciones, las enlaza unas con otras, y satisface así las necesidades del entendimiento, el cual busca siempre la connexion y la unidad sistemática. Un sistema verdadero es el punto mas alto á que puede llegar la inteligencia humana sobre la materia á que se refiere, pues si se versa sobre fenómenos, no solo señala las causas reales y los principios de los mismos, sino que dá de ellos toda la esplicacion (n.º 8.) que podemos dar; y si se versa sobre otras cosas, como en las matemáticas puras, señala y explica todo lo que es posible y es menester señalar y explicar en dichas ciencias, (Véase el n.º 4. art. 9.º, nota 1.ª)

Guardémonos, pues, de incurrir en la preocupacion vulgar que hace que no se hable de los sistemas

(1) Sistema, del griego *συστήμα*, *siséma* τ. *σύστημα* *sisémi*, *constituir*, *construir*, formado de *ἵσθμι*, *hisémi*, *asentar*, y de *σύν*, *sin*, que equivale á nuestra preposicion *con*. Significa, pues, *composicion*, *trabazon*, *enlace*, *union*; y así es que los latinos traducian dicha palabra griega con esta otra latina *compago*, *iginis*, que significa lo mismo; y es derivada del verbo *compango*, ó de este otro *compingo*, que á veces equivalen á *compactar*, *hacer compacta una cosa*.

sino con desprecio, pues cuando se quiere prevenir al público contra un escritor, lo primero que suele ocurrirse es tratarle de *sistemático*, de *inventor de sistemas*, y otras espresiones por este estilo." (Servant.) Desprecianse justamente, ó mejor dicho, deben inspirar desconfianza y poco aprecio los sistemas malos, los sistemas que solo se apoyan en hipótesis (2) sin fundamento, y pretenden sujetar de grado ó por fuerza los fenómenos, á cuyo fin los desfiguran ó los suprimen; pero no los buenos, no los verdaderos, porque todo trabajo científico tiene que ser sistemático. Pasemos ya á la division de la filosofía.

ARTÍCULO III.

DIVISION DE LA FILOSOFÍA.

1. *La filosofía ha sido dividida de muchos modos.* — Orígen de ello. — 2. *Division correspondiente á la definicion que da Servant, y explicacion de la que hace.* — 3. *Fundamentos de otra division.* — 4. *Esposicion y explicacion de la misma.*

1. Queda dicho en el n.º 7, art. 1.º, que en rigor no hay mas que una ciencia, porque solo hay un universo; pero que no pudiendo el hombre abarcarla, ni con mucho, toda entera, la ha dividido en porciones, para que sin perjuicio de tomar de todas una tintura muy general dedicándose cada hombre estudioso á solo una porcion, ó pocas mas, se obtuvieran mayores y mas fáciles adelantos en todas ellas. Tambien hice ver en los números 1. 7. y 9 del mismo art. cuán distantes estan los es-

(2) Hipótesis, del griego ὑπόθεσις, hipótesis, γ. ὑποτίθημι, *hipotilémi*, poner debajo, suponer, significa, pues, *suposicion*.

critores de dar todos ellos una misma extension á la filosofía, pues son tan diferentes las definiciones que dan de dicha ciencia; pero que sin embargo, siempre resulta que es muy grande, aunque mayor ó menor segun la definicion que se adopte, y que por lo tanto ha sido, y es necesario, para facilitar que adelante, aplicar á ella tambien, como á la ciencia universal, y á los oficios y á todas las artes, la subdivision del trabajo: esta es la causa de que se haya dividido el objeto de la filosofía, y la filosofía misma.

Pues ahora bien, á la diferencia de opiniones que hay acerca de la estension de dicha ciencia, era consiguiente que hubiese otra diferencia análoga acerca de su division, porque la definicion influye en la division (1). Por esto, y porque en las divisiones hay siempre algo de arbitrario (2), son tantas y tan diferentes las que se han hecho en las cátedras y en los libros.

(1) La definicion influye en la division, puesto que esta, para ser buena, necesita, entre otras condiciones, estar acomodada, es decir, guardar cierta correspondencia con la primera; y tiene que ser así, porque la definicion determina el todo que es objeto de la division, y si esta no fuese acomodada á aquella, el autor de la definicion y de la division se contradiria. Por ej., si un autor que entienda por filosofía la ciencia de la razon de las cosas por *solo la razon natural*, la divide en tantas partes cuantas son las otras ciencias, inclusa la Teología *revelada*; hace una division mal hecha porque no está acomodada á la definicion que el mismo da; se contradice tambien, puesto que por una parte asienta que no estan comprendidas en la filosofía las verdades reveladas, y por otra dice que lo estan. Mas si esa misma division la hiciera uno que entendiese por filosofía la omnisciencia, seria otra cosa muy distinta; nada habria que echarle en cara con respecto á la division.

(2) Asi, por ej. puedo dividir un todo material, un *totum*, como decian muy bien los latinos, (doy por caso, una manzana ó otro cuerpo) en dos pedazos, tres, cuatro &c. Lo mismo se verifica con un todo intelectual, con un *omne*. El número

2. Sin entrar ni en su enumeracion siquiera, porque ni enseñan mucho, ni el referirlas es propio (1)

doce, supongamos, puedo dividirle en dos seises, en tres cuatros, en cuatro treses &c. Y bien se ve que será arbitrario en mí hasta cierto punto, preferir en algunos casos una de estas divisiones á todas las otras posibles.

(1) Con todo para satisfaccion de los aficionados á este género de noticias eruditas, que, á veces, dan lugar á observaciones muy curiosas acerca de la pretendida originalidad de algunas opiniones que pasan por modernas, pondré lo que dice Baldinoti en la introd. de su Lógica, n.º 76 y sig. con sus notas.

Divide la filosofía en teórica y práctica; la primera trata de las cosas en cuanto el entendimiento las conoce, y la segunda en cuanto la voluntad las abraza ó las rehusa. La teórica considera las cosas incorpóreas, y entonces es metafísica, y las corpóreas, en cuyo caso es física; y como en estas hay cosas que se pueden calcular, aumentar y disminuir como las fuerzas, el movimiento, la estension, &c., deduce que pertenecen á la filosofía teórica, no solo la metafísica y la física, sino tambien todas las ciencias *geométricas* (no sé por qué no dice lo mismo de todas las matemáticas) y físico-matemáticas. Pasa á la filosofía práctica, y dice que los objetos de ella son el entendimiento en cuanto debe ser dirigido hácia la verdad, la voluntad en cuanto ha de ser preparada para lo bueno, y en fin, nuestra salud, conservacion y comodidad. Hecho lo cual, y estableciendo espresamente que «se deben contar entre las partes de la filosofía práctica la lógica, la ética y toda ciencia que tiene por objeto la investigacion de lo justo y de lo injusto; y por fin la medicina, las ciencias políticas y las económicas; porque la lógica toma á su cargo la direccion del entendimiento, la ética la direccion de la voluntad, y las demas tratan de nuestra conservacion y comodidad;» añade en una nota lo siguiente, que hace ver lo antigua que es la diversidad de opiniones acerca de la division de la filosofía y del orden en que deben estudiarse sus diversas partes.

«Todos los antiguos, los estóicos, Epicuro, Platon, Aristóteles (2.º *Metaf.* 1. Plutarco, *De Placitis* 1.º 1. Alcinoo. de *Doc. Plat.* 2.º Séneca epis. 95. aprobaban esta division. Reducian á la filosofía práctica solo las acciones libres y no la divi-

de una obra elemental, me limitaré á presentar dos, la primera es conforme á lo que M. Servant entiende por filosofía, la segunda á lo que entiendo yo.

dian en mas partes que la *ética*, la *política*, y la *economía*. Pero con todo algunos peripatéticos la *dieron mas estension* porque tambien comprendian en ellos las acciones del entendimiento, y *refirieron la lógica á la filosofía práctica* lo cual equivale á referirla á la filosofía moral, como lo ha hecho poco há Mr. Damiron en su apreciable *curso de Filosofía*). Ademas fué comun entre los antiguos el *considerar la lógica y las matemáticas como un preliminar* para la filosofía, de lo cual provino que se pusiera á las puertas de la Academia aquella célebre inscripcion que todos saben." (Alude al *nullus geometriæ expertus intrato*, tan olvidado entre nosotros que aun en el dia de hoy admitimos á quien debia estudiar antes otras cosas), y despues prosigue:

«Los estoicos dividian la filosofía en *lógica, física y ética*: esta la comparaban al alma, la física á la carne y sangre, y la lógica á los nervios: en la física trataban de la naturaleza de todo ente, aun de los *inmateriales*, y de las *cosas divinas*. (Lo mismo exactamente propone Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cap. 21. lib. 4.) Platon (Cic. *Academ.* 1.) dividió la filosofía en tres partes: *una sobre la vida y costumbres, otra sobre la naturaleza y cosas ocultas, y la tercera sobre el modo de disputar*. En el arte de disputar, ó en la Dialéctica, trataba de *todos los asuntos teológicos* (asi se deduce del Filebo, Apuleyo de *Dogmat. Plat.*) Aristóteles (*Metaf.* 5.^o cap. 1.) dividia la filosofía *teórica* en tres partes: las *matemáticas*, la *física* y la *teología*, á la cual llamaba tambien sabiduría, filosofía primera ó principal (*Metaf.* 1.^o cap. 2), y es aquella que despues se llamó metafísica, ya porque Andronico de Rodas puso los libros que tratan de ella despues de la física, ó ya porque sea superior á la física. Ciceron (de *Fin* 5.) refiriendo la forma de la enseñanza peripatética, dice: la primera parte trata de la naturaleza: la segunda del modo de disputar, y la tercera de la direccion de la vida: los cuales comprendian ciertamente en la parte que trataba de la naturaleza, las *matemáticas* y la *teología*: pero tomaban el órgano de la filosofía por parte de ella, y juntaban en una las partes de la filosofía teórica y práctica. Los epicureos (segun Seneca,

He dicho al final del art. 1.^o que en toda esta obra, á escepcion de esta parte titulada Nociones generales, por filosofía se entiende un tratado de las propiedades de la alma, y especialmente de sus facultades consideradas en su naturaleza, en los medios de dirigir las, y en sus efectos mas notables, que son la inteligencia y la moralidad. Pues bien: 1.^o, la parte de la filosofía que trata de las propiedades de la alma consideradas en su naturaleza, la llama el autor *psicología* (2), y la reduce á un tratado de las causas y de los principios de las ideas y de la moralidad, esto es, de esta cualidad que tiene el hombre de ser responsable de muchas de sus acciones, por las que se hace acreedor á un premio ó á una pena, segun que sean buenas ó sean malas; mas como comprende en su (3) psicología la teoría de las ideas en general, examinando ademas la naturaleza de la idea y sus diversas clases, con mas las opiniones de los filóso-

epist. 80.) *dividian la filosofía en dos partes, una natural y la otra moral; suprimieron la racional.... piensan que es una adición de la natural.* Pero sin embargo Laercio (lib. 10) enumera tres partes de la filosofía de Epicuro, la *canónica*, la *física* y la *ética*."

"No todos cultivaron todas las partes de la filosofía.... Los mas se ejercitaron en la lógica, física y ética; y á *escepcion de pocos*" (tales son Posidonio, Panecio, y otros antiguos que pueden verse en Laercio lib. 7 sec. 41, los cuales opinaban que la lógica debe estudiarse *despues de la metafísica y de la física*) "las estudiaban en el mismo orden en que quedan enumeradas. Particularmente Platon, los estoicos, los peripatéticos, y Epicuro, prevenian que *precediese* al estudio de la filosofía *el de las matemáticas*, las cuales las dividian en *aritmética, geometría, música y astronomía*."

(2) Psicología del griego ψυχή, *psiqué*, alma, espíritu, y λόγος, *lógos*, discurso, tratado.

(3) Sucede con la psicología y con las demas partes de la filosofía, y aun con las demas ciencias, aunque menos en estas últimas, que unos las dan menos estension que otros. Servant es uno de los que dan á la psicología menos estension.

fos, ó por lo menos de muchos de ellos, acerca del origen ó principio de las mismas, se ve claramente que su psicología es tambien un tratado de ideología (4) general: tratado que se aumenta, sin embargo, en esta edicion con un apéndice de otro autor: 2.º La parte que sigue inmediatamente despues en esta edicion es la que se llama lógica (5), y comprende el tratado de las propiedades de la alma consideradas en los medios de dirigirlas bien, para que podamos hallar y enunciar la verdad en todo género de materias; se entiende, cuando no sean superiores al alcance de nuestra razon.

3.º Pero hay otra parte que trata mas ámpliamente

(4) Ideología, ciencia ó tratado de las ideas. Todas las ciencias se componen de ideas: pero no todas, sino antes bien solo una es ciencia de las ideas, porque solo la ideología general trata de todas las ideas consideradas bajo un aspecto muy general tambien. Para esto las examina solo en lo que tienen de semejante, como, por ej., el conservarse en la memoria ó poderse conservar, el renovarse por la recordacion, el despertar unas á otras etc.: al paso que las otras ciencias no lo hacen, ni tienen por objeto todas las ideas, sino las de una cierta especie: la aritmética, por ej. se compone de ideas de número.

(5) Lógica, de la dicha palabra griega *logos*, que no solo significa discurso, tratado, ciencia, sino tambien, y mas principalmente razon y palabra. Es muy probable que este último significado dió ocasion á que se llamára lógica esta parte de la filosofía, para dar á entender la íntima relacion que tiene con la ciencia de las palabras consideradas como signos de las ideas y de los sentimientos, esto es, con la gramática general; relacion tan grande que hasta el siglo penúltimo se enseñaban juntas las dos del modo que se sabian, y aun en el día, mas ó menos, sucede en parte lo mismo por una indeclinable necesidad. Pero tambien puede ser que á la lógica la llamaran así, que equivalia á darle como nombre propio el apelativo ciencia, para dar á entender que es la ciencia principal, pues como dijo muy bien Ciceron (Tuscul. lib. 5, c. 25) *per omnes partes sapientia manat, et funditur*. El poner un nombre apelativo en lugar de uno propio, ó viceversa, es muy comun, y los retóricos lo llaman *antonomásia*, la cual es una especie de sinécdoque.

que las otras de las propiedades de la alma consideradas en sus efectos *intelectuales*, esto es, en el conjunto de las ideas ó conocimientos, que se llama inteligencia: en esta parte se estudia, no cual es el origen y la causa de nuestras ideas en general, que esto pertenece á la psicología del autor, ni cuáles son los medios de hacerlas exactas, pues esto es parte de la lógica, sino las condiciones necesarias para formarnos las ideas tales ó cuales, especialmente las que figuran mas ó menos en todas las ciencias. Mas como este asunto es inmenso, por lo que ni los conocimientos de un hombre, ni la vida mas larga serian bastantes para tratar una materia tan vasta en toda su estension, se limita el autor á tratar en esta parte de las relaciones entre las ideas mas importantes, las ideas que son la base de toda la inteligencia, las ideas que algunos llaman *necesarias* (véase la última nota del art. 1.º), por ej. la idea de cuerpo y de sus cualidades, de alma y de las cualidades de la misma, de espacio, de tiempo, de sustancia, de modificación, de causa, de causa primera ó Dios, y otras pocas mas; y al tratado de estos puntos le llama con muchos autores ontología (6), y tambien podria llamarle ideología *especial*, y mejor aun *particular*, si no pudiese fácilmente ser mal interpretada esta frase.

4.º Hay finalmente otra parte de la filosofía que trata de la propiedades de la alma consideradas en sus efectos *morales*: esta se propone mas especialmente dirigir la voluntad, "determinando, como dice muy sencillamente un gran filósofo escocés, las reglas generales de una conducta cuerda y virtuosa en cuanto pueden serlo por solo la luz natural." (Stewart, *Esquicios de filosofía moral* p. 9); y esta parte se llama *mo-*

(6) Ontología, del griego *ὄντολογία*, *ontología*, ciencia del ser, γ. *ὄντες*, *óntos*, genit. de *ὄν*, *on*.

ral, del nombre latino, *mos*, *moris*, que significa costumbre.

De aqui resulta que entendiendo por filosofía un tratado de las propiedades de la alma &c., la filosofía se divide en cuatro partes, psicología, lógica, ontología y moral.

3 Mas queda ya dicho varias veces (n.º 7 del art. 1. y *passim*) que en esta introduccion se entiende por filosofía la ciencia de la razon de las cosas por solo la luz natural; y como la division espuesta en el n.º ant. no es buena para esta definicion, porque no corresponde con ella (n.º 1.), haré otra que tenga con ella la necesaria correspondencia; y al hacerla, procuraré fundarme en dos diferencias. La 1.^a es relativa á las clases de cosas cuya razon se investiga; y la 2.^a á los diferentes fines, que nos proponemos al estudiar las cosas, cualquiera que sea su clase.

Muchos y muy diferentes son los géneros de cosas que pueden hacerse, variando el punto de vista bajo el cual se las examine; asi unas son dulces, otras no: unas son blancas, otras no lo son, &c.; pero todas pueden reducirse á estas dos clases. O caen bajo los sentidos exteriores, vista, oído, &c., ó no caen: en el primer caso (por ej. *una* ó mas gotas de agua, *uno* ó mas árboles, &c.) se llaman con toda propiedad *sensibles*; en el 2.º (como, por ej. *una* ó mas almas, *uno* ó mas espíritus de cualquiera otra clase, ó cualquier cosa general ó individual, que solo exista idealmente como círculo y como sombrero, que solo existen en la idea, á diferencia de ciertas cosas determinadas ó individuos que existen realmente, como esta hoja de papel, ó *un* sombrero, ó Dios, ó *una* alma &c.), se llaman *insensibles* (1).

(1) Las palabras *sensible*, *insensible*, unas veces se toman en el sentido activo; y otras en el sentido pasivo. En el pri-

Tambien son muchos los fines que podemos proponernos al estudiar las cosas, bien sean sensibles, bien insensibles; pero en cierto modo pueden reducirse á dos. O las estudiamos solo para conocerlas, esto es, para un fin teórico, como, por ej. cuando sin mira ninguna de aplicarlo, á lo menos por entonces, procura alguien solo por curiosidad necia, averiguar dónde está el infierno ó la gloria; ó lo que nos proponemos principalmente en su estudio, es conocer las relaciones que median entre ellas y nosotros, para sacar reglas de conducta durante nuestra vida, es decir, para un fin práctico, como v. g. cuando se procura averiguar qué acciones conducen ó pueden conducir por su naturaleza á dichos dos lugares.

4. Pues bien, la consideracion de estas dos diferencias me ha movido, no sé si con acierto, á proponer la division de la filosofía en tres ramas muy grandes, las cuales se subdividen á su vez en otras menos principales. 1.^a La filosofía mental ó intelectual, que es aquella parte de la filosofía que trata de la razon de las cosas insensibles proponiéndose inmediatamente solo un fin teórico, y por lo mismo estudia bajo dicho aspecto la alma y la Divinidad. Comprende los conocimientos que por la razon pueden lograrse acerca de la alma y sus modificaciones consideradas bajo el punto de vista teórico, y por lo tanto abarca la descripcion de los estados y de las operaciones de la alma, el catálogo de sus conocimientos, y facultades (lo cual forma la

mer caso, *sensible* significa cosa que siente, ó que por lo menos suele sentir: *insensible* significa en tal caso la negacion de esto mismo. Pero si se toman en el sentido pasivo, entonces significan: la una, cosa que se imprime en los órganos de los sentidos exteriores, cosa que se puede sentir por dichos sentidos, y la otra lo opuesto. Segun su formacion, deben tomarse en el pasivo, y en esta acepcion las empleo.

psicología (1)), los procedimientos de la alma, ó como dicen ya muchos, los procederes de la misma en la investigacion y enunciacion de la verdad (esta parte es la lógica con la gramática general), y ademas cuanto puede saberse por la razon acerca de Dios, siempre bajo dicho aspecto. Esta parte de la filosofía abraza pues la psicología en toda su estension, la lógica con la gramática general (la lógica entera), y la teología natural (2).

2.^a La filosofía física que es la que trata de la razon de las cosas sujetas á los sentidos exteriores, considerándolas tambien bajo el aspecto teórico. El adjetivo *físico*, *ca*, viene de la palabra griega *physis*, en cuya significacion (aplicada al caso actual) no estan del todo conformes los autores por haberse usado dicha palabra en muchos y diferentes sentidos, aunque (3) todos ellos análogos. Convienen sin embargo en que

(1) Y no solo la psicología de casi todos los autores, sino una psicología mucho mas estensa y enorme, por decirlo así, en la cual se estudia la mayor parte de la conciencia. Véase la nota penúlt. del n.º 9, art. 1.º, y lo que diré mas adelante en forma de nota al final de la ontología. Abarcarla en toda su estension, mayor ella sola que la de la antigua metafísica, no parecerá posible á nadie que sepa cuánto abarcaría dicha ciencia, pero sí en lo principal.

(2) Teología, de estas dos palabras griegas *Theos*, *logos*. *Teos* significa Dios, y *logos* lo que ya he dicho varias veces. Se añade *natural* para distinguirla de la revelada.

(3) Según el sabio helenista, mi amigo D. Saturnino Lozano, dicha palabra «significa *natividad, nacimiento, generación, naturaleza, aquello que constituye cada ser, complexión, constitución de un ser, carácter, espíritu natural, espíritu, talla, estatura, figura, exterior de un cuerpo, estructura, sexo, partes naturales, sustancia.*»

«La raíz de esta palabra es el verbo *τεωω*, *phúoo*, que significa 1.º *plantar, producir, engendrar, dar á luz.* 2.º *Nacer, brotar, ser producido.* 3.º *Arrimarse á una cosa, adherirse.* 4.º *Tener carácter, inclinacion natural, ser propio para.*»

significa naturaleza; pero unos añaden *corpórea*, y aun animada con cierta especie de vida; otros lo niegan, ya en todo, ya en parte. Yo entiendo por filosofía física lo que he dicho; y prescindo de lo demas, porque está conexo con las hipótesis acerca de la esencia de las fuerzas (n.º 8, art. 1.); y de este punto así considerado no sé nada. La filosofía física, pues, procura abarcar bajo su punto de vista el estudio del mundo corpóreo ó material, que todos calificamos de físico; y segun la especie de objetos sensibles que estudia, ó segun los fenómenos, cuya esplicacion procura dar, así toma los nombres de mecánica, de astronomía, de historia natural, de medicina, de lo que se llama comunmente física en el sentido menos estenso de esta palabra, de química, y tal vez algunos otros, segun la clasificacion que cada uno puede hacer á su antojo hasta cierto punto (n.º 1), y siempre con algun inconveniente, porque la ciencia es solo una. Se subdivide pues, esta parte en otras muchas, muy importantes y muy grandes (4) para el entendimiento humano.

(4) No entra en el objeto que me propongo dar definiciones de estas diversas partes de la filosofía física, sino decir lo meramente suficiente para que los jóvenes formen alguna idea de ellas. La mecánica tiene por objeto determinar el movimiento que debe producir sobre un cuerpo la aplicacion de una ó muchas fuerzas; la astronomía determinar lo relativo á los cuerpos que se pueden ver en la aparente bóveda celeste, y se llaman astros; la historia natural describir, clasificar y dar nombre á los cuerpos que hay en el globo terráqueo, comprendida la atmósfera; y como unos son meteoros (cuerpo ó fenómeno que se engendra en el aire, como las lluvias, el granizo etc.), otros son minerales (como una tierra ó un metal), otros son vegetales (como los árboles), y otros por fin son animales, se divide en meteorología, mineralogía, botánica y zoología. La medicina salido es poco mas ó menos lo que se propone. La física y la química se hallan en otro caso; la primera estudia princi-

3.^a y última, la filosofía moral que es aquella parte de la filosofía que estudia tanto las cosas sensibles, como las insensibles, pero bajo el punto de vista, práctico. Por esta razón tiene muchas y profundas relaciones con las otras ciencias, de las cuales emana; y su objeto es señalar la razón y el modo de perfeccionar nuestro ser, ó de conducirnos bien en la vida, como seres dotados de sensibilidad, inteligentes y libres, ya con respecto á Dios, ya con respecto á nosotros mismos, ya finalmente con respecto á nuestros semejantes y á la naturaleza, pues tambien con esta nos ligam relaciones. De donde se sigue, que á esta parte de la filosofía corresponden, no solo lo que comunmente se llama ética ó filosofía moral, sino tambien la medicina práctica, la industria (5), la gimnástica, las reglas, así de la estética (por la cual entiendo la ciencia de lo bello y lo sublime, esto es, la teoría de todas las bellas artes) como de las ciencias sociales, y aun la lógica (6) con-

palmente los fenómenos en que la naturaleza íntima de los cuerpos no se altera: la segunda los opuestos &c.

(5) Entiendo per industria mas de lo que suele entenderse por mecánica y por física aplicadas á las artes, á saber la coleccion de reglas (ó arte) á propósito para sacar de una cantidad dada de trabajo el mayor fruto posible relativamente á las circunstancias. Con este motivo diré ya aqui que por gimnástica entiendo el arte de dirigir los ejercicios del cuerpo: y por ciencias sociales las que se proponen la perfeccion de los hombres en sociedad, ya dándoles buen gobierno, ya riquezas, ya otros bienes. Entran pues en esta clase las políticas y las económicas ademas de otras: porque toda regla cuya realizacion nos proporcione algun verdadero bien, ó lo que es igual, nos perfeccione, forma parte en mi concepto de la filosofía moral.

(6) No es una opinion singular la mia. Véase la nota del n.º 2, y se advertirá que del mismo modo han pensado varios filósofos muy antiguos, y algunos modernos fundados en muy buenas razones. Damirón es entre todos el que en mi concepto ha visto mas filosóficamente este punto, y no se ha

siderada como arte; puesto que esta solo se propone perfeccionar nuestras facultades intelectuales. Mas, sin embargo, en comprobacion de que en las divisiones hay algo de arbitrario (n.º 1), la refiero á la filosofía mental, por la mas íntima conexion que tiene con las investigaciones de esta parte de la filosofía, á la cual pertenece indudablemente considerada bajo el aspecto teórico, ó como ciencia.

contentado con verlo, sino que ha ejecutado en parte el plan magnífico que ha concebido, tratando la filosofía moral en el sentido amplio y eminentemente luminoso en que la presenta mi definicion. Véase su citado *Curso*, en el que, si bien se notan algunas lagunas, procedentes de que todavía no han llegado los conocimientos humanos al grado de perfeccion que es de desear, y tambien de que no es dado á ningun hombre ser una vasta enciclopedia que resuma en sí todas ó las mas de las ciencias, se admira como un cuadro grandioso, en el que, al lo de figuras sueltas algunas veces y á medio dibujar, se presentan grupos armoniosos entre sí y perfectamente coloridos.

En cuanto á mi division de la filosofía, que equivale á una clasificacion de la mayor parte de los conocimientos humanos, se funda en lo que ya he dicho: y me parece preferible por lo exacta y sencilla y regular, no solo á las que comunmente se hacen, sino en su línea, aun á las de Locke y D' Alembert, las cuales, á la verdad, son de otra especie. Pueden verse, (la 1.^a en el cap. 21.) lib. 4 del Ensayo sobre el entendimiento: la 2.^a en los Elementos de filosofía 4) y se notará, como dice Biran hablando de la de Locke, que ambas á dos escluyen, ó borran, del cuadro de las ciencias la del sugeto pensante, la psicología. El que quiera ilustrarse mas sobre este punto, puede consultar á Bacon de dign. et augm. scient., el discurso preliminar de la Enciclopedia, las obras de Stellini, tomo 5., y sobre todo las de Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Krause, en donde los jóvenes ya instruidos y bien dispuestos encontrarán muchas cosas muy buenas.

ARTÍCULO IV

UTILIDAD É IMPORTANCIA DE LA FILOSOFÍA.

1. *Importancia de la filosofía física en la acepción mas lata.*—2. *Idem de la mental y moral.*—3. *Aun en la acepción menos lata, es la ciencia mas importante — idea del espíritu filosófico.*

1. En vista de lo expuesto en el n.º últ., y continuando en entender por filosofía la ciencia de la razon de las cosas por la luz natural, no es ya difícil conocer claramente la utilidad é importancia de dicha ciencia, cualquiera que sea la parte de ella que se considere.

Nadie negará, y menos en este siglo tal vez dado en demasía á lo material (que llaman positivo) la utilidad de la filosofía física. Ella prepara (1) y se forma de los progresos de la ciencias físicas arriba enumeradas, sin las que ni es dado á las naciones alcanzar las inmensas ventajas de una agricultura, de una industria fabril y de un comercio florecientes; ni tampoco hallar algun alivio en las enfermedades de sus individuos, ni por fin es posible recrear y engrandecer el espíritu con sus bellísimas y magnificas investigaciones.

2. Mas en quanto á las otras dos partes, llamadas

(1) Por lo general estudian nuestros naturalistas las ciencias físicas con muy poca filosofía: y esta es una de las razones porque no hacen los adelantos que en otras circunstancias podrian esperarse de ellos. Aun las mas altas especulaciones filosóficas que algunos desprecian como delirios metafísicos, y aun estos mismos delirios, hacen á veces adelantar mucho las ciencias físicas y tambien las matemáticas. Vease al Ahrens, *Curso de filos.*

mental y moral, si bien por desgracia el charlatanismo ignorante, y á veces la inmoralidad, las desprecian frecuentemente, ó las rebajan á muy poca cosa, es porque no lo entienden; la historia y la meditacion imparcial convencen de que son mucho mas importantes. Ellas hacen conocer al hombre sus facultades intelectuales y morales, y le señalan á veces el punto hasta donde se estienden (n.º 8 1.º); ellas le muestran el hombre interior y todos los fenómenos del mundo intelectual y moral, mas hermoso todavía y mas importante, aun para la felicidad de esta vida, que el mundo físico; y por fin, le facilitan por medio del conocimiento de sus facultades los medios de *desenvolverlas y de perfeccionarlas*, preparando así los progresos de la misma filosofía física, y encargándose de dirigir sus aplicaciones al bien del hombre; le impiden muchas veces que se estravie en el *error* y en el *vicio*, le inspiran el sentimiento de su dignidad noble y formada para el bien, le muestran su origen, su mision en la tierra, y su destino ulterior le iluminan con las verdades mas importantes, desenvuelven el gérmen de las virtudes, y hasta le consuelan en sus desgracias.

3. Pero aun limitada la filosofía á ser un tratado de las facultades de la alma, (n.º 9. 1.º, n.º 2. 3.º) siempre mereceria el mas magnífico elogio (1), y se-

(1) Ciceron hizo de ella uno bien magnífico en sus Tusculanas, en el cual brillan todavía mas las siguientes frases: *¡O vita philosopha dux! O virtutis indagatrix expultriceque viti-
tiorum, qui non modò nos, sed omninò vita hominum sine te
esse potuisset! Tu urbes peperisti; tu dissipatos homines in so-
cietatem vitæ convocasti: tu eos inter se primò domiciliis, dein-
de conjugis, tum litterarum et vocum communione junxisti: tu
in-entrix legum, tu magistra morum et disciplina fuisti: ad
te confugimus, à te opem petimus: tibi nos penitus totosque
tradimus. Est unus dies bene et ex præceptis tuis actus pec-
canti immortalitati anteponeendus.*

ria la ciencia mas útil y mas importante, porque sobre convenirle, aun así, todo lo dicho en el n.º 2.º, y una parte de lo manifestado en el 1.º de este mismo art., puede todavía alegar á su favor estas tres razones. Ella considerada en la psicología, es el principio y el fin, la basa y la cúpula de las demas ciencias, porque, cualquiera que sea el objeto que estudie, el hombre parte de sí mismo para aprender; y recae sobre sí mismo indispensablemente cuando termina sus investigaciones. 2.ª Ella fomenta el espíritu filosófico, del cual dice el profundo y sensato escritor Portalis "que es un espíritu de libertad, de investigacion y de luz, que todo quiere verlo y no suponer nada; que se produce con método, que opera con discernimiento; que aprecia cada cosa por los principios propios de ella, é independientemente de la opinion y de la costumbre; que pasa mas adelante de los efectos y se remonta á las causas; que en cada materia profundiza todas las relaciones para descubrir los resultados, y combinar y ligar todas las partes para con ellas formar un todo; por último, es un espíritu que marca el objeto final, la estension y los límites de los diferentes conocimientos humanos, y el único que puede elevarlos al mas alto grado de utilidad, de dignidad y de perfeccion." (Del uso y del abuso del espíritu fil, t. 1, p. 2.) 3.ª y última. Ella da tambien en la ontología una basa á las demas ciencias (n.º 2.º 3.º), todas las cuales necesitan ademas las reglas de la lógica, y muchas no pueden pasarse tampoco sin las reglas de la moral. ¡Tan útil y tan importante es la filosofía á cualquier luz que se la mire! Consagrémonos, pues, á su estudio con la afición mas decidida.

ARTICULO V.

DE SUS RELACIONES CON LAS OTRAS CIENCIAS.

1. *Relaciones de la filosofía en el sentido menos lato.*—
2. *Idem en el mas estenso — definicion de lo que es ciencia.*

1. Lo dicho en el n.º ant. es bastante para hacernos conocer que la filosofía, aun en el sentido menos lato, tiene profundas relaciones con todas las ciencias y con todas las artes, porque todas ellas resultan de aplicaciones de las facultades del hombre á las diversas cosas cognoscibles; y la filosofía trata de las facultades, examina lo que valen, y á lo que alcanzan. Y esta es la razon por qué el matemático, el físico de todas clases, el legista, el político, el teólogo, el pintor, el arquitecto, el escultor, el poeta &c., sacan de dicha ciencia las últimas razones en que se apoyan ó pretenden apoyarse; pues del estudio de las facultades del hombre nace una especie de filosofía general á todas las ciencias, y tambien á todas las artes (1).

2. Pero aun son mayores, y se conocen mas fácilmente las relaciones de la filosofía, tomada esta palabra en el sentido lato, como la tomo en esta introd.

Para demostrar estas relaciones, basta el raciocinio siguiente. No hay ciencia que no aspire á *explicar* las cosas que forman su objeto, esto es, las cosas de que trata (esta proposicion es evidente); es así que bien

(1) Veo citadas las lecciones del célebre catedrático escocés Tomás Brown, con este titulo (en inglés): *Lecciones sobre la filosofía de la mente (mind) humana*; y que en dos de ellas trata de este punto; pero no las conozco; y lo siento, porque deben ser buenas.

mirado, no es posible explicar realmente las cosas sin conocer su razón (esta otra proposición no es menos evidente, y *en parte* la dejé demostrada ya en en el art. 2.º, n.º 2): luego en todas las ciencias, por solo el hecho de ser tales, ó sistemas verdaderos (1), ha de haber necesariamente conexiones, enlaces, razones; y claro es que estas razones han de pertenecer á la filosofía, que es la ciencia de la razón de las cosas.

De aquí se sigue que la filosofía se estiende y domina por las otras ciencias, las cuales reciben de ella sola lo mas noble que tienen, y lo que las da el carácter de un sistema científico, es decir, lo que las hace ser ciencias, á saber, las razones, las conexiones, los enlaces, sin los que unas (véase el art. 9.º) no serian otra cosa que un monton de ideas sueltas sin vínculo ninguno, y otras un hacinamiento confuso y difícilísimo de hechos aislados, tan pronto olvidados como aprendidos. En una palabra, la Filosofía no solo es la ciencia de las ciencias, la ciencia suprema, la mas importante, sino que solo ella es necesaria á todas las ciencias. Puede haber, y sin duda ninguna hay, conocimientos sin filosofía; ya puse varios ej. en el art. 1.º, n.º 7; pero conocimientos sistemáticos (número últ. art. 2.º), conocimientos que, como dice Servant, formen un cuerpo completo de verdades, dependientes todas de un primer principio, y ligadas estrechamente unas á otras, de modo que la multipli-

(1) Las ciencias no son otra cosa, como dice un discípulo de Kant, que un conjunto de conocimientos, de los cuales las partes homogéneas, homogéneo, lo que es de la misma naturaleza, de las mismas propiedades) están rigurosamente encadenadas unas á otras, y sometidas á una unidad sistemática; lo cual es lo mismo que un encadenamiento de relaciones entre diversas ideas que se reducen á la unidad, formando un sistema por medio del estudio atento y reflexivo, por medio del espíritu filosófico (V. el n.º 3. 4.º).

ciudad de los objetos venga á resolverse en la unidad; en suma, los únicos conocimientos que merecen el nombre de ciencia son del dominio de la filosofía, y no podrian, existir sin ella, especialmente sin la ló-gica. Esta es la razon por qué hay filosofía de la mú-sica, del canto, de la gramática, de la historia, de la elocuencia, y por decirlo así, todas las cosas tienen ó pueden tener su filosofía; y estas filosofías, digámoslo así, son respectivamente lo mas importante, lo único científico que hay que aprender en ellas.

ARTÍCULO VI.

ORÍGEN DE LA FILOSOFÍA.

1. *Diversidad de opiniones sobre el origen de la filosofía y de las demás ciencias.*—*Razones que alegan los que creen necesario elevarle á la revelacion.* — 2. *Juicio acerca de dichas razones.*—3. *La filosofía tiene su origen en la constitucion del hombre.* — 4. *Influjo de la curiosidad.* — 5. *Idem del asombro.*

1. Sobre el primer origen de las ciencias, y lo mismo sobre el de las artes que son sus resultados, se hallan muchas veces dos opiniones encontradas; una que le hace subir á una revelacion divina, y no pocas veces coetánea á la formacion del hombre; otra, que sin negar por eso la revelacion, coloca dicho origen en la aplicacion de las facultades del hombre, en su trabajo; esto mismo sucede acerca de la filosofía.

Los que siguen la primera opinion, se fundan, 1.^o en lo que nos dicen las sagradas letras, ó la santa Escritura sobre este punto (1); 2.^o en que toda instruccion,

(1) En el cap. 17 del Eclesiástico, por ej., se hallan los ver-

ó poco menos segun ellos, ha venido por dicho conducto, ya se haya hecho la revelacion en la expresada época, ya despues; y 3.^o en que el primer hombre, ó los primeros hombres, privados como estaban del auxilio de toda educacion humana, debieron recibir el socorro de una educacion divina, porque si no, habrian perecido infaliblemente luchando en vano contra las necesidades de una miseria inevitable. Téngase presente, viene á decir Alletz (Ensayo sobre el hombre, t. 2.^o p. 179 y sig.), la tradicion universal de una edad de oro; no se olvide tampoco que todos nosotros debemos la conservacion de nuestra vida y la adquisicion de nuestro primeros conocimientos á los cuidados y á los beneficios de la educacion; y junto todo esto, se verá claramente que el dia en que el primer hombre, ó los primeros hombres, nacieron, sin salir del seno de una madre, reducidos á

siculus siguientes: Deus creavit de terra hominem, et secundum imaginem suam fecit illum.—Creavit ex ipso adjutorium sibi sibi: consilium, et linguam, et oculos, et aures, et cor dedit illis excogitandi: et disciplina intellectus replevit illos.—Creavit illis scientiam spiritus, sensu implevit cor illorum, et mala et bona ostendit illis. Por lo cual, tratando Gaevara de las *civisitas de la filosofia*, dice así: «El primer filósofo fue el primer hombre, el cual salió de manos del Criador en el estado de justicia, y por lo mismo no salió envuelto en las tinieblas de la mente (esto es, en la ignorancia, ó tal vez error) que afeoró á su posteridad por el pecado original: el primer hombre no pasó por la infancia, y apenas nació, tuvo ya una razon adulta. Con gusto omito, como inútil, la cuestion de ¿hasta dónde llegó la filosofia de Adam, qué conocimientos tuvo acerca del órden fisico de las cosas, qué supo de lógica, metafisica, ética y política? Pero es indudable que, luego que nació el primer hombre, fue constituido príncipe y señor de todo el orbe terráqueo: ni parece digno de la providencia de Dios que el hombre, á quien confirió liberalmente la primacia de la creacion, y de quien habia de derivar la posteridad la noticia de su linage (de su origen), ó no sobresaliera en agudeza de entendimiento, ó desidiosamente la dejase inculta. Suele en verdad

su propia debilidad, y privados del fruto de los trabajos de toda una especie que no existia todavía, aquel dia mismo, ó cuando mas otro poco distante, bien hubiesen sido creados en la debilidad de la infancia, ó ya hubiesen empezado á existir con el vigor de la edad adulta, habria sido tambien el dia de su muerte, si no hubiesen recibido una educacion divina: solo así, ó con una ciencia infusa, innata, ingénita ó no adquirida por ellos (que para el caso es lo mismo), pudieron conservar, como conservaron, el don de la existencia.

2. A la verdad que estos argumentos bien presentados y fortalecidos con otras reflexiones á que dan lugar, tienen una gran fuerza, aunque no es difícil responder á algunos de ellos, especialmente al segundo que, en el sentido en que comunmente se toma la palabra *revelacion* (v. el n.º 7. 1.º) es falso; pero sin embargo no los adopto para el punto de que se trata,

enviar Dios administradores imbéciles para castigar á los pueblos que se cubren de crímenes: pero antes de Adam no habia habido hombres que pecáran. El, ciertamente (lo dice por esta parte del vers. 20, cap. 2.º del Genesis y por otros textos: *Appellavitque Adam nominibus suis cuncta animantia, et universa volatilia cœli et omnes bestias terræ*), llamó por su respectivo nombre á cada cosa, tanto á los animales como á las plantas, y á todo lo demas que estaba sujeto á su dominacion: en lo cual se manifestó en verdad tan sábio y tan conocedor de la naturaleza, que Platon afirmó con confianza en su *Cratilo*, que los primeros nombres de las cosas espresan admirablemente las cualidades de las cosas mismas, y que no se hubiera podido imponerlas nombres tan propios, si el entendimiento de quien los inventó, no hubiese sido regido (ó iluminado) por la sabiduría divina. Sin embargo no me atrevo á convenir con los que ensalzan tanto la filosofía del primer hombre, que, segun ellos, nadie ha llegado despues á igualarle; pero ciertamente la posteridad de Adam heredó de él conocimientos, que se aumentaron despues á costa de muchos sudores. etc. (*Institutionum element. philos.*)

ni los desecho tampoco. Reconozco ciertamente y sin vacilar el hecho de la revelacion; reconozco tambien su grande y benéfica influencia, de la que se hablará en el *manual*; pero en primer lugar se me ocurre, que explicar de este modo el origen de la filosofía es explicarle religiosamente, no de un modo científico (1) ó filosófico; y en segundo, recuerdo que por filosofía entiendo aqui con la mayor parte de los escritores, y aun de los mismos que hacen los expresados argumentos ó parte de ellos, la ciencia de la razon de las cosas *por solo la luz natural*, esto es, *por solo las fuerzas naturales de la razon humana*; ó lo que es igual, *sin el auxilio de la revelacion* en cuanto es posible (véase lo que se dice mas abajo en la *moral*); luego no podemos, sin incurrir en una contradiccion palmaria, hacer consistir el origen de la filosofía en la revelacion; le colocaré, pues, en la aplicacion de las facultades del hombre: en el trabajo del hombre mismo.

(1) Con todo, la escuela de filosofía que en Francia llaman teológica, ha producido en lo que va del siglo presente unos cuantos escritores notables por su talento y saber, algunos de ellos con tendencias muy diversas, como Maistre, Menais, Bonald, Baron d' Eckstein, el dulcísimo Ballanche y otros; los cuales no solo buscan en la revelacion el origen de la filosofía, sino que piensan que solo puede haber filosofía por medio de la revelacion: y así «como apenas hay revelacion sino por la historia, su método se reduce á la erudicion histórica aplicada á la investigacion de la verdad revelada.» Véase lo que dice Damiron en su excelente *Ensayo sobre la historia de la filosofía en Francia durante el siglo 19^o*, tom. 2.^o, p. 216 y siguientes, impresion de Paris de 1834. Y tambien citaré ya con este motivo, aunque por distinta idea, la obra inglesa titulada (en ingles): *Principios de filosofía mental y moral* por Guillermo Enfield, p. 11. y sig. de la impresion de Lóndres de 1809, en donde se hallarán algunas de las ideas que manifiesto en el n.^o 4 de este artículo, y unas pocas frases sueltas que, por evitar confusion, no pongo entrecomadas.

3. Y á la verdad que es por lo menos muy natural hacer consistir el origen de la filosofía, como el de las otras ciencias, esceptuada (y aun eso solo bajo cierto aspecto) la teología revelada, y el de todas las artes, en las necesidades del hombre, en su indeclinable y permanente deseo de ser feliz, y en el sentimiento que nos hace ser curiosos desde muy temprano. Sin tener que hablar ahora de las necesidades del hombre por no ser este el lugar correspondiente, y ser bien sabido que unas son físicas, como por ej. las de respirar y comer, á lo meaos en el orden comun de las cosas; otras, intelectuales, tal como la de ocupar en algo el pensamiento, á lo menos casi siempre; y otras morales, como v. g. la de hallarnos dignos de nuestra propia estimacion para ser felices, sin hablar tampoco del deseo de la felicidad que todos tenemos bien comprobado, aunque no todos le hemos estudiado lo bastante; facilmente se conoce que no satisfaria el hombre dichas necesidades y deseo en el grado y modo que le es posible hacerlo en esta triste vida, si no hubiese hecho ninguna investigacion filosófica. (Véanse los tres artículos anteriores.) Esto es incontestable: hablemos ya del indicado sentimiento.

4. La curiosidad es sin disputa una de las modificaciones mas naturales en el corazon humano, y uno de sus móviles mas importantes (1) y universales. En virtud de este principio del conocimiento, debieron los hombres de los tiempos antiguos, luego que viesan satisfechas sus primeras necesidades, no contentarse con

(1) En mis adiciones á la filosofía moral del autor, (art. *De algunos sentimientos especiales de la alma*), trató mas extensamente de este punto, mirado allí bajo el aspecto conveniente, y tambien del sentimiento de verdad especulativa que suele confundirse con la curiosidad. En este lugar no vendrian bien las reflexiones que en dicho lugar son oportunas.

conocer los fenómenos, y experimentar el deseo de conocer tambien la razon de ellos. Asi, por ej., verian el flujo y reflujó del mar, ó notarian que en una época del año se desarrollaba vigorosamente la vegetacion, al paso que en otra estaba como dormida, y querrian saber el por qué: lo mismo debió suceder en quanto á las demas cosas que no son fenómenos. Con esto se explica naturalmente el origen de la filosofía, la cual, aunque de pronto no se tuviesen mas que conocimientos escasos y erróneos en muchas materias (como es muy probable), se remonta á los primeros tiempos de la especie humana.

5. Pero hay en esta otro sentimiento cuya accion combinada con la curiosidad, le explica mejor si cabe, y es el del asombro. Cuando miramos repetidas veces los fenómenos del universo, notamos tambien repetidas veces el orden en que unos se suceden á otros, quedando impresas en nuestra memoria las ideas de ellos en el mismo orden en que se produjeron, y tan asociadas entre sí, que la idea de uno despierta é introduce la idea del próximo siguiente, y este la de otro, y así sucesivamente. Esta asociacion de las ideas (1) que llega á su grado máximo, si los fenómenos á que se refieren, se presentan siempre y constantemente en el mismo orden que antes, y la mayor celeridad que hay en la reproduccion de las ideas en nuestra memoria, que en la produccion de los fenómenos en la naturale-

(1) Adviértase que la asociacion de las ideas es tambien una conexjon (véase el n.º 3. 2.º) natural unas veces, otras facticia; pero siempre es conexjon, puesto que no puede haber ideas asociadas sin que la una despierte á la otra; esto es sin que se hayan ligado una con otra, sin que se hayan conexionado, aunque esto sucede á veces arbitraria y disparatadamente. En el Manual se tratará mas por estenso de este asunto.

za exterior, dan ocasion á que, conocido una vez por nuestra alma el órden en que suele presentarse una série cualquiera de fenómenos, en el instante que vemos uno de ellos, se despierta en nuestra memoria la idea de él, y tras de esta las asociadas de los otros fenómenos sucesivos, esperando que se verificarán todos los de la série que conocemos, y que se verificarán en el mismo órden en que se han reproducido nuestras ideas, que es el mismo en que anteriormente tenemos observado que se produjeron los hechos á que se refieren.

Pondré un ejemplo sencillo, que ayude á entender esta doctrina algo abstracta y metafísica, es verdad, pero tan innegable y tan importante, que en mi concepto es, si no la base de la filosofía, uno de los puntos que mas se necesitan para la esplicacion de otros. Supóngase que observamos repetidas veces estos tres fenómenos: la salida del sol por el oriente, su mayor resplandor en el meridiano, y su desaparicion por el occidente. Cuando notamos repetidas veces dichos fenómenos (supongo que el observador tiene ya algunos años), notamos tambien el órden en que uno se sucede á otro, ni nos es indiferente esta circunstancia, ni puede sérnoslo (2) en general: observamos que el 1.º precede al 2.º en el dia que hemos adoptado; y el 2.º al 3.º, el cual nunca sigue inmediatamente al 1.º, ni es seguido inmediatamente del 2.º. Las ideas que nos formamos de los tres hechos, quedan impresas en nuestra memoria en el mismo idéntico órden en que se verifican los hechos á que se refieren: quedan tambien tan asociadas, tan enlazadas, tan conexas como lo estan los hechos mismos; de manera que, si se despierta en nuestra memoria la idea

(2) Dígolo porque no tenemos otro modo de esplicar los fenómenos que el que nos suministra dicho órden. (V. el n.º 8. 1.º y el art. 2.º)

de uno de ellos con la presencia de él (por ej. la del 1.º), al instante se despierta la del 2.º, y esta escita la del 3.º; llegando á tal punto, que ver salir el sol por la mañana, y esperar que se verificarán los otros dos hechos de su llegada al meridiano y de su desaparicion por el occidente, y no en cualquier orden, sino en el mismo en que se han reproducido en nuestra memoria las ideas á que corresponden, es obra natural, espontánea, y de un solo momento, segun se convencerá cualquiera, observándose á sí mismo. Apliquemos ya esta doctrina al asunto de que tratamos.

Cuando los fenómenos se suceden unos á otros en el mismo orden á que estamos acostumbrados, en el orden en que ya otras veces se han reproducido sus ideas en nuestra memoria, en el orden en que á consecuencia del hábito (3) ellas por sí solas, digámoslo así, tienen una tendencia á reproducirse, en el orden finalmente en que esperamos de antemano que se verifiquen, entonces nuestra alma no experimenta asombro alguno, se le muestran íntimamente enlazados unos con otros; casi la parecen todos ellos una misma cosa porque los ve llamarse y producirse respectivamente; puede re-

(3) Sabido es que el hábito es una de las cosas que nos modifican mas, por esto es tan importante el adquirir buenas habilidades. Mas como no es de este lugar la investigacion de los efectos mas principales que produce, no hablo de ellos aqui: el que quiera ver cuáles son, puede consultar el art. del *hábito* que forma parte de mis adiciones á la *moral* del autor. Aqui hablo del hábito solo incidentalmente, y lo que digo acerca de él, es incontestable, pues se reduce á que los fenómenos que estamos acostumbrados á ver, no despiertan tanto nuestra curiosidad, como los que se hallan en el caso opuesto. La novedad es un gran escitante de la curiosidad; los niños son tan curiosos, porque hallan muchas cosas nuevas para ellos; y las cosas extraordinarias escitan mucho nuestra curiosidad por la misma razon.

ducirlos á una unidad sistemática; puede en cierto modo esplicárselos fácilmente; puede comprenderlos del modo que es dado (n.º 8. 1.º) al entendimiento humano; los comprende alguna vez con facilidad, y sin hacer ningun esfuerzo para pasar de uno á otro; y en tales casos son muy pocos los que meditan y reflexionan.

Pero sucede todo lo contrario cuando los hechos no se presentan en el orden en que, por decirlo así, estan acostumbradas nuestras ideas á reproducirse, en el orden en que los esperamos (lo cual se verifica con demasiada frecuencia, aun en los que ya saben algo); entonces nuestra alma queda profundamente asombrada, su curiosidad natural se despierta de un modo muy vivo; quiere fuertemente comprender los fenómenos de dicha especie; quiere esplicárselos uno por otro, como tiene de costumbre; quiere formar un sistema y no puede, á lo menos por de pronto; los ve separados, sueltos, distantes; no sabe ligarlos; no puede pasar de uno á otro, porque le parece que hay en medio un abismo; necesita como una especie de puente; necesita descubrir una cadena de hechos ligados entre sí que junten igualmente aquellos fenómenos, al parecer (4) separados; se detiene, y medita y reflexiona, y así hace filosofía.

(4) Puede consultarse para la mas fácil inteligencia de lo que digo en este párrafo, ademas de lo manifestado en muchos de los anteriores, el ej. que pongo en el art. 12 al hablar del caso 4.º del método de hipótesi muy falible.

ARTICULO VII.

DE LO QUE SE ENTIENDE POR METODO EN TODAS LAS
CIENCIAS, Y DE CONSIGUIENTE TAMBIEN
EN FILOSOFIA.

1. *Por qué se trata en este lugar de lo que es método.—Abuso frecuente de esta palabra.—Resultados de este abuso.—*
2. *Significado en que debemos emplearla, y por qué.—*3. *Qué significa en general.—El método para todo se necesita.—Es sumamente importante.—*4. *Definición del método en las ciencias.—Argúyese de qué es lo que digo.— Por el raciocinio.—Por la etimología.—El método bueno en ciertas términos es único.—El malo puede ser de innumerables modos.—Es como el error y como la línea curva.*

1. Hemos visto en el art. anterior cuán natural y antiguo es en el hombre hacer investigaciones filosóficas. Pues ahora bien, como toda investigación filosófica, bien ó mal hecha, supone un método bueno ó malo, también el orden lógico de las ideas (esto es, su enlace y conexión) exige ahora que tratemos de los diferentes métodos que se han seguido en dichas investigaciones; mas para hacerlo convenientemente es preciso que, además de otros puntos de que hablaré en el art. 8.º, sepamos antes qué es método. Los filósofos, y todavía mas los que no merecen este nombre, abusan mucho de esta palabra, quiero decir, la emplean en muchos y muy diferentes sentidos, como lo veremos luego, y de aquí en parte (n.º 2. 1.º) la oscuridad y las disputas que suelen reinar sobre este asunto, porque siempre el uso de una terminología, cuya significacion no esté uniformemente determinada, es semillero de disensiones. Si los matemáticos no tienen tantas, depende mucho de

que todos ellos suelen tomar las palabras en el mismo sentido (1).

2. ¿Qué debemos entender por método? Lo que toda persona medianamente inteligente quiere dar á entender con esta voz, porque basta que nos entendamos exacta y concisamente, y es perjudicial alterar sin ne-

(1) Pero sin embargo observa juiciosamente Géruzez con la mayor parte de los modernos, que el principal origen de este hecho indisputable es que las ideas matemáticas son mas uniformes y perfectas que las de otras ciencias.

"Es una lengua perfecta aquella en que la expresion es siempre idéntica al pensamiento. Esta identidad solo se halla en la lengua del cálculo, cuya perfeccion depende menos del signo que del pensamiento. Si en dicha lengua el signo despierta en todas partes una misma idea, esto consiste en que la idea de los números es invariable é idéntica en el fondo de todas las inteligencias: tal es el principio de esa precisión, ó exactitud, con que se mete tanto ruido. De modo que si se entendieran los hombres unos á otros sobre los principios de la moral, de la política y de la física, tan bien como se entienden sobre los números, la lengua de dichas ciencias seria tan exacta como la de las matemáticas: la forma es oscura y confusa, porque el fondo tambien lo es. Como las palabras toman un sentido diferente á discrecion de cada uno, esta diversidad engendra una confusion que no puede hacer cesar el lenguaje, porque no es el principio de que se deriva. Si todos supiéramos lo mismo y del mismo modo, tendrian las palabras un mismo sentido para todos, y se disiparia completamente la oscuridad de que se las acusa; pero mientras el entendimiento humano sea lo que es, el lenguaje, imágen fiel del entendimiento, presentará el mismo carácter de incertidumbre y de confusion. No, no se conseguirá por el lenguaje la reforma del entendimiento, sino al contrario, por el entendimiento se conseguirá la reforma del lenguaje: el fondo arrastra tras de sí la forma. Esta es la causa porque los progresos de las ciencias se señalan siempre por los progresos de sus nomenclaturas. Bien sé que se ha dicho que la lengua completaba la ciencia, pero se debia haber dicho viceversa: confundieron el síntoma con el principio, y el efecto con la causa." (Nuevo curso de filosofia, p. 131, Paris 1834.)

cesidad el significado de las palabras, pues se corre el riesgo que dije en el art. 1.^o Averiguemos, pues, el significado que el uso vulgar da á la palabra método.

3. El Diccionario de la lengua nos dice en esta parte que método en general es el modo de decir ó hacer una cosa con cierto orden, y siguiendo ciertos principios: con lo cual basta para conocer desde luego que dicha palabra se aplica á todo, ó por lo menos á casi todo, y lo que esto quiere decir es una verdad inconcusa, pues se reduce á que si se necesita método para estudiar las ciencias y para enseñarlas, no se necesita menos para construir una casa, hacer una carretera, ó un sombrero y otras mil cosas por este estilo.

No es menos fácil conocer tambien que el método (el cual siempre viene á ser cierto orden, cierta disposicion dada á las cosas), no solo se aplica á todo, ó á casi todo, sino que es altamente importante que sea bueno, pues poco ó nada influye tanto como él, en que obtengamos ó no el resultado que deseemos conseguir ejecutando operaciones, cualquiera que sea la especie de las que ejecutemos, y dado el primer caso, que le obtengamos con mayor ó menor perfeccion, y con mas ó menos trabajo.

Así por ej., para conseguir hacer pan no basta ejecutar las consabidas operaciones (n.^o 3. del art. 2.^o) se necesita no menos, en el estado *actual* (1) del arte panaderia, ejecutarlas en *el órden* que indiqué en dicho lugar. Si, aunque se hiciesen las mismas ú otras muy semejantes, se ejecutaran en órden inverso, de suerte que se empezára por poner el trigo á la accion del

(1) Digo *actual* porque puede haber y descubrirse un modo de hacer pan sin dichas operaciones, y si se descubriera efectivamente, y fuera mejor y mas fácil el método que en el dia es bueno, dejaria ya de serlo.

fuego, &c., y se acabara por enviarle, bien empapado en agua, al molino ó á la tahona, ¿quién duda que el resultado que se obtendria, no seria pan? Pues lo mismo sucede en los demas casos.

Por esto se ha dicho que el método hace milagros, esto es, que cuando el método es bueno, se logran resultados (sorpudentes algunas veces) que no se obtendrian sin él, ni tampoco con un método malo; así un débil niño, auxiliado de una palanca, mueve y levanta con la mayor facilidad pesos enormes, que serian muy superiores á las fuerzas de miles de Hércules, si todos ellos ignoraban este medio, ó el modo mas ventajoso de servirse de él. Pasemos ahora á lo que significa método en las ciencias.

4. La palabra método viene á significar en las ciencias una cosa muy semejante á la que significa en lo demas. Si por ej. se pone un hombre á disertar sobre la filosofía en general, y primero habla de las relaciones de esta ciencia con las otras, despues de su division, luego de su origen, en seguida de su importancia, y finalmente de lo que es filosofía, seguro es que todos los que algo entiendan, y le oigan, dirán que el método de que ha usado es malo, lo cual es lo mismo que decir que *la marcha que ha seguido en la disertacion* es mala, porque no ha presentado las ideas en el órden de su respectiva conexion, en el órden en que unas se esplican á otras, y en el que nuestro entendimiento las comprende mas fácilmente, y nuestra memoria las retiene con mas facilidad.

Mas si otro, disertando sobre el mismo asunto, dice primero qué entiende por filosofía, y pasa despues á hacer su division, á demostrar su importancia, á determinar las relaciones que la ligan con las otras ciencias, y á señalar su origen, los inteligentes que le oigan, dirán que el método de que ha usado es bueno; ó, lo que es lo mismo, que *es buena y acertada la marcha*

que ha seguido su mente en la disertacion, porque ha presentado las ideas en el órden de su conexion y dependencia, el mas propio para que sean mas fácilmente comprendidas por nuestro entendimiento, y retenidas con la mayor facilidad posible.

Pero lo dicho en este número hace ver solamente, ó poco mas, cuál es el requisito indispensable que necesita tener el método para ser bueno, si se le considera aplicado á la enunciacion de verdades que por lo comun se suponen conocidas ya, de parte de quien las enuncia: lo cual supone casi siempre á su vez una ó mas investigaciones, esto es, uno ó mas actos ó diligencias, como suele decirse, hechas para descubrir la verdad.

Pues bien, cuáles sean los requisitos del buen método aplicado á la investigacion y descubrimiento de la verdad, de la cual han dicho, no sin razon, algunos fabulistas que está oculta en un pozo, empezaremos á verlo en el art. sig., y en el 9.º Por ahora bástenos saber que en lo perteneciente á qué es método en las ciencias (que es el punto que ahora inquirimos en general), lo mismo es que se trate de investigar que de enunciar, pues cuando la marcha de la mente en la investigacion de la verdad es buena, entonces se dice tambien que es bueno el método que sigue: en el caso opuesto, se dice que es malo.

De lo cual se deduce 1.º: que así como la marcha de la mente puede ser buena en un caso, y mala en otro, así tambien el método puede ser bueno, y puede ser malo, segun los casos; y que quien dice solo "método, dice solo marcha de la mente en la investigacion y en la enunciacion de la verdad (1)," sin embargo de que mu-

(1) Una definicion es buena, dice en otros términos Laromiguière (Lec. de filos., tom. 1.º p. 307 5.ª edicion), cuando sin separarse del uso comun se puede mudar el lugar de sus miem-

chas veces con solo dicha palabra se quiere espresar, y en efecto se espresa, que la marcha de la mente es la buena, es la acertada: como cuando decimos, tal libro está escrito con método, es decir, con el buen método. 2.º que mediante á que sobre un mismo asunto con unas mismas circunstancias es una sola la buena marcha ó la buena direccion de la mente, porque en separándose algo del camino que se deba seguir, ó como mas seguro, ó como mas corto, ó como mas fácil, aunque no se separe mas

bros, y traducirse el verbo es en se llama ó es llamado. "Un triángulo es una superficie terminada por tres líneas, es decir, una superficie terminada por tres líneas se llama triángulo. Número par es el que se puede dividir exactamente por dos, esto es, el número que se puede dividir exactamente por dos se llama par."

Aplicando ahora esta regla, (prevengo espresamente que he modificado algun tanto la doctrina de dicho filósofo), veremos que la definicion "método es la marcha de la mente en la investigacion y enunciaci6n de la verdad", es buena, puesto que puede decirse, sin separarse del uso comun, segun se ha visto en los numeros anteriores, que la marcha de la mente en la investigacion y enunciaci6n de la verdad se llama método. Ademias la etimología indica tambien lo mismo. Método, esta palabra viene del griego μέθοδος, *methodos*, la cual se compone de μετά, *meta*, *hacia*, *en*: y ὁδός, *hodos*, *camino*, *via*. *Methodos*, pues, segun la etimología, quiere decir *en camino*; y el que está en camino suele andar, suele *marchar*: por esto puede decirse que significa *marcha*. Pero ahora hablo del método de las ciencias solamente, en las cuales sabido es que no se anda con los pies, por decirlo así, sino con la *mente*, con el entendimiento: *methodos*, pues, significará bajo este punto de vista *marcha de la mente*. Mas, qué nos proponemos en las ciencias? ¿para qué trabaja la mente en ellas? Trabaja, ó para descubrir la verdad (á cuyo fin la *investiga*, la busca siguiéndole por lo comun las huellas ó señales) ó para enunciarla á si misma ó á otros, de tal ó cual modo, despues de descubierta. Por esto sin duda *método* ha pasado á significar en las ciencias *marcha de la mente en la investigacion y enunciaci6n de la verdad*.

que un ápice, ya no es enteramente buena, ya tiene algo de malo, siquiera sea poquísimos; el buen método sobre un mismo asunto con unas mismas circunstancias es uno solo por su misma esencia, como lo es la línea recta y también la verdad (2) así considerada; pero no cuando los asuntos son diferentes, ó sin serlo los asuntos, son diversas (3) las circunstancias. 3.º y último. Dedúcese también que al contrario en un mismo asunto con unas mismas circunstancias son innumerables (4) los métodos malos que se pueden seguir, por-

(2) Así como entre dos puntos del espacio no puede haber mas línea recta que una, pero curvas puede haber infinitas, del mismo modo la verdad considerada con relacion á un hecho ó á una cosa es una sola, no es posible que haya mas de una en dichos términos, pero errores caben innumerables. Por ej., ¿en qué dia estoy escribiendo esta nota? Si he de decir la verdad, mi respuesta tiene que ser la siguiente: en 28 de julio de 1843. No hay otra verdad con relacion á este hecho así considerado; pero fácil es conocer que son infinitos los errores que caben acerca de este mismo hecho; en 27, en 29, en 26, en 30, &c. &c.

(3) Por ej. el buen método para hacer pan, no es el mismo que para hacer una casa, ni tampoco el buen método que sirve para hallar las verdades que no se pueden probar en fuerza de ser sumamente evidentes, es en todo y por todo el que debe emplearse para hallar las verdades de la especie opuesta; en tales casos la diferencia procede de los asuntos. Pero aunque el asunto sea el mismo, sucede otro tanto si las circunstancias son diversas, como en el ej. de la nota 1.ª del n.º ant., ó como en este otro: el método bueno en tiempos en que no hay instrumentos de los que es menester emplear para descubrir con toda la posible seguridad ciertas verdades, está muy lejos de ser el bueno, cuando ya hay dichos medios de descubrirlas.

(4) Supongamos que exigiera el buen método decir A. B. C. D. &c., porque solo con este orden se pudiese aprender á distinguir los caracteres de nuestro alfabeto. Por la misma suposición se dice que no podríamos en tal caso seguir en este punto mas de un solo método bueno. Pero malos? podríamos seguir muchísimos. Seria mal método, en la suposición que establecemos

que uno se puede separar del recto ó bueno solo una línea, y otros pueden separarse dos, tres, &c.; mas todos los que algo se separen son malos mas ó menos, aunque no sea mas que porque no conducen del modo mas fácil al término que se desea; de modo que el método malo es en esta parte lo que la línea curva y el error.

En el artículo siguiente veremos confirmado lo mismo.

ARTICULO VIII.

DE ALGUNOS MÉTODOS QUE SUELEN DISTINGUIR LOS FILÓSOFOS, Y DE LA INMENSA IMPORTANCIA DEL MÉTODO CIENTÍFICO.

1. *Divisiones del método que se suelen hacer.*—2. *Idea de la análisis y de la síntesis.*—3. *Las dos juntas constituyen el método — son operaciones diferentes de un mismo método, no dos métodos.*—4. *Del criticismo, dogmatismo; escepticismo; naturalismo, supernaturalismo; realismo, idealismo; idetarismo, sensualismo; racionalismo, mixto de los dos; empirismo, noologismo, y mezcla; dualismo, unitarismo; materialismo, espiritualismo, y reunion de la parte verdadera de los dos; variedades del supernaturalismo, idem del escepticismo, y juicio acerca de uno y otro.*—5. *Utilidad y necesidad del método científico— origen de esta necesidad.*

1. Queda probado en el último párr. del art. ant. que el buen método sobre un mismo asunto con unas mismas circunstancias es esencialmente único, aun-

decir B. A. C. D. Lo seria tambien este otro C. A. B. D. y este otro D. A. B. C., y peores aun otros muchos que se pueden seguir, alterando aun mas el orden, como X. B. D. C. A. &c.

que no lo sea, como de hecho no lo es, cuando los asuntos ó las circunstancias son diversos. Pues bien, como la mayor parte de los filósofos hablan de un buen método *analítico* y de otro *sintético*, bueno tambien, y ademas muchos autores modernos (especialmente los que son alemanes) suelen dividir el método aplicado á la filosofía en *crítico* y *dogmático*, y despues subdividen el dogmático en *empírico*, *noológico* y *mixto*, todo lo cual podria hacer creer sin fundamento que era falsa la espresada doctrina que he establecido, voy á hacerme cargo de estas divisiones, manifestando antes sin entrar en pormenores que deben reservarse para el tratado de lógica, qué es lo que constituye el método científico, ó su parte esencial é invariable. De este modo podrá entenderse, no solo lo que hay acerca de este punto, sino tambien qué significan dichas espresiones que nos será muy útil conocer.

2. Desgraciadamente es una verdad de que no puede dudarse, que las primeras ideas que nos formamos de los objetos, especialmente cuando son muy compuestos, como por ej. una fachada de muchos adornos, buenos ó malos, ó una máquina muy complicada, son oscuras y muy complexas, esto es, abrazan muchos puntos de vista, muchas cualidades, muchas relaciones entre las diversas partes de los mismos, y no concebimos con claridad lo que abrazan. Mas estos conocimientos primitivos, de oscuros y complexos se vuelven claros y se van discerniendo (esto es, separándose y distinguiéndose unos de otros) por medio de la contemplacion y reflexion, las cuales no son otra cosa que un cierto ejercicio con una cierta direccion de la facultad de atender, puesto que consisten, como es bien sabido (aunque tambien en esto se nota diversidad): la 1.^a en mirar y registrar atentamente alguna cosa, clavándonos en ella, y la 2.^a en mirar y considerar bajo diferentes aspectos las modificaciones que hemos experimentado ya ó que

estamos entonces experimentando en parte, con ocasion de la accion de un objeto exterior ó de nuestra propia mente, pasando de una á otra, y volviendo otra vez á ella.

Pues bien, para aclarar y discernir las ideas por dichos medios, que son muy semejantes y por ahora podemos considerar como uno, emplea la mente dos operaciones fundamentales: una que consiste en cierta especie de descomposicion ó resolucion de un todo complejo, ya material como un edificio, ya intelectual como una idea; y otra que es una cierta recomposicion del mismo todo. Por la primera de ellas va considerando la mente cada una de por sí, en el un caso las partes materiales de que consta el objeto que estudia, en el otro las ideas simples de que se compone la idea compleja. De esta suerte va conociendo por medio de esta operacion en cada parte ó en cada idea simple solo un punto de vista, que por lo mismo que es uno, concentrada, por decirlo así, toda la atencion sobre él solo, le percibe la mente con mayor facilidad; pasa despues á fijarla en otro punto de vista del todo que estudia, y la sucede lo mismo que con el primero; le distingue fácilmente, y nota tambien la relacion que tienen los dos, hasta que por último haciendo otro tanto con las demas partes del objeto, ó con las demas ideas simples que forman la compuesta, de una sola nocion primitivamente confusa y oscura, resultan varias nociones claras y distintas; por lo cual esta operacion que así descompone y separa, y á veces vuelve á separar los diversos elementos que entran en una nocion compuesta, se llama análisis (1), y es muy semejante á la que ejecutan los químicos cuando

(1) Análisis del griego *ἀναλυσις*, *análisis* de *ἀνά*, *ana* preposicion que significa reiteracion, y de *λυω*, *lió*, separar, accion de separar para observar mejor. Esta es la primera condicion de todo método bueno (Véase la lógica).

descomponen ó resuelven un cuerpo compuesto desatando los elementos ó partes constituyentes de que se habia formado.

Pero aunque es en alto grado preciosa la dicha operacion, pues derrama la luz sobre los pormenores, y á ella debemos, ayudada de otras operaciones, casi todos los conocimientos científicos, quiero decir, todas las ideas claras y distintas, no se crea sin embargo que es bastante. Al contrario, si no fuera por la operacion opuesta que consiste en recomponer en cierto modo el conjunto que se estudia, en vez de ser un adelanto la análisis, seria un atraso; pues como dice (figuradamente) Gérúzez, "si el espíritu descompusiese siempre sin recomponer nunca, la noción complexa se haria polvo y el entendimiento poseeria solamente fragmentos en vez de las totalidades que le suministra la observacion." (*Curso de Fil.* p. 87.)

La análisis pues es el instrumento necesario de la grande obra de la reflexion; sustituye la sucesion á la simultaneidad, el acto de mirar una sola cosa al de mirar muchas á la vez, y de aqui proceden las ventajas que nos proporciona y la necesidad que tenemos de ella: porque es un hecho constante, como dice un adagio nuestro, que *el que mucho abarca poco aprieta*; pero la análisis sola destruye en cierto modo, á semejanza de la análisis química, el conjunto en que se ejerce; ejecuta, como dice el citado filósofo "lo que el relojero que desmonta un reloj, y que va separando y revistando el rodaje, los resortes, el cilindro, la muestra ó esfera, y los índices. Todas las partes del reloj subsisten, pero el reloj no funciona, es menester que una segunda operacion vuelva el movimiento y la vida á estos miembros separados;" y esta operacion, llamada síntesis, y que es muy semejante á la que ejecutan los químicos cuando unen ó juntan los elementos que entran en la composicion de un cuerpo, y que *antes han*

examinado uno por uno, es una recomposicion que, como se infiere de lo dicho, depende de la análisis, pues solo puede reunir lo que la primera le haya suministrado, de modo que si la análisis no le ha entregado, por decirlo así, todos los elementos que entran en el todo descompuesto, ó ella no los repone en su lugar conveniente, ó se deja perder alguno, saldrá desgraciada por necesidad la obra de la síntesis (2).

La análisis, pues, y la síntesis constituyen juntas el método científico, esta es su parte esencial que se modifica por mil accidentes, pero se halla mas ó menos en todos los métodos de dicha clase; ni basta la primera operacion sin la segunda, ni la segunda sin la primera; de modo que bien se investigue la verdad para descubrirla, bien se procure demostrarla (descubierta ya) se analiza y se sintetiza, aunque unas veces bien y otras mal, pero siempre se hacen dichas dos cosas para lo uno y para lo otro; ni puede menos de ser así, porque toda proposicion supone análisis y síntesis, en mayor ó menor grado, como se demuestra en las buenas obras de lógica, y no seria oportuno el demostrar aqui.

3. En vista de lo anterior, se puede ya conocer que cuando se dice que hay dos métodos buenos, uno analítico y otro sintético, ó se habla con algun descuido, ó se confunden las operaciones del método con el método mismo. Todo método científico es analítico y sintético, como dejo demostrado; no hay pues esos dos métodos buenos que se suponen.

Lo que sí sucede realmente es que unas veces se empieza por la análisis y se acaba por la síntesis; en cuyo

(2) Síntesis, del griego *συνθεσις*, *synthesis*, atar ó poner junto, r. *συν*, *sin*, que significa *con*, y de *τιθημι* *tithēmi*, que significa *poner*. Segunda condicion indispensable para el Método.

caso se va subiendo en cierto modo, se va generalizando, se camina de lo individual ó menos general, á lo general, ó mas general todavía, de las consecuencias á los principios, esto es, á las proposiciones generales de que pueden deducirse, y que, como son semejantes en esta parte á los *algos pasivos* de que hablé en el art. 2.º (n. 2.), pueden llamarse con propiedad y se llaman efectivamente principios.

Tal se verifica siempre que la mente investiga una *verdad general* (1) ó que la descubre sin investigarla; y entonces es cuando, segun el decir de la mayor parte de los filósofos, se sigue el método que llaman analítico; pero hablarían con mas exactitud, si en vez de método analítico, dijeran *orden analítico*, ú *orden de invencion*, ó de *generalizacion*, ó de *formacion de los principios* (de los cuales pueden hacerse despues deducciones) ú otras denominaciones por este estilo.

Mas otras veces se sigue la direccion opuesta; se empieza por la síntesis, y se acaba por la análisis. Entonces en vez de subir se baja; en vez de generalizar se particulariza, se determina mas, se contrae; se camina de lo general á lo individual, ó cuando menos de lo mas general á lo menos general, de los principios á las consecuencias (2): tal sucede á mi ver siempre que se demuestra ó se intenta demostrar la verdad científicamente, pues en tales casos se parte de una propo-

(1) Ej. *Pedro* es mortal, porque es hombre, y *los hombres* somos mortales; ó este otro: *los españoles* somos mortales, porque somos hombres, y *todos los hombres* son mortales.

(2) Por ej. *Los hombres* somos mortales: *Pedro* es hombre, luego *Pedro* &c. Fácilmente se concibe que en vez de acabar en una proposicion individual, se acaba muchas veces en una proposicion general, pero siempre menos general que la proposicion con que se empieza; y que tambien por esta razon se puede llamar en tales casos principio.

zacion mas general á otra menos general, ó que ni siquiera es general por tratar de solo un individuo, ó por lo menos sucede muchas veces, y entonces es cuando se sigue el órden sintético, que suelen llamar método de síntesis ó composicion, como si entonces mismo no se analizara tambien.

Son pues altamente impropias dichas denominaciones; son á propósito para hacernos incurrir en un error; debieran desterrarse de todas las ciencias; pero sin embargo no me opongo á que las emplee quien guste, con tal que él las entienda bien, y las haga entender á los demas. Lo que sí quiero que se observe, es que la doctrina de los que admiten dichos dos métodos buenos, de cualquier modo que se entienda, y que sea verdadera, no está en oposicion con la que dejo sentada, puesto que las circunstancias son diversas evidentemente (véase el n.º últ. art. ant.) en razon á que en el un caso se trata de investigar la verdad, y en el otro de demostrarla. En ese sentido se puede admitir que son muchos los métodos buenos; solo con respecto á la investigacion, admitiré yo en el art. sig. cuatro muy diversos en circunstancias muy notables, aunque todos ellos son semejantes en la parte esencial que ya he dicho; y los admitiré, como puede verse, sin contradecirme en este punto.

4. Estas mismas observaciones son aplicables en una gran parte á la division del método en *crítico* y *dogmático*, y á la subdivision del dogmático en las especies ya dichas (n.º 1.) Cuando un filósofo, viene á decir Tenneman (párr. 55 introd. al Manual de Historia de la filosofía) hace primero un exámen completo y profundo de la facultad de conocer para llegar despues al conocimiento de los objetos: su modo de proceder en esta parte se llama *método crítico*; mas si presupone primero el conocimiento de los objetos, y se eleva despues á la teoría del conocimiento, su modo de proceder se llama, desde Kant, *método dogmático*. La filo-

sofía no crítica, continúa diciendo el citado historiador, (á quien voy á dejar hablar para que se forme idea de los diversos sistemas filosóficos, que es uno de los primeros objetos que me propongo en estas adiciones); "la filosofía no crítica, unas veces se esfuerza en virtud de una confianza ciega en la razon humana, á sentar (*the-tice vel antithetice*) y hacer prevalecer ciertos puntos de doctrina, ó dogmas; otras, procura en virtud de una desconfianza ciega de la razon humana, destruir las opiniones dogmáticas adoptadas por otros, sin sustituir nada á lo que destruye, y consagrando la incertidumbre y la duda como el partido mas racional. La primera de estas dos escuelas (1) produce el *dogmatismo positivo*, la segunda el *escepticismo* ó *dogmatismo negativo*. El dogmático (se entiende el positivo, que propiamente es el único dogmático) sigue una idea verdadera de la razon (esto es, supone que se puede saber algo, en lo cual supone una verdad) mas por un camino malo. El escéptico combate la creencia del dogmático y procura establecer una ignorancia metódica (en mi concepto diria mejor si la calificase de sistemática) por medio de la cual destruye toda idea de la razon. Así pues una y otra doctrina tienen parte de verdad y parte de error."

«El dogmatismo pretende, ó que la razon humana es capaz en sí misma de llegar al conocimiento de las leyes (2), y de la esencia de las cosas, ó que no puede

(1) Por poco no las llama métodos; pero otros no reparan en tan pequeña cosa, y en su consecuencia dicen método *escéptico*, método *dogmático*, confundiendo tal vez el método ó la marcha de la mente que produce dichas doctrinas y otras muy diversas con las doctrinas mismas. Por lo que hace á método dogmático, ya se ha visto que Tenneman mismo le admite.

(2) Por leyes de la naturaleza ó de las cosas se entiende un hecho constante, ó mejor dicho, una relacion constante entre los

llegar á dicho conocimiento sin el auxilio de una enseñanza y de una proteccion superior (es decir, una enseñanza divina, ú otra sobrenatural). La primera de estas doctrinas es el *naturalismo* ó *racionalismo* en el sentido mas estenso de esta palabra; la otra es el *supernaturalismo*.”

«El racionalismo en el sentido mas estenso, unas veces parte ó arranca de un *conocimiento*, otras (como el de *Jacobi*) parte de una *creencia*, y demuestra ya por la realidad de las cosas, la veracidad de las percepciones y del conocimiento humano; ya, al contrario, por esta veracidad la realidad de las cosas. En el primer caso resulta el *realismo*, el cual toma por principio la realidad de las cosas; en el segundo, tenemos el *idealismo* que se funda en la veracidad de nuestras apercepciones (3). Pero sin embargo, muchos sistemas filosó-

hechos de una clase y los de otra. Por ej. si se hace hervir á una cantidad de agua, se evapora mas ó menos: hay una relacion constante entre estos dos hechos; es una ley que la agua que hierva se evapore. Es un hecho de la misma calidad en punto á generalidad y constancia, que á medida que el calor penetra los cuerpos, los dilata: es una ley que los dilate en dicha medida respectivamente. Del mismo modo, es un hecho constante que no hay recuerdo de una cosa sin que antes se haya tenido idea de ella; es una ley que no haya recuerdo sin idea, &c. Por ahora basta esta ligera explicacion: solo añadiré que por lo comun se reserva el nombre de leyes de las cosas para las relaciones muy generales.

(3) Comunmente se ha llamado y se llama idealismo, no á este sistema de que habla Tenneman, y del cual hay innumerables ejemplos en todas partes, pero especialmente en Alemania, sino otro muy diferente aunque conexo con el anterior que admite las ideas de los cuerpos, pero ya niega, ya pone muy en duda la existencia de dichos seres; por ej. el sistema de Berkeley. A este otro sistema le llama Tenneman, como se dice mas abajo, *espiritualismo*: y estas denominaciones, adoptadas ya en Alemania, indudablemente son mejores que las que comunmente se emplean todavia en Francia. Convendria que se generalizaran tambien entre nosotros, y lo procuro por mi parte.

ficos pretenden, al contrario, que hay *unidad primitiva* (4) entre el conocimiento y el ser; y reconocen ó presuponen esta unidad, ya en un sentido mas especulativo, como en el sistema de la identidad absoluta, ya á título de hecho psicológico, como en el sintetismo crítico, y otras teorías fundadas sobre la dualidad."

«El dogmatismo relativamente al medio del conocimiento (en mi concepto seria mas propio que dijera: al origen) unas veces es *sensualismo* (5), otras es *racionalismo* (6) en un sentido mas estricto, otras por fines

(4) Por ej. el sistema de Schelling, profundo, original y atrevido, pero falso y lleno de contradicciones y de ideas muy peligrosas. El sistema de la unidad primitiva, del cual es una variedad el del citado filósofo que se intitula de la identidad absoluta, consiste principalmente en decir que el alma ó espíritu humano que para el hombre es quien conoce, ó como dicen los filósofos, el sujeto del conocimiento, es primitivamente idéntico con las cosas conocidas, á saber, Dios, los demas espíritus y la materia ó los cuerpos. Segun este sistema novlesco, y poético como otros muchos, especialmente si son alemanes, mas bien que filosófico y sensato, lo ideal y lo real es todo uno, el espíritu y la materia lo mismo. Baste esta ligera idea.

(5) "Algunos dogmáticos, dice Servant al principio de su obra (suprimido en esta edicion), preocupados demasiado de esta verdad que un gran número de nuestros conocimientos se derivan de la sensacion, la consideran como la fuente única de la inteligencia: de aqui nace el sistema que ha recibido el nombre de *sensualismo*, esto es, filosofía que se apoya esclusivamente en los sentidos."

(6) "Otros filósofos, dice el citado Servant, advirtiendo que muchas de nuestras ideas no tienen su origen en la sensacion, y que la sensibilidad, abandonada á si misma, es impotente para dar razon, no diré solo de un gran número de nuestros conocimientos, pero ni aun de una sola idea, han desdeñado los fenómenos sensibles, y han creído que el pensamiento, ó, en otros términos, la actividad del alma, era lo único capaz de producir la inteligencia. De aqui (este es el que Tenn. llama racionalismo en el sentido estricto, en mi concepto con mas propiedad, un nuevo sistema que se llama *idealismo*, en ope-

un compuesto del uno y del otro. Mas en cuanto al origen del conocimiento (creo con Servant, que aqui deberia decir, en vez de origen, medio; sin embargo, lo uno y lo otro casi son idénticos en esta ocasion), es ó *empirismo* ó *noologismo* (7), ó bien es un *mixto de los dos*. Finalmente, en cuanto al número de los principios fundamentales, es ó *dualismo*, ó *unitarismo*, y á esta última forma per-

sicion al sensualismo, que no admite otras ideas que las que vienen de la sensacion."

(7) "El dogmatismo, relativamente al medio del conocimiento, dice tambien el citado Servant, se convierte unas veces en *empirismo*, y otras en *noologismo*. El primero, opuesto al método especulativo, prefiere hacer uso de la observacion, y aplicándola á los hechos de nuestra naturaleza interna, analiza con cuidado los elementos de que se componea. Funda la filosofía en la naturaleza y en la esperiencia, y la reduce á ser una ciencia esencialmente observadora. Su nombre viene del griego *ἐμπειρικὴ*, que traducido á nuestro alfabeto puede representarse algun tanto con estos signos *empiriké* y su etimología es *πειρα*, *pira*, esperiencia.

El noologismo, (de *νοσ* *nóos*, espíritu, y *λόγος*, *lógos*, *razon*) rechazando, por el contrario, los datos de la esperiencia, se enfrasca en el campo ilimitado de las especulaciones; crea hipótesis arbitrarias, y produce sistemas aventurados: su instrumento favorito es la imaginacion.

Es bastante frecuente confundir al empirismo con el sensualismo, pero sin razon alguna. Lo que hay de comun entre estas dos direcciones de la razon filosófica, no impide que haya entre ellas una diferencia bien notable.

En fin, de la mezcla del empirismo y del noologismo procede un método compuesto, que participa de los dos; y conformándose á él, la razon filosófica da á luz muchos sistemas diversos, los cuales, á proporcion del conocimiento mas ó menos adelantado de los principios y de los verdaderos fines de la filosofía, se aumentan, se combinan, se separan de mil modos, y siempre estarán recibiendo modificaciones, hasta que al cabo la ciencia filosófica quede sentada sobre bases inmutables, mediante un exámen mas completo del mundo interior, y una critica mas estensa de la facultad de conocer.

tenecen el *materialismo* y el *espiritualismo* (8), como tambien el sistema de la identidad absoluta.”

“El *supernaturalismo* admite que Dios es no solamente el principio activo de todo lo que existe, sino tambien el principio de toda verdad por la revelacion, y así establece una fuente sobrenatural de conocimiento, á la cual no se puede llegar por los procedimientos de la ciencia. Las variedades de este sistema se determinan por el modo con que considera cada una la revelacion, relativamente al sugeto, ó al objeto (9), presentándola, ya como universal, ya como particular, y tambien como superior, ó como subordinada, ó como coordinada á la razon: en lo cual puede observarse que el *supernaturalismo* tiene de comun con el *escepticismo* el insistir mucho sobre las falsas pretensiones y la debilidad de la razon humana; pero luego que ha recurrido á un medio sobrenatural, recae al instante en un *dogmatismo* de otro órden.”

“El *escepticismo* es lo opuesto del *dogmatismo*, en cuanto el primero procura debilitar la confianza de la razon en el buen éxito de sus esfuerzos. Para esto se apo-

(8) Este es el sistema que niega la existencia de la materia, pues, segun él, todos los seres existentes son espíritus; al paso que el *materialismo*, no admite mas existencia que la de la materia, niega la de los espíritus, y cierta especie de *dualismo* admite una y otra.

(9) En mi concepto quiere decir lo siguiente: hay sistemas de esta especie que suponen que la revelacion se hace ó puede hacerse á todos los hombres indistintamente, al paso que otros sistemas suponen que solo se hace ó puede hacerse á particulares individuos ó á particulares clases: estas dos variedades se diferencian por el modo con que consideran la revelacion respectivamente al sugeto. Mas otras se distinguen por el objeto, esto es, por las cosas reveladas ó que suponen haberlo sido; en lo cual cabe suponer que hayan sido revelada. todas las verdades, ó que solo lo hayan sido algunas &c. &c.

ya, ó bien sobre los errores que echa en cara al dogmatismo, frecuentemente con justicia, ó bien sobre proposiciones formales, dogmáticas, propias de este sistema, relativamente al objeto final y al principio del conocimiento. Es, pues, el antagonista constante del dogmatismo; pero al disputar al conocimiento las pretensiones que se arroga, llega hasta negarle y destruirle todo entero. Mas no obstante, unas veces es *universal*, otras *particular*; y ha sido el precursor del método crítico, por el cual se puede llegar á la verdadera ciencia de la razon." (par. 56 y sig.)

Hasta aqui la doctrina del citado historiador, que es muy filosófica indudablemente: la aplaudo en vez de desecharla. Sin embargo, permítaseme hacer observar: 1.º, que ella está acomodada al punto de vista histórico, y á la idea que da Tenn. de la filosofía; idea muchísimo menos extensa que la de ciencia de la razon de las cosas; 2.º que tanto el crítico, como el dogmático, cualquiera que sea la clase á que pertenezcan relativamente al medio del conocimiento, pueden ejercitarse (ya que no se ejerciten) en las mismas cosas uno y otro, quiero decir, en las mismas materias y con las mismas circunstancias: 3.º que uno y otro analizan y sintetizan, pudiendo quedar reducida la diferencia en este punto á que el uno empiece por *a* y acabe por *b*, y el otro empiece por *b* y acabe por *a*; de suerte que puede suceder en esto, y de hecho sucede en una gran parte, lo mismo que he dicho en el n.º ant. de los llamados métodos analítico y sintético: 4.º y último, que dicha doctrina no es ni con cien leguas incompatible con la mia; porque si, como se dice por Tenneman y otros muchos (y es una verdad), el llamado método crítico es el único bueno, el único por el cual se puede llegar á la verdadera ciencia de la razon, el llamado método dogmático en las mismas circunstancias en que

el otro es el único bueno, será malo. No hay, pues, dos métodos buenos en el sentido explicado.

5. Para terminar ya este artículo, hablaré de la importancia del método en la ciencias, y del motivo que nos lo hace necesario.

De lo uno y de lo otro trata Laromiguière con la sensatez que acostumbra, y con aquella bellísima claridad que es tan comun en él y tan rara en otros, especialmente en los profundos alemanes, y tambien en otros escritores no alemanes que muchas veces le impugnan sin haberle estudiado lo bastante. No puedo, pues, hacer otra cosa mejor que reunir aqui lo mas principal de lo que dice sobre este punto en varios lugares el citado filósofo.

Para conocer la utilidad del método científico, además de lo que ya dije en el n.º 2 del art. ant., son muy conducentes estas bellas espresiones, cuya mayor parte y aun casi todas (excepto las que van en bastardilla) las tomo de dicho autor. "Siempre vária la naturaleza en las obras que presenta á nuestro exámen, puede haber puesto tanta diferencia entre los espíritus como entre los cuerpos; puede haber dado al entendimiento de cada hombre un carácter propio que le distinga de todos los demas. Pero estas desigualdades primitivas, caso de que existan, se borran bien pronto ante las grandes desigualdades que proceden del arte y del poder de la *buená aplicacion del método*. "Un niño que conozca el artificio de las cifras dejaria pasmado de admiracion al genio de Arquimedes, si Arquimedes solo calculara contando de cabeza ó con los dedos." Jamas he creido, dice Descartes, que me haya favorecido mas la naturaleza que á los demas hombres; y frecuentemente he deseado igualar á otros, ya en la facilidad de retener las impresiones que habia recibido, ya en la de imaginar las cosas con distincion, ya en la rapidez con que pensaban. Si tengo alguna ventaja sobre el comun de los

hombres, lo debo á mi aplicacion del método (1).

Pero estas observaciones, si bien hacen conocer muy fácilmente la utilidad del método, no así su necesidad. Tratando de este punto, dice en otras partes. Si estuviésemos organizados para ver á la primera ojeada todo lo que contienen los objetos de nuestras sensaciones, si el espíritu tuviese una actividad suficiente para desenredar en un instante todas sus ideas; si la memoria conservára una huella fiel de todas las impresiones recibidas, entonces adquiriríamos con la mayor facilidad nuestros conocimientos, los tendríamos continuamente presentes, y no experimentaríamos ninguna necesidad de método. La necesidad de método proviene, pues, de la debilidad de nuestro espíritu, el cual es limitado en su capacidad de sentir, en su facultad de pensar, y en su memoria. Cuando las sensaciones son demasiado fugitivas, no las distinguimos; un solo objeto basta para absorber el pensamiento; la memoria no abraza sino un pequeño número de ideas; y en muchas ocasiones y circunstancias de la vida, pero sobre todo en el estudio de las ciencias, experimentamos la necesidad de rehallar un gran número de ellas, y de tenerlas todas presentes en el mismo instante.

“¿Cómo traspasará el hombre estos límites que por todas partes se elevan y le cercan estrechándole? ¿Cómo

(1) Descartes dice: *lo debo á un método que tuve la felicidad de hallar desde mi juventud*; y Laromiguière observa que en este punto han pensado lo mismo que Descartes otros muchos filósofos tan eminentes como el filósofo francés. En efecto Malebranche y Condillac procuraron tambien darnos á conocer su método, designándole con esta misma palabra: Newton procuró lo mismo, llamándole *reglas para filosofar bien*. Pascal idem, bajo el nombre de *arte de persuadir*; y Aristóteles y Bacon igualmente, llamándole uno y otro *órgano*: espresion sumamente clara y exacta, aunque metafórica, porque el método es el instrumento ó el órgano del espíritu.

saldrá de la ignorancia á que parece condenado por su naturaleza? ¿Cambiará él su naturaleza?...” No esperéis semejante prodigio; pero tampoco debeis perder la esperanza de que logre adquirir muchísimos conocimientos. Verdad es que el hombre siente esa impotencia fatal, pero tambien siente la necesidad de libertarse de un sentimiento tan humillante, y si supliendo la fuerza con la maña, hallase el medio de reducir el número á la unidad trayendo muchas ideas á una, y de someter á una sola mirada lo que antes dividia en cien modos su atencion; y ademas, añado yo para mayor claridad, generalizar y formase los principios, de los cuales podria despues sacar consecuencias (n.º 2 y 3); entonces, no lo dudemos, veríamos manifestarse efectos antes insensibles ó nulos; la mente, libre ya de una carga que la abrumaba, avanzaria con rapidez, y sus progresos podrian llegar á ser incalculables

“Pues bien, este medio existe; el método está muy cerca de nosotros, está en nosotros mismos; él es quien regla nuestras facultades, y conduce nuestro espíritu en aquellos instantes felices que llamamos momentos de inspiracion...” añade en otra parte: “privado de todo método, el entendimiento queda inmóvil y sumido en las tinieblas. Entregado á un método malo, cada uno de los pasos quedá es un tropiezo, una caida; entonces merece mas lastima por su saber que antes por su ignorar. Pero hay una inmensa diferencia si le presta su apoyo el método bueno. El espíritu se desprende entonces de las tinieblas que le rodeaban; atraido por la impresion siempre creciente de la luz que ha llegado á entrever, se eleva insensiblemente, se remonta de una verdad á otra verdad; y conducido por la analogía hasta la fuente de la luz, gusta al fin el inefable placer de descansar en la evidencia.”

ARTICULO IX.

DE LOS DIVERSOS MÉTODOS QUE SE HAN SEGUIDO EN LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS.

1. *La filosofía es algo mas que un método, sin embargo de que en ella, como en otras muchas cosas, influye muchísimo el seguir tal ó cual método — enorme estension y suma importancia de la historia de la filosofía — determinacion del objeto de este artículo.*—
2. *Fundamentos á que debo atender para determinar cuáles son los buenos métodos de investigacion.*—
3. *Cosas primarias — cosas secundarias.*—
4. *Ciencias abstractas — idem naturales — sus diversos caractéres.*—
5. *Método de metafísica — idem de observacion y experimento — semejanzas y diferencias de estos métodos — los dos se siguen en las investigaciones filosóficas.*—
6. *Requisitos del método de observacion y experimento — no fue posible seguirle al principio, sin embargo de que sirve para las cosas secundarias y de que son estas las que llaman primero la atencion del hombre.*—
7. *Método de hipótesi muy falible. — idea general.*—
8. *Método de intuicion — idea general de este otro método.*

1. No es conveniente abrazar aqui en su totalidad todo lo que en cierto modo promete el epígrafe de este artículo, porque la historia de los métodos que se han seguido en las investigaciones filosóficas, buenos ó malos, es casi tan estensa, y en una gran parte es casi lo mismo que la historia de la Filosofía (1): y este estu-

(1) No creo esté bien dicho que la filosofía es solo un método, como lo enseña Laromiguière á cada paso, siguiendo en este punto á su respetable maestro Condillac, y lo repi-

dio tan inmenso y tan interesante bajo todos aspectos (2), como descuidado en nuestra España, no

ten otros filósofos de otras doctrinas, como Cousin &c.: porque ¿quién ignora que hay en ella ideas metodizadas, por decirlo así, y que ideas metodizadas, máxime siendo algunas propias de la filosofía, suponen mas que método? Mas sin embargo e toy convencido por lo que he indicado en los dos artículos últimos, prescindiendo de otras razones, de que la idea del método y la del punto de partida en que empieza á aplicarse son culminantes en filosofía, igualmente que en todas las ciencias, artes y profesiones, y dominan y modifican á todas las demas. Tan verdadero es esto, que, si á una persona instruida en filosofía se le dice: "tal autor de alta filosofía, ó filosofía sublime, empieza por tal idea, y sigue con tal método," podrá adivinar, digámoslo así, aunque solo con probabilidad, podrá conocer *à priori*, ó solo *por la razon*, esto es, sin haberle leído, el punto á que va á parar, ó el sistema que profesa el autor de quien se trate. En el art. XVII veremos mas esplicada y confirmada esta observacion.

(2) La historia de la filosofía es, por lo menos, (véase á Tenn. introd.) la historia de las principales ideas filosóficas, la historia de las principales ideas filosóficas es la historia de las principales creencias humanas, y la historia de las principales creencias humanas es la historia de las principales acciones del hombre, porque tanto los individuos, como las naciones, nunca ha en, si bien se mira, sino lo que creen. La historia de la filosofía es, pues, la única que puede explicar el verdadero principio de las principales acciones de los individuos y de los pueblos: los fenómenos sociales, los políticos, los religiosos en una gran parte, los artísticos, los industriales, los de otras varias clases que nos presenta la historia, solo pueden ser entendidos mediante el conocimiento de las ideas filosóficas que los produjeron.

Adeinas tiene con levísimos y evitables inconvenientes, otras dos ventajas muy grandes. 1.^a Contribuir á los adelantos de la filosofía misma, porque la historia de esta ciencia nos hace conocer el respectivo mérito de los métodos científicos y de sus aplicaciones, manifestándonos sus buenos resultados, y sus extravíos y errores, con sus causas y consecuencias. 2.^a Su estudio contribuye mucho á la perfeccion de la mente y al desarrollo de las buenas cualidades de la alma, porque pone en

puede hacerse con utilidad, y como conviene, hasta haber estudiado una gran parte de la filosofía mental y moral, y tener *algunas nociones* de la filosofía física. Diré, pues, solo una parte muy pequeña, limitándome en este art. á determinar los buenos métodos (3).

ejercicio todas las fuerzas intelectuales para la investigacion y esposicion de los sistemas; y porque al paso que inspira *independencia* al pensamiento, nos dispone á ser *modestos* en nuestros juicios y *tolerantes* con los que piensen de distinto modo que nosotros (véase á Cousin, introduccion á la *Historia de la Filosof.* lecc. 3.^a y 4.^a passim; á Damiron, *Ensayo sobre la historia de la filosofía &c.*, cap 1.^o; á Tenneman párr. 28 y sig., y á Zimmermann, Fülleborn, y Ritter).

"Sin embargo, decia yo en la 1.^a edicion de esta obra, el estudio de la historia de la filosofía está tan descuidado en nuestra patria, que no hay en toda ella una cátedra siquiera, destinada á esta asignatura, cuando en otras naciones, que sin dala son ilustradas, es objeto de muchas cátedras que forman la gloria de sus principales establecimientos literarios. Ojala que esta nota contribuya á que el gobierno piense siquiera en crear entre nosotros esta enseñanza que, mal pecado, siempre ha sido olvidada en todos nuestros planes de estudios, y aun en los proyectos de planes mas arrogantes y generosos." Mas ahora que sin ninguna intervencion por mi parte, como nosea el pequeño influjo que hayan podido ejercer mis continuas prácticas, se ha mandado establecer una *sola*, y *solo* en esta Corte, me limito á desear que se lleve á efecto, y que produzca esta enseñanza, como lo espero, los bienes mas ópimos.

(3) Pre cindo ent ramente de los métodos malos, porque no importa tanto el conocerlos, y ademas son innumerables, segun queda dicho en el citalo n.^o 4. Prencindo asimismo de los métodos buenos que, supuesta la dicha condicion, pueden seguirse en la enunciarion y enseñanza de la verdad, porque, ademas de que tal vez son tambien innumerables, aqui solo trato de este punto relativamente á la investigacion; y esto lo hago, procurando conformarme, como debo, á lo que entiendo por filosofía, y caracterizando los métodos que distingo por circunstancias importantes, y que nadie que yo sepa habia estudiado hasta que yo lo he hecho, bajo el punto de vista en que presento en estas adiciones la teoría de los buenos

que para diversos asuntos, ó para uno mismo con diferentes circunstancias (n.º 4 7.º) se han debido seguir, y de hecho se han seguido en las investigaciones filosóficas.

2. Aunque, por desgracia, ó tal vez por fortuna, hay muchas cosas superiores al alcance de nuestros medios de saber (á lo menos, de los medios que nos son naturales), entre otras las referidas en el n.º 8, 1.º, y por un efecto de ser ellas incomprensibles, otras muchas, como el origen genesiaco de la materia y de los espíritus (1) creados, y aun la formacion de los primeros cuerpos orgánicos (2) en los géneros y en las especies; con to-

métodos de investigacion: teoría que es la misma que presenté en la 1.ª edicion, pero un poco mas esplicada y desenvuelta, y que someto de nuevo al juicio de los sabios, con alguna desconfianza todavia, sin embargo de que hasta ahora ha parecido serme favorable.

(1) Digo esto porque aunque podemos tener idea de lo que es crear, ó concebirlo, no podemos comprenderlo; es decir, no podemos comprender cómo en virtud de la accion de Dios, que es la causa primera, los seres no existentes pasaron ó pasan á existir. Acerca de esto no estará demas advertir á los principiantes que crear no es lo mismo que formar, sino otra cosa muy diferente. *Crear*, segun el Diccionario de la lengua (4.ª edicion) sacar ó producir las cosas de la nada: *formar*, dar forma á alguna cosa, ó juntar y congregar diferentes personas ó cosas uniéndolas entre sí para que hagan un cuerpo.

Y aunque alguno, separándose de lo que estamos obligados á creer conforme á nuestra religion, niegue desgraciadamente para él y para otros, pero principalmente para él mismo, que haya habido acto de crear, y le repunte imposible, y añada que la materia es eterna, esto es, que nunca ha empezado á existir porque siempre ha existido, no por eso comprenderá la existencia de la materia eterna, mejor que la existencia de la materia empezando á existir; ni de un modo ni de otro se comprende, aunque se concibe. Mas si alguno, por tomar la palabra concebir en otro sentido, dice que tampoco se concibe, quedará todavia mas confirmado para él, que es incomprensible al entendimiento humano lo que he llamado origen genesiaco.

(2) Creo haber dicho ya en el art. 3.º (n.º 4, en una de

do, queda ya dicho repetidas veces (art. 1.º y sig.) que la filosofía tiene por objeto explicar todas las cosas no reveladas, señalando su razon por la luz natural cuando alcanza á ello. Pues ahora bien, como lo que me propongo en este momento, es averiguar cuáles son los buenos métodos que es posible seguir en las investigaciones filosóficas, y la bondad de un método es relativa á los asuntos á que se aplica y á las circunstancias (n.º 4. 7.º), fácilmente se conoce que para hacer con fruto esta investigacion, se necesitará atender á las dife-

las notas) que se llaman cuerpos orgánicos los que por su naturaleza especial pueden alimentarse y crecer, propiamente hablando, como por ej., cualquier vegetal ó animal. Los seres de esta clase tienen una vida suya particular, y se desarrollan de adentro á fuera, á diferencia de los inorgánicos, como un metal ó un mineral cualquiera, que ni se alimentan ni viven (ó á lo menos no tienen una vida que parezca de ellos, véase el citado Curso de Ahrens, lec. 2.ª) ni se desarrollan, sino que son desarrollados y pueden los no elementales ser compuestos y recompuestos. Pues ahora bien, digo que es incomprendible para el entendimiento humano por solo la luz natural, la formacion de los primeros cuerpos orgánicos, porque, aunque *pudiéramos* comprender y explicar, por ej., la formacion de un perro actualmente existente, hallando la razon de su existencia en la de sus padres, y la existencia de estos en la de los abuelos del perro que suponemos, y así sucesivamente; claro es, como lo vimos ya en el art. 1.º n.º 8, que esta explicacion, tan incompleta y tan pobre como es, pues eso es decir las condiciones que requiere la tal formacion, mas no el mecanismo de la formacion misma, no podria sin embargo aplicarse á los primeros perros, pocos ó muchos, que hubo en el mundo, por la sencillísima razon de que los primeros, por lo mismo que fueron primeros, no tuvieron padres; si los hubieran tenido, no habrian sido ellos los primeros. La formacion y el origen que he dicho son, pues, tan superiores al alcance de nuestra razon como el asunto de aquella pregunta sencilla á primera vista, que suele hacerse á los niños para darles que discurrir: ¿cuál fue primero, la gallina ó el huevo? ; Cuestion insoluble, y que no es una gran cosa lo que nos importa!

rencias mas profundas y generales que se hallen entre las cosas mismas, objeto de las investigaciones filosóficas. Voy pues á conformarme á esta necesidad, y así lograré tal vez formar una teoría nueva, prescribible, por lo menos en mi concepto, á cuantas conozco sobre este punto.

3. De muchos modos pueden dividirse las cosas, conforme queda ya observado (art. 3.º n.º 3); mas para el objeto que ahora me propongo, considero necesario dividir las, sin hacer caso por ahora de ciertos sistemas alemanes que deben dejarse para otro tiempo, como horriblemente oscuros y arbitrarios en una gran parte, en primarias y secundarias.

Entiendo por cosas primarias las que no podemos concebir (naturalmente á lo menos) que dejen de ser, ni que dejen de ser de la manera que son, como (en mi concepto, y en el de las gentes sensatas) Dios, y fuera de toda duda, el tiempo en general, el espacio, las relaciones de los números, &c.; y por cosas secundarias entiendo las que podemos concebir que dejen de ser, y que sin dejar de ser, no sean lo que son, como por ej. el hombre, el sol, el calorico, la luz, Madrid y la mayor parte de los objetos. Madrid por ej. existe (probablemente no dudarán de ello mis discípulos), pero aunque existe, puede no existir, podemos tambien aniquilarle en nuestra imaginacion; podemos concebir que no existe. Además, existe siendo la capital de España; y aunque existe de este modo, esto es, teniendo esta cualidad, podemos concebir que continúe existiendo, pero que no tenga ya la dicha cualidad, ó lo que es igual, que sin dejar de ser, deje de ser lo que es. Es pues Madrid una cosa secundaria, puesto que reúne los dos caractéres de esta clase de cosas. Mas como nada de esto podemos concebir con respecto á el espacio que ocupa, ni á ningun otro espacio, síguese que el espacio es una cosa primaria.

4. Esta division de las cosas da lugar á una division de las ciencias en metafísicas, (ó como suele decirse, abstractas) y naturales. Las ciencias metafísicas, decia nuestro sábio D. Antonio Gutierrez "son las que tratan de existencias primarias, es decir, de cosas que no podemos concebir que dejen de ser: tales son el espacio, la duracion, el número, el orden: ó bien tratan de símbolos, ó formas artificiales y de convenio: tales son las lenguas habladas ó escritas, la aritmética, el álgebra, en todos sus ramos, y la geometría."

"El carácter distintivo de estas ciencias es de ser independientes del sistema que rija al mundo material; sus verdades son de absoluta necesidad (1), *no son efecto de causa alguna* (2). Aun cuando todos los cuerpos de

(1) Esto es, no solo son verdades, sino que no pueden menos de serlo, y esto sucede en todas las ciencias metafísicas, y aun en una parte de las naturales que se compone de conocimientos metafísicos. Mas cuál es el verdadero valor, especialmente para la práctica, de esta parte metafísica de las ciencias naturales, lo diré en el art. 12 n.º 7, en una nota.

(2) En efecto ¿cuál es la causa de que la línea recta sea la mas corta posible entre los dos puntos que une, y la curva nó? Ninguna, como no quiera considerarse como causa nuestro lenguaje, el cual no lo es: pero de que Pedro, por ej, esté enfermo, y lo mismo de cualquier otro fenómeno, hay causa, porque hay mudanza, y ni puede haber mudanza sin causa que la produzca, ni causa agente sin mudanza (puede verse en la ontología el art. *causa*. Por esto dije en el art. 2.º n.º 2. que no se explican las cosas primarias del mismo modo que las secundarias. Cuando se trata de verdades relativas á cosas primarias, esto es, á cosas que ni mudan, ni pueden mudar, en su modo de ser, no es posible explicarlas por el medio que dije en el citado n.º relativamente á los fenómenos; pero si lo es por este otro: *partir de las verdades fundamentales*, esto es, de las que son evidentes por si mismas, y *presentar las que no tienen esta evidencia inmediata, como consecuencias necesarias de las primeras, fijando el sentido de las palabras con que se expresan y racionando bien.*

la naturaleza desapareciesen, el espacio subsistiría el mismo, y el tiempo continuaría marcando la duracion. Aun cuando no existiesen ni la línea recta ni el círculo, no por eso dejaría de ser verdad que la mas corta distancia entre dos puntos es la recta que los une, y que el diámetro de un círculo le divide en dos partes iguales; en una palabra, las verdades, así de la geometría, como de la aritmética y del álgebra, no son efecto de causa alguna; así como tampoco (*lo es en el sentido en que aqui se dice*) que la palabra dos exprese la repelicion de uno mas uno, ni que esta forma 2 sea la representacion del mismo número, ni que puesto á la izquierda de otro guarismo, ó cifra, represente en la aritmética decimal un número diez veces mayor que si estuviese solo. Decir que esto no es verdadero (3) es desmentir su propio language, no es negar ó dudar de un hecho ó fenómeno que puede ser bien ó mal observado, y podia existir ó no....”

“La segunda seccion de nuestros conocimientos abraza las ciencias llamadas naturales, ó filosofía natural, la cual se ocupa de la gran diversidad de fenómenos que nos presenta la naturaleza (4) tal cual ella es, pero que bien podemos concebir que fuese diferente de lo que es. Por tanto, las verdades de estas ciencias no son como en las abstractas, de absoluta necesidad (5).

(3) El Sr. Gutierrez en vez de *verdadero* dice *cierto*; pero emplea aqui la palabra *cierto* como es muy comun en el sentido de verdadero.

(4) Toma aqui la palabra naturaleza en un sentido mas lato que el que yo dije en el art. 1.º n.º 7.) pues comprende tambien en ella al hombre, como que tambien el hombre es una cosa secundaria (n.º ant.)

(5) Es decir, son contingentes ó lo que es igual, aunque son verdades, pueden dejar de serlo. Por ej. son una verdades pertenecientes á una ciencia de esta especie, porque en ellas se trata de cosas secundarias, que el cremor no se disuelve en la

En esta clase de ciencias "nada podemos conocer *a priori* (6) como dicen los lógicos en las escuelas. Por mas genio que tenga un hombre dedicado al estudio, ni por mas racionios que haga ¿podrá predecir, sin haberlo experimentado, qué es lo que sucederá á un pedazo de azúcar ó de sal metido dentro del agua, ni qué sensacion tendrá mezclando el color amarillo con el azul?"

"No sucede esto en el estudio de las ciencias abstractas, por ej., en las matemáticas. Un hombre de genio, sin mas nociones que las del espacio y del tiempo.... puede llegar á descubrir por sí solo, sin experimento alguno, las verdades de las matemáticas." (*Lec. de física, &c. dadas en el conservatorio de Artes, leccion 1.^a*)

5. De aqui se deduce: 1.^o, que como las cosas primarias tienen un modo de existir necesario, las relaciones que haya entre las cosas primarias que aparezcan ser de una misma clase (y lo mismo aunque aparezcan ser de diversa, pero ahora atenderemos solo á las que aparecen, despues de bien mirado, ser de una misma especie) como entre un círculo y otro círculo, tienen que ser necesarias, esto es, no pueden menos de ser en todos tiempos y en todas ocasiones, no pueden acabar ni variar; y por lo tanto *suponiendo* que haya en ellas individuos, las mismas cualidades no individuales que hallemos en *un solo* individuo de una clase cualquiera, siendo primaria, las podemos generalizar desde luego sin miedo alguno á cualquiera otro que, bien mirado, aparezca ser de su misma especie, porque digámoslo así,

agua y la sal; pues tambien estas verdades son contingentes, y dejarian de ser verdades, si variara el orden de la naturaleza, ó en esta parte sola, ó en ella y en otras.

(6) *A priori*, es decir, *antes* de haberlo observado ó experimentado. En efecto, los conocimientos (no las meras conjeturas) de esta clase de cosas se obtienen *à posteriori*, esto es, despues de haber observado ó experimentado.

tiene que tenerlas *necesariamente*, lo contrario es un imposible metafísico porque implica contradicción, no es algo, y por lo mismo no es objeto, ni aun del poder divino. Así, por ej., las mismas cualidades no individuales que tenga un círculo ha de tenerlas *indispensablemente* cualquier otro círculo; si no fuera así, su modo de ser no sería necesario. Por consiguiente para descubrir las verdades de estas ciencias, que como casi todas las verdades científicas son generales (1), no es menester el experimento, ni siquiera se necesitan muchas observaciones. Al contrario, se forma la idea de un solo individuo, la de una línea recta por ej., y *observando* ó notando que tiene la cualidad de ser la mas corta posible entre los dos puntos (2) que une; se prescinde, esto es, no

(1) Las ciencias solo se componen de proposiciones generales, de modo que no entran en ellas las proposiciones individuales ó singulares, como se dice tambien, sino en cuanto estas se hallan contenidas en aquellas. Así, por ej., no pertenecen á las ciencias estas dos proposiciones singulares: ese caballo tiene cuatro pies, ese círculo es completamente redondo; sino estas dos proposiciones generales: los caballos tienen cuatro pies, los círculos son completamente redondos. Si hay á esto alguna escepcion, es mas aparente que real, como por ej. las proposiciones que establece la teología, en las cuales, como es bien sabido, se trata de Dios, es decir, segun la razon y segun nuestras creencias, de uno solo, porque no hay ni puede haber mas de uno; pero las mismas proposiciones singulares que establece dicha ciencia, se pueden resolver en proposiciones generales, de un modo ú otro, como esta: *Dios es benéfico*, que equivale á esta otra general, no individual como la ya dicha: *las criaturas reciben beneficios de Dios*. Esta misma doctrina de que las ciencias se componen de ideas generales la presenta Platon bellísimamente de un modo conforme á su sistema en el *Theeteto*, en el *Parmenides*, en el *Filebo* y en el *Timeo*. Aristóteles dice tambien muchas veces en las *Periermenias* estas espresiones muy notables; *las cosas singulares son el objeto de los sentidos, y el del entendimiento las consideraciones universales*.

(2) Obsérvese que esta circunstancia puede notarse sin que

se hace caso de los dos puntos que une (que es lo único que la puede hacer individual) y se *generaliza* desde luego la cualidad de ser la mas corta posible entre dos puntos dados del espacio sin correr ni el mas mínimo riesgo de engañarse, á cuantas líneas rectas ha habido, hay y habrá y puede haber.

Este método excelente para la investigacion de las verdades necesarias, consta, pues, 1.^o de *observacion* ó *contemplacion*, aunque solo sea una, y ora se contemple solo idea, nada mas que idea, ó ya se observe ademas de idea un símbolo, como el que indico en la nota anterior: consta 2.^o, del acto por el cual se prescinde de lo individual, y se *separa mentalmente* lo general, por cuya razon ejecutar dicho acto se llama *abstraer* (3); y 3.^o de la ya dicha estension de lo *general y necesario*, ó sea de la generalizacion de lo necesario, que es el medio por el cual se forma una proposicion general necesaria, esto es, un principio de la misma clase (n.^o 3. 8.^o) del que se sacan despues consecuencias por medio del raciocinio. A este tal método, porque se emplea en los conocimientos metafísicos, le llamo método de *metafísica*, ó geométrico como le llama Reid; pero me parece mejor llamarle de metafísica que geométrico por la razon ya manifestada en la nota primera del n.^o ant.

ayude al entendimiento la vista material de un símbolo de línea recta, como los que trazamos sobre varios cuerpos, y llamamos líneas rectas sin serlo, pero se nota mucho mas fácilmente á beneficio de dicho símbolo.

(3) *Abstraer*, abstraccion, derivados del latino *abstrahere*, compuesto de *trahere* y de la preposicion *abs*, traer fuera, ó traer de, ó traer sin, ó como decia nuestro *Nebrija*, tomar por fuerza alguna cosa. Cuando se toma por fuerza una cosa, se la *separa* del punto en donde estaba. Abstraccion, pues, significa *separación*, unas veces de lo general, otras de otras cosas, y separacion que en efecto se hace con alguna especie de fuerza. Por ahora baste esta ligera idea.

Dedúcese asimismo : 2.º, que como las cosas secundarias son contingentes en su existencia y en su modo de existir, las relaciones que haya entre ellas, tienen que ser contingentes, esto es, pueden no tener entre sí aquellas mismas relaciones que tengan, puesto que nada en ellas ni entre ellas es necesario. Por consiguiente, aunque hallemos en un individuo que sea cosa secundaria (y lo mismo aunque sean muchos é innumerables) una cualidad no individual (como por ej. en muchos millones de pedazos de sal la propiedad de disolverse en agua), no podemos sin embargo asegurar, como en el caso anterior, esto es, con el mismo título, que aquella misma cualidad se halla en todos los individuos que, aun despues de bien mirado, aparezcan ser de la misma clase. Probabilísimo es (como lo veremos en el art. 12 y en el 4.º de la ideología), si la hemos hallado en muchos individuos de una clase despues de haberlos observado bien, que se halle igualmente en todos los demas que, bien examinados, aparezcan ser de la misma especie; pero aunque la tengan todos ellos, no por eso dejará de ser verdad que pueden no tenerla, porque son contingentes, no solo en su existencia, sino en su modo de existir, y de hecho tal vez no la tenga alguno, á causa de que como no es un imposible metafísico, y por lo tanto es algo, es objeto del poder divino, que como infinito, alcanza no solo á lo que es, sino á cuanto puede ser. Exige, pues, la índole de esta clase de cosas un proceder muy diverso del que he llamado método de metafísica.

En las cosas secundarias, en vez de observar solo una de cada especie, se necesita observar ó experimentar muchas, comparándolas unas con otras, y observarlas ó experimentarlas bien; circunstancia que no siempre es tan fácil en este género de cosas, como en el otro, y menos lo es tanto como parece á primera vista; se abstrae despues, como en el caso anterior, la cualidad ó el con-

junto de cualidades ú otros puntos de vista , que se hayan hallado en todos los individuos observados ó experimentados de la especie de que se trate , es decir , se abstrae lo que por medio de la comparacion se ha hallado, que es general á todos ellos; y por último se *generaliza* ó se estiende lo abstraído , aunque con el leve riesgo ya indicado, á todos los seres (4) que juzgamos ser de la misma especie , aun á los no observados ni experimentados.

Este método, pues, solo da por resultado, cuando mejores efectos produce, el conocimiento de verdades que no son eternas ni invariables, como las otras, sino todo lo contrario, mudables en el tiempo, aunque no muden, y capaces de dejar de ser verdades en todos ó en algunos individuos, aunque no dejen de serlo; y analizados los procederes que constituyen dicho método, hallamos que consta, ademas de otros que veremos en el art. XIV; 1.º, de observacion ó experimento, (siempre mas de uno, aunque es difícil por lo menos, decir cuantos son necesarios, como veremos mas adelante); 2.º, de comparacion de los individuos observados ó experimentados, unos con otros, á fin de distinguir en cada uno de ellos lo individual de lo general; 3.º, de abstraccion por medio de la cual se prescinde de lo individual, y se atiende por entonces á lo general únicamente; y 4.º, y último, de la generalizacion ya dicha, por cuyo medio se forma un principio contingente, del que se sacan despues consecuencias á favor de la deducccion (cit. n.º 3. 8.º). Luego este método es muy diverso

(4) Por ej., cuando despues de haber visto por la esperiencia en muchos granos de sal la cualidad de disolverse en el agua, nos llama mucho la atencion la circunstancia de que en esta parte suceda lo mismo en todos los granos de sal observados ó experimentados, y generalizamos dicha cualidad á todos los granos de la misma clase, incluso los no observados ni experimentados, en cuya consecuencia no tenemos reparo en decir, aun con los mas tímidos, que *la sal*, esto es, *que todos los granos de sal se disuelven en el agua.*

del anterior, no solo porque con él se generaliza lo contingente, sino tambien por los procederes (5) que se emplean en él, y no se emplean en el otro; y para denotar su diferencia, le llamo *método de observacion y experimento*, y tambien podria llamarle *método de las ciencias naturales*, con muchísima mas precision, á lo menos á mi parecer, que *método filosófico*, como le llama el respetable Reid.

3.º Tambien se deduce de lo mismo (n.º 4.), que puesto que la filosofía es la ciencia de la razon de las cosas por solo la luz natural, y que las cosas son ó primarias ó secundarias, será buen método para las investigaciones filosóficas en que se trate de las primeras el que hé llamado método de metafísica, y lo será para las que se versen sobre las segundas el que he llamado de observacion y experimento.

4.º Deduciré por último que si hubiese sido posible que desde el principio marchara el entendimiento humano por el buen camino en las investigaciones filosóficas, debió el hombre renunciar desde luego á la esperanza de comprender por sí mismo la formacion primitiva de los seres y las esencias íntimas y primarias de la mayor parte de ellos, y limitar sus ensayos filosóficos en lo perteneciente á las cosas secundarias (que son las que llaman primero la atencion, y son tambien en mayor número que las otras), á procurar averiguar las causas y los principios de los fenómenos (núms. 2. y 3. 2.º) y las conexiones de unas con otras por medio del método de observacion y de experimento, único que, ayudado de la generalizacion muy fundada en la analogía, puede llevar con la posible seguridad las ciencias naturales hácia su perfeccion y complemento.

6. Pero es claro para todo el que se detenga á me-

(5) En el apéndice á la psicología, art. 2.º y siguientes, se tratará de este mismo punto, y tambien en el XIV de esta introduccion.

ditar sobre esto, por poco que sea, que el método de observacion y de experimento exige, por parte de los observadores y experimentadores, entre otros requisitos, mucha constancia de atencion (1); mucho tiempo para hacer la investigaciones; muchos conocimientos previámente adquiridos, para no dejarse fascinar por las apariencias y aun para idear las observaciones y otras mil cosas; muchos instrumentos auxiliares de nuestros sentidos, y que solo pueden ser dados por las artes ya creadas; mucho talento en fin para generalizar con prudencia, y aun mucha tranquilidad de ánimo y una imaginacion vigorosa, pero con juicio (2), para que no nos parezca que vemos en las cosas aquello que deseamos ver, y para que podamos usar de una atencion sagaz y sutil, al mismo tiempo que profunda: lo cual, basta para hacer ver que ni se debe aplicar dicho método de observacion y experimento á todas las cosas (aun suponiendo que se pudiera aplicar á todas), ni tampoco es posible seguirle en todas las épocas, ni en todas las situaciones, como por ej., la situacion en que probablemente se hallarian los hombres al principio de nuestra especie, pues es de creer que no tendrian aun los diversos medios que requiere dicho método.

7. Pero es fácil conocer que en tales casos, como el que acabo de indicar, el hombre se siente sumamente inclinado, mas aun que lo de costumbre, á juzgar por suposiciones aventuradas, esto es, por hipótesis muy

(1) Para hacer y acabar ciertas observaciones, por ej., muchas de las que se han hecho en la astronomía, se necesitan siglos, y á veces muchos siglos; por cuya razon el hombre que las empieza, no puede llevarlas á cabo, y es menester que las prosigan otros.

(2) En el art. penúlt. del apéndice á la psicología, pienso tratar de la imaginacion, y allí podrá verse lo que diga. Ahora debo limitarme á esta mera indicacion.

falibles. No pudiendo, ó no queriendo seguir el camino lento y penoso de la observacion y del experimento, comparacion, &c., se quiere coger la verdad por una senda que parece mas corta, y que realmente halaga mas á nuestra pereza y á nuestra imaginacion; entonces es principalmente cuando se forman sin fundamento sólido en que apoyarse los malos sistemas de que hablaba al final del art. 2.^o; no sabiendo cómo son las cosas, y pudiendo ser de muchos modos, se supone que son de tal modo precisamente; se forman á veces grandes sistemas arbitrarios; se quiere sujetar la naturaleza á los delirios de la imaginacion humana; y casi siempre se incurre en grandes errores.

Pero como á pesar de estas graves contras, mirado el punto en general, vale mas que en las dichas situaciones juzgue el hombre de dicho modo que no que no juzgue de ninguno, porque prescindiendo de que por ventura, aunque demasiado rara, puede dar la suposicion con la verdad, al cabo siempre se obtienen las ventajas de ejercitar las fuerzas intelectuales, de fomentar el gusto á las ciencias, y otras varias que veremos, entre las cuales conviene no olvidar que *errando deponitur error*; infiero de todo ello que en ciertas investigaciones filosóficas, particularmente en las relativas á las ciencias naturales, se habrá seguido y se seguirá todavía, acaso mas de lo que se cree, otro método diverso de los anteriores, pero que sin embargo es bueno para ciertas épocas, situaciones y cosas, á saber el ya dicho de hipótesi muy falible.

8. Por último, si se tiene presente que hay cosas que se pueden creer y aun ver, pero muchas de ellas no se pueden probar, por ej. la existencia de los cuerpos (1), porque probar una cosa, es hacer ver la co-

(1) Todos los esfuerzos de la filosofía para demostrar la existencia de los cuerpos han sido ineficaces hasta ahora, y lo

nexión que hay entre ella y otra *mas evidente*, esto es, otra cuya evidencia se percibe con mas facilidad, y no hay cosas mas evidentes que ellas; si se tiene en cuenta tambien que hay situaciones de ánimo en las cuales juzgamos de los asuntos que se nos ocurren, por una especie de intuición algo diversa de la anterior, por una cosa semejante al instinto, y que efectivamente seria instinto si hubiese instinto intelectual, ó por inspiración, tal vez divina, ó por sentido comun en otras ocasiones, ó por otras cosas, ya juntas, ya separadas de las que acabo de indicar; pero siempre sin libertad, por un golpe de luz que viene á alumbrarnos de repente, unas veces en virtud de la tendencia ingénita de nuestra alma hácia el conocimiento, espontánea, é indeliberadamente, otras tal vez por la acción de otro espíritu; se podrá inferir con facilidad que, ademas de los tres métodos ya dichos, hay otro que llamo de intuición, y que reunido á los otros tres, forma el total de los métodos buenos, pero solo relativamente, que se han seguido, y se siguen en las investigaciones filosóficas. En todos ellos hay á mi ver, análisis y síntesis, aunque mas ó menos, conforme queda dicho en el art. ant.; pero median sin embargo grandes diferencias.

En el de intuición, que es el método que debió seguirse primero, porque es indudable que antes de desarrollarse el espíritu humano y de buscar reflexionadamente la verdad, la busca espontáneamente obedeciendo á una necesidad ciega, ó como dice Tenneman para otro propósito, sin darse cuenta suficientemente de dicho movimiento instintivo, y sin saber ni el camino que debe tomar, ni los medios conducentes, ni la dis-

serán siempre por la razón indicada. Lo mismo sucede en otras muchas cosas, mas de las que se cree por lo comun, y de las cuales indico algunas en el art. XVI, y en otras partes.

tancia que le separa de su objeto" (parr. 2.^o); en dicho método, repito, hay poca análisis y síntesis, especialmente análisis, y la poca ó mucha que hay en él, se ejercen sin libertad y aun sin tener conciencia clara de que se ejercen: por cuya razon se puede reputar por un método no científico, aunque por él principia la ciencia, y por él se hallan las bases.

Mas en el método de hipótesi muy falible, y lo mismo en los otros dos, no solo hay mas análisis y síntesis, aunque en unos mas que en otros, sino que estas dos operaciones fundamentales de toda inteligencia humana se ejercen en ellos con conciencia clara de que se ejercen y con libertad tambien, diferenciándose dichos métodos entre sí, ya por las cosas á que se aplican, ya por los procederes, ya por las circunstancias, y sobre todo por el modo con que hacen la generalizacion, que es la operacion que constituye las ciencias.

Estudiémoslos, pues, mas detenidamente por el mismo orden en que acabo de indicarlos, que es el mismo en que se han seguido por el entendimiento humano; 1.^o el de intuicion, despues el de hipótesi muy falible, y por último el de observacion y experimento, á la vez con el de metafísica, ó poco menos que á la vez; pero sin que se entienda por lo que he dicho acerca del orden en que han empezado á seguirse, que no coincide en un mismo tiempo ni ha coincidido nunca el uso de los cuatro, ni tampoco ha sido necesario que mediára un largo periodo entre el uso general de uno y el uso general de otros; al contrario, han coincidido y coinciden todos ellos en cuanto á dicha circunstancia, como lo veremos en los art. sig., por los cuales se podrá formar tambien alguna idea general de los trabajos filosóficos que se han hecho conforme á los expresados métodos.

ARTICULO X.

ESPLÍCASE MAS POR EXTENSO QUÉ ES METODO
DE INTUICION.

1. *Division de las intuiciones.* — 2. *Pensamiento espontáneo, pensamiento deliberado.* — 3. *El primer pensamiento tiene que ser espontáneo.* — 4. *Intuiciones generales.* — 5. *Idem particulares.* — 6. *Cuándo son mas frecuentes las intuiciones particulares.* — 7. *Definicion del método de que trata este articulo.*

1. Ya sabemos qué es método (véase el art. 7.º); para saber qué es método de intuicion, no necesitamos, pues, otra cosa que saber qué es intuicion y reunir á la nocion de aquel la nocion de esta. Pero ante todo, es de advertir que, segun se infiere de lo dicho en el número anterior, hay, ó por lo menos *puede* haber, sin que en ello quepa duda, dos clases de intuiciones: unas naturales, efecto de la energía de nuestra mente provocada ó solicitada por acontecimientos naturales de la vida, á veces muy comunes y ordinarios; intuiciones que no exigen, por decirlo así, que no necesitan mas accion de parte de la divinidad, ó de otros espíritus, que la ordinaria y comun: otras sobrenaturales, en las que la alma se muestra, ó se mostraria pasiva casi del todo, pues es claro y se conviene en que exigen de parte de otros seres espirituales, especialmente de Dios, una accion especial muy rara y transeunte, que sin duda ninguna es posible, quedando reducida la cuestion acerca de este punto, cuando se le examina filosófica y no teológicamente, á si en efecto sucede esa accion especial que puede suceder; cuestion por otra parte que deja de serlo cuando se mantiene uno, como debe, dentro del cristianismo, y de la autoridad de la iglesia.

Yo hablo aquí de las primeras solamente, reservando el tratar de las segundas y de algunas cosas de las dos, para un apéndice á la ontología, en el que podrá verse lo que piensan acerca de este punto de filosofía muy alta jueces muy ilustrados, á cuyo cargo dejaré la cuestión casi por entero.

2. Limitándome, pues, á las intuiciones naturales, empiezo por explicar una frase que he empleado ya en el art. ant., á saber: qué entiendo por pensamiento espontáneo, y qué por pensar deliberadamente.

Digo, pues, (separándome alguno tanto de la etimología, pero conformándome sin embargo con innumerables y excelentes escritores) que pensamos espontáneamente (1) cuando pensamos, ó sin saber que pensamos, ó sin un acto de nuestra voluntad libre, y que al contrario, pensamos deliberadamente cuando hacemos dicho acto, sabiendo que pensamos y por un efecto de querer ó haber querido libremente pensar en ello. Se necesitan, pues, dos condiciones para que un pensamiento sea deliberado: la primera es que se piense sabiendo que

(1) La palabra *espontáneamente* viene sin duda alguna de la latina *sponte*, derivada del verbo *spondere* que significa prometer, y mas especialmente prometer de un cierto modo, solemne (véase el precioso libro de Becman. *Manuductio ad latinam linguam &c.*) Así es, que el ablativo, *sponte* que algunos califican de adverbio, significó en un principio, y significa aun en algunas ocasiones, *de propria voluntate de prometer algo*, y mas general, *voluntaria y placentemente*. Mas aunque es este el significado primitivo de dicha palabra, en el dia se aplica á veces dicha voz á significar *cosa que se da de suyo, sin arte*, por decirlo así, ó *sin cuidado para que se dé*, por ej., cuando se dice: *planta espontánea*, es decir, planta que dá la tierra de suyo; y por semejanza se dice á veces que una operación de la alma es espontánea, cuando es indeliberada, cuando la dá el alma de sí, sin cuidado para hacerla. En este sentido empleo aquí dicha palabra.

se piensa (lo cual en mi concepto no sucede siempre que se piensa (2)) y la segunda, que el pensamiento de que se trate, se haga por una volición libre; en faltándole alguna de estas dos condiciones, ó en faltándole las dos califico de espontáneo al pensamiento. Así, por ej., si suponemos que un hombre (bien esté demente, ó pro-

(2) Lo mismo creía Leibnitz, aunque por otros argumentos de los que presentaré yo en otra ocasión, y con otro objeto, á saber (en la Moral, art. del *instinto*), véase sino como da razon Ahrens de la doctrina de dicho filósofo acerca del asunto en cuestion (*curso cit. lec. 1.^a página 51.*), valiéndose al efecto de una obrita de Fichte, hijo. "El alma es (se entiende segun Leibnitz) una fuerza siempre activa, y por lo tanto está desarrollando ó creando continuamente percepciones, es decir, modificaciones interiores de su sér que se refieren á lo exterior, y este paso de una percepcion á otra es lo que llamamos apetencia, ó los deseos del alma; por que como jamás se agota el espíritu, tiende siempre hácia nuevas percepciones, y estando ligada cada percepcion con una multitud de otras percepciones mas ó menos claras, jamas se ve ninguna aislada, ó completamente desarrollada. Así la vida del espíritu es una fluctuacion continua entre una multitud infinita de modificaciones de su ser, el cual jamas puede ser *enteramente desarrollado, ni apercibido enteramente en su propia conciencia*. La conciencia, por la cual el espíritu lo refiere todo á sí, y segun la cual todo existe para él, es, sí, la luz intelectual; pero esta luz solo se puede comparar con el sol que brilla, es verdad, en la superficie de todas las ondas que se lanzan del seno de la mar, pero que jamas iluminará sino con un pálido reflejo el *profundo abismo de donde se elevan*. Así, pues, el espíritu humano es *infinitamente mas rico* que lo que él mismo sabe: su ser es tan vasto y tan profundo, que jamas puede desplegarse *enteramente en su conciencia*. El hombre es para sí mismo un misterio, que no se descubre jamás en su conciencia; porque si llegase á verse iluminado con semejante claridad, se consumiría en sí mismo. Hay siempre en el fondo de su sér alguna cosa oculta que en vano procura descubrir, y que sin embargo le impele sin cesar á un desarrollo ulterior, y se presenta como *el origen misterioso de toda divinacion y de toda inspiracion*.

fundamente aletargado &c., bien no lo esté, sino bien despierto y en el estado normal) se acuerda de algo, pero no tiene conciencia de qué se acuerda; este hecho de memoria sería espontáneo, porque le faltaría la 1.^a condicion para ser deliberado. Mas aunque supiera que se acordaba, si el acordarse era porque, como se dice muy claramente y con fundamento para decirlo, *se le habia venido á la memoria* aquella idea renovada ó aquel recuerdo, y no porque él habia querido con libertad acordarse de la cosa á que se refiriera, tambien seria espontáneo el recuerdo, porque le faltaria la 2.^a condicion para ser deliberado.

3. Comprendidas estas esplicaciones, será muy fácil conocer que el primer pensamiento del hombre (y lo mismo nos sucede con respecto al ejercicio de cualquiera facultad, física, intelectual ó moral) tuvo que ser, y lo ha sido en cada uno de nosotros, espontáneo.

En efecto, si no hubiese sido espontáneo en el sentido que he dicho, habria sido deliberado; si hubiese sido deliberado, se habria hecho por haberlo querido libremente, para lo cual es condicion necesaria saber de antemano qué se puede pensar y *haber pensado antes*, porque si sabemos que podemos pensar, es porque ya hemos pensado muchas veces, y hemos observado que pensábamos (núms. 3. 4. del art. ant.); es así que antes del primer pensamiento del hombre, el hombre no habia pensado, pues si no fuera así, seria y no seria, lo cual es una contradiccion; luego el primer pensamiento humano se hizo sin que el hombre supiera que le podia hacer, se hizo sin libertad, no fue deliberado, fue espontáneo.

4. Pues ahora bien, sabiéndose ya cuándo es espontáneo el pensamiento, se puede conocer qué son ciertas intuiciones que llamaré naturales y generales. Espontáneamente brota en el entendimiento de todos los hombres, como las flores en los campos, ó como decia Jo-

vellanos á otro propósito, como en sombrío matorral los hongos, el pensamiento de que el hombre puede saber algo, y otros mil pensamientos, como estos: que hay cuerpos, que hay espíritus, que hay Dios; que debemos dar culto al hacedor supremo, que es malo hacer lo que reprueba la razon, que el todo es mayor que su parte &c. &c.; y todos estos pensamientos espontáneos y universales en la especie humana son intuiciones naturales y generales. ¡Ojalá que todas las de esta misma clase fueran tan verdaderas como las que he dicho!

5. Pero además de las intuiciones generales, creemos algunos, ó creo yo, que hay otras particulares y naturales también como las anteriores. Para comprender en lo posible lo que son estas intuiciones de que hablo ahora, observemos bien lo que pasa dentro de nuestra alma en ciertas circunstancias, y así nos formaremos una idea de lo que son en general todo lo clara posible, bien entendido que no hay otro medio que este.

Ocurre con frecuencia que nuestra mente piensa en las cosas, guiada, no por la reflexion libre, sino por su instinto y por su espontaneidad, desprovista de conocimientos previamente adquiridos acerca de ellas, movida de alguna pasion y de un modo precipitado, correspondiente al estado de apasionamiento en que se encuentra. Entonces, por una ley necesaria del entendimiento, se verifica que nuestra alma percibe las cosas con viveza, pero con alguna oscuridad; que no las ve bastante claras al principio para atreverse á juzgar; que se contenta con contemplarlas, con simplemente percibir las, sin resolverse á salir de su estado de vacilacion y de incertidumbre; hasta que al fin sus ideas toman tal giro, ó con la presencia de las cosas á cuya impresion se entrega en toda la sencillez de su conciencia, ó con la conmocion de las pasiones que la sacuden y despiertan su riquísima energía (véase la nota 2.^a número 2.), que de repente y sin esperarla se le presenta

una verdad, la cual grande á veces, rápida, bella, sencilla, medio comprendida desde el momento en que aparece, al principio nos llena de admiracion, y luego al instante decide y determina nuestro juicio; nos exalta mas ó menos, nos inspira sencillez de espíritu, fe, creencia, certidumbre, y á veces estro poético; comunica á nuestro modo de obrar un cierto encanto indefinible, y hace que semejantes ideas aparezcan á los ojos de muchos filósofos profundos con el carácter de una verdadera revelacion (1).

(1) "En efecto (dice Damiron, pero advierto que este escritor no distingue las diversas clases de intuicion que dejo dichas, y que ademas, no me conformo con todas sus ideas sobre este asunto)" ¿quién nos las da? ¿cuál es el poder que las suscita en nuestra alma sin noticia nuestra? ¿quién nos las forma sino Dios, el Dios de verdad y de luz, el principio y la causa de la *inteligibilidad* del universo (permítaseme esta *expresion*), que prestando á los seres y á sus relaciones una singular propiedad de explicarse y de manifestarse, es el maestro invisible que nos da la leccion con misterio, y nos instruye sin aparecerse?" Véase el citado Ensayo sobre la historia &c. tomo 2.^o pág. 217.

Lo mismo viene á decir Cousin, aunque hablando solo de las generales y naturales, segun se infiere de su contesto en la lecc. 6.^a de la introducc. á la Historia de la filosofia p. 161.

"Tal es el hecho de la afirmacion primitiva, anterior á toda reflexion y pura de toda negacion; este hecho que ha llamado inspiracion el género humano. La inspiracion, en todas las lenguas, es distinta de la reflexion: es la apercepcion de la verdad, hablo de las verdades esenciales y fundamentales, sin la intervencion de la voluntad y de la personalidad. La inspiracion no nos pertenece. En ella no somos mas que meros espectadores: no somos agentes, ó toda nuestra accion consiste en tener conciencia de lo que entonces nos pasa (en mi concepto, podria añadir algo oscura); esto es indudablemente actividad, pero no es actividad con reflexion voluntaria y personal. La inspiracion tiene por carácter el entusiasmo, va acompañada de aquella emocion poderosa que arranca á la alma de su estado ordinario, y desprende en ella la parte sublime y divina de su naturaleza:

Este hecho interior de nuestra mente, que acabo de describir, y del cual se columbran notables ejemplos en las biografías de muchos hombres grandes; esa manifestación, ó *vision*, espontánea y pronta de una realidad que nos hace juzgar en tales casos con verdad y con acierto casi siempre, es también una intuición (de *intueor, eris*, mirar y también ver), porque nuestra alma ve en cierto modo las verdades descubiertas de esta manera, no porque las haya buscado y hallado ella misma con el secreto de un método hasta cierto punto artificial, con cierta especie de prevision, con reflexiones largas, y lentas, y presididas por la fría razón, sino porque ellas mismas se la han presentado de golpe, traídas, si es permitido decirlo así, por la fuerza de las cosas.

6. Fácil es advertir que estas intuiciones, tan frecuentes en los hombres de carácter ardiente, y con especialidad en los tiempos de crisis y en las situaciones grandes y extraordinarias, como las del campo de bata-

Est Deus in nobis, agitante calescimus illo. Y efectivamente el hombre en el hecho maravilloso de la inspiración y de entusiasmo, no pudiendo atribuirsele á sí mismo, se le atribuye á Dios, y llama revelación á la afirmación primitiva y pura."

Sin embargo, advierto también porque el asunto en cuestión es muy delicado, que cuando estos filósofos llaman revelación á la presentación de tales verdades en nuestra mente, no toman la palabra revelación en el sentido estrictamente *teológico*, sino en un sentido filosófico que es más lato: quiero decir, no hablan de revelación *sobrenatural*, como la que contiene nuestra santa religión, sino de una revelación que llaman *natural*, la cual puede ser muy bien objeto de la filosofía, porque puede ser explicada, al paso que la otra solo puede ser objeto de fé. En el apéndice á la psicología art. 1.º, podrá verse lo que piensa sobre este punto Damiron, del cual he tomado algunas frases sueltas: y reunido lo que él dice, con lo que pondré en la ontología, quedará tal cual ilustrado.

lla y de la tribuna de las Córtes (1), en que es preciso á veces ilustrarse de súbito, sin hacer reflexiones que el tiempo no permite, debieron serlo mas en los primeros tiempos de la especie humana, en los que el espectáculo sublime de un mando nuevo debió admirar completamente á hombres nuevos tambien, y tan sencillos de espíritu, tan inspirados, tan atentos á las fuertes impresiones que recibian de las cosas, como ignorantes y necesitados de saber para conservarse, y mucho mas para perfeccionarse.

7. Llamo, pues, método de intuición la marcha de la mente que juzga de las cosas, no por esperiencia, sino por una especie de instinto, no por raciocinio, á lo menos bien reflexionado, sino por sentimiento mezclado de inteleccion y por las fuertes impresiones que las cosas hacen en la sensibilidad de nuestra alma (1). Vea-

(1) ¿No es verosímil, añade el mismo Damiron en el lugar citado de su Ensayo, que en la efervescencia de nuestra revolucion, en medio de los peligros inminentes de la libertad y de la patria, el genio ó númen de algun hombre político ó militar, á falta de reflexiones que el tiempo no permitia, haya tenido sus revelaciones, sus ideas, sus ocurrencias repentinas, y nos haya valido mas de un derecho, ó mas de una victoria, gracias á la inspiracion de la tribuna, ó del campo de batalla?"

Lo mismo pudiera decirse de la nuestra. Es indudable, por ej., que á algunos oradores se les ocurren en el calor de sus discursos pensamientos é ideas que estabau muy agenos de esperar. Valen mas, aun para la verdad (no solo para la elocuencia) hablando con precipitacion desde la tribuna, que discurrendo en su gabinete con reflexion y con calma.

(1) El que quiera estudiar mas detenidamente este hecho, omitido generalmente en los cursos de filosofia, pero tan importante que de él parten, ó arrancan, digámoslo así, los trabajos filosóficos de un Victor Cousin y de otros célebres modernos (sin embargo de que ninguno, que yo sepa, le ha estudiado bajo todos los aspectos que indico, tal vez el primero), puede consultar las obras ya citadas, y esta misma en los diversos lugares á que me he referido. Debo advertir tambien que

mos ahora cuál debe ser el carácter de los trabajos filosóficos hechos bajo la influencia de este método.

ARTÍCULO XI.

CARACTER DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS DE INTUICION NATURAL, Y DE CONSIGUIENTE DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS MAS ANTIGUAS.

1. *La mayor parte de las ideas de intuicion natural son verdaderas en la sustancia.*—2. *Son desmedidamente extensas.*—3. *Se mezclan con muchos errores—son gigantes y atrevidas—pero no se halla en ellas un sistema.*—4. *La historia de la filosofía comprueba que se empezó por el método de intuicion.*—5. *Comprueba tambien, los caractéres que atribuyo á estas ideas.*

1. El principal carácter que resalta desde luego en las ideas de intuicion natural consideradas en su conjunto que es como aqui las considero (véase el n.º 1, art. ant.) es que por su misma naturaleza, por su mismo origen, son sustancialmente verdaderas la mayor parte (1) de

la palabra intuicion, usada muy á menudo en la filosofía de Kant, significa en ella una cosa muy diversa que ahora no seria del caso explicar, porque nada tiene que ver con el asunto de que se trata. Por lo que hace á los escolásticos, es generalmente sabido que la mayor parte entendian por intuicion no mas que el acto de percibir una verdad evidente para todos con evidencia inmediata ó intuitiva, esto es, de percibir un axioma propiamente tal, como este: el todo es mayor que su parte, ó bien la verdad misma evidente para todos así percibida.

(1) Damirón afirma, como podrán verse en el citado apéndice á la psicología de este manual, que "son verdaderas, como la verdad, de la cual reproducen todos los rasgos," es decir, verdaderas del todo, y todas ellas. Pero no alega mas razon en favor de su doctrina que la siguiente. "En estas ideas de intuicion no há lugar á error: todo se verifica entre la verdad

ellas, porque, como se convence de lo dicho en el art. ant., son muchísimas veces en la sustancia (y algunas en mas que la sustancia, en lo accesorio tambien, n.º 3. art. cit.) la espresion de la realidades que las hacen nacer, y la espresion de las realidades es verdad. Y hé aqui el motivo porque á veces, aunque no tantas, como algunos suponen, las creencias del género humano guiado del sentido comun (2), ó juzgando solo por intuicion, no por raciocinio bien reflexionado, son mas verdaderas que las teo-

que se imprime entera y pura en el pensamiento á quien modifica, y el pensamiento, que, sorprendido, dominado y dócil, se deja hacer por la verdad: al un lado están los seres tales como son, tales como se muestran y aparecen; al otro está la inteligencia, tal como es en su pura ingenuidad.

Seguramente que en tendiendo por intuicion, como entiende este autor, manifestacion espontánea de verdad, parece consiguiendo el enseñar que las ideas de intuicion son esencialmente verdaderas del todo; pero ni aun así lo es en mi concepto, porque al juzgar, puede la mente poner algo de lo suyo, quiero decir, algo que no esté en las cosas que se la hayan manifestado; puede ella ver mal, y juzgar erróneamente, á lo menos en parte. Además la razon que da, no me convence de que la idea espontánea sea siempre verdadera del todo, que es el punto de que se trata. Supone que "la verdad se imprime entera y pura en el pensamiento" es decir, supone lo mismo que trata de probar, prueba una cosa por ella misma, no prueba nada. ¿Y si la verdad no se imprime entera y pura, sino solo en parte y mezclada con una ilusion, con un error? ¿Se dirá entonces que la idea es del todo verdadera?

(2) Suele entenderse por sentido comun, como dice Horvath, cierta fuerza ó inclinacion natural que sentimos todos los hombres despues de tener espedito el uso de la razon, y que nos mueve á formar comun y constantemente un mismo juicio acerca de algunas cosas que nose conocen con suma claridad. Por ej. no es imposible, pues no implica contradiccion alguna, que revolviendo á bulto muchos miles de caractéres de imprenta y tirándolos uno á uno conforme salgan, resulten ordenados de modo que se haya formado sin mas un esceleute y cabal diccionario, pero todos juzgamos imposible que suceda semejante cosa sin mas condiciones que las dichas.

rías incompletas, exageradas, de algunos filósofos dotados de gran talento y de instruccion extraordinaria. Buen ejemplo de esto son la escuela de los filósofos, llamados escépticos universales, que no creen ni en su misma existencia; y la de los otros, conocidos con el nombre de espiritualistas (véase el n.^o 4. 8.^o), que no creen en la existencia de los cuerpos.

2. Mas si por este lado aparecen, como ventajosas, las ideas filosóficas logradas por el dicho método, por otro tienen un grande inconveniente, á saber, que como apenas las forma la reflexion, y son productos mas bien que de ella de las fuertes impresiones de las cosas, de la exaltacion á veces que suele poner en juego á la imaginacion, no se contienen en los justos límites que la reflexion señala, y que ella sola puede señalar. Antes bien, abandonadas en cierto modo á sí mismas, "se estienden y se ensanchan á imágen de las cosas que representan; son grandes y vastas como el mundo, y serian como lo infinito, si lo infinito se mostrase," (Damiou Ensayo &c., en el cit.): todo lo cual, al mismo tiempo que les da hermosura, estro y poesía sublime, las hace ser vagas, desmedidamente estensas, oscuras y, por decirlo así, mas bien creencia religiosa que conocimiento científico (1).

3. Si á esto se añade, que cuando los hombres queremos juzgar por intuicion ó instintivamente acerca de muchas cosas del orden, tanto del moral é intelectual, como del físico, pero mas especialmente del orden físi-

(1) Algunos de estos caracteres se hallan tambien (segun lo que nos dicen nuestros grandes y respetables escritores Santa Teresa y San Juan de la Cruz y otros muchos de diferentes tiempos y tierras) en las ideas de intuicion sobrenatural, de las cuales vuelvo á decir que no trato en este artículo: si tratara de ellas aqui, no diria lo que digo.

co (1), incurrimos en solemnes errores y disparates (como por ej., cuando juzgamos que el sol es tan llano, tan chato como una patenita, ó platillo de oro, y que no tiene doce pulgadas de diámetro, siendo esférico, y teniendo muchos miles de leguas de estension); si se tiene tambien presente que en el estado primitivo de inesperienza, los hombres, sobre tener *mas imaginacion que juicio*, como es natural que sucediera, no podian estar convencidos por sí mismos de la imposibilidad absoluta de comprender las esencias íntimas y primarias de la mayor parte de las cosas sensibles, y el primer origen de los seres creados, y la formacion de los primeros cuerpos orgánicos, tipo de los géneros y de las especies, al paso que fuertemente asombrados y absortos en la contemplacion de la naturaleza, debian experimentar un deseo vehementísimo de explicar el universo entero, pero mas especialmente dichos misterios; si á todo esto se reune por fin, que tampoco podian, por falta de tiempo, por el mismo apasionamiento en que se encontraban, y por otras razones indicadas en el art. 9.º (n.º 6), recorrer todos los eslabones *observables* de la larga cadena de los seres, sino solamente aquellos eslabones mas brillantes, que mas llamaban su atencion por las fuertes impresiones que la causaban, saltando de uno á otro, y dejando huecos intermedios; se conocerá fácilmente que las ideas filosóficas de intuicion, ademas de los caracteres de sustancialmente verdaderas la mayor parte (2), de hermosas, poéticas,

(1) Las ideas acerca del mundo fisico formadas por el método de intuicion están plagadas de errores, porque las apariencias engañan mucho, y en este género de cosas mas que en otros. Por esta razon apenas puede concebirse una cosa mas disparatada que las nociones fisicas formadas por dicho método. Véase sino la fisica de los pueblos salvajes y la de los tiempos muy antiguos.

(2) Pero es preciso tener entendido que aun esta buena cua-

desmedidamente estensas, vagas y oscuras, que les he atribuido á priori por la misma indole del método con que son elaboradas, es muy natural que tengan tambien estos otros tres caractéres; de estar mezcladas con muchos errores particularmente en filosofía física; de ser tan gigantescas y atrevidas que emprenden explicar á su modo ciertas cosas inexplicables, pero sobre todo, el origen del hombre y el de la naturaleza, y por último de no presentar un todo, cuyas partes estén todas enlazadas unas con otras, sino pensamientos sueltos, fracciones separadas, concepciones distantes y á veces contradictorias.

4. Y en efecto, basta echar una ojeada sobre la historia de la filosofía en sus mas remotas épocas, cualquiera que sea el punto del globo que se considere, para

lidad la pierden muchas ideas de estas ideas, aunque sólo en parte luego que, como es natural en el desarrollo del hombre, empieza á mezclarse con ellas mas reflexion, pero imperfecta, y á medias, ó mas que á medias con la imaginacion. Entonces, dice muy bien el citado escritor sin embargo de la doctrina que profesa (n.º 1. nota 1.ª) "nacen al instante en estraordinaria abundancia las supersticiones y las hipótesis que encontramos en el origen de todas las sociedades, supersticiones para el pueblo, hipótesis para los filósofos. El pueblo, en efecto, que sale de la edad de la inspiracion, y se estrena en el raciocinio, demasiado joven aun, y demasiado acusado para raciocinar con asiento y cordura, se precipita á las cuestiones, las resuelve á prisa, y acaba por la *imaginacion* lo que empezó por la *análisis*. De aquí sus creencias, en parte verdaderas, y en parte falsas, demostradas en ciertos puntos, y misteriosas en otros, y el haber siempre algo de verdad en sus mas estrañas opiniones, y en sus preocupaciones mas estrañas. Los filósofos de las mismas épocas corren poco mas ó menos la misma suerte: sus hipótesis casi no son mas que supersticiones mejor entendidas, pues los que las forman tienen, sí, mas sagacidad y poder de inteligencia, y son mas pensadores, pero no pueden anticiparse al tiempo, y gozar en un siglo enteramente de fantasia y de intuicion del genio paciente y seguro de las edades reflexivas."

quedar fuertemente convencido de la exactitud de lo que afirmo acerca de estas ideas en general, á pesar de las tinieblas que ha derramado sobre este asunto el transcurso de mas de sesenta siglos y la falta de muchos documentos históricos.

En el nuevo hemisferio y en el antiguo, en todas partes, en todas las naciones, pero mas especialmente en el Egipto, Caldea, Persia, India y otros pueblos orientales, consta suficientemente que á las épocas de sistemas, verdadero desarrollo filosófico, no precedió inmediatamente una ignorancia absoluta, con la cual sería completamente inexplicable la conservacion de nuestra especie (1), sino otros tiempos de intuiciones brillantes

(1) La primera ley de la existencia humana, cualquiera que sea el estado en que se considere al hombre, bien se le mire solo como individuo, bien se atienda á que tiene que vivir en sociedad, de una especie ó de otra, ya esta sea de una sola familia, ya sea patriarcal, ya civil, es saber..... algo cuando menos, porque sin saber no tiene el hombre principios positivos de accion, no tiene reglas de conducta, y sin principios, ni la sociedad, ni el hombre, pueden conservarse.

Nuestra religion nos enseña (n.º 1. 6.º) que Adán, nuestro primer padre, supo desde luego muchísimas verdades por via de revelacion, y que ademas mientras fué necesario para la educacion del género humano, hablaron familiarmente los primeros hombres con inteligencias superiores á las suyas, á saber, con Dios, y los ángeles: de cuya enseñanza sobrenatural (continuada aunque disminuída, despues del pecado) procedió el saber indispensable para los fines espresados, y aun mas del necesario.

Así se explica perfectamente la conservacion de la especie humana, de acuerdo con nuestra fe religiosa y con las tradiciones. Pero tambien puede explicarse de un modo científico por el método de intuicion, con el cual pudo el hombre adquirir desde luego "una especie de saber intuitivo, capaz de suplir la esperiencia por el instinto, y la razon por el sentimiento." (D'Amiron ibid.)

Hasta es filosóficamente probable, (dicen los sábios abates

verdaderas en una gran parte, aunque no tanto en filosofía física, química, medicina, y otras ciencias, como en filosofía mental y moral.

5. Es también un hecho indudable, porque está bien comprobado por la historia de la humanidad, y de la filosofía, que en naciones muy diferentes y separadas se halla un mismo fondo de concepciones ó ideas primordiales, que, aunque diversas bajo ciertos aspectos, especialmente en lo accesorio, forman sin embargo, miradas bajo un punto de vista general, y limitándose á la sustancia, un todo intelectual en alguna manera homogéneo, aunque de ningún modo un sistema, como ya lo habia dicho, ni tampoco unas nociones bien determinadas, precisas, y claras, unas nociones verdaderamente científicas, sino al contrario, vagas é inmensas la mayor parte, misteriosas, oscuras, poéticas, y que hasta cierto punto son una especie de fe, y aun de creencia religiosa.

En todas partes vemos la misma marcha del entendimiento humano, que se produce y determina segun leyes constantes é idénticas, aunque sujetas á las modificaciones que causa en ellas la influencia de diversas circunstancias, particulares á ciertos países y aun personales (véase á Tenn. párr. 7. y 48 y el cit. comp. de Juilly.)

Así, por ej., á pesar de cuanto en contrario

Salinis y Scorbiac) "que los hombres primitivos, que acababan de beber la vida en la fuente de la vida, poseerian una energía y una actividad orgánica maravillosas; y también se puede conjeturar, por las relaciones íntimas de la organización con la inteligencia, que su fuerza intelectual seria correspondiente al alto grado de vida que disfrutaban, y que entonces tenia la humanidad una gran potencia de intuición." (Compendio de la historia de la filosofía, publicado por los directores del colegio de Juilly, Paris, 1834.)

ha dicho la filosofía incompleta, demasiado estrecha, falsa en general por lo exagerada, del siglo próximo pasado, en todas las naciones vemos que Dios es una de las primeras concepciones del hombre, y que esta concepcion, siempre verdadera en el fondo aunque mezclada muchas veces con errores, se apodera de su inteligencia, llenándola de tal modo, como dice Gérúzez, (p. 196) que el hombre se absorbe en la naturaleza, á la que ve tan grande, tan magestuosa y terrible, que no puede menos de sentir su debilidad y de apoyarse sobre la fuerza inteligente que la ha creado" (1).

(1) *Antes de investigar los principios, las leyes y los fines de los fenómenos, el espíritu humano, dice Tenneman parr. 51 y sig.) los sospecha ó los sueña en cierto modo, y este ensueño se verifica conforme á las leyes de la imaginacion, es decir, por asimilaciones y personificaciones. De aquí procede que el hombre natural concibe todas las cosas como vivientes y semejantes á él, y que para él existe, ó mejor dicho, aparece vagamente á su pensamiento, un mundo de espíritus, al principio sin leyes, y despues bajo el imperio de una ley agena y exterior, ó sea la fatalidad: concibe, sí, la unidad y la armonia, pero al principio las concibe menos en el mundo interior que en el exterior, menos en el todo que en las partes, menos por una rigurosa reflexion que por una creacion poética, por la cual objetiva y realiza en el mundo exterior su imaginacion lo que su razon ha sospechado; en fin, despues de tenerlo todo por arbitrario, como lo tenia al principio, se eleva á la concepcion de un orden regular. Por esto el desarrollo de la razon empieza por el sentimiento religioso. Cuanto mas extiende y ensancha el hombre la esfera de su conciencia por medio de la reflexion, mas se eleva, por lo que hace al objeto que reverencia del sentimiento á la concepcion... De esta suerte pasa el hombre de un estado de conciencia oscuro y arrollado, á un conocimiento claro, de la poesía al pensamiento, de la fé á la ciencia, &c." Esto lo dice un gran historiador de la filosofía; por lo que tuve una gran satisfaccion la primera vez que vi que estaba conforme con el voto de este respetable escritor cuanto habla escrito yo y publicado en 1836 acerca de este punto sin conocer todavia la obra de Tenneman, en la cual se prescinde en-*

En fin, para que la historia de la filosofía arabarra de demostrarnos á posteriori todo lo que á priori he afirmado antes acerca del caracter de las ideas de intuicion, vemos tambien que estas concepciones primordiales en todas las naciones antiguas, se encierran casi en un mismo círculo, procurando esplicar una buena parte de ellas la formacion primitiva de las cosas; y que ellas, y todas las demas de su misma especie, mezcladas con una poesía espontánea y casi siempre gigantesca, no aparecen como combinaciones artificiales de ideas, sino como rápidas intuiciones, como luces vaporosas, como primeras luces del pensamiento filosófico.

Examinémos ya el método de hipótesi muy falible.

teramente de las ideas de intuicion, que ni siquiera se nombran de un modo algo parecido, y apenas se dicen sobre ellas dos palabras mas que las copiadas en esta nota. Por lo que hace á los métodos, ya pudo verse en el art. 8.^o (n.^o 4) lo que piensa dicho escritor.

ARTICULO XII.

DEL MÉTODO QUE HE LLAMADO DE HIPÓTESI MUY ~~INFA-~~
LIBLE, Y DE SUS DIVERSOS CASOS.

1. *Modo de determinar qué es método de hipótesi.* —
2. *Ampliacion de parte de lo dicho en el art. 9.^o y explicacion de lo que entiendo en este artículo por analogía.* —
3. *Manifiéstase uno de los requisitos que debe tener la generalizacion contingente — distintas clases de analogía — exámen de lo que llaman semejanza perfecta, á diferencia de la que llaman imperfecta.* —
4. *Primer caso general de hipótesi muy falible.* —
5. *Segundo idem idem.* —
6. *No podemos renunciar á la analogía sin embargo de que, por muy grande que sea, siempre es falible.* —
7. *¿Qué grado de confianza pueden merecer las generalizaciones muy fundadas en la analogía? ¿Qué debemos hacer en estas generalizaciones?* —
8. *Tercer caso general de hipótesi muy falible.* —
9. *Otra clase de casos de lo mismo.* —
10. *Resúmen de los cuatro casos generales, y definicion del método de hipótesi muy falible.*

1. La misma marcha que seguimos en el art. décimo para averiguar en qué consiste el método de intuicion, debemos seguir en este para conocer qué es lo que constituye el dicho método de hipótesi; porque aqui, igualmente que alli, nos proponemos en parte un mismo fin, descubrir una verdad, determinar con precision las ideas simples que van envueltas en una nocion compuesta, como lo son estas dos, método de intuicion, método de hipótesi muy falible. De consiguiente, lo que aqui necesitamos es tener presente lo que significa la palabra método, recordar lo que es hipótesi (nota últ. del art. 2.^o), distinguir los diversos casos generales que hallemos en ella, y reunir á la idea

de método la idea de los diversos casos que hallaremos, Dios mediante. Así resultará exactamente la idea ó noción compuesta, que buscamos ahora. Vamos por partes.

2. Ya vimos en el art. 9.º (núms. 3. 4. 5.) que el método de observacion y de experimento es el único que puede llevar con toda la posible seguridad las ciencias naturales hácia su perfeccion, porque todas ellas tratan de cosas secundarias, de cosas contingentes, que no se pueden conocer, por lo meno ordinariamente, sino *à posteriori*, esto es, despues de haberlas observado ó experimentado. Tambien vimos que la observacion y el experimento necesitan para ello ser ayudados de la generalizacion; y ahora añado que la generalizacion necesaria para la formacion y adelantos de las ciencias naturales ha de estar muy fundada en la semejanza que llamaré en este artículo analogía (1). Voy á explicar mas todo esto, y tendremos mucho adelantado para el objeto que nos proponemos.

Ante todo repito que la observacion y el experimento ha de ir ayudado de la generalizacion, porque, por un lado, conforme lo dije ya en el art. 9.º, las ciencias solo se pueden componer de proposiciones universales, y por otro, no es posible que con la cortedad de nuestra vida, con nuestras ocupaciones, y con la distancia de tiempo y de lugar que nos separa de la mayor parte de las cosas secundarias, observemos ó experimentemos todos los individuos contenidos en uno solo, ó mas, de los géneros, y aun de las especies, de cosas secundarias de que se trata en las ciencias natura-

(1) Analogía, del griego *ἀναλογία*, *analogía*, r. *ἀνα*, *ana* y *λόγος*, *logos*, relacion, proporcion, semejanza. Beckman cree que tambien significa *comparacion*; y á la verdad que la proposicion *ana*, que equivale á la partícula *re* en castellano y otras lenguas, le apoya algo.

les (por ej., todos los seres que llamamos caballos, cuantos ha habido en cualquier punto de nuestro globo, hay en la actualidad y habrá en lo sucesivo.)

De consiguiente, no podría haber ciencias naturales, conforme lo vimos ya en dicho lugar, si no generalizáramos el resultado uniforme y constante de la observación ó del experimento de un número limitado de individuos contingentes observados ó experimentados, á otro número incomparablemente mayor por no tener límites conocidos (ilimitado, por decirlo así), de individuos contingentes no observados ni experimentados; (si nos contentásemos, doy por caso, con afirmar que tenían cuatro pies los caballos, pocos ó muchos, que hubiéramos visto en el curso de nuestra vida, y no generalizáramos esta cualidad observada uniforme y constantemente, salvo rarísimas escepciones, en el número grande de caballos que entre todos hayamos visto, á cuantos hay en el dia, ha habido en lo pasado, y habrá en lo sucesivo.)

3. Pero es fácil conocer por lo dicho en el art. 9.^o, que la generalización de las ciencias naturales (contingente y falible siempre, á diferencia de la que se emplea en las ciencias metafísicas, que es necesaria é infalible en los términos que allí se dijo) necesita casi siempre para llenar su objeto, la cualidad de ser prudente, de no ser demasiado estensa, ó lo que es lo mismo, de estar muy fundada en la analogía (1) ó seme-

(1) Aunque no ignoro que hay analogías que no están fundadas en relaciones de mera semejanza, sino en otras de diversa especie (véase en la lógica), como por ej. la analogía ó relación que hay entre la estructura del ojo y la visión, ó esta otra, *la misma analogía ó proporción hay de dos á tres, que de seis á nueve*: con todo, vuelvo á decir que aquí entiendo por analogía semejanza, bien sea pequeña, bien sea grande; y por esto digo que la generalización contingente debe estar *muy* fundada en la analogía.

janza. En faltándole esta condicion, conduce la mayor parte de las veces á errores en vez de conducir á la verdad, suele deteriorar las ciencias naturales en vez de perfeccionarlas, al paso que si la tiene sucede todo lo contrario.

Si, por ej., despues de haber visto mil ó mas caballos y de haber notado que los mil ó mas sin excepcion ninguna tienen la cualidad de ser cuadrúpedos, ge-

Los mas de los escritores, si se mira detenidamente lo que dicen, se verá que no toman en un sentido tan general dicha palabra, sino que solo llaman analogia á la semejanza, que designan con el nombre de semejanza imperfecta, no á la que llaman perfecta.

Pero yo pienso con Leibnitz que la espresion "semejanza perfecta" es contradictoria *en sus términos*, porque, á mi ver, si la semejanza es perfecta, entonces es identidad, es decir, no es semejanza. Mas esto no obstante, como veo bien que en la semejanza caben muchísimos grados, ó lo que es lo mismo, que la semejanza que medie entre dos ó mas cosas indeterminadas puede ser como uno, y como dos, y como tres &c., y que por lo tanto hay semejanzas grandes, así como las hay pequeñas, no tengo mas inconveniente que el de parecerme impropia en admitir la frase "semejanza perfecta" con tal que por ella se entienda una gran semejanza; la cual nunca impedirá que entre las mismas cosas que sean muy semejantes unas á otras, como entre un hombre y otro hombre, entre un buen caballo andaluz y otro caballo andaluz bueno, y aun entre una pulmonia mortal y otra pulmonia mortal tambien, y una cereza y otra cereza de la misma especie y variedad, medien siempre muchísimas diferencias, que á veces son muy grandes, y cuya mayor parte se nos oculta por la imperfeccion de nuestros sentidos. En este punto de semejanzas no debe perderse jamás de vista, por decirlo así, que ni hay (en la naturaleza, por lo menos) *cosa tan semejante á otra, que bajo algun aspecto no sea diferente aun de la misma mas semejante*, ni tampoco hay ningun objeto que sea absolutamente diferente de otro, pues todos ellos tienen mas ó menos cualidades comunes á los demas. Mas estas incóncusas verdades no las han tenido muy presentes la mayor parte de los filósofos, como lo vamos á ver luego.

neralizo esta cualidad á todos los seres que son en alto grado sus semejantes, es decir, á todos los seres muy análogos, esto es, á todos los caballos sin exceptuar ninguno; esta generalizacion es prudente, no es demasiado estensa, me conduce á una verdad, perfecciona por su parte la ciencia Historia natural á que pertenece; pero sucederá todo lo contrario, si habiendo visto los mil caballos que he supuesto, y habiendo notado en ellos la misma cualidad, la generalizo despues á todos los animales, y de consiguiente á los peces, á las aves &c. Esta generalizacion no será prudente, será demasiado estensa, estará poco fundada en la analogía, y me conducirá á un error. Esplicado esto, podemos ya determinar uno de los casos de hipótesi muy falible.

4. Cuando habiendo observado una cualidad en un número de seres, la generalizamos á otros muchos, pero sin seguir las indicaciones de la prudencia, ó lo que es igual, fundándonos poco (1) en la analogía, hacemos una hipótesi, que no solo es muy falible, sino que de hecho es falaz en el mayor número de los casos; y es hipótesi, porque realmente en tales ocasiones suponemos (no sabemos, no estamos ciertos ni con mucho) que aquella cualidad notada en los seres observados es comun á los otros no observados, de los cuales decimos ó creemos sin embargo lo mismo que de los observados, á pesar de la demasiada diferencia ó falta

(1) Digo *fundándonos poco*, porque en realidad es imposible el generalizar en dichas ciencias sin fundarse algo en la analogía (mas ó menos), en razon á que, como ya se ha dicho en la nota anterior, no hay cosa tan diferente de otra, que en algo no se la asemeje. Dios y un grano de arena son por cierto bien diferentes: pero no son absolutamente diferentes (ni hay diferencias absolutas); porque por ej. en existir *ahora*, aunque tan de diferente modo, y tan diversamente, Dios y un grano de arena que exista ahora, son semejantes.

de suficiente analogía que hay entre unos y otros.

5. Mas no solo generalizamos cualidades, sino tambien relaciones de muchas clases, pero especialmente de causa; y esta generalizacion debe conformarse á las mismas doctrinas que la del núm. penult., esto es, debe estar muy fundada en la analogía para proporcionar con la posible seguridad el que adelanten las ciencias naturales.

Si, por ej., he observado en algunos centenares de enfermos de una misma especie, y de un mismo grado de enfermedad poco mas ó menos, que sin embargo de haberse hallado en diferentes lugares, tiempos y otras circunstancias, les ha sucedido á todos ellos quedarse sordos; creeré con buena razon para creerlo, no solo que la causa de su sordera es la enfermedad que padecian, sino tambien que cuantos padezcan la misma enfermedad en aquel mismo grado, poco mas ó menos, se pondrán tambien sordos por la misma causa. En tal caso generalizo una relacion fundándome mucho en la analogía; y esta generalizacion es altamente sensata, aunque no infalible, como lo veremos mas adelante en todas las de su clase, y aun ella menos que otra.

Mas si generalizara la misma relacion á todos los enfermos de cualquier mal, ó de aquel mismo en cualquier grado, y creyera por lo tanto que todo enfermo, por el mismo hecho de estarlo, tenia que ponerse sordo, esta generalizacion de causa estaria poco fundada en la analogía, y no solo seria una hipótesis muy falible, sino muy falaz, como las del n.º ant., y por las mismas razones.

Pues ahora bien, á todas las hipótesis de esta especie en que generalizamos, fundándonos poco en la analogía, si lo que se generaliza es cualidad, las llamaré por designarlas de algun modo fácil aunque poco espresivo, hipótesis de primer caso; y si es relacion, hipótesis de segundo.

6. Pero hay mas. Aunque al generalizar, bien sea cualidad, bien sea causa, pero mas especialmente si es causa (aunque otros dicen lo contrario) siga nuestro entendimiento á la analogía en su mayor grado, como á un conductor ó guía, al cual no podemos renunciar de ningun modo sin renunciar á las ciencias naturales, y aun á la misma (1) vida, no estamos, ni con mucho, seguros por eso solo (quiero decir, seguros cuanto po-

(1) Renunciariamos á las ciencias naturales, porque entonces, ó no generalizaríamos en ellas, ó en el caso de que fuese posible (que no lo es, nota del n.º 4), generalizar en las ciencias naturales sin fundarse nada en la analogía, y que generalizásemos en efecto con tal condicion, lo haríamos sin fundarnos en la analogía. En el primer caso no habria ciencias de dicha especie, porque no puede haberlas ni naturales ni metafísicas, sin generalizacion, puesto que todas ellas solo se componen de proposiciones generales; y en el segundo (aunque le supongamos posible), tampoco las habria por la sencilla razon de que las generalizaciones en dichas ciencias nos conducirian entonces casi siempre á errores y disparates, y á nadie se le ha ocurrido decir que una série de disparates y de errores ser ciencia. Tambien renunciariamos á la vida, porque la analogía es el principio de la mayor parte de nuestras creencias mas indispensables para nuestra conservacion fisica, porque si por ej. siembra el labrador (y tal vez derrama en sus tierras todo el grano que tenia en su granero), es porque se pone en manos de la analogía; él no sabe que sembrando ha de ganar, podrá ser que pierda, pero ha ganado otras veces, y espera que entonces le sucederá lo mismo, es decir, espera que el trigo nacerá, crecerá, echará espigas, granarán las espigas &c., y todo esto lo cree sin otro motivo que el haberse observado estos fenómenos en otros granos de trigo en innumerables ocasiones, ó lo que es igual, lo cree fundándose mucho en la analogía. ¿Qué mas? Si no tenemos á veces niugun inconveniente en andar por las calles sin miedo de que se hunda el suelo, en dormir dentro de un edificio sin gran temor de que se desplome sobre nosotros, en beber un vaso de agua, en comer una perdiz &c. &c., es por la misma razon. No podemos, pues, renunciar á la analogía.

demostremos estarlo) de ir á parar á la verdad, ó lo que es lo mismo, no estamos seguros del modo posible de que nuestro conocimiento generalizado á seres muy análogos es efectivamente verdadero en todos los individuos de la clase de que se trate, y en todos los casos.

Por esta razon no he dicho arriba (n.º 3), que la generalizacion muy fundada en la analogía nos conduce siempre á la verdad, sino que nos lleva la mayor parte de las veces á ella. La analogía es en efecto un conductor muy falible, porque, tanto en el mundo físico como en el moral é intelectual, cosas, al parecer, muy diversas, son muy semejantes en la realidad, y cosas, en la apariencia muy semejantes, son en verdad muy diversas: y tambien sucede lo mismo (y mas aun, como ya lo he dicho) con los efectos, porque efectos, al parecer muy diversos, muy poco análogos en la apariencia, dependen en realidad de una misma causa; y efectos, muy análogos al parecer, dependen en realidad de causas muy diferentes.

Innumerables ejemplos, tomados ya de una ciencia, ya de otra, pueden ponerse, pero solo pondré uno muy fácil de cada clase. En la aritmética, la adición, la multiplicación, y la elevación á potencias, son cosas muy diversas al parecer, pero sin embargo son muy semejantes en la realidad: todas ellas tienen la propiedad de servir para componer los números, no son mas que distintos modos de hacer una misma cosa. En la historia natural, y por lo mismo en la higiene tambien, ciertos hongos muy venenosos son muy semejantes, al parecer, á otros hongos ó setas, que no son venenosos sino saludables. En ciencias físico-matemáticas, los tres efectos siguientes: mantenerse una tabla sobre las aguas de un río, caer la lluvia á la tierra, y subir un globo á las nubes, son en la apariencia muy poco análogos entre sí, y no obstante dependen los tres y otros muchísimos, de una misma y sola causa, á saber, de la gra-

vedad. En ciencias morales, por fin, la admiracion de un hombre es parecida á la admiracion de otro, el acto de dar limosna Pedro se parece al acto de dar limosna Francisco; sin embargo Francisco da limosna por conmiseracion, Pedro tal vez por vanidad; el uno se admira por estupidez, el otro por convencimiento de que lo que admira es hermoso ó verdadero.

7. Por esto, porque la analogía es un motivo de juicio siempre muy falible, aun considerada en sus grados mas altos, segun acabamos de verlo; aunque al generalizar en las ciencias naturales (que es únicamente donde con toda propiedad tiene cabida en el sentido en que aqui la considero), nos fundemos mucho en lo analogía, no podemos estar confiados por eso solo de que nuestros conocimientos generalizados son verdaderos. Si, como lo exige nuestro bien, queremos tener en lo posible esta seguridad, se necesitan ademas dos condiciones: la 1.^a es que cuidemos, como siempre debemos hacerlo, de que estén bien hechas las observaciones ó los experimentos que precedan á la generalizacion, á fin de que no suceda que confundamos lo propio de los individuos observados con lo general á ellos y á todos los de su especie (véase el art. 9.^o n.^o 5.), ni tampoco nos fascinen las apariencias; y la 2.^a que tengamos siempre los juicios de generalizacion, aunque esten fundados en la mayor analogía, no como *definitivos*, sino como *provisionales*, mientras no hayamos hecho bastantes observaciones ó experimentos, para poder tener legítimamente una confianza racional (1) en las dichas

(1) Pero ¿cuántos hechos, pregunta Damiron (*Lógica*, página 89), es menester haber recogido, observado y comparado para elevarse legítimamente á una plena y exacta generalidad? Nadie puede decir cuántos son menester, no hay modo de determinarlo. Cada uno debe, segun los asuntos de que se ocupe, consultarlo consigo mismo, y preguntarse cuándo no

generalizaciones ; quiero decir , que si no estamos todavía en el caso de poder confiar justamente en que es conforme á la realidad la generalizacion que hayamos hecho fundándonos mucho en la analogía , debemos no echarnos á dormir acerca del asunto á que se refiera , debemos desconfiar mucho de ella.

En cuya consecuencia , lejos de deber creer en tales casos que hemós hecho ya cuanto puede hacerse sobre el particular de que se trate , debemos dedicarnos si es posible , á nuevas observaciones ó experimentos , para ver si la esperiencia (que conforme al adagio vulgar es la madre de la ciencia en este género de cosas , y tambien piedra de toque de la verdad contingente) , confirma la verdad de nuestras generalizaciones , ó , al contrario , la impugna y desvanece. De suerte que , para caminar con probabilidad de buen éxito hácia la perfeccion de las ciencias naturales , debemos en tales casos hacer estas tres cosas , y con el mismo orden que las digo : 1.^o observar ó experimentar bien un número de individuos ; 2.^o generalizar á todos los seres , al parecer muy análogos bajo el aspecto de que se trate , pero yendo por grados , y principiando por los que lo sean mas ; 3.^o volver á observar ó experimentar bien , y en el número necesario para poder adquirir dicha confianza racional , y ver de este modo si la esperiencia confirma los juicios *provisionales* de generalizacion fundada en grande analogía (en cuyo caso los creeremos verdaderos con toda la posible (2) seguridad) , ó si , al revés ,

tiene ya escrúpulo en su conciencia filosófica en formar tal clase , ó en reconocer tal ley. No hay otra regla que recomendar acerca de este punto.

(2) Digo y repito con la *posible* seguridad , porque segun mi modo de ver , aun con dichas condiciones , y cualquiera que sea el número de observaciones ó experimentos bien hechos , que precedan ó subsigan á las generalizaciones de las ciencias

los impugna terminantemente (en cuyo caso los desecharíamos ó los rectificaremos; véase el art. XXI de estas adiciones 4.^o principio).

naturales (véase el art. 9.^o n.^o 3 y sig.) nunca deben inspirarnos las generalizaciones de esta especie una seguridad plena, absoluta, como la que inspiran á todo el que no sea un escéptico universal las generalizaciones bien hechas de las ciencias metafísicas. En las generalizaciones de las ciencias naturales siempre hay hipótesis, aunque la mayor parte de las veces en el día de hoy la hipótesis que hay, no es de las que forman el objeto principal de este artículo, es decir de las muy falibles y falaces en muchas ocasiones, sino al contrario de otra especie muy diversa, que aunque son falibles (como lo vimos ya en el art. 9.^o, y lo veremos mas en esta misma nota), no son falaces, ó por lo menos no lo son sino en muy raras ocasiones: por lo cual tienen á su favor una grandísima probabilidad, pero nada mas en mi concepto. Sin embargo, la mayor parte de los filósofos sostienen que en tales casos no hay hipótesis, que no hay *probabilidad* sino *certidumbre*: lo cual quiere decir que quando generalizamos con dichas condiciones, fundándonos en lo que ellos llaman *analogía perfecta* (véase la nota del número 3), estamos ciertos ó seguros con toda seguridad, de que nuestro conocimiento generalizado es, y *necesariamente* tiene que ser, verdadero.

Yo creo firmemente, despues de haber meditado por muchos años esta materia, que la opinion que acabo de presentar en oposicion á la mia es infundada, aunque en cierto modo la abrazamos naturalmente.

Ante todas cosas, pediria á los que la sostengan dos favores: 1.^o que además de meditar sobre las ideas manifestadas en el art. 9.^o, y que ellos conocen mejor que yo, mediten tambien sobre la etimología de la palabra *cierto*, la cual viene del latino *certum* que viene á su vez de *cretum*, anteponiendo la *c* á la *r*, como es muy frecuente hacerlo en estas y otras letras; mas *cretum* es parte del verbo *cernere*, el cual, aunque por analogia ha llegado á significar *juzgar*, significa, segun nuestro Nebrija, *mirar ó ver con los ojos*, y acaso podria añadirse mirar con los ojos *inclinados hácia la tierra*, para que no se deslumbren y vean mal si miran hácia lo alto. 2.^o Tambien les rogaria que entiendan siempre por certidumbre una mis-

8. Pero no es difícil concebir, que no es siempre este el camino que sigue en esta parte la mente humana, porque el medio de la observacion ó del experimen-

ma cosa, y que no confundan la certidumbre con la creencia, esto es, el asentimiento firme, inmutable, sin género ni rastro alguno de duda, absoluto, insusceptible de mas y de menos, que experimenta nuestra alma para con algunos conocimientos, y la adhesion á veces vacilante, variable siempre, y susceptible de mil grados diversos que tributamos con frecuencia á muchísimas opiniones. En cuanto á la creencia convego con todos los hombres sensatos, en que las generalizaciones muy fundadas en la analogía con los dichos requisitos deben inspirarla muy grande, porque tienen á su favor una probabilidad grandísima, todo lo grande posible, casi un equivalente de certidumbre: pero en cuanto á la certeza, de ningun modo, só pena de entender por esta palabra una cosa diversa de la que ellos mismos suelen entender, y que definen en estos ú otros términos equivalentes: una firme y motivada adhesion de la mente á una verdad de la que *de ningun modo* duda.

Acercándome ahora á graduar el verdadero valor de las razones que alegan (las cuales pueden verse todas bastante bien presentadas en el cap. 5.º lib. 3.º de Baldinoti), juzgo que, bien examinadas, no tienen ninguno. Empecemos por preguntarles: ¿Qué significa lo que dicen de *semejanza perfecta*? la semejanza ¿podrá ser nunca identidad? Y si por semejanza perfecta entienden, como deben entender, una semejanza grandísima, sin dejar de ser semejanza, ¿cómo dan á las generalizaciones fundadas en ella un carácter de certidumbre, cuando á las generalizaciones fundadas en otra semejanza un poco menor solo las atribuyen ellos mismos un carácter de probabilidad? ¿Pues no dicen tambien, y con razon, que la probabilidad, aunque se aumente, nunca llega á ser certidumbre, como la contingencia nunca llega á ser necesidad?

A veces han olvidado casi todos los filósofos, no solo, como lo advierto en la nota del n.º 3, la verdad de que *no hay en la naturaleza cosa tan diversa de otra*, que *bajo algun aspecto no la sea semejante*, sino tambien esta otra no menos comprobada, que *no hay en la misma cosa tan semejante á otra*, que *bajo algun punto de vista no sea diversa*.

Vamos ahora á la única razon (hé dicho única porque las demas

to es largo, difícil, laborioso, y exige muchas condiciones poco comunes (véase el art. 9.º n. 6, y mas abajo el art. 14.º). Por esta razon sucede con mucha frecuencia

están contenidas en esta) que pueden esponder y es la siguiente.

Cuando hemos visto ó observado en un gran número de individuos de un género una cualidad constante y uniformemente sin escepcion ninguna, ¿quién no la atribuirá á las *leyes generales* (véase la nota 2.ª, n.º 4. 8.º) con que rige al mundo la Providencia? Estas leyes generales, claro es, no abrazan solo á uno ú otro individuo, sino que rigen á todos los individuos contenidos en cada universal. Son ademas *ciertas, constantes y uniformes*; y de ello *no podemos dudar*, porque *nos lo aseguran* la razon y la esperiencia. Luego generalizando en los términos dichos á seres muy análogos, á seres de un mismo género, no observados ni experimentados, el resultado uniforme y constante de la observacion ó del experimento de otros muchos individuos, no corremos en ello ningun riesgo de engañarnos, ó, lo que es lo mismo, tenemos *certidumbre* de ir á parar á la verdad, no hay hipótesi de esta especie.

Estas reflexiones á primera vista tienen una gran fuerza; á mí mismo me han fascinado por mucho tiempo. Pero examinándolas bien, no la tienen, á lo menos carecen de ella cuando se consideran las cosas, como dice muy bien un sábio escolástico, no en el estado *ideal* solamente, en el que las cosas no tienen otras propiedades que las que les atribuyen nuestras ideas, sino en el estado *físico*, en el estado *real*, en el que la naturaleza de las cosas no es tan solo lo que á nuestra mente se le ha antojado, por decirlo así que sea. Esto seria bastante para que en la práctica no tuviese valor ninguno el anterior argumento, pero aun en teoria tiene grandes defectos.

En primer lugar, la providencia no rige al mundo *con leyes generales y uniformes*, como lo prueba muy bien Larmiguière (lec. 12.ª) sino que, al contrario, obra en cada individuo de un modo especial, segun lo veremos en la parte 4.ª de la *moral*, al tratar de los atributos divinos. Para admitir como una realidad dichas leyes generales y uniformes, es preciso ó ignorar, ó desconocer que todas las semejanzas dependen de la imperfeccion de nuestros sentidos y de los limites de nuestro entendimiento, ó sino, negar que Dios conoce todos los seres, tales

que el hombre observa un número muy limitado de individuos, generaliza en seguida á todos los seres muy análogos, sin haber hecho aun bastantes observaciones

como son en sí mismos, y que á todos los ve diferentes unos de otros: á cuyo modo de conocer propio de Dios, es consiguiente que variando su modo de obrar sobre los seres segun el conocimiento que de ellos tiene, no obre sobre ellos conforme á leyes generales y uniformes. El hombre hace leyes generales y necesita hacerlas para su gobierno, pero Dios no es como el hombre. (Laromiguière *ibidem*).

En segundo lugar, aun cuando se suponga, contra toda la razon, que existen para la naturaleza esas perfectas semejanzas y esas leyes generales, que solo existen para nuestras pobres cabezas, que las admiten, y no pueden menos de admitirlas en el language científico, por la imperfeccion de nuestras facultades intelectuales y de nuestra sensibilidad, siempre será indudable que no tenemos conocimiento perfecto de esas supuestas leyes, y que muchas de ellas las ignoramos del todo; las cuales en sus diversas combinaciones pueden muy bien *modificar* y *mudar*, por lo menos en algunos individuos, las que ya suponemos conocidas. De donde se deduce que ni aun en dicha suposición las generalizaciones que se hacen en las ciencias naturales, estendiendo lo observado en algunos individuos á todos los que despues de muy mirado aparezcan ser de su especie, no observados ni experimentados, no podrian en ningun modo ofrecernos el carácter particular de la certidumbre.

En tercero y último: al referir á una especie un individuo, sobre todo en ciertas cosas, ¿no podemos equivocarnos? ¿No podemos creer, por ej., que pertenece á la especie A, no perteneciendo sino á la especie B? Necesario es carecer de toda idea de historia natural para negarlo. ¿No podemos tambien engañarnos al separar lo individual de lo general en los individuos observados, operacion delicada en este género de cosas (cuya esencia ignoramos ó ignoraremos siempre) y que indispensablemente ha de preceder á la generalizacion si no ha de conducirnos á errores palmarios? Luego en ningun caso pueden ser ciertas, ó seguras con toda seguridad, las dichas generalizaciones que hagamos de seres observados á otros no observados, porque es seguro que puede haber individuos (muy análogos por otra parte) que en nuestra ignorancia de las esencias intimas calificuemos de la misma especie que los observados, en cuya virtud les atribuyamos en esta creencia una cualidad compro-

para poder fundar una confianza racional (n.º ant.); y ya no se cuida de hacer nuevas observaciones ó esperi-
mentos, considerando á las generalizaciones fundadas en
una grande analogía, no como juicios *provisionales*, sino
como juicios *definitivos*, ó, á lo menos, procediendo del
mismo modo que procedería, si así los considerara.

Cuando esto nos sucede, hacemos tambien una hi-

bada en los que hayamos observado; y que sin embargo, ya
por cualquiera de las razones dichas, ó ya por otras, ó por
un milagro, no la tengan.

Pero los hombres no solo generalizamos de unos individuos
á otros, sino tambien á veces en unos mismos ó en otros de un
tiempo á otros tiempos, porque hay en nosotros, como dice Gé-
ruzez, una inclinacion natural (que es el principio la induccion),
en virtud de la cual estendemos la duracion de los fenómenos á lo
pasado y á lo futuro, cuando la percepcion no nos muestra ni
el principio, ni el fin de ellos. Por ej., cuando la percepcion
nos muestra una casa, juzgamos que la casa existia antes de
que la viésemos, y que existirá tambien cuando dejemos de ver-
la, y del mismo modo la indicada inclinacion nos hace juzgar
que el sol que ha salido hoy, saldrá tambien mañana (ibid.
p. 103).

¿Son tambien inciertas como las otras estas generalizaciones
por las cuales creemos en la estabilidad de los fenómenos? A
mi ver, indudablemente, y casi por las mismas razones. Por-
que, en efecto ¿qué hacemos en los dos ejemplos citados y en
todos los demas de su clase, sino generalizar fundándonos mu-
cho en la analogía? Estender la duracion de los fenómenos en
ciertos casos á lo pasado y á lo futuro, suponer en ellos una
estabilidad que no percibimos, cuando percibimos los fenóme-
nos, no es otra cosa mas que generalizar su duracion, fundán-
donos en lo que hemos observado en otros muchísimos en esta
parte muy semejante. Mas sea de esto lo que fuere, es indis-
putable que tambien en estos casos hay hipótesis, la suposicion
por lo menos de que son constantemente las mismas en todos
tiempos las leyes de la naturaleza. Por lo tanto, las generaliza-
ciones de esta clase producen creencia de probabilidad, pero nó
certeza.

Creemos que el sol saldrá mañana, pero no lo sabemos, á lo
menos con certidumbre; "al contrario, (Géruzez p. 105) sabe-
mos, con ciencia cierta, que ha salido hoy."

pótesi muy falible, porque realmente está entonces muy lejos de constarnos, no sabemos, solo *suponemos*, que los seres no observados y muy análogos á los que hemos observado, tienen las propiedades que les atribuimos, ó que los efectos, cuya causa no conocemos, y muy análogos á otros, cuya causa creemos conocer, dependen de la misma causa que estos. Y hé aquí un tercer caso de hipótesi muy falible.

9. En fin, hay tambien hipótesi (muy falible la mayor parte de las veces) cuando constándonos por la observacion ó por el experimento dos ó mas hechos de cuya verdad no podemos dudar, y no pudiendo explicarlos uno por otro, por no verlos enlazados entre sí (véase el art. 6.º n.º últ.), suponemos otro hecho; admitido el cual, aunque él no nos conste, desaparece toda nuestra dificultad de comprender y de explicar del modo que nos es dado, los otros hechos que nos constan, lo cual es frecuentísimo. En este caso la hipótesi no es otra cosa que suponer la causa de un fenómeno conocido.

Como por ej., cuando despues de haber dejado un hombre en su habitacion una arma de fuego cargada, al volver á su casa, la halla descargada sin saber por quién, ni cómo, porque no tiene á nadie á quien preguntar, y solo ve el daño que ha hecho el tiro. Al hombre que nos figuramos, le constarán estos dos hechos: 1.º que él dejó la arma cargada, 2.º que él la ha hallado descargada; pero mientras piense solamente en ellos, no podrá explicarlos, ni comprenderlos porque no los verá enlazados uno con otro, á causa de que el dejar una arma de fuego cargada, no es razon suficiente para hallarla despues descargada. Si quiere pasar inmediatamente del un hecho al otro, no podrá hacerlo, porque no los ve unidos, sino sueltos, separados, distantes. Ve, conforme lo dije en el art. 6.º, un abismo en medio de ellos; necesita como una espe-

cie de puente, es decir, un hecho ó una serie de hechos ligados unos con otros en cuya virtud se junten igualmente los otros dos hechos, que están relativamente á nuestro modo de conocer, separados. Necesitará, pues, suponer otro hecho ó mas que se enlace á los otros; v. gr., que entró en la habitacion alguien y descargó la arma, ó que á resultas de un movimiento que puede proceder de muchos sucesos, juntos ó separados, se cayó el arma del sitio en que estaba, y al fuerte golpe se encendió la pólvora y salió el tiro. Hecha cualquiera de estas dos suposiciones, ú otras á proposito; ya todo es fácil, ya desaparecieron todas las dificultades de comprender y de esplicar los dos hechos, que le constan por la observacion; y estas suposiciones, ó hipótesis, no son mas que unas causas supuestas de un fenómeno conocido.

10. Resumiendo, en cuanto al objeto de que tratamos, el resultado de este largo é interesante artículo, para cuya mejor comprension puede consultarse lo que se dice en el apéndice á la psicología (art. 2.º y 3.º y mas abajo en estas adiciones), vemos que son cuatro los casos generales en que hacemos hipótesi muy falibles: 1.º cuando habiendo observado una propiedad en un número muy pequeño de seres, la generalizamos á otros muchísimos poco análogos; 2.º cuando con las mismas circunstancias que en el caso anterior, generalizamos una relacion; 3.º cuando habiendo observado igualmente una propiedad en un número muy pequeño de seres, la generalizamos á otros muchísimos análogos en alto grado, ó cuando, creyendo conocer la causa de un efecto, la generalizamos á otro muy semejante, cuya causa no conocemos, pero echándonos en seguida á dormir sobre aquel punto, y descuidando hacer nuevas observaciones y experimentos, por creerlo escusado, y nosiéndolo en realidad, en razon á no haber hecho los bastantes para poder tener una confianza racional

en la generalizacion que hayamos hecho; 4.º y último, aunque no siempre son muy falibles las de esta especie cuando suponemos uno ó mas hechos, con el objeto de poder explicar otros que nos constan por la observacion ó por el experimento.

Vemos asimismo que el hacer hipótesis muy falibles es siempre suponer, en efecto, no saber, ó lo contenido en el primer caso, ó lo contenido en alguno de los otros tres, ó en todos ellos.

Por lo tanto, siendo el método la marcha de la mente en la investigacion de la verdad, ó en la enunciacion de la misma (véase el n.º 4. 7.º), y no tratándose aqui de enunciacion de la verdad, sino de su investigacion; método de hipótesi muy falible será la marcha de la mente que en la investigacion de la verdad juzga de las cosas, suponiendo, no sabiendo, que una cualidad observada en un número demasiado reducido de individuos, ó una relacion entre ciertos fenómenos comprobada tambien en un número insuficiente de ocasiones, es comun á otros muchos individuos ó á otros muchos fenómenos, no observados ni experimentados, unas veces poco análogos y otras mucho, ó finalmente suponiendo hechos que concibe despues sin bastante fundamento para ello como causas de fenómenos conocidos, y renunciando malamente en todos estos casos á nuevas observaciones ó experimentos, porque los principios contingentes que forma y de los cuales deduce consecuencias (n.º 3. 8.º) no estan aun suficientemente comprobados (1).

(1) Concluido ya el tratado de la hipótesi, tanto la muy falible, como la que no lo es, considero como un deber mio el advertir, que si en alguna parte de estas adiciones se descubren miras nuevas y originales, dignas acaso de que se fije un momento en ellas la atencion superior de personas mas inteligentes que yo, debe esto verificarse mas especialmente en la presente parte de la obra. Así es que, no obstante que en estas materias se tiene con razon por imposible, ó casi por im-

Examinemos ahora el carácter de los trabajos filosóficos hechos con este método.

ARTICULO XIII.

DEL CARACTER DE LOS TRABAJOS FILOSÓFICOS, HECHOS BAJO LA INFLUENCIA DEL MÉTODO DE HIPÓTESI MUY FALIBLE.

1. *Modo de determinar por idea ó á priori los caracteres de esta clase de productos filosóficos.* — 2. *Argumento á priori de que lo natural es que sean en parte verdaderos y en parte falsos — etimología de la palabra verdad.* — 3. *Argúyese del mismo modo que son arbitrarios.* — 4. *Suelen ser imaginariamente hermosos.* — 5. *Argumento á priori de que es sumamente natural que sean ancha y rigurosamente sistemáticos, y gigantescos y atrevidos.* — 6. *La historia de la filosofía y la de la humanidad hacen ver que al método de intuición siguió en todas las naciones el de hipótesi muy falible — causas principales que influyen por lo comun en los resultados que da — pruebas de que se siguen en dicho orden.* — 7. *Argúyese á posteriori en favor del carácter 5.º* — 8. *Id. por el 4.º* — *Idea general de la teoría de Pitágoras que lo comprueba.* — 9. *Argumento á posteriori del tercer carácter.* — 10 y 11. *Id. de los caracteres 2.º y 1.º*

1. Así como en el art. 11.º deduje en cierto mo-

posible, inventar ya nada en el fondo, mi tratado de la hipótesi no se parece á ninguno de los muchos que conozco: lo cual es una razon para que, en todo lo compatible con el profundo convencimiento que me asiste en las doctrinas, desconfie algun tanto de su exactitud.

Sin embargo, mucha analogia hay (v esto me da gran confianza) entre mis doctrinas sobre la hipótesi y algunas de los autores siguientes, que lei mucho tiempo há: Gassendi Exer. adv. Arist., Arnauld, Locke, Felice, Hume, Reid, Bentham en algunas de las ideas filosóficas que manifiesta en todas sus obras, pero con especialidad en sus pruebas judiciales, y finalmente Géruzez, y otros varios.

do por raciocinio, ó *à priori*, los caractéres de los trabajos filosóficos de intuicion de la misma naturaleza de la intuicion, y de las circunstancias de los tiempos en que se usó mas generalmente el método que toma de ellos su nombre, así podemos deducir ahora los caractéres de los trabajos filosóficos de hipótesi muy falible de la misma naturaleza de la hipótesi de esta especie, y de las circunstancias de los tiempos en que se usó mas generalmente este otro método.

2. Acabamos de ver en el artículo anterior, que son cuatro los casos en que nuestra mente sigue el método de hipótesi muy falible. En los tres primeros comenzamos observando, y á veces experimentando, continuamos generalizando, y concluimos creyendo, sin haber hecho las suficientes observaciones ó experimentos, que si, como lo he hecho ver, son necesarios para que las generalizaciones muy fundadas en la analogía (caso 3.º de la hipótesi muy falible) nos deban inspirar confianza, y en lo posible, seguridad, lo son mucho mas para que puedan producir igual efecto las generalizaciones que no lo esten tanto (caso 1.º y 2.º de la misma). Tenemos, pues, por un lado observacion ó experimento; por otro generalizacion, que, como no es ni confirmada, ni impugnada por suficientes observaciones y experimentos (porque en los casos, de que hablo, no se hacen las bastantes), no pasa de ser una suposicion muy falible.

La observacion y el experimento suelen dar verdad, porque la realidad (1) de las cosas es verdad, y ¿có-

(1) *Verdad*, esta palabra viene del adjetivo latino *verum* y *verum*; se deriva de *res*, *rei*, que significa cosa. *Verum*, pues, en cuya palabra entra el sustantivo *res*, y la partícula *ve*, ó *veh*, que á veces aumenta, decia nuestro Nabrija, como en *vehemens* (vehemente) y otros, puede decirse que significa segun la etimologia *lo que está en la cosa, y conviene con la cosa misma, la misma cosa*. Véase á Beaman.

mo conocer la realidad, por lo menos de las cosas secundarias, si no por la observacion ó por el experimento?.. Mas la suposicion puede dar, y da la mayor parte de las veces error, porque lo supuesto puede ser verdadero, y puede ser falso, y es mas fácil que sea falso, porque son mas los errores que las verdades (n.º 4. 7.º nota 2.ª).

De consiguiente, los trabajos filosóficos hechos con el método de hipotesi muy falible, teniendo observacion y suposicion, es decir, medios casi siempre de verdad y medios casi siempre de error, es natural que sean en parte verdaderos y en parte falsos; y hé aquí su primer carácter. Vamos al segundo, que, en rigor lógico, puede ser considerado, como idéntico al primero, pero que, sin embargo, conviene que le consideremos como distinto.

3. Trátase en el caso 4.º de la hipótesi muy falible de suponer uno ó mas hechos, que se enlacen á otros hechos conocidos, que nuestra mente no ve unidos entre sí; ó lo que es lo mismo, trátase de hallar por suposicion una causa de un fenómeno conocido.

Mas ya hemos visto en el artículo anterior (núms. 6. 9.), que al paso que una misma causa puede producir efectos, al parecer diversos, efectos, al parecer idénticos, pueden ser tambien producidos por causas diferentes. Recordemos lo dicho en el n.º 9. acerca de la arma de fuego, que supusimos haber dejado cargada, y haber hallado descargada; recordemos cuán diversas causas nos hacen llorar, reir, &c.; recordémos cuán frecuentemente nos engañamos con ocasion de los demas signos naturales, y sin llegar al punto á que han llegado otros filosofos de tendencias muy opuestas en otras cosas, nos convenceremos mas de todo ello.

Pues ahora bien, como un mismo efecto (juzgando con nuestras facultades limitadas) puede ser producido por causas diversas, nuestra mente, al tiempo de asignar una causa á un efecto de esta clase, puede es-

coger la causa A., y puede escoger las causas B. C. D. &c.: puede, por ej., suponer que la arma de fuego se descargó por haberse caído del sitio en que estaba, y haber recibido un fuerte golpe que encendió la pólvora; y puede igualmente suponer que entró en la habitación alguien que la descargó, pues tanto lo uno como lo otro, si no se suponen mas circunstancias que las que supuse en dicho número, puede explicar satisfactoriamente el hecho; para cuya esplicacion podria tambien acudir-se á otras suposiciones.

3. De aqui nace otro carácter de los trabajos filosóficos de que hablamos, á saber: que son arbitrarios, que no domina en ellos la necesidad de decir una misma cosa, porque puestos á suponer diferentes hombres, pueden suponer diferentes cosas, y natural es que así suceda, lo contrario sí que sería de estrañar.

4. Tambien es natural, que metidos una vez en la carrera fácil de la suposicion, se dejen llevar demasiado del amor que todos tenemos á las cosas sublimes, admirables y maravillosas, ó á las que sean bellas bajo cualquier aspecto, porque ejercen de un modo agradable las fuerzas de nuestro juicio y de nuestra imaginacion, y nos presentan el espectáculo de una actividad regularizada, ó inmensa.

Asi es que vemos brillar con mucha frecuencia en la mayor parte de los trabajos filosóficos de hipótesi muy falible este otro carácter de ser imaginariamente hermosos, como se deja conocer clarísimamente en las hipótesis antiguamente acreditadas, hoy desacreditadas del todo, del gran depósito de aguas en la parte del cielo llamada comunmente firmamento, de donde se creía que venian las lluvias; de los cielos de cristal; de la música armonía de los astros, al girar por el espacio; de la circulacion incesante de las aguas de los rios al mar, y del mar por debajo de la tierra á las montañas, para volver á aparecer en fuentes, y en rios; y en otras varias

de la misma especie, hermosas, pero no verdaderas, porque no son conformes á la realidad.

5. Si á esto se reúne que la hipótesis muy falible suele distinguirse en una generalización demasiado estensa (especialmente en los casos 1.º y 2.º), porque, entre otras muchas razones, se usa más generalmente en los tiempos próximos siguientes á los de intuición, es decir, en los tiempos en que se quiere reemplazar la poesía con el conocimiento, y la intuición oscura, vaga y misteriosa con la idea clara, precisa y determinada, la fé con la ciencia, para lo que es menester generalizar (véase el n.º 2.º art. ant.), y generalizar entonces con restos de fé, de poesía, de entusiasmo, de exaltación; si se tiene también en cuenta que en la misma época, por un efecto necesario de principiar entonces á suceder las primeras imperfectas reflexiones al desarrollo espontáneo de los entendimientos, todavía no han hecho estos las suficientes tentativas, ni los suficientes raciocinios, para convencerse de que es en vano querer comprender el origen genesiaco y las esencias íntimas y primarias de casi todas las cosas sensibles, nos convenceremos de que los trabajos filosóficos de hipótesis muy falible deben tener naturalmente, por la influencia del método que los produce en cierto modo, y por las circunstancias de la época en que más generalmente son hechos, además de los tres caracteres ya dichos, en parte verdaderos y en parte falsos, varios é imaginariamente hermosos, estos otros, de ser ancha y rigurosamente sistemáticos, y de ser tan grandes y vastos que se los puede calificar de gigantescos y atrevidos.

Son ancha y rigurosamente sistemáticos, porque como no se curan mucho de los hechos que son independientes casi siempre de la voluntad del hombre, y se nutren, digámoslo así, con suposiciones, las cuales, muy al contrario de los hechos, dependen del arbitrio

humano y se generalizan á su antojo, las estienden tanto, que intentan comprender en ellas, si es preciso, toda la cadena de los seres (no se andan con esta ó la otra parte de la cadena, con estos ó los otros eslabones), y las armonizan, ó las ligan tanto, unas con otras, que no se contradicen, sino muy rara vez, antes bien presentan un todo cuyas partes estan unidas casi todas ellas, es decir, un sistema.

En fin, son tambien grandes y vastos, gigantescos y atrevidos, porque se aventuran á intentar esplicarlo todo, aun lo mas inesplicable, como el origen genesiaco de las cosas creadas, y las esencias íntimas y primarias de la mayor parte de las cosas.

6. Y verdaderamente, todo cuanto *à priori*, ó por raciocinio, acabo de conjeturar con respecto á los trabajos filosóficos de hipótesi muy falible, nos lo confirma *à posteriori*, ó por esperiencia, la historia de la filosofía, cualquiera que sea la nacion constituida, cuya historia se estudie filosóficamente, ó cuyos trabajos filosóficos de hipótesi muy falible se examinen con imparcialidad.

Ante todas cosas, á las épocas de intuicion vemos que siguen en todas partes épocas de hipótesis muy falibles y falaces, de hipótesis mas ó menos conocidas en el dia ó mas ó menos ignoradas (si cabe decirlo así), mas ó menos disparatadas ó mas ó menos verdaderas; unas veces amplísimas, otras no tanto; y todo ello segun el carácter y el grado de ilustracion de los filósofos, y segun otras muchas circunstancias, ya de los lugares, ya de los individuos, unas permanentes ó muy duraderas, cuando menos, como el clima, la organizacion social, la forma de gobierno, la constitucion física de las razas que tienen un organismo mas ó menos á propósito para el desarrollo de la inteligencia, las ideas religiosas, la índole y el estado de formacion de la lengua, en la cual comprendo el sistema de escritura; otras pasajeras,

como invasiones de enemigos, erupciones volcánicas, grandes temblores de tierra, y otros grandes acontecimientos calamitosos ó favorables.

No siguen inmediatamente á las épocas de intuición trabajos filosóficos hechos con el método de observacion y de experimento que ya hemos estudiado, y estudiaremos mas todavía; con aquel método que principia observando ó experimentando repetidas veces; que despues generaliza, pero con mucha prudencia y muy poco á poco, y que en seguida, como desconfiando de sus generalizaciones, aun de las mas fundadas en la analogía, vuelve á hacer nuevos experimentos y observaciones que le pongan en estado de poder, con la posible seguridad, ó adoptarlas como verdaderas, ó desecharlas como falsas. No siguen estas épocas, repito, á las de intuición, porque entonces las naciones no tienen todavía los medios que, conforme á lo dicho en el art. 9.^o (n.^o 6.) son necesarios para el método de observacion y de experimento. Sus individuos se fijan poco en las cosas, en vez de tener una gran fuerza de atencion constante; andan escasos de tiempo por sus muchas ocupaciones, y porque entonces no hay todavía riquezas acumuladas, en vez de tener tiempo de sobra: están sumidos, no en una completa ignorancia, pero sí en una ignorancia muy graduada, en lugar de tener muchos conocimientos científicos préviamente adquiridos; apenas poseen un arado de hierro, ó tal vez de palo, para fecundar la tierra que les ha de dar subsistencias, en vez de poseer telescopios, microscópios, máquinas eléctricas, pneumáticas, y otros muchísimos instrumentos que necesitamos por la imperfeccion de nuestros sentidos, no tienen el talento de generalizar con prudencia, porque la prudencia es siempre efecto de desengaños, hija de escarmientos, ó en cabeza propia (que es lo mas malo), ó en cabeza ajena; y estos desengaños no los habia aun, porque aun no se ha-

bia visto adonde conducen las generalizaciones imprudentes: no se hallan tampoco dotados de tranquilidad de ánimo, y de una imaginación regular y juiciosa, porque están presentes á grandes acontecimientos, porque están cercados de peligros y de necesidades, y porque salen de la edad de la inspiración. Por último, en tales tiempos los espíritus elevados sentían ya la necesidad de substituir á la poesía la ciencia, á las intuiciones las ideas determinadas y precisas; necesitaban teoría, no les bastaba ya fé, creencia, religion; y para tener teoría era preciso que procediesen á formarla por el método de hipótesis muy falible, porque no tenían observados bastantes hechos para poder hacerlo por otro método (1) mejor. Vamos ahora á reconocer los dichos caracteres á la luz de la historia de la filosofía.

7. Esta gran maestra de la debilidad y del poder del entendimiento humano nos muestra en todas partes un mismo espectáculo, poco mas ó menos. Cuando, al salir de las religiones antiguas, principiaron los hombres á sentir la ansia de la ciencia, los primeros filósofos, llamados á satisfacer esta necesidad de los pueblos, se aventuraron de buenas á primeras á intentar explicar el sistema general del mundo, y procuraron reemplazar las cosmogonías religiosas con cosmogonías científicas (1).

(1) Mas á pesar de esta razón decisiva, los que reflexionan poco, y que además propenden por su carácter á censurarlo todo, presentan como un gran cargo contra los filósofos de tales épocas el haber seguido el método de hipótesis muy falible en sus primeros ensayos científicos: pero es necesario ignorar lo que es el dicho método, ó desconocer lo que eran tales siglos, para atreverse á hacer seriamente semejante acusación.

Los filósofos, colocados en las circunstancias referidas, hicieron lo que pudieron hacer, y aun lo que exigía que hicieran el interés mismo de la ciencia. Véase á Damiron, Ensayo sobre la historia etc. tom. 2.º p. 229 y sig.

(1) Cosmogonía, sistema de la formación del universo.

Acerca de las relaciones de la religion con la filosofía, des-

No entra en el plan ni en el espíritu de esta introduccion aducir todos los hechos que podrian presentarse en favor de lo que acabo de sentar. Por esto me limitaré á decir que lo veo claramente, no solo en los antiguos sistemas de la India que, de algunos años á esta parte, nos van haciendo conocer los ingleses, sus dominadores, sino tambien en la antigua Grecia, en donde á la cosmogonía del poeta Hesiodo, y á las ideas filosóficas de intuicion que se hallan ó debian hallarse en las obras atribuidas á Lino, Orfeo, Anfion, y al mismo Homero, tambien poetas, vemos que suceden los trabajos filosóficos de hipótesi muy falible de Tales y de Pitágoras, y que estos dos célebres fundadores de las dos escuelas de filosofía que hubo primero en la Grecia, emprenden entre otras cosas, y hasta puede decirse que preferentemente á todo, explicar el origen gineasiaco de las cosas, ó la formacion del mundo presentando algunas ideas cosmogónicas. No puede ser confirmado mas indudablemente el carácter 5.^o que he atribuido á los

pues de afirmar que la espontaneidad precede á la reflexion, y que la primera se llama religion, y la segunda filosofía, dice así M. Cousin, (hist. de &c. tom. 1.^o p. 40.)

“La religion y la filosofía son, pues, los dos grandes hechos del pensamiento humano. Los dos son reales é incontestables, el uno tanto como el otro: y los dos son distintos tambien, y se suceden el uno al otro en el ósden que he dicho; la religion precede, y en seguida viene la filosofía. Así como la reflexion tiene por base la intuicion espontánea, del mismo modo la filosofía tiene por base la religion; pero sobre esta base se desarrolla de un modo original. Considerad la historia, esa imágen viva del pensamiento, en todas partes vereis religiones y filosofías; en todas partes las vereis distintas; en todas partes las vereis manifestarse en un órden invariable: en todas partes la religion aparece con las sociedades nacientes; y en todas partes á medida que las sociedades se desarrollan, de la religion nace la filosofía.”

trabajos filosóficos de hipótesis muy falible, de ser grandes y vastos, gigantescos y atrevidos.

8. Lo mismo sucede con el carácter 4.º, con que, por decirlo así, los he marcado también, á saber, que son rigurosos y anchamente sistemáticos; que presentan un todo, cuyas partes suelen estar enlazadas entre sí; que no son pensamientos sueltos, concepciones aisladas y á veces contradictorias, como lo son los de intuición.

El medio único de convencernos completamente de la exactitud de esta asercion, seria ir examinando uno por uno todos los sistemas filosóficos de hipótesis muy falible que nos son conocidos; pero ya que no sea posible hacerlo con todos, porque entonces prescindiendo de lo dicho en el n.º 1 del art. 9.º, se convertiria en gran parte esta introduccion en curso de historia de la filosofía, examinemos uno de los mas célebres, cual es el de Pitágoras.

Las teorías mas generales de este hombre extraordinario, en la parte que podemos verlas mas claramente, en medio de la grande oscuridad que rodea todavía sus doctrinas, se pueden reducir con los autores del citado *compendio &c. de Juilly* á las siguientes proposiciones: 1.ª El principio de las cosas es la unidad absoluta, ó el ser principio, ó Dios, que todo lo contiene en su seno. A esta unidad absoluta la llama mónada. — 2.ª La mónada contiene el espíritu y la materia (es decir, lo contiene todo, y véase aquí ya la relacion de esta proposicion con la anterior), pero sin separacion, sin división, porque todo está confundido en la unidad absoluta del ser principio, ó de la sustancia. — 3.ª De la unidad sale el múltiplo, y el múltiplo es el universo; en el que lo que existe en Dios en el estado de unidad, se produce, ó manifiesta, en el estado de separacion y de multiplicidad. — 4.ª La materia, al separarse de Dios (que, segun se dice en todas las proposiciones anteriores, to-

do lo contiene en sí, la materia y el espíritu, ó cuantos seres hay en el mundo en el estado de separacion, aunque formando juntos un todo armoniosamente ordenado), se convierte en diada, principio de todas las imperfecciones, segun Pitágoras, como, por ej., de la ignorancia, de la inestabilidad, de la discordia, de la desigualdad, de la variacion, y tambien segun él de las tinieblas, y del movimiento. — 5.^a Los seres espirituales emanados de Dios, (nótese qué consecuente se manifiesta con las proposiciones 1.^a 2.^a 3.^a en decir que los espíritus emanan de Dios) y envueltos, ó metidos en una cubierta de la diada, llegan á participar por solo el hecho de estar envueltos en la diada, de las condiciones de la imperfeccion, de la inestabilidad, de la division, &c. (y adviértase aquí lo íntimamente ligado, que esto último está con lo dicho en la proposicion 4.^a) — 6.^a Así como el nombre de mónada, aunque espresé á la vez el espíritu y la materia contenidos en la unidad absoluta (aquí se ve la mayor consecuencia con todas las proposiciones anteriores), se emplea especialmente para designar lo principal que hay en Dios, es decir, el espíritu; del mismo modo la palabra diada, que conviene al mundo todo entero, espiritual y corporal (en cuanto es imperfecto, véanse las proposiciones 4.^a y 5.^a) designa especialmente la materia, porque, siendo el principio de imperfeccion, ella es (proposicion 4.^a), bajo de este aspecto, lo principal que hay en la nocion de todo lo imperfecto. — 7.^a El movimiento de la creacion (como quien dice, entre otras cosas, la vida y la muerte) tiene por objeto, ó fin, desatar gradualmente á los espíritus de los lazos de la diada: por lo que la mente y la voluntad deben luchar contra el imperio que la diada ejerce sobre ellas. — 8.^a La mente se libertará de la diada, libertándose de la falsa ciencia de lo que varía, y es pasajero, para llegar

á la verdadera ciencia de lo que no varía, ni es pasajero; á la que conducen mucho las matemáticas, porque disponen á que pueda el hombre considerar las cosas en cuanto son unas, y reducir el múltiplo á la unidad (qué idea tan grande (1); para aquellos tiempos, y tan verdadera!), que es el colmo de la ciencia.—9.^a La voluntad se desprenderá de los lazos de la diada, desprendiéndose del amor á lo que es pasajero, particular, ilusorio y variable, que es un amor mal entendido, para arder en el amor á lo que es invariable y permanente, que es el bien verdadero: y de aquí segun Pitágoras, la necesidad, de la abstinencia, es decir, de un régimen que dome los sentidos para sustraerse á su imperio.—10.^a Como las almas estan encadenadas en la diada por muchos lazos demasiado estrechos y poderosos, no es posible que de un golpe puedan conseguir su libertad, su restauracion, digámoslo así, á su estado primitivo: de donde procede segun Pitágoras la necesidad de transformaciones sucesivas, en las que la alma de un cuerpo pase á habitar otro cuerpo. A estas transformaciones las llama metempsicosis.—11.^a Las almas que, por el mal uso de su libertad, se

(1) No se crea que, al admirar esa idea de Pitágoras, admiro el *panteísmo*, uno de los falsos sistemas filosóficos de que hablaré mas adelante, y del cual puede formarse alguna idea por lo dicho en el art. 8.º (n.º 4.º) acerca del *identarismo*. Ni es verdad, segun el resultado de las mejores investigaciones históricas, que Pitágoras fuese panteísta, aunque despues lo fueron muchos de sus discípulos; ni mis ideas, gracias á Dios, se han extraviado hasta tal punto.

La admiro, porque envuelve el conocimiento de esta gran verdad, que figura en 1.^a línea en las mejores teorías modernas: "la forma necesaria de todo juicio, de toda proposicion, es una cierta unidad." De consiguiente, lo será tambien de toda ciencia: Véase lo dicho acerca del particular en los artículos 2.º, 4.º, 5.º y 8.º.

han entregado á la falsa ciencia y al falso amor, descienden por la transformacion á cuerpos mas groseros que el que habitaban. Al contrario, las almas ilustradas y virtuosas pasan á habitar cuerpos mas puros, mas desprendidos, mas libres de la diada. — 12.^a y última, las almas quedan completamente libres de la diada, cuando se transforman en Dios (proposicion 4.^a), porque libres entonces de lo múltiplo y lo variable, se abserven en la unidad absoluta, que segun lo que se dice en la proposicion 1.^a) es Dios.

No necesitamos detenernos aqui sino muy poco, pa el objeto que buscamos. ¿Quién, al examinar estas doce proposiciones que presentan (1) en resúmen las teorías mas generales de Pitágoras, no advierte, por muy medianamente que las entienda, el íntimo enlace que hay entre unas y otras? Bastan las observaciones que he puesto en los paréntesis (y podria haber puesto otras muchas, si no hubiese temido ser pesado), para convencerse de la íntima relacion que guardan, ó lo que es lo mismo en el caso actual, de que los trabajos hipotéticos de Pitágoras son ancha y rigurosamente sistemáticos. Vamos al carácter 3.^o

(1) Sin embargo, ya he advertido arriba, que rodea una grande oscuridad á las doctrinas de Pitágoras. La causa es que no se han conservado mas que fragmentos de sus doctrinas, sin que en el estado actual de los conocimientos históricos sepamos muchas veces á punto fijo, qué ideas son propias de él, y qué otras pertenecen á sus discípulos: á lo cual se reune que, como otros muchísimos filósofos de la antigüedad, usó en público de un lenguaje simbólico, que la triste condicion de aquellos tiempos hacia necesario para libertarse de persecuciones muy graves, á las cuales sucumbió por último.

Por esto no hay que estrañar que diferentes escritores den una idea muy diversa de las doctrinas de este y de otros célebres filósofos de la antigüedad. Véase el citado comp. p. 95, el curso de historia &c. de Cousin, tom. 1.^o p. 218, y el manual de Tennemann párr. 88 y siguientes.

9. La historia de la filosofía nos confirma tambien con la misma evidencia y con la misma uniformidad en todas partes, que los trabajos filosóficos de hipótesi muy falible son imaginariamente hermosos. Ya vimos en el n.º 4. varios ejemplos que lo comprueban; pero si se quisiesen muchos mas, los trabajos filosóficos de la India que Mister Colebrooke ha hecho conocer á la Europa en unas preciosas memorias publicadas (1) en estos últimos años, darian materiales en abundancia. Mas no es necesario ir tan lejos. En el trabajo filosófico de Pitágoras tenemos otro buen comprobante. ; Cuántas cosas hermosas, aunque muchas de ellas no verdaderas, se encuentran en él! Es casi imposible no reconocer este carácter en todas las proposiciones arriba presentadas; pero mas especialmente en la 1.^a (en la que habla de su todo Dios), en la 3.^a y 4.^a (en que aparentemente explica el mundo y el origen del mal), en la 7.^a (en que echando una sublime ojeada sobre toda la creacion, halla en la misma muerte un gran fin moral, un fin de la Providencia), en la 10.^a (que establece la transmigra-

(1) Salieron sucesivamente en los años de 1824 á 1829 en los dos primeros volúmenes de las *transacciones* de la sociedad asiática de Lóndres: y últimamente se imprimió en Paris en 1834 una version al francés con muchas notas y con textos en el idioma *Sanskrito* por M. Pauthier, de la academia de Besanzon y de la sociedad asiática de Paris.

Merecen por todos conceptos la atencion de los filósofos y de los humanistas; y han dado unos extractos mas ó menos extensos de su contenido, M. Abel-Rémusat en el Diario de los literatos (1825, 26, 28 y 31), y en la nueva miscelánea asiática; M. Eugenio Bournouf en el Diario asiático (marzo 1825); M. Cousin en su citado curso de la historia tom. 1.^o lecc. 5.^a y 6.^a, y los directores del colegio de Juilly en su comp. página 12 y sig. Tennemann da tambien una idea muy general de los sistemas de la antigua India en el párr. 67, pero como su obra es anterior á la publicacion de dichas memorias no las tuvo presentes, y es muy poco lo que dice.

cion de las almas de cuerpo en cuerpo), y en la última que eleva á las almas virtuosas y sábias hasta la dignidad y la sustancia de Dios.

10. En cuanto al carácter 2.^o, nos presenta la historia de la filosofía el mismo resultado. Tan lejos de decir lo mismo sobre una misma cosa todos los sistemas de hipótesis muy falible, que, al contrario, nos ofrecen la mayor variedad en las opiniones humanas. Así, por ej., solo en la antigua Grecia tenemos, además del trabajo hipotético de Pitágoras, que, por lo visto, hallaba en Dios el elemento de todas las cosas espirituales y corporales, puesto que todas las hacia emanar ó proceder de él, y volver á él, volver á su misma sustancia, sino también el de Tales de Mileto, algo mas antiguo, que referia el principio de las cosas al agua y (1) á Dios;

(1) Así lo asegura Ciceron, presentando en estos términos la teoría de Tales: "Tales de Mileto, que se ocupó el primero en estas cuestiones, dice que la agua es el origen de las cosas, y que Dios es la mente que con la agua forma todos los seres." De nat. Deor. 1. 10. Q. Ac. 11. 37.

Sin embargo de este testo tan terminante de un hombre tan respetable como Ciceron en un asunto de esta especie (pues al cabo se trata de un hecho antiguo de que debia estar enterado), algunos (y entre ellos Cousin hist. t. 1.º p. 215) dudan de que Tales admitiese la intervencion de la Divinidad en la formación de las cosas con la agua: pero sin mas razon plausible que la de que Aristóteles no lo dice en varias obras suyas, sin embargo de que á ser verdad, parece que lo debió decir en ellas. (Metaph. 1. 3. De Cælo, 2. 13.) En ningun caso podria tener mucha fuerza este argumento negativo contra el testimonio espreso del fil. sofo romano; pero además el mismo Aristóteles indica claramente en varios pasajes de otras producciones suyas lo mismo que espresa Ciceron. (Arist. de Anima 1. 2. 5. De mundo, 6.) Lo que hay en verdad acerca de este punto es que no sabemos cómo combinaba Tales su teísmo con sus doctrinas acerca del principio material agua, ó mejor dicho, no conocemos bien la especie de su teísmo. Véase á Tonnemann, párr. 85, sin embargo de que dice muy poco.

el de Anaximandro, compatriota y discípulo de Tales, que se separó de las opiniones de su maestro, enseñando, según unos, que todos los seres del universo emanaban de un principio etéreo, parecido tal vez al fluido eléctrico de la física moderna; según otros, que procedían todas las cosas de una que él llamaba infinito, y por la cual acaso no entendía otra cosa que el espacio sin límites; y en fin, además de otros muchos, como los de Leucipo, Demócrito &c., hallamos el de Anaximenes que decía que el aire era el principio de todas las cosas, ó lo que es lo mismo, que todas ellas se habían formado y se componían de aire, y solo de aire, unas veces dilatado ó delgado, y otras condensado ó grueso. ¿Quién ahora no ve confirmado aquí que los trabajos filosóficos de hipótesis muy falible, son por su misma naturaleza varios, diversos, y que naturalmente no dicen ni pueden decir, sino por una especie de milagro, todos ellos lo mismo sobre un asunto de que traten?

11. No es menos innegable que la historia de la filosofía y su examen imparcial no nos dejan duda tampoco de que son en parte verdaderos y en parte falsos, que es el carácter primero que les he atribuido por raciocinio. Entre los casi innumerables sistemas de esta especie, de que nos da cuenta, ó podría dárnosla, esa gran maestra de las opiniones, y á veces, de los delirios humanos, no hay uno tan absolutamente falso, que no contenga una buena parte (1) de verdad: ni por des-

(1) Este es uno de los grandes principios que es necesario tener muy presente en todas las ciencias. ¿Ha existido un sistema? "Luego ha tenido su razón para existir: luego es verdadero, ó del todo, ó en parte." El error (dice M. Cousin, hist. tomo 1.º p. 145) "es la ley de nuestra naturaleza; estamos condenados á errar, y en todas nuestras opiniones, en todas nuestras palabras hay siempre que dejar una gran parte para el error, y aun para el absurdo. Pero el absurdo completo no entra en el

gracia hay tampoco uno tan verdadero, que no descubra en él muchos, y á veces muchísimos errores un entendimiento instruido y despejado.

No hablemos del materialismo que niega los espíritus, del espiritualismo que niega la materia, del escepticismo exagerado que de todo duda, que niega la verdad, que la proscribe juntamente con las concepciones erróneas del hombre, que reduce á este á la nada (y por eso se le llama tambien nihilismo), porque no creer nada (cosa en verdad imposible), seria perecer; ni tampoco nos detengamos en el supernaturalismo ó misticismo, exagerado tambien á veces; como, por ej., cuando saliendo de la esfera en que debe contenerse, produce la magia, esa manía del género humano, manantial fecundo de supersticiones y locuras, y de vicios y delitos. Todos estos sistemas falsos, materialismo, espiritualismo, escepticismo ó nihilismo, y misticismo exagerado, es decir, estos cuatro enemigos tremendos del género humano, á quien persiguen bajo diferentes formas y en diferentes tiempos (aunque tambien le hacen algunos be-

entendimiento del hombre, porque es propiedad del pensamiento no admitir nada sino á condicion de un poco de verdad, el error absoluto no se puede entender. Así imaginad, buscad el perfecto ideal del error y de lo absurdo; podreis hallarle por ej., en la supresion de la idea de unidad en nuestros pensamientos y en nuestras palabras; pero intentad el quitar de cualquiera pensamiento, de cualquiera proposicion, la idea de unidad, y ya no será un pensamiento ni una proposicion; ya no podrá entrar en el entendimiento; ya no formará una frase, y no hareis mas que pronunciar palabras que no tengan sentido. El error absoluto no se puede entender, luego tampoco admitir; luego es imposible."

Lo mismo viene á decir á cada paso este grande hombre en sus elocuentes y profundas lecciones de Historia de la filos., y en un bellísimo trozo de sus fragmentos filosóficos, p. 314, impres. de Paris de 1826.

neficios), no son mas que unas hipótesis muy falibles y de hecho muy falaces, que teniendo un gran fondo de verdad, tienen una parte no pequeña de error, y de error perjudicialísimo en extremo, porque se roza con todo el hombre y con toda la sociedad. No podemos detenernos ahora á probarlo del modo posible, porque seria alargarnos demasiado: con otra ocasion lo vimos ya en parte (n.º 4. 8.º), y lo veremos todavía mas, aunque incompletamente, porque no pertenece de un modo directo al objeto que me propongo en estas nociones generales. Pero sí podemos examinar rápidamente algunas de las proposiciones que he presentado como resumen de las doctrinas mas conocidas de Pitágoras, en donde hallaremos el mismo carácter.

La proposicion primera, por ej., nos habla, segun la interpretacion mas natural (aunque probablemente no la entenderia así Pitágoras), de un Dios espiritual y corporal, que es estenso y es inestenso, puesto que todo lo comprende en su seno, espíritu y materia. Aquí vemos una verdad y un error: una verdad, en cuanto nos habla de que existe Dios, de la existencia del cual pocos, ó ninguno, son los hombres que pueden dudar, porque es una verdad de conciencia, de intuicion, cuando no de claro raciocinio: hallamos tambien un error, porque nos habla de un Dios espiritual y material, es decir, de un Dios contradictorio, imposible, como lo es un algo-nada, un sí-no, un blanco-negro.

La 7.^a se halla en el mismo caso, pues tambien es verdadera en parte, y en otra falsa. Prescindiendo de la idea, tan sublime como verdadera, que va envuelta en ella de que la muerte es útil bajo cierto aspecto, de que sirve para un gran fin moral, puesto que es indudable que pone un coto á la vehemencia de nuestras pasiones, las que llegarían en sus extravíos hasta un punto que apenas se puede imaginar, si no las refrenaran el temor y la necesidad de morir; ha-

llamos en la misma proposicion la verdad de que el entendimiento debe luchar en ciertos casos contra los sentidos (los cuales frecuentemente son ocasion de error), y la voluntad debe en muchas ocasiones hacer otro tanto que el entendimiento, porque si no la precipitan los sentidos muchas veces á querer ejecutar acciones moralmente malas, perjudiciales á la perfeccion de nuestro ser.

He dicho que existe en ella esta verdad, porque si bien no se halla espresamente, está sin embargo contenida ó envuelta en lo que espresamente dice (1), y por lo tanto en esta parte es tambien verdadera; mas no es verdad que el entendimiento y la voluntad del hombre deban luchar siempre contra los sentidos, porque muchísimas veces los sentidos no son ocasion, ni de error, ni de querer acciones moralmente malas, sino de lo contrario; ni tampoco es verdad que la razon de deber luchar contra ellos en los casos en que producen indirectamente un mal moral, ó un error, sea el que los sentidos pertenecen á la diada, y el que la diada es el

(1) Pruébese que está contenida. El entendimiento y la voluntad deben luchar contra la diada (segun la proposicion 7.^a), ó lo que es lo mismo, contra la materia separada de Dios, que (segun se dice en la proposicion 4.^a) es la diada: lo que se llama sentidos (es decir, los órganos de los sentidos, que así lo entiende Pitágoras) es materia, y materia separada de Dios: luego los sentidos son diada, y el entendimiento y la voluntad deben luchar contra ellos.

Prevengo aquí, aunque en rigor debería ser escusada esta advertencia, que no he presentado las teorías mas generales de este célebre filósofo con la esperanza de que los principiantes las hayan de entender perfectamente, lo cual seria esperar demasiado, á lo menos con relacion á una inmensa mayoría. Solo las he puesto para que adquieran un conocimiento superficial, si otra cosa no puede ser; bien persuadido de que este conocimiento superficial, en extremo fácil de adquirir, es bastante para ver confirmada mi doctrina.

principio de las imperfecciones. Esto último no pasa de ser una suposición arbitraria y falsa, hecha, como otras muchas por otros filósofos (aunque con tendencias notables y muy diversas de las comunes), con objeto de explicar el origen del mal, ó decir la razón por qué hay mal sobre la tierra.

Es escusado que estendamos mas este exámen. Podríamos analizar las otras proposiciones, especialmente la 10.^a, la 11.^a y la 12.^a, y hallaríamos en cuanto á esto el mismo resultado, una parte de verdad y otra parte de error. Pasemos al método de observacion y de experimento.

ARTICULO XIV.

AMPLIACION DE LO MANIFESTADO EN LOS ARTICULOS IX Y XII ACERCA DEL MÉTODO DE OBSERVACION Y ESPERIMENTO, Y DEFINICION DE DICHO METODO.

1. *Procederes del método de observacion.*—2. *Semejanzas y diferencias entre la observacion y el esperimento—definicion de estos dos procederes, y de la esperiencia.*—3. *Reglas de la observacion y del esperimento.*—4. *Definicion de la comparacion — reglas para comparar bien.*—5. *Idem de la abstraccion.*—6. *Reglas de la generalizacion contingente.*—7. *Por medio de la operacion anterior se forman los principios contingentes — racionio general que debe seguirse para descubrir cuando se pueda las leyes de la naturaleza.*—8. *Oficio é importancia de la induccion.*—9. *No siempre toman los filósofos la palabra racionio en un mismo sentido — definicion y esplicacion del racionio deductivo—importancia del racionio, tal como le conciben los escolásticos — y tal como le conciben muchos modernos — origen de la necesidad de racioniar en el hombre — diferencias entre la generalizacion y la deduccion.*—10. *Definicion del método de observacion y esperimento, y comparacion del mismo con el de hipótesi muy falible.*—11. *Resúmen de las ventajas que nos proporciona y de las principales operaciones que le constituyen — aplicacion á un ejemplo.*

1. Aunque he manifestado ya en los núms. 5. 6. y sig. del art. 9.^o y en el 7. del 12.^o lo mas indispensable para caracterizar bien este método y poder distinguirle de cualquiera otro, sin embargo, antes de proceder á definirle, á semejanza de lo que he hecho con los dos de que he tratado, creo conveniente por lo menos,

además de remitirme á los citados números, desarrollar un poco algunas ideas indicadas anteriormente acerca de la observacion, experimento, comparacion, abstraccion, generalizacion de lo contingente, induccion y deduccion, que son, por decirlo así, los elementos que entran en él. Empecemos por la observacion y experimento.

2. Aun los hombres menos instruidos saben qué es observar y experimentar, pero lo saben poco mas ó menos, y no de un modo enteramente exacto, como se necesita para nuestro objeto. Observar y experimentar son dos cosas parecidas, pero no idénticas. Cuando observamos, atendemos y hacemos uso de todos, ó de algunos de los sentidos de nuestra alma, bien sea del interior, ó conciencia, bien sea de alguno de los exteriores, como el de la vista, oído, &c.; y lo que nos proponemos, relativamente al conocimiento, al hacer la observacion, es siempre por necesidad alguna de estas tres cosas, ó conocer la existencia de los seres, ó conocer sus cualidades, ó conocer sus conexiones, ú otra especie de relaciones. Cuando experimentamos, hacemos tambien uso de la atencion y de los sentidos, y nos proponemos el mismo fin bajo dicho punto de vista, á saber, adquirir ó readquirir una ó mas ideas, y todos los conocimientos, de que el hombre es capaz (aunque suelen dividirlos los autores de muy otras maneras, quiero decir, en mas ó menos especies, segun el propósito y aun el antojo de cada uno, n.^o 2. 3.^o), en mi concepto son, ó de mera existencia (que llamamos sustancia) ó de cualidad, ó de relacion; no hay uno que no pertenezca á alguna de estas tres clases, como es fácil conocerlo por lo ya dicho (n.^o 8. 1.^o), y se puede ver prácticamente confirmado cuando se estudia la gramática general. En esto, pues, y no solo en esto sino en otras cosas tambien, son lo mismo la observacion y el experimento.

Más sin embargo, se diferencian en que el observador considera la existencia de las cosas que se le presentan naturalmente; el experimentador la de otras cosas que no se le presentan naturalmente, sino que él las obliga á presentarse: como cuando el primero ve que en un campo existe un árbol, y el segundo ve en un vaso de agua, al parecer purísima y, como suele decirse, enteramente cristalina, una porcion de cal.

El observador ve en las cosas las cualidades mas manifiestas que se presentan naturalmente á nuestros sentidos (como por ej., en un gato la cualidad de ser cuadrúpedo): el experimentador descubre las propiedades ocultas, recónditas, que no se manifiestan naturalmente, sino muy pocas veces, que para verlas es menester casi siempre obligarlas con arte y con industria á manifestarse (como por ej., en el mismo gato, ó en otro, la cualidad de arrojar muchas chispas eléctricas si se le frota fuertemente el lomo á oscuras y de noche). En fin, el que simplemente observa, aunque algunas veces se sirve de alguno de los instrumentos que remedian hasta cierto punto la imperfeccion de nuestros sentidos, como por ej., de algun microscopio, ó de otros medios análogos; como no altera el estado natural de las cosas sobre que recae su observacion; como no sujeta unas cosas á la accion de otras diferentes, mezclándolas y confundiéndolas unas con otras, de modo que se produzcan efectos extraordinarios, no ve en las cosas mas relaciones que las que aparecen por sí mismas, sin ningun trabajo del hombre para que se presenten, por ej., la relacion del calor y del frio con la vejetacion. Al contrario, el que ademas de observar experimenta, como hace todo lo que acabo de decir, que no hace el mero observador, y repite los mismos experimentos, y los varía é inventa otros nuevos, descubre en las cosas conexiones, y otras relaciones que, á

no ser por su trabajo y cuidado (1), nunca hubieran sido descubiertas, ó lo habrían sido muy tarde casi siempre, y probablemente mal, por tratarse muchas veces de hechos oscuros, complicados, sutiles é instantáneos, que apenas se dejarían ver á medias ó menos que á medias, si nos limitásemos simplemente á observarlos (como, por ej. (y adviértase que estos son muy fáciles comparativamente á otros) la relacion que hay entre los ácidos y el color azul de los vejetales que aquellos destruyen; entre los mismos ácidos y otras muchas sustancias que componen algunas piedras, las que es menester triturar, ó reducir á polvo, para ver mejor la relacion de algunas de sus partes componentes con los ácidos; entre las chispas eléctricas del gato, de que poco há hablamos, y el fenómeno terrible del rayo y otros muchos).

De suerte que la observacion propiamente tal es la inspeccion mas ó menos atenta y reflexiva de un fenómeno que la naturaleza nos presenta sin que la forcemos ú obliguemos por medio del arte, v. g. la ins-

(1) "Bien se deja conocer (dice el Sr. Gutierrez en sus citadas lecciones de fisica, lecc. 1.^a p. 7.) la íntima conexion que hay entre la observacion y el *esperimento* (advierito que en vez de *esperimento* dice *esperiencia* en todo este pasaje); y como dice un célebre fisico, astrónomo y naturalista de nuestros tiempos, la primera es la observacion *pasiva*, y el *esperimento* es la observacion *activa*. Al mismo tiempo tambien se vé que cuando podemos emplear el *esperimento* en el exámen de los fenómenos, en este caso se hacen grandes progresos en las ciencias, como sucede en la mineralogía, en la química y en varios ramos de la fisica, como en la electricidad y en la luz. Por el contrario, cuando los fenómenos se presentan de tarde en tarde, y no dependen de nuestra voluntad, como las erupciones volcánicas, los terremotos, la lluvia de piedras ó caída de los *aercolitos*, la aparicion ó desaparicion de varias estrellas y otros fenómenos, en este caso sus causas nos son poco ó nada conocidas."

deccion de la figura de un cordero ó de las manchas del sol; el experimento (el cual serviria de muy poco sino se observáran bien los hechos que hace aparecer el experimento mismo), es la produccion artificial de un fenómeno que, unas veces con mas fuerza y maña que ciencia, otras con mas ciencia y habilidad, le obligamos, ejecutando algunas operaciones, á presentarse á la observacion, como se ve claramente en cualquiera de los ejemplos que ponia poco há; y la esperiencia es el conjunto de los conocimientos empíricos obtenidos por la mente á favor de la observacion y del experimento ó de cualquiera de estos dos medios.

3. Pero es fácil conocer, conforme lo dije ya en el art. 12.^o, que no basta para el adelanto de las ciencias naturales hacer observaciones y experimentos, sino que es menester, ademas de otras cosas, hacerlos bien. La observacion, como dice un filósofo moderno á quien en una gran parte voy á extractar en estos números (*Lógica* de Damiron, cap. 3.^o) procura dar á luz los objetos meramente percibidos por medio de un acto muy complejo que consta de estas cuatro cosas: 1.^a aplicacion de la facultad de atender, ó de otra si se quiere, pero en realidad solo es de la facultad de atender bajo una forma, ú otra; 2.^a de distincion; 3.^a de análisis, y 4.^a de síntesis.

Por lo que hace á la aplicacion, debe ser seria, durable y enérgica: seria, porque para ver claramente los fenómenos no basta, á lo menos por lo comun, mirarlos distraidamente; durable, porque tampoco es suficiente mirarlos un instante solo; enérgica, porque tambien es menester concentrar sobre ellos la atencion, á lo menos en el grado correspondiente á su diversa naturalaza.

La distincion que, como es bien sabido, es un acto que consiste en discernir bien el objeto que se observa y en no confundirle con ningun otro de ninguna es-

pecie, debe ser precisa, pues solo así se podrá conocer el objeto, en cuanto es dado á la facultades del hombre, tal como sea el objeto mismo, ni mas ni menos. Pecaria, como suele decirse, por carta de mas, si se le atribuyesen al objeto elementos ó accesorios que le fuesen estraños, esto es, que no fuesen suyos ó no le pertenecieran: tal sucede en las ideas confusas. Pecaria por carta de menos en el caso opuesto, esto es, si no advirtiéramos en el objeto, y por decirlo así, suprimiéramos en él alguna de las partes que realmente comprendiera.

La análisis, de la cual hablé ya en el art. 8.^o (números 2. 3.) debe hacernos conocer el número y el orden de los puntos de vista del objeto *distinguido*. Seria defectuosa por lo que hace al número si nos diese por resultado una enumeracion incompleta, especialmente cuando sus omisiones fuesen graves y considerables, lo cual sucede con mucha frecuencia porque no se notan uno á uno todos los elementos del hecho ó del ser que se analiza, desde el primero hasta el último. Y será viciosa en cuanto al orden, cuando por pecar en cuanto al número, ó por cualquiera otra causa, no nos haga conocer las relaciones verdaderas entre las propiedades ó las circunstancias del ser ó del hecho que se observe, presentándonos las principales como principales, y las secundarias como secundarias, las generatrices como generatrices, y las engendradas como engendradas: en una palabra, será viciosa en cuanto el orden, si como es frecuentísimo, no nos presenta las propiedades ó circunstancias del objeto, ligadas del modo que lo esten en el objeto mismo, formando un todo y un sistema (1).

(1) El citado filósofo presenta como ejemplo de análisis bien hecha (y en mi concepto debería decir de análisis y de

Finalmente, la síntesis, que como ya lo hice ver en los citados números del art. 8.º, depende de la análisis, y debe no precederla, sino seguirla, siempre que se trate de hallar de un modo científico la verdad, necesita igualmente que la análisis ser exacta en el número, y fiel en el orden, para que haga á su modo en la recoleccion y recomposicion lo mismo que haya hecho la análisis en la desmembracion y descomposicion. Solo con estas condiciones estará bien hecha la observacion; en faltandole alguna, sucederá lo contrario.

Y como el experimento no es mas que un medio ar-

comparacion, abstraccion, generalizacion, induccion y síntesis bien hecha) el siguiente párrafo del discurso del célebre Herschel sobre el estudio de la *filosofía natural*: "Si se consideran los diferentes casos en que se producen sonidos, cualquiera que sea la especie, se halla que tienen diversos puntos comunes: 1.º, la determinacion del movimiento en el cuerpo sonoro; 2.º, la comunicacion del movimiento del cuerpo sonoro al aire ú otro medio interpuesto entre el cuerpo sonoro y el órgano del oido; 3.º, la propagacion del movimiento del cuerpo intermedio de una molécula á otra de él mismo en una sucesion conveniente; 4.º la trasmision de las moléculas (mejor dicho, de las vibraciones ó movimiento de las moléculas del medio ambiente á la oreja; 5.º, La trasmision que se hace en la oreja á los nervios auditivos por medio de un cierto mecanismo; 6.º, la produccion de la sensacion." Efectivamente, esta análisis y síntesis son fieles al número y al orden; si no lo fueran no estarian bien hechas, como lo estan indudablemente. La misma observacion puede hacerse en cualquier otro ejemplo, v. g. la análisis que hago de los cuatro métodos en su lugar correspondiente, tal como en el n.º 1. de este art. por lo que hace al método de observacion y experimento. Pero al contrario, la análisis que hice de este mismo método en el n.º 5. del art 9.º, no es fiel al número, porque alli creí conveniente prescindir por entonces del elemento *inducción*, fundado en que no me hacia falta hablar de él para el objeto que en aquel número me proponia, y reservándome el hacerle notar cuando llegara el caso de tratar *ex professo* y estensamente de este mismo método.

tificial de obligar á un fenómeno á presentarse á la observacion (n.º 2.), de modo que si bien el observador necesita muchísimas veces del experimento, el experimentador necesita todavía mas de la observacion para recoger el fruto de su trabajo; síguese que tambien el experimentador deberá acomodarse, en cuanto es observador, á las reglas manifestadas en los párr. ant. , y cuya observancia, como ha podido advertirse, no es muy fácil que digamos, sino antes bien es siempre difícil, mas ó menos.

Pero ademas de dichas reglas acerca de la observacion, debe conformarse tambien á otras especiales que le atañen (las mas de ellas) solo como tal experimentador. Ante todo necesita reunir todos los requisitos que dije en el n.º 6. del art. 9.º y no olvidar, como dice Baldinoti, que el que observa ó experimenta está cercado por todas partes de peligros de errar. En cuya consecuencia, debe cuidar mucho de no dejarse engañar por falsas apariencias; debe no empezar las observaciones ó los experimentos con un vivo deseo y resolucion de hacerlas servir de prueba de opiniones preconcebidas, pues de otro modo le faltaria la necesaria imparcialidad; debe notar con el mayor esmero el estado y todas las circunstancias (2), tanto en las cosas que observe ó experimente, como de los instrumentos de

(2) Deben tenerse muy en cuenta todas las circunstancias (y yo por lo menos no puedo concebir en qué casos podemos estar asegurados de que las hemos notado *todas*), por que ellas determinan la accion de las causas, la suspenden y á veces la mudan enteramente. Así algunas cosas que en ciertas circunstancias nos hacen provecho, en otras diversas nos matan; y lo mismo sucede, en cuanto al gran influjo de las circunstancias, aun en las cosas inanimadas cuyos fenómenos no suelen ser tan complexos como los del hombre.

que se sirva, y del tiempo, lugar y ocasion en que haga las observaciones. Debe prever, antes de empezar el experimento, qué cosas podrán favorecer ó perjudicar al fin que se proponga, proporcionarse las primeras, y apartar las segundas, disponiéndolo todo del modo y con las circunstancias mas convenientes para su objeto. Por último debe tambien variar los experimentos; entenderlos y repetirlos; volverlos al revés, ó trastornarlos; llevarlos todo lo adelante que sea posible, ó como dice Bacon, compelerlos y apremiarlos insistiendo en ellos, para ir notando sus distintas variedades; transportarlos ó trasladarlos de la naturaleza al arte, ó de un arte á otro (3); dirigirlos siempre con la mira de un fin sério, y algunas veces (aunque pocas) intentarlos y plantearlos á la ventura para ver lo que sale, ó mejor dicho, hacer algunos experimentos por inspiracion y por una especie de corazonada, porque no sin algun fundamento, decia el citado filósofo inglés, que el arte de experimentar es mas bien cierta sagacidad y cierto olfato de cazador que una ciencia.

4. Pero, aunque importa mucho para el método en cuestion guardar las reglas anteriores, ello solo está muy lejos de ser bastante. La razon es que, prescindiendo de lo manifestado en el n.º 7. del art. 12.º, en el método que llamamos de observacion y experimento, entran ademas otras operaciones que he dicho ya al principio de este art. De aquí procede que hechas en la forma expresada dos ó mas observaciones ó experimentos, esto es, todas las que sea menester segun los casos, debe el espíritu ir considerando de dos en dos y

(3) En el art. 19.º de estas adiciones se pondrán ejemplos de estas variaciones é inversiones que deben hacerse con los experimentos. El lector podrá consultar desde luego lo que se dirá acerca de este punto en dicho lugar.

simultáneamente en cuanto pueda, las ideas que con dicho motivo se haya formado una á una, para percibir las relaciones que haya entre ellas; y esta operacion mental, que es la única que puede proporcionarnos la formación de un juicio exacto acerca de las semejanzas y de las diferencias entre los individuos, ó los casos, observados ó experimentados, se llama comparacion.

Para conseguir el fin que acabo de indicar, no basta estudiar separadamente los objetos que se comparen, examinarlos con reflexion uno á uno, y conocerlos á fondo, sino que tambien es menester confrontarlos unos con otros, y seguir en la comparacion (la cual viene á ser una doble atencion ó la observacion aplicada á un doble término) las mismas reglas que he dado en el número anterior para la observacion propiamente dicha. Así es que las reglas de la comparacion, cuya observancia es mas difícil en ella que en la simple observacion propiamente tal, se reducen á que abarque con fidelidad y precision el número y el órden de todos los puntos de vista que ofrezcan las sustancias ó los fenómenos comparados, á fin de distinguir las cualidades y demas respectos en que todos ellos se asemejen de las cualidades y respectos en que se diferencien, ó lo que es lo mismo, á fin de distinguir lo comun á todos ellos de lo individual ó particular. Pues bien, como de lo individual ó particular es precisamente, conforme lo dije en el n.º 5. del art. 9.º y en algunos del 12.º de lo que se necesita prescindir, para abstraer bien lo general de lo demas que hay en los objetos, y generalizar despues en la manera conveniente, esto me conduce á tratar de la abstraccion.

5. La abstraccion, precursora indispensable de las generalizaciones no viciosas, es en todo el rigor de la palabra (n.º 5. 9.º nota 3.ª) una operacion de la mente por la cual concebimos como sepa-

rado algo de lo que en los objetos existe reunido á otras cosas (véase en la psicología) como cuando concebimos el color de un objeto individual prescindiendo de lo demás que hay en el objeto, y aun del objeto mismo: en este sentido la abstracción solo puede ejercerse sobre objetos *reales*; solo *de* ellos, como dice Kant, podemos abstraer. Pero considerada la abstracción mas generalmente, puede decirse que es la operación del espíritu y la facultad que en ella se ejerce, por la cual divide en cierto modo, á fin de simplificar el objeto de su estudio, los compuestos que considera, ora sean *reales* (como en el caso anterior) ó bien no lo sean, sino *ideales* (como hombre en general ó cualquiera otra idea general compuesta, véase el n.º 3. 3.º); tal sucede, v. g. cuando de la idea de *hombre*, separamos la idea de *animal*, pues entonces queda solo la idea de *racional*, que es evidentemente un objeto menos compuesto, que la primera.

Con el auxilio de la abstracción ayudada de otras operaciones, pero especialmente de la memoria, la cual influye así en esto como en otras cosas mas de lo que creen muchos escritores, aprehendemos las semejanzas de un gran número de objetos, prescindimos de sus diferencias, llegando despues por medio de la generalización á reunir solo las primeras en una idea general, á cuya espresion destinamos un término ó una palabra particular.

Esto mismo hace ver que la abstracción no podrá preparar, como se necesita para la formación de las ciencias, una generalización plena y exacta, esto es, que no peque por carta de menos, ni por carta de mas, si en vez de abstraer de los individuos ó de los fenómenos comparados, todás las semejanzas que hagan al caso, y solo las semejanzas, solo abstrae algunas, ó lo mismo si no prescinde de todas las diferencias.

6. En lo que acabo de decir sobre las reglas de la abstracción está incluido (y mas si se agrega lo que manifesté en

los arts. 9.^o y 12.^o, n.^o 5. del 1.^o, n.^o 2. y sig. del 2.^o) lo mas sustancial que en mi concepto hay que decir acerca de la generalizacion. Limitándome ahora á la generalizacion contingente, que es la única que tiene cabida en el método de que se trata en este artículo, diré siguiendo á Damiron (Lógica p. 90) que las reglas á que debe conformarse, terminan todas á que comprenda, resume y reduzca en los principios ó proposiciones generales que forme, todos los hechos que á favor de las anteriores operaciones se hayan reconocido por constantes y dependientes unos de otros, y nada mas que ellos, ó en otros términos, tienen por objeto final que se dé la justa estension á las generalidades que forme, sin estenderlas mas allá del límite que les señalen la esperiencia, y la prudencia reunidas (art. 12.^o n.^o 3. y sig.) ni tampoco menos, y guardándose todavia mas de tomar por semejante lo diverso, ó por diverso lo semejante. Si les diera mas estension, á mejor librar no serian mas que unas hipótesis muy falibles. Si les diera menos, aunque esto al cabo no esté sujeto á tantos (1) inconvenientes como lo primero, se quedaria á mitad del camino, pudiendo llegar á su término; produciria teorías incompletas y estrechas pudiendo producirlas mas generales y anchas; manifestaria timidez y discrecion inoportunas, y tal vez corte-

(1) No está sujeto á tantos inconvenientes, porque aun cuando la generalizacion que hagamos, sea menos estensa de lo que debiera ser, no por eso dejará de enseñarnos una verdad, al paso que si es mas estensa de lo que debe ser, nos enseñará un error. Asi por ej., vale mas contentarse con decir, generalizando menos de lo que se debe, que todo *dolor de muelas es desagradable*, en vez de decir lo mismo de *todo dolor*, de muelas ó de otra especie, que arrojarse á afirmar que *toda sensacion* es desagradable. La 1.^a generalizacion peca por carta de menos, pero al cabo nos enseña una verdad; la última peca por carta de mas, y nos enseña un error.

dad de entendimiento (2), "porque tanto en lógica como en política, dice el citado escritor, aunque no conviene tener demasiada ambición, tampoco conviene tener demasiado poca."

7. De esta suerte se forman por medio de dichas operaciones las proposiciones generales ó principios contingentes (n.º 3. 8.º) en que espresamos las leyes de la naturaleza (n.º 4. 8.º nota 2.ª), en cuanto nos son conocidas. No estará de mas advertir con este motivo que las *dichas leyes* pueden ser individuales, y en mi concepto lo son, por lo que *no se deben confundir con las leyes generales de que hablaba en la nota última del n.º 7. del art. 12.º*; mas sea de esto lo que fuere, lo que de todos modos importa conocer, es que el raciocinio general que seguimos para descubrirlas, podemos decir con Cousin (*curso de Filosofía*, tomo 2.º p. 3. 4. 5. 401. 402.) que se reduce á lo siguiente: cuando se nos presenta un fenómeno con un carácter en una circunstancia, y variando la circunstancia, varía también el carácter del fenómeno, inferimos que no es la ley del fenómeno de que se trata tener aquel carácter, puesto que este último aparece ligado en tales casos á la circunstancia y no al fenómeno, en razon á haberle visto existir sin tener dicho carácter. Pero si ese mismo fenómeno se presentara con el mismo carácter en una serie de muchos y diversos casos, y aun en todos los casos que caen bajo la observacion, inferiríamos que el carácter no dependia de tal ó tal circunstancia, puesto que no aparecia ligado ó enlazado con ninguna de ellas, sino que dependia de la existencia misma del fenómeno. Aplíquese esta doctrina á cualquiera de los ejemplos que

(2) "Los hombres que se llaman mentecatos, dice nuestro profundo escritor Viegas (*Lógica* p. 17, son los que no generalizan, y son de gran talento los que generalizan mayor número de ideas, descubriendo así mayor número de relaciones en las cosas."

puse en la citada nota del art. 8.º ó á otro cualquiera, y se verá su exactitud.

8. Pero aun despues de descubierta una ley de la naturaleza (que podria ser ley en la actualidad solamente), nos resta todavía ejecutar sobre ella otras dos operaciones, á saber, la *inducción* y la *deducción*.

La induccion (que, como lo manifesté en la citada nota del art. 12.º, no es mas que una generalizacion muy fundada en la analogía; pero generalizacion de una especie particular, por cuya razon puede considerarse como distinta), no es mas que una operacion por la cual estiende ó trasporta la mente una ley que conoce ó que supone conocida, de lo presente á lo pasado y al porvenir. Esta operacion se apoya siempre, como queda ya dicho, en la suposicion de la constancia de la naturaleza, porque solo partiendo de esta hipótesi podemos afirmar del modo que lo hacemos, y con la razon que lo hacemos, que sucedieron tales ó cuales fenómenos en lo pasado, y que sucederán en lo futuro (por ej., que hoy hace tres mil años salió el sol en nuestro clima, y que saldrá tambien mañana); y como esta suposicion, á la vez que suposicion, es altamente racional, y confirmada tambien por la esperiencia en cuanto cabe, de ahí es que no produzca certidumbre, pero sí, conforme lo manifesté en dicho lugar, casi un equivalente de certidumbre, es decir, una probabilidad grandísima.

¿Quién no creerá en efecto en la constancia de las leyes de la naturaleza, sin embargo de que no existan leyes generales sino para nuestra mente? ¿Quién no cree y vé en parte que el universo se gobierna siempre por las mismas leyes, aunque por desgracia ignoramos del todo la mayor parte de ellas, ó no las conocemos bien? La induccion así concebida (1) es una de las bases de todas las

(1) Digo así concebida porque la palabra *inducción* se em-

ciencias naturales, por las cuales continuó entendiendo lo que dije en el n.º 4. del art. 9.º, es decir, entiendo todas las que tratan de cosas secundarias, á escepcion de la parte metafísica que hay en todas ellas (nota 1.ª del n.º 4. 9.º, nota 2.ª del n.º 7. 12.º). Sin dicha base ni el moralista, ni el historiador, ni el físico, ni el naturalista propiamente tal, es decir, los que cultivan la historia natural (n.º 4. 3.º, nota 4.ª) no tendrían el derecho de predecir lo futuro, ni tampoco el de explicar lo pasado. Sin ella ni siquiera nos persuadiríamos de la permanencia del mundo material, de la cama misma en que habíamos de dormir, y del campo que habíamos de cultivar; sin ella el universo sería

plea en muchos y muy diversos sentidos por distintos escritores, y aun á veces por uno mismo. Así Aristóteles y Bacon la emplean en sentidos muy diversos no solamente el uno del otro, como puede verse en la *Lógica* (art. *del raciocinio considerado en la oracion*), sino tambien del sentido en que se toma aquí, pues la induccion de que se trata en este número se parece á la induccion de Aristóteles y de todos los escolásticos poco mas que un huevo á una castaña; y se diferencia tambien de la de Bacon, que es la menos diferente, lo mismo que la parte del todo. Bacon llama induccion al método de observacion y experimento, á todo él, es decir, entero. Á su vez el duque de Broglie llama induccion á la aplicacion de los axiomas á los hechos, de lo cual hablaré en el art. sig. Por ahora me limito á decir sobre este punto, que en la primera edicion de esta obra seguí en esta parte al citado duque y á otros muchos; pero sin que por esto se entienda que he variado de ideas acerca de ello, he creído conveniente mudar de lenguaje por las mismas razones que ya manifesté en la primera edicion (tomo 2.º p. 579.) y que reproduciré mas adelante. Por último, la respetable escuela escocesa llama induccion tanto á la generalizacion propiamente dicha, por la cual estendemos la generalidad de muchos fenómenos, como á esta otra generalizacion espontánea é intuitiva, por la cual creemos en la duracion ó en la periodicidad de muchos de ellos, esto es, en su respectiva estabilidad.

como un vasto cadáver para el hombre, un cadáver que nada le diría, pues ningun acontecimiento seria signo de otro suceso anterior y de otro que le ha de seguir (n. 8. 1.º); sin ella en fin, no solo se escaparia el porvenir (enteramente y en todos los casos y de todos los modos) á la prevision del hombre, apareciéndonos lo futuro en general como un accidente arbitrario, sino que, por una consecuencia indispensable, á la manera que en tal caso no estaríamos en cierta especie de comercio con la naturaleza, tampoco lo estaríamos ni podriamos estarlo con nuestros semejantes, porque no sabríamos nada acerca de los medios y del modo con que habíamos de conducirnos, tanto con respecto á ellos, como con respecto á nosotros. Ignoraríamos, por ej., entre otras mil cosas, dado caso que supiéramos que querian su felicidad, si continuarian queriéndola; dudariamos tambien muy formalmente, porque lo pasado no enseñaria el porvenir, si el niño recién nacido se habria hecho de repente un hombre robusto y perverso que habia de ahogarnos con furor al ir á hacerle una caricia &c. &c.; á lo cual se agrega que en la misma hipótesi no aprenderíamos ni siquiera lo mas preciso de la lengua materna (2) ni ninguna especie de escritura

(2) Efectivamente, cuando un niño de pocos meses va aprendiendo el castellano, por ej., (y lo mismo sucede al aprender cualquiera otra lengua) solo aprende, si es que entonces se halla en la disposicion necesaria para ello, que un número de hombres, mayor ó menor, *han empleado* tales ó cuales signos para la espresion de tales ó cuales ideas, pero no aprende que *continuarán empleándolos* en aquel mismo sentido. Para afirmar, como se afirma, que no aprende, á lo menos entonces, esto último, hay una razon muy fuerte, porque por una parte, la esperiencia ni él ni nadie puede tenerla sino de lo pasado ó de lo presente, de lo que todavía sea futuro no puede tenerse aun; y por otra, no le han hecho los hombres semejante promesa, ni han podido hacérsela, ni aunque se la hubiesen hecho, serviria para el efecto de hacérsela

artificial, y no sabríamos tampoco si el llorar ó el poner un semblante muy affligido significaba alegría ó significaba dolor; en una palabra, no conoceríamos ninguna especie de signos, tanto naturales como artificiales; y sin lenguaje ó sin signos de una especie ó de otra, ¿puede haber trato y comunicacion entre los hombres?

9. Pero aunque es muy grande la importancia de la induccion y de las operaciones que la preceden para la

saber, porque en primer lugar la promesa, aun dado caso que se la hicieran, tendrian que manifestársela con signos, con los cuales sucederia lo mismo que con los otros, y en segundo lugar un niño de tan corta edad no sabe lo que es una promesa. ¿Qué es pues lo que le mueve á procurar aprender el significado de las primeras palabras que aprende? Sin duda ninguna lo que le mueve á ello es: 1.º, el sentimiento de imitacion: 2.º, el apetito de accion de que hablaré tambien en las adiciones á la *moral*; y 3.º (pero este motivo solo es despues) la esperiencia de las ventajas que ve que consigue con ellas aprendiendo; pero fácil es conocer que cuando despues de haber aprendido alguna media docena de palabras emplea él las poquísimas que ya sabe, y trabaja por aprender las muchas que ignora, supone en lo uno y en lo otro (porque sino de nada le serviria el saberlas y el pronunciarlas), que las palabras continúan significando lo mismo, esto es, atribuye á su significado cierta estabilidad y permanencia que por desgracia no tienen muchas veces, y atribuir esa estabilidad es hacer uso de la induccion, es dejarse llevar de dicha inclinacion natural que ha puesto Dios en nosotros con una mira tan sabia y tan benéfica. ¡A cuántas cosas se aplica la induccion! ¡Cuántas ventajas nos proporciona! Si mientras estoy escribiendo, muy engolfado en lo que digo, mi criada me está preparando la comida, débolo en parte á que hace uso de esta especie de instinto: sin duda cree que no he resuelto matarme de hambre, y tambien cree que no he mudado de naturaleza, por lo menos en cuanto á esta necesidad; si no fuera por estas creencias inductivas y algunas otras, como esta por ej., que vivo en este momento, sin embargo de que mi criada no me está viendo ni me oye tampoco, ¿me prepararia la comida?

formacion de las ciencias naturales, ó mejor dicho, de las proposiciones generales que entran en ellas, no la tiene menor, aunque bajo concepto muy diverso (n.º 3. 8.º) como lo haré ver en el art. sig., la otra operacion que nos resta examinar, á saber, la deduccion; la cual supone evidentemente el racionio, por cuya razon diré algo desde ahora de esta facultad, sin perjuicio de que se la examine mas detenidamente en la psicología y en la lógica.

No todos toman la palabra racionio en el mismo sentido. La mayor parte de los modernos llaman racionio tanto al subir de las consecuencias á los principios, como al bajar de los principios á las consecuencias (véase el cit. n.º 3. 8.º); pero otros, fieles en esta parte á las doctrinas, ó mas bien al lenguaje de la antigüedad (digo al *lenguaje*, porque las cuestiones que suele haber sobre este punto solo son de nombre (n.º 2. 1.º), tan solo llaman racionio á la dicha operacion descendente. Mirado así el racionio, diremos que es una operacion del espíritu, por la cual deducimos un juicio ó una proposicion de otro juicio ó de otra proposicion en que está contenido; mas para que se comprenda mejor esta definicion, no será fuera del caso recordar la nota 2.ª del citado n.º 3., y decir de qué modo llega el espíritu á formar un racionio.

Cuando, como sucede en los axiomas (por ej. en este, el todo es mayor que su parte) son sumamente claras las ideas de los objetos que consideramos, entonces percibimos desde luego la conveniencia ó inconveniencia que haya entre ellas, y juzgamos sin recurrir á otra idea, porque en tales casos la proposicion que formamos en nuestro interior es evidente por sí misma, y por lo tanto en todo rigor no es susceptible de ser demostrada (n.º 8. 9.º) Así es que no racioniamos (á lo menos en dicho sentido, en el sentido de deducir) para llegar á juzgar sobre los axiomas.

Pero cuando las dos ideas que examinamos no tienen ese sumo grado de claridad que se llama evidencia inmediata ó intuitiva, como sucede casi siempre con relacion al hombre, entonces no pudiendo descubrir desde luego, es decir, á la primera vista, la conveniencia ó la disconveniencia que haya entre ellas, hacemos lo siguiente para llegar á descubrirla. Acudimos á una tercera idea mas clara que las dos primeras, á lo menos en aquella ocasion: la comparamos primero con una de las dos, y luego con la otra, y si vemos que la tercera idea que se llama *media*, conviene con las dos primeras, deducimos que las dos primeras convienen entre sí; mas si vemos que solamente conviene con una de ellas, deducimos que las dos primeras no convienen entre sí. Un ejemplo podrá ayudar á hacerlo comprender. Figurémonos que, *sabiendo ya* (y no se eche en olvido esta suposicion necesaria para el caso) qué es cerezo, y qué es cuerpo orgánico, deseamos saber si el cerezo es cuerpo orgánico (véase la nota 2.^a n. 2. 9.^o). Para saber si el atributo ó cualidad esencial *cuerpo orgánico* conviene con la idea de *cerezo*, recurrimos á una tercera idea, la de *crecer*, doy por caso, entendida en todo el rigor de la palabra: comparamos con esta idea la idea de *cerezo*, y descubrimos que conviene con ella, aunque solo lo descubrimos en el modo que dije en el art. 12.^o, n.^o 7. nota 2.^a; en seguida formamos este juicio, el cerezo crece. Comparamos despues la idea de *crecer* con la de *cuerpo orgánico*, y viendo que conviene con ella, decimos lo que crece, es cuerpo orgánico. Por último, viendo que las ideas de *cerezo* y de *cuerpo orgánico* convienen con la tercera idea de *crecer*, deducimos que las dos primeras convienen entre sí, y formamos el raciocinio siguiente: el cerezo crece; es así que lo que crece es cuerpo orgánico; luego el cerezo es cuerpo orgánico.

Fácilmente se conoce la gran importancia de la

facultad de raciocinar, aun entendiendo por ella no mas que la facultad de deducir; pero si ademas se comprende tambien en la misma la facultad de generalizar, entonces aun es mucho mas importante. Así la consideraba Laromignière cuando decia en sus *Reflexiones sobre la lengua de los cálculos*, que por la facultad de raciocinar se hace el hombre superior á sí mismo incesantemente, y su inteligencia (sin embargo de la limitacion de su entendimiento) puede aumentarse hasta un término indefinido. Del mismo modo la consideraba tambien cuando hacia entre otras las siguientes comparaciones. El poder del espíritu se aumenta con el raciocinio tanto como el de la vista con las invenciones de la óptica y de la mecánica. El raciocinio es un microscópio con el cual vemos objetos que se nos ocultaban por su pequeñez; es asimismo un telescopio que acerca los objetos cuando estan demasiado distantes; es un prisma que los descompone cuando queremos reconocerlos en sus elementos; es el poderoso foco de un lente que reconcentra y condensa los rayos sobre un solo punto; es en fin la palanca de Arquimedes que remueve el sistema planetario todo entero, cuando es la mano de Copérnico y de Newton quien la dirige.

Pero sin embargo (podemos observar con el mismo escritor) el raciocinio, prerogativa de la naturaleza humana, es al mismo tiempo un testimonio de la debilidad de nuestro entendimiento; pues así como la necesidad de método tiene su origen en la misma debilidad (n.º 5. 8.º), así tambien la necesidad de raciocinar emana del mismo principio. Es una verdad incontestable que una mente perfecta, y por lo mismo tan superior á la nuestra, que no cabria comparacion entre las dos, apercibiria intuitivamente lo que no descubrimos los hombres sino con el auxilio de la deducion. De aqui procede entre otras cosas, 1.º que no se deba atribuirse á Dios la facultad de raciocinar, por-

que atribuírsela sería suponer que el entendimiento de Dios era limitado, es decir, imperfecto como el nuestro, mas ó menos; y 2.^o que hallamos absurdo el que se empleen raciocinios con la mira de demostrar una cosa si es evidente por sí misma.

Con lo cual se ha podido ver ya, no solo que la deducción es la dicha operación descendente que he explicado al principio de este n.^o, sino que ella y la generalización son, por decirlo así, dos polos opuestos, sin embargo de que la mente los recorre los dos. Digo que son opuestos, porque en la generalización se camina en el orden analítico (n.^o 3. 8.^o), al paso que en la segunda se camina en el orden sintético. En la primera se empieza especialmente por la análisis y se acaba especialmente por la síntesis; en la segunda sucede viceversa &c. (véase el citado n.^o). Por último, en la generalización, si el objeto sobre que se ejerce es contingente, se corre gran peligro de errar, como no se observen las reglas que hemos visto en este art. y en el 12.^o; en la deducción al contrario, siendo realmente deducción, se está exento aun del mas pequeño riesgo, pues como en ella no se hace mas que afirmar explícitamente lo que se había afirmado de un modo implícito en el principio ó proposición general con que se empieza, tiene que ser verdadera como tal deducción; el error no puede estar en ella bajo dicho concepto, solo puede estar en el principio. Así, por ej., en este raciocinio: lo que es blanco, es negro; la nieve es blanca, luego la nieve es negra; la deducción está bien hecha; no es en ella donde nos engañamos, sino en haber formado el principio: lo que es blanco es negro.

10. Si ahora, entendidas ya las operaciones y las reglas anteriores, queremos determinar en qué consiste el método de observación y experimento, y en qué se diferencia del de hipótesis muy falible, no

nos será difícil el hacerlo. Método de observacion y experimento es la marcha de la mente (n.º 4. 7.º) que en la investigacion de la verdad juzga de las cosas secundarias, no por una especie de instinto y pocas mas que sentimiento espontáneo (como el de intuicion, véase el art. 10.º), ni tampoco por suposicion arbitraria (como el de hipótesi muy falible, véase el art. 12.º), sino por lo que observaciones ó experimentos, bien hechos, suficientemente repetidos y variados para poder producir una confianza racional (n.º 7. 12.º) y combinados con comparaciones, abstracciones, generalizaciones, inducciones y deducciones bien hechas, nos hacen ver repetidas veces y sin escepcion ninguna en dichas cosas segun sus clases respectivas, sin generalizar nunca mas que hasta donde aconseja la prudencia mas severa, y conformándose en todo con las reglas de la lógica.

Este método se diferencia siempre del de hipótesi muy falible (no es menester explicar mas en qué se diferencia del de intuicion, porque es muy claro y óbvio), en que al paso que el de hipótesi muy falible principia observando ó experimentando un corto número de individuos ó de casos, sigue generalizando, y concluye creyendo y echándose á dormir, sin haber hecho todavía suficientes observaciones ó experimentos; este otro método principia observando ó experimentando un número de individuos ó de casos, mas considerable, por lo comun; hace despues la generalizacion, y concluye, no echándose á dormir y á creer, sino al contrario, observando de nuevo ó experimentando (1), porque

(1) Tal vez dirá alguno que el método de que se trata no siempre sigue el orden que manifiesto, porque muchas veces, antes de generalizar, tiene ya hechas las suficientes observaciones para el caso, ó si no las tiene, puede tenerlas, y cuando las tenga, no es

desconfía en cierto modo de la generalización, hasta que se hayan hecho las suficientes observaciones para adquirir toda la seguridad posible de que la generalidad establecida por ella es verdadera (cit. n.º 7).

Tambiense diferencian casi siempre en que el de hipótesis muy falible generaliza de golpe y porrazo, si me es permitido decirlo así, de largo y tendido, á la ventura, á la buena de Dios, ó cuando mas, guiado por una grande analogía, que es un norte falaz si no le acompañan otras condiciones, conforme lo hemos visto, tanto en este art. como en el 12.º; mas el de observación y experimento no generaliza sino muy poco á poco, va con mucha prudencia, no pierde nunca de vista los hechos y las cosas, mide su generalización por lo que dan de sí hasta cierto punto la observación y el experimento de las mismas; no se da una prisa inútil y perjudicial algunas veces á formar la ciencia y resolver las cuestiones, sino que al contrario, atento y desconfiado, vela sobre sí mismo, y prefiere caminar con el paso lento, pero seguro, de la tortuga, por un terreno que va examinando escrupulosamente con la

natural que vuelva á observar sobre aquel mismo asunto despues de haber hecho la generalización; pero á este argumento respondo que si no se echa en olvido cuán grande es en todos los hombres, escepto en los estúpidos, la inclinación natural á hacer generalizaciones, se advertirá facilmente que se hace siempre la generalización, tanto en el método de observación y experimento como en el de hipótesis muy falible, antes de tener hechas las observaciones necesarias para poder fundar suficientemente una confianza racional en que es verdadera. La razon de esto es que, hechas ya una ó pocas mas observaciones, se sospecha primero la verdad general, y desde entonces mismo se generaliza con mas ó menos fé, sin haber hecho todavía las suficientes para comprobarla. Falta por lo tanto el supuesto que se hace en la dicha objeción; pero, aunque así no fuera, ella solo afectaría una circunstancia muy accesoria, y siempre quedaria en pié lo principal de esta primera diferencia.

mayor minuciosidad, á remontarse á las nubes, aunque sea con el vuelo rápido del águila, con gran peligro de caer, y de no ver las cosas sino en grande, y por un solo lado.

Suelen asimismo diferenciarse en que el método de hipótesis muy falible no pone el mayor cuidado en el modo de hacer las observaciones, experimentos, comparaciones &c., y el de observacion y experimento sí.

Por último se diferencian tambien por razon de los principios que forman, en que el método de hipótesis muy falible hace deducciones de principios falsos la mayor parte de ellos, y cuando no falsos, arbitrarios y muy inciertos; tal sucede por ej., cuando en el caso del n.º 9. (art. 12.º) adopta el principio de que no puede salir el tiro de una armada de fuego si no la descarga una persona, y deduce de esta proposicion falsa que entró alguién que la descargó, pudiendo muy bien haber salido el tiro por un incendio, ó por un fuego de la atmósfera, ó por otra causa. Pero el método de observacion y experimento solo hace deducciones, ó bien de los axiomas de que hablaré en el art. inmediato (2), ó bien de otros principios, que sin embargo de ser contingentes, son verdaderos,

(2) Tal sucede por ej. cuando aplica á un efecto que le consta este axioma: todo efecto supone causa, y deduce por medio de esta aplicacion que hay ó ha habido una causa del efecto ó mas de una, es verdad, pero siempre podremos considerar al conjunto de las que sean, como uno, como una causa (n.º 8. 1.º), y véase aqui otra vez una parte metafisica en una ciencia natural, como ya lo dije en la nota 1.ª del n.º 4. 9.º y en la 2.ª n.º 7. del 12.º; pero obsérvese tambien de cuán poco sirve para la práctica, pues dicha deduccion solo nos hace ver que hay ó ha *habido causa* del efecto, no nos hace ver *cuál* es. Las deducciones que mas nos enseñan en las ciencias naturales, se hacen de principios contingentes.

y tienen á su favor toda la comprobacion que permite su naturaleza.

11. De aquí procede el estar ya reconocido dicho método á los ojos de todo hombre de razon como el único medio científico que se nos ha dado á todos en ciertas circunstancias para descifrar en esta vida algunos enigmas del universo; como el único que puede proporcionarnos la explicacion mas cabal de los fenómenos en cuanto es dado á las facultades naturales del hombre (n.º 8. 1.º id. 2. y sig. del art. 9.º); como el único en fin, que empleado con constancia, nos ofrece probabilidad de llegar á descubrir por medio de él las causas reales y los medios que producen los fenómenos, ó lo que es igual, la causa y el principio que entran en la formacion de cada uno (art. 2.º) con los enlaces necesarios para formar sistemas verdaderos (*ibidem*). Por esto decia Reid con ideas y espresiones algo diversas que me es forzoso modificar algun tanto (Ensayo c. 8.), que el filósofo cuando trata de cosas secundarias, tiene su método, así como el geómetra tiene el suyo, y que las reglas del método del 1.º en tales casos (ni aun entonces menos exactas que las del 2.º) se reducen á las siguientes: partir de hechos bien certificados por la esperiencia, inferir de ellos, por medio de una generalizacion bien hecha y por la induccion, las leyes que respectivamente los rigen, y despues servirse de las leyes descubiertas para dar razon de los fenómenos á que se apliquen. Solo de este modo pueden obtenerse con la posible seguridad verdaderas explicaciones de los fenómenos (3) y cami-

(3) Permitáseme poner en lenguaje inteligible para todos, aunque sea inexacto en historia natural, el siguiente ej., que no es muy difícil comprender, y que los jóvenes suelen conservar en su memoria mas tiempo que otros ejemplos. Figuremonos que teniendo Pedro una vaca y una perra, observa que la primera tarda mas tiempo á parir (entiéndase en

nar las ciencias naturales hacia su perfeccion y complemento.

este sentido que su estado de gestacion ó preñez dura mas tiempo) y que cuando pare, da á luz menos hijuelos que la segunda; el método de observacion y experimento le conducirá á Pedro, si quiere esplicarse este fenómeno, á la única esplicacion filosófica (por ahora, á lo menos) que podemos dar de dicho fenómeno. Al efecto debe empezar Pedro *partiendo de hechos bien certificados por la esperiencia*, esto es, debe ensanchar el círculo de sus observaciones, ver ó informarse por buenos conductos de si lo que en esta parte sucede con la vaca y la peria de su pertenencia, sucede con las demas vacas y perras que de un modo ú otro caigan bajo su observacion; se convencerá de que sucede, y antes de convencerse lo habrá ya sospechado, pero entonces acabará de afirmarse en ello, y así llegará por medio de la *generalizacion y de la induccion* á conocer *esta ley de la naturaleza*: las vacas tardan mas tiempo á parir, y paren menor número de hijuelos que las perras. Descubierta ya esta ley, solo le resta á Pedro para el objeto que suponemos, *servirse de ella para la esplicacion del fenómeno* que deseaba esplicarse. Lo conseguirá por ej. si discurre así: *mi vaca* tarda mas tiempo á parir y pare menor número de hijuelos que *mi perra*, por que es una ley de la naturaleza que *las vacas* tarden mas tiempo y paren &c. He dicho antes que esta esplicacion (pobre y muy incompleta, es verdad, véase el n.º 8. 1.º y el n.º 2. 9.º) es la única, á lo menos por ahora, que podemos darnos acerca de dicho fenómeno, porque realmente lo es en el fondo: pero este fondo siempre idéntico puede presentarse de muchos modos, y tambien se puede y se debe generalizar mucho mas conforme á lo dicho en el n.º 6. en este mismo caso. Tal sucederá si ensanchando Pedro comparablemente mas el círculo de sus observaciones, procura ver ó procura saber, 1.º si lo que acerca de dicho punto sucede con *las vacas* respectivamente á *las perras* observadas, sucede tambien comparádo las vacas con las hembras de las demas *especies de animales pequeños*, como v. g. conejos, ratones &c.; y 2.º si lo que sucede con las hembras de los animales pequeños comparadas con las vacas, es comun tambien á las primeras, comparadas con las elefantas observadas y otras hembras de las demas especies de animales grandes; en tal caso generalizará mucho mas hasta

ARTICULO XV.

AMPLIACION DE LO MANIFESTADO EN LOS ARTÍCULOS ANTERIORES ACERCA DEL MÉTODO DE LAS CIENCIAS METAFÍSICAS.

1. Remision á lo dicho anteriormente. — 2. Hay certidumbre de la existencia de algunos hechos sin observarlos —definicion de los axiomas, y esplicacion de sus caractéres.— 3. Doctrinas de los filósofos acerca de la importancia de los axiomas — exámen de las mismas. — 4. Exámen de las opiniones acerca del origen del conocimiento que tienen de los axiomas aun los hombres menos instruidos.—5. Diferencias entre la que llaman generalizacion à priori y la que llaman à posteriori, ó mejor dicho, en la generalizacion de lo necesario y la generalizacion de lo contingente.—6. Definicion del método de las ciencias metafísicas— influjo del raciocinio deductivo en la formacion de las ciencias, especialmente de las abstractas.

1. Lo manifestado en el art. ant. y en los núms. 3. 4. 5. y 8. del 9.º, es muy bastante á mi ver para que pueda conocerse en qué consiste el método de las ciencias metafísicas, y en qué se diferencia de los otros

llegar á esta ley: las hembras de los animales grandes tardan mas tiempo á parir y paren menor número de hijuelos que las hembras de los animales pequeños; despues se servirá de esta última ley descubierta, lo mismo que de las otra y con el mismo objeto.

Concluiré ya esta nota previniendo que lo único que me he propuesto en ella, ha sido presentar aplicadas las principales operaciones que constituyen el método de observacion y experimento, y que las inexactitudes que contiene relativamente á historia natural, no sirven de inconveniente para el espresado objeto.

que hemos examinado ya. Pero sin embargo, á fin de dar mayor claridad á algunas ideas meramente indicadas, y de presentar de nuevo otras doctrinas que se refieren de bastante cerca al asunto en exámen, creo conveniente que, antes de estudiar los caracteres de los trabajos filosóficos hechos bajo la direccion, ya del método de observacion y experimento, ó ya del de metafísica, tratemos de los axiomas y de la generalizacion *à priori*.

2. Hemos visto repetidas veces la importancia de la observacion y del experimento, porque solo siguiendo este camino (laborioso, es verdad, pero seguro) y ejecutando bien las demas operaciones explicadas en el art. ant., podemos esperar que las ciencias naturales marchen hácia su perfeccion, y salvo siempre lo superior á nuestro alcance, se acerquen á ella. Pero sin embargo, esplanemos una idea manifestada ya al final del n.º 10. del art. ant. y se reduce á que, como lo puede observar cualquiera, no es menester (á lo menos á cierta edad, á cierta instruccion) mirar ni aun ver ciertos hechos, para estar seguro de que existen. Vemos, por ej., arder una casa (y lo mismo sucede con cualquiera otro acontecimiento, bien se verifique dentro de nosotros mismos, bien se verifique fuera ó en el mundo exterior) y al instante conocemos que el fuego proviene de una causa; no tenemos ningun inconveniente en asegurarlo; porque, si bien podemos engañarnos en juzgar que el incendio procede de la causa A, ó de la causa B, sabemos que necesariamente todo efecto procede de una causa, que ninguno puede depender de la nada, sino de algo, y de consiguiente tambien aquel incendio, que es un efecto, procede de algo que lo produce, ó de una causa.

Esto mismo nos sucede tambien, si sabemos que un espacio está ocupado por un cuerpo, ó que de dos cantidades iguales (por ej., ocho libros y ocho compases), se han sustraído otras dos cantidades

iguales, dos compases y dos libros. Para saber con completa seguridad, que mientras el cuerpo que suponemos ocupa tal parte del espacio, no la ocupa al mismo tiempo aquella misma ningun otro cuerpo; no necesitamos observar de nuevo, ni siquiera es necesario para ello, no digo mirar, pero ni ver con el sentido exterior: y la razon es porque sabemos que necesariamente es imposible, que dos ó mas cuerpos ocupen á un mismo tiempo un mismo punto del espacio.

Del mismo modo no necesitamos verificar el hecho, esto es, hacer una *nueva* observacion, para decir con completa seguridad, que las cantidades que hayan quedado despues de haber quitado de dos cantidades iguales otras dos cantidades iguales, son tambien iguales entre sí.

“Esto nos hace ver (como dice el duque de Broglie en su excelente opúsculo de la *Existencia de la alma*, p. 110), que en la inteligencia humana existe un cierto número de axiomas (1) que llevan el sello de la necesidad, por que son de tal naturaleza que lo contrario de ellos implica contradiccion.”

3. Mas ¿para qué otra cosa sirven los axiomas? ¿Qué debemos pensar acerca de su importancia? Punto es este sobre el cual disputan, y han disputado mucho los filósofos, hace ya muchos años: hallámoslos divididos en tres clases acerca de esta cuestion.

(1) Por axioma se entiende una proposicion necesaria (esto es, que no puede menos de ser verdadera véase el n.º 4. 9.º) evidente con evidencia inmediata ó intuitiva (véase el n.º 4. 10.º) y como tal indemostrable (n.º 8. 9.º) cierta, es decir, creida sin *ningun* recelo de engañarse (n.º 7. 12.º en la última nota), verdadera (ó lo que es lo mismo, conforme con la realidad, véase el n.º 2. 13.º en la nota), muy universal, y muy abstracta, como por ej., el todo es mayor que su parte, todo efecto supone una causa, todo cuerpo es estenso, es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo &c.

Muchos filósofos (entre ellos Locke y los escritores mas principales) de la escuela sensualista, posteriores al citado gefe, han querido reducir la importancia de los axiomas á muy poca cosa: han dicho que *solo* sirven para acabar algunas veces las disputas, y para explicar con concision un pensamiento muy general, que por lo mismo que se espresa concisamente, se graba con facilidad en la memoria, y hace mas breve y espedito el camino de la enseñanza.

Pero otros filósofos, y son los mas, no solo conceden á los axiomas las ventajas que aun Locke reconoce en ellos; sino que ademas les dan tal importancia, que sostienen, y con razon, que sin tales proposiciones evidentes por sí mismas no podria haber ciencias, es decir, conjuntos de conocimientos generales (n.º 2. 12.º) ligados unos á otros con los lazos mas íntimos (n. 2. 5.º) y no solo verdaderos, sino tambien demostrados en el modo que lo permita su respectiva naturaleza (n.º 4. 9.º y *passim*). Otros, en fin, añaden á todo esto que todas las demas verdades estan contenidas en los axiomas, como en su *origen* y en sus verdaderas *causas*, con lo cual quieren decir, aunque muchos no lo comprenden: 1.º que cuando conocemos que las otras verdades lo son en realidad, es porque conocemos la verdad de los axiomas, y 2.º que la razon por qué ellas son verdades, es que los axiomas son verdaderos.

Esto último es evidentemente falso; porque la razon de ser verdadera una proposicion (por ej., estas: el azucar es estenso, lo blanco no es negro), no es su conformidad con estos axiomas ú otro cualquiera (todo cuerpo es estenso, es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo) sino su conformidad con la naturaleza de las cosas, con la realidad.

Podríamos suponer por un momento que fuese falso el principio, *todo cuerpo es estenso*, aunque no podamos concebirlo, y no por eso dejaria de ser verdadera

la proposición, *el azúcar es estenso*; prueba de que la causa ó la razón de su verdad no es la verdad del principio. Pero ¿qué digo? Aunque supusiésemos que era falsa la tal proposición, aunque lo creyésemos así profunda y constantemente, ella sería verdadera, nunca dejaría por eso de ser tal; porque la verdad no es como la certidumbre, ni como la probabilidad, ú otros estados de nuestra alma; lo que se llama verdad, no depende de las creencias del hombre, erróneas con demasiada frecuencia, ni de los principios que él concibe, depende solo de la realidad de las cosas, ó mejor dicho (nota del n.º 2. 13.º), es lo conforme con la misma realidad. A lo cual se agrega que, como lo observa muy bien Locke en el lib. 4.º cap. 7.º de su Ensayo, la verdad de que una cosa blanca no es negra, y el conocimiento de que esto mismo es verdad, no supone necesariamente el conocimiento generalísimo y metafísico de que es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo. Un niño de poquísimos meses tiene y ó puede tener el primero de los dos conocimientos que he dicho, y seguro es que no tendrá aun el segundo, por no haber pensado todavía en ideas tan abstractas y tan generales. Luego es falso no solo que las demás verdades esten contenidas en los axiomas como en su *causa*, ésto también que esten contenidas en ellos como en su *origen*. Por tanto es doblemente falsa la referida opinión, la cual no puede nadie acogerla sin ignorar el órden en que se adquieren las ideas, como lo veremos mas adelante.

Pero sin embargo de esto, es innegable que los axiomas, al paso que tienen una evidencia propia de ellos (véase el n.º 9. art. ant.), una evidencia inmediata, intuitiva, instantánea, absoluta, irrecusable, de tal fuerza, que concebirllos rápidamente, *una vez sola*, y no volver jamás á dudar de ellos sin necesidad de mas exámen, es obra natural, espontánea y necesá-

ría; tienen también tal importancia en las ciencias, que sin ellos, fuente de evidencia, producto de necesidad, base de las demostraciones (1), no es posible concebir; á pesar de los esfuerzos y de las sutilezas de la escuela sensualista (2) acerca de este punto, cómo podría haber ciencias, es decir, conocimientos no solo verdaderos, sino también verdaderamente evidentes y demostrados en las ciencias metafísicas, demostrados,

(1) Téngase presente lo que dije en el n.º 8. del art. 9.º acerca de lo que es demostrar.

(2) Todo cuanto dicen en contra muchos escritores muy respetables de la referida escuela, y á su cabeza Locke en el citado cap. 7.º lib. 4.º, rueda á mi ver sobre la confusión de estas dos ideas distintas, *verdad de un conocimiento, demostración de que un conocimiento es verdadero.*

Sin los axiomas, un conocimiento verdadero es verdadero, no cabe en ello ninguna duda: así como tampoco debe haberla de que, sin ellos, puede adquirirse, y se adquiere, el conocimiento de las demás verdades, ó por mejor decir, de muchas de ellas, como lo demostró muy bien el citado Locke, valiéndose de ideas manifestadas algo antes por Gassendi, y haciendo en esta parte un gran servicio á la humanidad. Pero sin los axiomas, es muy raro cuando menos, poder demostrar que un conocimiento verdadero lo es: y aun, hablando con exactitud, debe decirse que con semejante condicion nunca es posible tal cosa, porque mediata ó inmediatamente siempre nos apoyamos en los axiomas al demostrar una proposición. De consiguiente, no puede haber ciencia sin los axiomas: mas téngase entendido que es demasiado frecuente dar el nombre de axiomas á proposiciones que no lo merecen, á proposiciones disputables, y aun falsas; por las cuales... como dice Baldinotti, *quidquid agri in mentem venerit, proburi potest.* Puede verse, como ejemplo de este gran abuso, la doctrina que combato en la citada nota del n.º 7. art. 12.º, y aun pueden presentarse otros muchos incomparablemente mas perjudiciales, que emanan todos de no tener presente que una proposición no es realmente axioma, si no reúne todos los caracteres que he dicho en la nota del n.º 2.

del modo que dije en la nota 2.^a del n.º 7. art. 12.º, en las ciencias naturales.

“Por esto vemos que á medida que vamos observando los hechos, los sometemos involuntariamente, (como dice el duque de Broglie) al imperio de los axiomas; aplicamos estos á aquellos; y de esta manera *inducimos* (3) lo que son los hechos, lo que no son, de dónde pueden ó no pueden provenir, qué relaciones tienen con otros hechos, y así por este estilo. La lógica, en particular, no es casi otra cosa que la aplicación constante, presentada bajo diversas formas, de este principio: *lo que es idéntico no puede ser diferente; lo que es diferente no puede ser idéntico*. Las matemáticas no son casi otra cosa que la misma lógica aplicada á los números y á las superficies (4);” y las ciencias naturales, si bien descompuestas, analizadas, observadas en su último resultado, presentan mucho que no es lógica, á saber, los hechos que las constituyen, no pueden sin embargo dar un paso adelante, no pueden ser ciencias, sin que la lógica las asista y ayude á ello.

4. Pero si acerca de la importancia de los axiomas estan divididos los filósofos, no lo estan menos acerca de cuál es el origen de que nos viene su conocimiento indisputable y comunísimo.

Algunos filósofos, y no de los mas superficiales, sostienen que el conocimiento de los axiomas existe en la mente humana enteramente *à priori*, es decir, antes de toda observacion y de cosa que lo valga, como contemplar, meditar, considerar &c.: y en el mismo hecho de decir esto, se muestran partidarios del sistema que se llama *innatismo* ó sistema de las ideas innatas.

(3) Seria mejor que dijera *deducimos*.

(4) Es mas exacto decir que las matemáticas son lógica aplicada á la cantidad discreta ó continua.

tas, esto es, sostienen que hay ideas tan antiguas en la alma como la alma misma; ideas que, según ellos, recibe nuestro espíritu juntamente con la existencia, por cuya razón, no sabiendo ó no queriendo por otras causas explicarse de un modo natural cómo adquiere la alma el conocimiento de los axiomas; y además altamente penetrados de la gran importancia que tiene, toman, por decirlo así, el partido de ponerle entre el número de las ideas innatas que solo ellos admiten bajo tal concepto.

Mas una opinion, tan gratuitamente formada, y tan estraña como la que acabo de decir, se refuta bastante satisfactoriamente por los argumentos que se hacen en la psicología en contra de ella. Por ahora, pues, me limitaré á decir que si en otros tiempos la acogieron muchos escritores, es en parte porque nos hacemos esta ilusion (en especial cuando se tiene ya una edad algo avanzada y muchos conocimientos): *creemos* erróneamente con mucha facilidad, solo porque hace mucho tiempo que aprendimos los axiomas; y que, por decirlo así, los aprendimos en un instante y sin costarnos un gran trabajo, que siempre los hemos sabido, y que de consiguiente no hemos hecho nunca la adquisicion de su conocimiento, el cual en tal hipótesi tendria que ser innato.

Otros filósofos (y sobre ser los mas, tienen de su parte la razón) sostienen que el conocimiento de los axiomas no es enteramente *à priori*; sino *à posteriori*; esto es, no es innato, sino adquirido, ó lo que es igual; sostienen que supone observacion ó cosa que lo valga; y como en todo esto se limitan á negar lo que afirman los otros, claro es, que siendo falsa la opinion de los primeros, tiene que ser verdadera la de los segundos.

— Pero aun conviniendo, como casi generalmente se conviene de bastantes años á esta parte, en que

el conocimiento de los axiomas no es enteramente *à priori*, sino *à posteriori*, todavía queda lugar á suscitarse dentro del círculo de dicha doctrina la importantísima cuestion de si es la esperiencia lo que nos hace creer en la verdad de los axiomas, del mismo modo y con los mismos *antecedentes* que es ella lo que nos hace creer en la verdad de las proposiciones contingentes de que se forman las ciencias naturales, por ej., en estas proposiciones reducidas ya á individuales: que tambien mañana saldrá el sol, ó que tambien en el año que viene hará mas calor en la canícula que en lo mas crudo del invierno.

La escuela que se llama sensualista (n.º 4. 8.º) sostiene la afirmativa en esta cuestion: lo cual equivale á sostener que los axiomas no son otra cosa mas, como lo advierte el duque de Broglie "que unas proposiciones generales, hechas mas y mas probables por una experimentacion constante de la repeticion de los mismos hechos en las mismas circunstancias."

Empero la escuela racionalista en el sentido estricto de la palabra, y no solo ella, sino tambien todos los que participan mas ó menos del dicho racionalismo (véase el cit. n.º 4.), sostienen lo contrario, fundándose para ello en la incontestable razon de que el primer carácter que resalta en los axiomas, como ya lo hemos visto en el n.º anterior, es tener una evidencia propia de ellos, una evidencia instantánea, &c., y de tal fuerza y tan fácil por otra parte de desprenderse de las cosas y de venir á iluminar la mente, que presentarnos la esperiencia á cierta edad una ocasion de concebirlos, *una sola*, concebirlos en efecto, y creerlos para siempre con la plenitud de la creencia, es obra que aunque se hace en nosotros y que se verifica entera desde muy temprano (1), ó mejor dicho, no muy tarde,

(1) El providentísimo autor de la naturaleza ha dispues-

nosotros no la hacemos, es obra natural y necesaria, indeliberada, y por decirlo así, instintiva. Pues bien, esta indisputable circunstancia bastaría por sí sola, aun ligeramente considerada, para que se debiese desechar sin género alguno de duda la referida opinion de la escuela sensualista; pero además, no debe olvidarse que los axiomas (n.º 2.) lo mismo que todas las proposiciones de las ciencias metafísicas, son verdades necesarias (n.º 5. 9.º), de lo cual se deduce no menos fácilmente que no puede sostenerse en buena razon que es la esperiencia lo que nos hace creer en la verdad de los axiomas *del mismo modo y con los mismos antecedentes* que en las proposiciones de las ciencias naturales.

Queda pues sentado que el conocimiento que de ellos tenemos es en efecto *à posteriori* en el sentido de que se necesita que nos suministre la esperiencia alguna ocasion para llegar á concebirlos; pero no por eso dejará de diferenciarse en el carácter de la evidencia inmediata, de todos los demas conocimientos, tanto de las ciencias abstractas como de las naturales, ni dejará de ser producto del método de intuicion; y véase ahora por qué dije en el n.º 8 del art. 9.º que aunque el método de intuicion se puede reputar bajo cierto aspecto por no científico, sin embargo no solo empiezan por él las que despues son ciencias, sino que por él se hallan las bases.

to que adquiramos temprano los conocimientos de los axiomas, porque, como decía Leibnitz con mucha razon en esta parte (*Nuevos ensayos* p. 40) son necesarios para adquirir ciencia, como los músculos y los tendones lo son para andar.

(2) Sobre este punto del carácter distintivo del conocimiento de los axiomas poco se ha dicho que sea tan bueno como lo que dijeron hace cerca de dos siglos los autores de la *lógica de Port-Royal*.

En el dicho libro, que con razon goza todavia de alguna cele-

5. Lo dicho en el n.º ant. demuestra que aunque el conocimiento de los axiomas es en cierto sentido

bridad, en medio de los errores y superfluidades que contiene, al paso que se notan en él muchos vacíos muy considerables. Mr. Arnauld, ó quien sea el autor del pasage que voy á citar, dice lo siguiente (part. 4.º c. 6): «Los mismos filósofos que creen que todas nuestras ideas nos vienen de los sentidos, sostienen tambien que toda la certidumbre y toda la evidencia de todas las proposiciones viene de los sentidos, inmediata ó mediata: porque dicen ellos, aun este axioma, que pasa por lo mas claro y mas evidente que se puede desear, el todo es mayor que su parte, solo ha hallado crédito en nuestro espíritu porque desde nuestra infancia hemos observado en particular que todo un hombre es mayor que su cabeza, y toda una casa mayor que un cuarto de la misma casa, y todo un bosque mayor que un árbol, y todo el cielo mayor que una estrella.

« Pero esta doctrina es tan falsa como la que dice, que todas las ideas, nos vienen de los sentidos, doctrina que hemos refutado en la parte primera. Porque si no tuviéramos otra razon para estar seguros de esta verdad: *el todo es mayor que su parte*, que las diversas observaciones que acerca de ello hemos hecho desde nuestra infancia, no la deberíamos asegurar sino *con probabilidad* solamente, puesto que la induccion (preyengo que), para nosotros es lo mismo que si dijese la generalizacion de lo contingente solamente es un medio cierto de conocer una cosa cuando estamos seguros de que la induccion es entera, no habiendo nada como no lo hay menos extraordinario, que descubrir la falsedad de lo que habíamos creído que era verdadero sobre inducciones que nos parecían tan generales que no imaginábamos que acerca de ellas se pudiese hallar ninguna escepcion. »

Así por ej, no há mucho se creía indudable, porque se habían asegurado de ello por una infinidad de observaciones, que la agua contenida en un vaso corvo, un lado del cual fuese mucha mas ancho que otro lado del mismo, se mantenía siempre al nivel, esto es, que en ningun caso subía mas el agua en el lado estrecho que en el ancho, mas sin embargo se ha descubierto hace poco, que no sucede tal cosa cuando uno de los lados del vaso es estremamente estrecho, porque entonces no se mantiene la agua al nivel, sino que al contrario sube mucho mas en el lado estrecho que en el ancho. Todo esto hace ver que las

à posteriori, con todo, luego que la experiencia nos suministra una sola ocasion de concebir el contenido de alguno de ellos con aplicacion á un caso ó un individuo, generalizamos inmediatamente lo que hemos concebido en aquel caso ó individuo á los demas individuos ó casos que aparezcan ser de su clase respectiva: y como esta generalizacion inmediata ó de lo necesario, ó (como se suele decir) *à priori* es muy diversa de su opuesta, voy á tratar de ella en este momento, á fin de acabar de caracterizarla y distinguirla de la generalizacion *à posteriori* de que he hablado en el art. ant. mas especial-

inducciones por sí solas no podrian darnos una certidumbre entera de ninguna verdad, á no ser que nos hubiésemos asegurado de que eran generales, lo cual es imposible. Y por consiguiente, si no nos hubiésemos asegurado de la verdad de este axioma: el todo es mayor que su parte, por otra razon que haber visto que un hombre es mayor que su cabeza, un bosque mayor que un arbol, una casa mayor que uno de sus cuartos, el cielo mayor que una estrella, nos hubiéramos asegurado de ella solo con probabilidad, puesto que siempre nos quedaria lugar para la duda de si acaso habria alguno otro todo en que no hubiésemos reparado, y que no fuera mayor que su parte.

«Luego la certidumbre del dicho axioma no depende de las observaciones que hemos hecho desde nuestra infancia, puesto que al contrario nada es mas capaz de mantenernos en el error que el no abandonar las preocupaciones de aquella edad de la vida: de lo que depende únicamente es, que las ideas claras y distintas que tenemos de un todo y de una parte, contienen claramente que el todo es mayor que la parte, y que la parte es menor que el todo. Lo único que han podido hacer las diversas observaciones que hemos hecho de que un hombre es mayor que su cabeza, que una casa es mayor que uno de sus cuartos, &c., ha sido servirnos de ocasion para atender á las ideas de todo y de parte. Pero es absolutamente falso, como creo haberlo demostrado, que las dichas observaciones sean la causa de la certidumbre absoluta é inmutable que tenemos del expresado axioma, y lo que he dicho de uno solo puede decirse lo mismo de todos los demas.

mente, señalar la única regla de que es susceptible, y definir en seguida el método de metafísica. Me limitaré pues á las diferencias.

1.^a diferencia: Las generalizaciones *à priori* pueden decirse que se hacen inmediatamente, en cuanto se verifican, no sin *observar*, como lo cree ó por lo menos lo dice Damiron (*lógica p.* 56), pero sí, sin observar ó contemplar (ó cosa equivalente casi del todo) *mas de un individuo ó caso*. Por tanto, la generalización de esta especie se hace enteramente sin que la preceda ninguna comparación, y aun dado caso que la precediera alguna, solo se compararían muy pocos casos ó muy pocos individuos, y por decirlo así, aun esta poca comparación solo se haría en muy raras ocasiones, y en rigor por un exceso de tímidez nada mas (n.^o 5. 9.^o), al paso que la generalización *à posteriori* no se hace inmediatamente, puesto que se necesita para que sea acertada conforme á lo dicho en el art. ant. (y en estos otros 9.^o y 12.^o) observar y comparar muchos individuos ó muchos casos.

2.^a De la generalización *à priori*, considerada con aplicación á los axiomas, puede decirse fundamentalmente (pero á mi ver solo considerándola en la dicha aplicación) lo que el citado filósofo afirma de la generalización *à priori* en general, á saber: que no es susceptible de ser dirigida, y que por lo mismo nada tiene que enseñar la lógica con respecto á ella. En efecto, no se puede menos de convenir con él en que cuantos juicios sean axiomas, se hacen como por sí mismos en seguida de una abstracción (véase el n.^o 5. del art. ant.) repentina é instintiva en cierto modo: por lo cual, y no ser objeto del raciocinio deductivo (núms. 8. 9.^o, y 9. del art. ant.), no hay ninguna regla que enseñe cómo se han de formar, ni tampoco es menester que la haya. Pero cuando la generalización *à priori* se ve, como sucede casi siempre, sobre conocimientos, que aunque de verdad necesaria

no tengan la evidencia inmediata que tienen los axiomas, y que por lo mismo se puedan demostrar, porque puedan ser objeto del raciocinio deductivo, creo yo que en tales casos puede ser dirigida y tambien ser objeto de alguna regla, porque aun prescindiendo de que la abstraccion que entonces se ejecuta no es repentina y así como instintiva, ó á lo menos no lo es tanto que no dé lugar á que vea la mente lo que hace y dirija su operacion con cierto cuidado para abstraer solo lo general, siempre queda en pie que las proposiciones generales que se forman en tales casos pueden ser objeto del raciocinio, de lo cual deduzco que pudiéndose por medio de esta operacion averiguar infaliblemente si son verdaderas, ó si, al contrario, son falsas, puede la lógica dar la siguiente regla, con respecto á la generalizacion que las produce, á saber: generalícese de tal modo en los referidos casos que el raciocinio pueda demostrar que es verdadera la generalidad que resulte, y sujétesela á la contraprueba del raciocinio antes de darla pleno asenso (1). Mas sea de esto lo que

(1) Por ej., figurémonos que estamos considerando dos líneas rectas *dadas* que se encuentren una con otra, y figurémonos tambien que por primera vez llama nuestra atencion que se encuentran en un punto solamente. Pues bien, la generalizacion que hagamos de esta cualidad no individual, concebida hasta entonces en solo las dos líneas de que se trate, á cualquiera otro par de líneas rectas que se encuentren tambien, creo yo que podemos *dirigirla* y comprobarla por la regla que he dicho, porque no es imposible, sino al contrario muy hacedero y conveniente, que cuando se nos ocurra generalizar la espresada cualidad diciéndonos á nosotros mismos: *dos líneas rectas* (cualesquiera que sean los dos puntos que se unan por medio de cada una de ellas) *nunca se encuentran una con otra mas que en un punto*, sujetemos la dicha generalizacion antes de darla entero asenso, á la contraprueba del raciocinio deductivo. Tal sucederá v. g. si antes de afirmarse en que es verdadera

fuere, siempre tenemos que es muy diferente bajo este aspecto de la generalizacion *à posteriori*, puesto que, al paso que esta debe acomodarse á las muchas reglas que vimos en el art. ant. (n.º 3. y sig.) y á otras innumerables que de ellas se deducen, la generalizacion *à priori*, ó no tiene ninguna regla á que acomodarse, ó solo tiene una.

3.^a En la generalizacion *à priori* no tiene ninguna cabida el experimento, ni por consiguiente el arte de experimentar; en la generalizacion *à posteriori* ocupa (n.º 3. del art. ant.) un lugar muy importante.

4.^a La generalizacion *à priori* ya se ha dicho que es casi instintiva ó enteramente tal, segun algunos; la *à posteriori* es en todo, como dice Damiron, "una operacion de libertad y de trabajo, y por tanto es de tal naturaleza que no solamente sufre, sino que exige tambien una regla (véase el art. ant.) que la gobierne en cierto modo y la conduzca á su objeto."

5.^a La generalizacion *à priori* forma juicios generales tan perfectamente evidentes (art. 9.^o núms. 3. 4. 5.) que, sin perjuicio de lo manifestado en la nota anterior, no dejan lugar ni *un instante* á la duda y á la vacilacion; brillan con la mayor claridad y producen certidumbre; la generalizacion *à posteriori* produce juicios generales en que sucede todo lo contrario. En primer lugar, si es verdad (como creo que lo

la referida generalidad, discurre alguno de este modo: si dos líneas rectas se encontraran una con otra mas que en un punto, por lo menos se encontrarian en dos, y con solo que se encontraran en dos puntos, se confundirian en una sola, porque las líneas rectas tienen todos sus puntos en una misma direccion: es así que si se confundieran en una sola, no serian dos rectas, que es contra el supuesto, luego dos líneas rectas no pueden encontrarse mas que en un punto; y si no pueden encontrarse &c., *nunca se encuentran* mas que en uno.

es) lo que dije en el n.º 7. del art. 12.º, tenemos que nunca deben llegar á producir aquel grado de creencia que llamo certidumbre; y ademas es incontestable y admitido por todos, que la mayor parte de los juicios generales de esta especie no llegan á aparecer con toda la claridad que permite su naturaleza, sino muy poco á poco y por grados insensibles; su probabilidad, dado caso que la esperiencia los vaya confirmando, va aumentándose, primero mas, y luego mas, y despues mas todavía (n.º 7. 12.º y casi todo el art. anterior) á medida que es mayor el número de las observaciones ó de los esperimentos bien hechos que los comprueban, hasta que verificadas las observaciones suficientes para producir una confianza racional, llega su probabilidad á un punto tan alto, que ya no se aumenta, aunque sea mayor el número de individuos ó de casos observados que, por decirlo así, hablen á su favor. Mas este acrecimiento gradual de creencia no tiene lugar en los juicios de la generalizacion *à priori*, pues nadie cree mas, por ej., que el círculo es redondo cuando ha pensado en ello veinte veces, que cuando solo ha pensado una, con tal que lo haya hecho bien.

6.ª La generalizacion *à priori* produce juicios generales de verdad necesaria: la generalizacion *à posteriori* solo los produce de verdad contingente (n.º 5. 9.º).

7.ª y última. Por lo mismo la generalizacion *à priori* produce juicios generales de una aplicacion ilimitada, pues se estienden sin escepcion ninguna, como dice el citado filósofo, en el orden de las cosas á que convienen, á todos los casos, ya reales, ya (meramente) posibles; su valor es para todos los tiempos y para todos los lugares, participan de la eternidad y de la inmensidad del Criador, cuya razon infinita representan en nuestra razon, en una palabra, son universales; al paso

que los juicios que se forman por la generalizacion contingente, aunque son generales, no son universales (2), ó á lo menos su universalidad, mas histórica que ontológica, no es incondicional, absoluta y sin límites, sino reales (n.º 5. 9.º) posibles.”

6. Ahora puedo ya terminar este artículo diciendo que el método de las ciencias metafísicas, tan diverso de los otros tres, que es casi imposible el confundirle con ninguno de ellos en vista de lo que dejo manifestado, es la marcha de la mente (n.º 4. 7.º) que en la investigacion de las verdades necesarias (núms. 4. 5., art. 9.º), no evidentes por sí mismas (1) juzga acerca de cosas que no pueden menos de ser, por mera evidencia, por la generalizacion *à priori*, y por consecuencias bien sacadas (2) que deduce de principios infalibles.

(2) No es lo mismo *general* que *universal*. General comprende el mayor número de los particulares; y universal, se aplica á todos. Por consiguiente, todo lo que es universal, es general: pero no todo lo que es general, es universal. Lo general es susceptible de escepciones, pero lo universal no. Así ciertas opiniones son generales; pero yo no conozco, ni tengo esperanza de conocer, una opinion (verdaderamente opinion) que sea universal.

(1) Digo *no evidentes por sí mismas* para dar á entender que los axiomas no se investigan por el método de metafísica ni por ningun otro, sino que ellos mismos, por decirlo así, se forman y se descubren por el método de intuicion. (Puede verse el n.º 8. 9.º con la nota 1.ª del n.º 4. art. 7.º.)

(2) El racionio deductivo hace un papel muy importante en la formacion de toda ciencia cualquiera que sea su clase; pero le hace mucho mayor en las abstractas que en las naturales. De aquí es que las proposiciones generales de las primeras se forman *à priori*, aunque no enteramente *à priori*, pues siempre entra en ellas algun dato de observacion (n.º 4. de este art. y 5. del 9.º); mas las proposiciones generales de las segundas se forman *à posteriori*, aunque tampoco es enteramente *à posteriori*, pues como lo he hecho ver, en el art. ant. entran en ellas muchas cosas que no son de la esperiencia, por ej,

Por tanto, si bien tiene cabida este método en aquella parte de las ciencias naturales que se compone de conocimientos metafísicos (n.º 2. de este art., 7. del 12.º nota 2.ª y 4. del 9.º nota 1.ª) su verdadera aplicacion, ó por lo menos la mas principal y la que siempre proporciona conocimientos no solo verdaderos, sino *ciertos*, en el estado ideal de las cosas, y en la practica tambien, es á las ciencias metafísicas.

lo que he llamado induccion. Pero la prueba mejor de que en las ciencias abstractas figura por mas el racionio deductivo que en las ciencias naturales, es que las primeras adelantan *principalmente* con él; y las segundas, con la observacion y el experimento. La verdad de las generalizaciones que se hagan en las primeras (exceptuados los axiomas), puede y debe comprobarse con el racionio deductivo (nota 1.ª del n.º ant.): la verdad de las que se hagan en las segundas debe comprobarse con la esperiencia; siempre que se pueda hacerlo (n.º 7. 12.º). He dicho, siempre que se pueda hacerlo, porque no siempre es posible; y cuando se esté en tal caso, y se puedan comprobar por el racionio, aunque no sea de un modo tan persuasivo y satisfactorio, como lo setia por la esperiencia, habría una gran necesidad en dejarse llevar de una excesiva desconfianza del racionio deductivo en este genero de cosas, y no querer comprobarlas de este modo. En el art. 6.º del apéndice á la *psicología*, se podrá ver lo que piensa Damiron acerca de este punto. Por mi parte debo terminar esta nota previniendo, que lo que digo al principio de ella acerca de que es muy grande el influjo del racionio deductivo en la formacion de las ciencias, aunque á muchos puede parecerles que está en oposicion con lo que dije al principio del n.º 7. del art. ant. y en otras partes, no lo está en realidad. Porque una cosa son los juicios ó las proposiciones generales que entran en las ciencias, y otra las ciencias mismas. Las ciencias nose forman de proposiciones generales solamente, sino de proposiciones generales y de enlaces entre las mismas proposiciones (n.º 2. 5.º) Pues ahora bien, el modo mas natural, y por lo mismo el mas frecuente, de enlazar las proposiciones, sobre todo cuando son muchas, es hacer uso del racionio deductivo, como puede observarlo cualquiera muy facilmente consultando lo que dije en el n.º 3. del art. 8.

Véamos ya los caracteres comunes (3) á los trabajos filosóficos de este método, y á los de observacion y experimento.

ARTICULO XVI.

CARACTERES COMUNES Á LOS TRABAJOS FILOSÓFICOS HECHOS BAJO LA DIRECCION DEL MÉTODO DE OBSERVACION Y ESPERIMENTO, Y Á LOS DEL MÉTODO DE LAS CIENCIAS METAFÍSICAS.

1. Refiérense cinco caracteres generales de los sistemas de que se trata en el art. ant., y se recuerda acerca del 1.^o una diferencia muy notable entre los de observacion y los de metafísica. — 2. Argumento à priori de que son verdaderos enteramente, salvo las diferencias indicadas. — 3. Argúyese del mismo modo que se apoyan en fundamentos solidos, y que no estan en oposicion unos con otros, ni los de la una clase con los de la otra, ni tampoco los de una misma clase entre sí. — 4. Argúyese de la misma manera que todos ellos son, muy hermosos, aunque algunos no agraden tanto á la imaginacion, como muchos de los de hipótesi muy falible. — 5. que ni los de observacion, ni los de metafísica, sistematizan tan ampliamente como los de la dicha especie de hipótesi, y á veces los de observacion sobre algunas cosas presentan tambien menos unidad sis-

(3) Voy á limitarme á los caracteres que tienen los unos y los otros, porque las diferencias fundamentales las he manifestado ya en el n.^o 5. de este art. Sin embargo; aun entre algunos de los caracteres que les son comunes, median algunas diferencias secundarias que dimanen de las que he dicho ya, y que por lo mismo me limitaré á indicar cuando hable de cada uno de los caracteres que se hallan en este caso. El ser muy pocas y de poca entidad las indicadas diferencias secundarias me ha movido á reunir en un art. lo que, si no fuera por esta circunstancia, habria tratado en dos.

temática. — 6. Argúyese del mismo modo que no son tan gigantescos y atrevidos como los de hipótesi muy falible. — 7. Concuerdan mucho en filosofía mental y en filosofía moral con los del método de intuicion. — 8. Inspiran amor al eclecticismo racional. — 9. La historia de la filosofía hace ver que en todas partes se ha procurado seguir los dos métodos referidos, tan luego como se ha notado el vicio capital del de hipótesi muy falible, y aun el de metafísica especialmente algo antes—ejemplo en la antigua Grecia — idem en la escuela de Alejandría — y otro en la Europa moderna—carácter general de las escuelas alemana y escocesa, y del método de Bacon, Descartes, Locke, y Condillac. — 10. Argumento à posteriori acerca del carácter 1.º — advertencias acerca de este carácter en los trabajos filosóficos de observacion. — 11. Argumento idem acerca del 2.º — 12 idem acerca del 3.º — 13. idem acerca de los caracteres 4.º y 5.º — 14. Idem acerca de los caracteres 6.º y 7.º — consideraciones acerca de la especie de ridiculidad que hay en querer probar la existencia de los cuerpos y de los espíritus, y algunas otras cosas que se deben admitir como intuiciones inseparables de nuestra especie.

1. Si se recuerda lo que dije en el art. 13.º cuando determiné los caracteres de los trabajos filosóficos de hipótesi muy falible, se podrá adivinar en cierto modo una buena parte de los que distinguen, por decirlo así, á los trabajos filosóficos de observacion y experimento, y á los del método de metafísica. Basta atender á la naturaleza de los métodos que los dirigen, aun prescindiendo de las circunstancias de los tiempos en que se hacen, para inferir, 1.º que son verdaderos enteramente (1)

(1) Sin embargo, por lo que hace á los de observacion y experimento debe tenerse muy presente, con respecto á este ca-

2.^o que se apoyan en fundamentos sólidos, y no están en oposicion unos con otros; 3.^o que, aunque algunos de ellos no son tan agradables á la imaginacion, como muchos de los de hipótesi muy falible, son más hermosos para el juicio, porque brilla en todos ellos la especie de hermosura que tiene siempre la verdad; 4.^o que ni los unos ni los otros sistematizan tan ampliamente como los de hipótesi muy falible, y á veces los de observacion y experimento sobre ciertas cosas presentan tambien menos unidad sistemática; 5.^o que tampoco son tan gigantescos y atrevidos como los de la dicha especie de hipótesi.

2. Tienen el primer carácter que he dicho, en los términos y en el modo ya esplicados, porque los unos son producto de muchas y variadas observaciones y experimentos bien hechos, comparaciones &c. (véase el art. 14.), y los otros lo son de la generalizacion de lo necesario y de la deduccion de principios infalibles, como lo hemos visto en el art. ant.

rácter, lo dicho en los números 4. y 5. del art. ant. y en la nota 2.^a del núm. 7. del art. 12.^o; porque además de diferenciarse de los del método de metafísica en que su verdad no es absoluta y universal, como lo es la de estos, se diferencian tambien á consecuencia de lo mismo, en que los de observacion pueden contener alguna parte de error, y de hecho la contienen algunas veces, cuando no se han *variado y trasladado* de casi todos los modos posibles (11.^o 3. 14.^o) las observaciones ó los experimentos, pero los de metafísica; tal como he definido este método, no puede ser que contengan nada que sea falso. Las escepciones indicadas con respecto á los de observacion, son muy raras en verdad, pero las hay: por ej. yo he visto una mula que acababa de parir, sin embargo de que se dice comunmente que las mulas no parén nunca: ó este otro, lo que se dice (con muchas trazas de que es verdad) de una enferma actualmente existente cerca de Santiago de Galicia, la cual enferma segun el testimonio de muchas personas, lleva ya muchos años de vida y de enfermedad sumamente rara, en los cuales no ha tomado ningun alimento,

3. Tienen el segundo, porque es una consecuencia del primero y de los procederes de sus métodos: ¿qué fundamentos hay mas sólidos, en filosofía por lo menos, que la esperiencia y los axiomas? Ademas de esto, aunque las verdades son innumerables (porque tambien hay innumerables realidades), sobre cada cosa mirada bajo *un* aspecto (n.º 4. 7. nota 2.^a) solo hay una verdad, de donde se sigue que siendo verdaderos todos ellos, como queda probado que lo son, lo que diga uno tienen que decirlo los demás, con tal que traten de la misma cosa considerada bajo el mismo aspecto. Solo puede ser diverso el modo de decirlo, y por tanto, no pueden estar en oposicion unos con otros.

4. No agradan tanto á la imaginacion algunos de ellos, como muchos de los de hipótesi muy falible; porque no hay nada en ellos que sea de imaginacion, nada que sea arbitrario en la sustancia. Lejos de eso, si pertenecen á las ciencias metafísicas, todo lo que contengan (con tal que esté hecho con arreglo al buen método, sin lo cual no puede darse el caso de que se trata), es de necesidad absoluta. Y si pertenecen á las ciencias naturales, es de sentimiento, ya de una especie ó modo de sentir, de los varios y muy diversos que tenemos, ya de otro: en una palabra, todo lo que contienen en el segundo caso, es de necesidad relativa y condicional. No se asemejan, pues, en ninguno de los dos casos, á ciertas figuras ideales que hacen los pintores, cuando reúnen en cada una de ellas las facciones y los miembros mas hermosos que ellos han concebido, ó que tal vez han visto, pero no juntos de aquel modo en un mismo sugeto, sino al contrario, una faccion muy hermosa ó solo una parte en un sugeto, y otra en otros: á lo que se asemejan mucho mas estos sistemas filosóficos, es á un retrato muy parecido y bien hecho que represente una figura, tal como sea realmente, con su parte hermosa

y con su parte fea, y en esto mismo consiste su hermosura.

5. Tampoco sistematizan tan ámpliamente como los de hipótesis muy falible, y los de observacion no presentan algunas veces tanta unidad sistemática: en primer lugar, porque con la imperfeccion de nuestros sentidos (imperfeccion que siempre subsiste y obra sus efectos, á pesar de lo que se ha remediado para algunos casos inventando instrumentos y máquinas), no podemos observar (n.º 8. 1.º) y menos aun experimentar, seres de todas las clases que hay, pues aunque no conocemos los límites de la creacion, bien podemos afirmar que se extiende mucho mas allá de la estrella mas distante y del insecto mas pequeño de cuantos llegamos á divisar apenas con telescopios ó con microscópios: y en segundo lugar porque, aun observando y experimentando dentro de la esfera á que alcanzan nuestros sentidos con el auxilio de los mejores instrumentos, nos sucede muchas veces que hallamos cosas cuyas conexiones sospechamos, sí, (no solo porque sospechamos, y aun sabemos que todo está ligado ó enlazado (1) en este vasto universo, sino ademas por

(1) En el universo, dice M. Aquiles Tardif en la Abeja enciclopédica, traducida por D. Lino Fernandez Baeza, tom 1.º pág. 11.) "Todo es sistemático, todo combinacion... y encadenamiento. No hay cosa que no sea el efecto inmediato de una que ha precedido, y que no determine la existencia de otra que ha de ser."

Una idea entra en la composicion del mundo intelectual, así como un átomo es parte del mundo físico; si esta idea ó este átomo se hubieran suprimido, resultaria necesariamente otro orden de cosas que originaria otras combinaciones, y el sistema actual hubiera sido sustituido por otro diferente. Esta idea y este átomo estan en relacion con otras ideas y otros átomos, y por su medio con partes mas considerables del todo. Si no tuviesen relacion con cosa alguna, si estuvieran aislados, ¿cuál sería la razon de su existencia?"

En vano hasido querer atacar esta doctrina antiquísima, que

alguna razon particular), pero no nos consta; y esto solo basta para que ninguno de los dichos dos métodos, á fuer de muy mirados y circunspectos, se atreva á presentarnos ligadas tales cosas, mientras no conste suficientemente la conexion; antes bien en el caso de que les corresponda hablar de ellas y que hablen en efecto, nos las presentan, mientras no conste su enlace, en un estado de separacion y desunion, que es absolutamente opuesto á lo que se entiende por sistema ámplio. Un sistema general, tan grande como el universo, y tan verdadero como los trabajos de los expresados métodos, casi equivaldria á la omnisciencia; y la omnisciencia solo es propia de Dios, el hombre dista mucho de poder tenerla. Sin embargo, ya que no puede aprehender entera la inmensa cadena de la creacion, puede con el poderoso auxilio del buen método (n.º 5. 8.º) aprehender muchas é importantes partes de ella, que á primera vista, y especialmente al ignorante, le parecen inaccesibles (2); ó lo que es igual, ya que no puede comprender entero el sistema del mundo, porque su mente es limitada, y todos sus medios de saber limitados asimismo (n.º 8. 1.º), puede comprender (aunque

nuestro Melendez procuró vestir con las galas de la poesía en su composicion, *Sistema del universo*, y en otras varias; ella ha resistido, resiste y resistirá á todas las objeciones, mientras sea bien entendida.

(2) Con el buen método y la feliz aplicacion de algunas de las ciencias metafísicas á las naturales, llega el hombre á resolver problemas que admiran á la imaginacion y nos dan una alta idea de lo que valemos, no cada uno de nosotros, precisamente, sino el hombre. Por ej. ¿quien hubiera creido hace tres mil años, ó muchos menos, que habia de llegar un día en que se determinára la cantidad de la masa de la tierra y su peso, como tambien la masa y el peso de los demas planetas y del sol que tan distantes estan de nuestra terrestre morada? Pues sin embargo, hace ya algunos años que lo ha determinado el hombre, y asi otras mil cosas.

imperfectamente, no mas) diferentes partes, ó mas bien trozos, de este sistema uno y general, que, como ellos mismos se componen de partes mas pequeñas unidas unas con otras, se pueden llamar sistemas, y son realmente sistemas pequeños. Por esto digo que los trabajos filosóficos de los dichos métodos son sistemáticos, pero no tan rigurosa (3) y anchamente sistemáticos como los de hipótesis muy falible.

En comprobacion de lo mismo, puede hacerse una observacion mas fácil todavía, á saber, que por la imperfeccion de nuestro entendimiento y de nuestros sentidos, cuando no por las razones manifestadas cuando traté de la hipótesis (n.º 6. 13.º) muy falible, no hablan ni los unos, ni los otros, de muchas cosas que el de hipótesis muy falible se aventura ó se arroja á tratar, en términos que los trabajos de este último vienen á ser necesarios para completar los de observacion y experimento.

Así por ej., podemos experimentar (porque es un hecho experimentable, un hecho que causa una impresion en nuestros sentidos con ayuda de cierta industria y de la máquina eléctrica) que si una persona forma una parte del circuito eléctrico entre el lado interior y el exterior de un jarro cargado, recibirá un golpe muy desagradable; igualmente que podemos observar, que hay flujo y reflujo en el Océano. Esto nos consta por el método de observacion y experimento: el cual nos dice tambien sobre esto mismo que hay causa indispensablemente,

(3) Sin embargo, ya he prevenido expresamente que esto de presentar menos unidad sistemática que los de hipótesis muy falible, solo debe entenderse de los trabajos filosóficos de observacion; y aun eso pocas veces, y solo sobre ciertas cosas. Por lo que hace á los del método de metafísica, seria un solemne disparate el decir lo mismo, pues al contrario brilla en ellos la mayor unidad sistemática, toda la imaginable. Véase lo que digo en el n.º 4. del art. 9.º nota 2.ª

tanto del golpe eléctrico, como del flujo y reflujó, pues esta deducción se hace del axioma: todo efecto supone causa. Pero en todo rigor, solo hasta aquí, ó poco mas si se quiere, llegan sobre estos dos puntos los trabajos del espresado método; y los de metafísica, claro es que no dirán nada acerca de las dos cosas referidas, puesto que la una y la otra son secundarias. Pues ahora bien, si no contentándonos, como está muy puesto en razón que no nos contentemos, con saber que hay causa de los dichos fenómenos, queremos determinar cuál es (la del golpe eléctrico, por ej.) ó en otros términos, si queremos completar los trabajos del método de observación, como es natural quererlo con nuestra curiosidad, y como se necesita para los progresos de las ciencias naturales, necesitamos hacer aun en el día de hoy una hipótesi muy falible. Diremos con los mejores autores de física, que el equilibrio del fluido eléctrico se ha turbado con la acción de la máquina eléctrica; que el un lado del jarro, está electrificado positivamente, y el otro negativamente: y que el golpe es producido por el esfuerzo que hace el referido fluido para restablecer el equilibrio: pero lo diremos (cuenta con ello), sin que ni hayamos visto, ni oído &c. turbarse el equilibrio, y esforzarse el fluido para restablecerle; sin que *nós conste* nada por nuestra conciencia sobre la verdad de tales aserciones, y sin que se deduzca tampoco de ninguno de los axiomas que existen en nuestra inteligencia, ni de un conjunto de proposiciones contingentes bien comprobadas todas ellas (á lo menos á mi parecer) como lo está el hecho del golpe; ó lo que es igual, lo diremos, haciendo una hipótesi muy falible, aunque es muy probable que no es falaz.

Lo mismo sucederá para el caso (con la diferencia de que esta otra hipótesi es falsa), si queriendo explicar el otro fenómeno, decimos que la causa del flujo es la atracción de la luna solamente.

6. No son tampoco tan gigantescos y atrevidos, como sus adversarios en muchas ocasiones, esto es, como los de hipótesis muy falible. La razón de esto se conoce muy fácilmente, y es que ellos, producto de métodos altamente sesudos, digámoslo así, no emprenden explicar las esencias íntimas y primarias cuando son superiores al alcance de nuestra razón (n.º 8. 1.º) ni tampoco los primeros hechos, ni el origen genesiaco &c., (véase el n.º 2. 9.º); en primer lugar, porque sobre tales asuntos, no tiene cabida la observación, ni tampoco la tiene la aplicación de los axiomas, como no sea para poder decir indeterminadamente, que hay causa de que los cuerpos tengan las propiedades que tienen, y que la hubo también de que los primeros seres existiesen, ú otras cosas tan vagas y tan sabidas como estas; y en segundo lugar, porque en los tiempos en que se usan los referidos métodos, tiempos ya de ilustración (véase el art. 9.º), y de escarmientos en cabeza ajena, ya aun los que menos saben están convencidos de que es imposible comprender tales cosas, y por eso apenas hablan de ellas, muchos menos emprenden (1) explicarlas.

(1) Sin embargo, es preciso exceptuar de esta regla general á ciertas cabezas mediatas, que se dejan llevar de un celo mas ardiente que discreto por la ciencia; pero celo siempre laudable, porque aunque no prodúgese por ventura mas que errores, aun así haria un servicio al conocimiento de la verdad. Estos tales, de quien hablo, no saben resignarse á confesar paladinamente que las esencias íntimas y primarias de la mayor parte de las cosas sensibles, y el origen genesiaco y otros muchos puntos, son superiores al alcance de la mente humana: y por eso, á vueltas de otras mil cosas, muchas de las cuales tienen un gran mérito, y son por su método dignas del tiempo en que se escriben, intentan en vano sondear esas inmensas profundidades, especialmente las relativas al origen genesiaco.

En este caso se hallan, por ej., M. Kérétray y M. Four-

7. Pero además de los cinco caracteres ya dichos, podemos distinguir estos sistemas filosóficos en otros dos caracteres, que también se deducen de la naturaleza de los métodos con que son hechos, cada una de las dichas dos clases respectivamente. El primero de ellos (que será el sexto del total de caracteres) es, que los sistemas que se hacen con arreglo á los indicados métodos en filosofía mental y moral (no en filosofía física), convienen tanto con las ideas del método de intuición, que casi no hacen otra cosa en lo más principal que ilustrar con la reflexión, y desenvolver y reproducir bajo una forma científica, lo que el género humano en masa, con muy pocas excepciones (véanse los arts. 10.^o y 11.^o) ha pensado más por sentimiento y por una especie de instinto, que por experiencia y por raciocinio bien reflexionado, acerca de las grandes cuestiones que le interesan más (1), como por ej. acerca de la existencia

rier, escritores franceses del primer tercio de este siglo. Véase lo que dicen acerca del origen genesiaco; el primero en sus *inducciones morales y fisiológicas*, y el segundo en varias de sus muchas y muy notables obras, de las que se ha publicado un juicio crítico en un número de la *Revista Peninsular* de marzo de este año 1838.

(1) M. Cousin, después de probar que en la intuición primitiva existe ya todo lo que hay posteriormente en la reflexión; y después de decir que, en virtud del desarrollo instintivo del pensamiento, descubrimos nuestra existencia, hallamos también el mundo, y apercibimos además otra cosa, á la cual natural é instintivamente nos referimos, y referimos el mundo, distinguiendo las tres existencias, pero sin separarlas con mucha severidad, añade (introducción general á la historia de la filos. p. 165.) el hermoso trozo siguiente, que pongo, como otros muchos, no tanto porque espere que le entiendan perfectamente ni aun los discípulos más aventajados, como para que se vea confirmada mi doctrina.

"Esta misma razón espontánea, regla y medida de la fé, (se entiende, de la humana y natural) es la que, más adelante discernida y desarrollada por la reflexión, engen-

de Dios, de la alma humana, de la libertad de esta en algunas acciones, de su supervivencia á la muerte del cuerpo, y algunas otras.

Ni podía menos de ser así. Porque, si la humanidad en masa ha admitido casi unánimemente sobre estos puntos ciertas creencias, que en una gran parte de su fondo son las mismas en todas partes, aunque varíen de formas en diversos tiempos y países, conforme lo dije al hablar de las ideas filosóficas de intuición, eso consiste en que no ha juzgado acerca de ellos con preocupacion anterior, con personalidad, con el deseo de hallar de grado ó por fuerza una cosa que le halagara (ya notamos en el n.º 6. 9.º la influencia que tiene el deseo en la opinion) sino con sencillez de espíritu, con inspiracion, dejándose llevar, así de su

drará con el auxilio de la análisis lo que la filosofía llamará, y ha llamado, categorías de la razon. El pensamiento espontáneo é intuitivo entra en egercicio solo por su virtud (acaso no estará demas que añada yo que en mi concepto entra en accion, solicitado ó mejor dicho provocado por los objetos exteriores), y nos da desde luego idea del nosotros, del mundo y de Dios, el nosotros y el mundo con límites confusamente apercebidos, y Dios sin límites: y todo ello en una síntesis en la que existe mezclado lo claro con lo oscuro. Pero la reflexion y la análisis transportan poco á poco su luz á este fenómeno complejo, entonces todo se aclara, se pronuncia y determina; el *yo* se separa del *no-yo*, el *yo* y el *no-yo* en su oposicion y en sus relaciones nos dan la idea clara de lo *finito*; y como lo *finito* no puede bastarse á sí mismo, lo *finito* supone y llama lo *infinito*, y hé aqui las categorías del *yo* y del *no-yo*, de lo *finito* y de lo *infinito* &c. Pero ¿cuál es el origen de las categorías? La apercepcion primitiva; su primera forma no era la reflexion, nada de eso, sino la espontaneidad; y como no hay mas en la reflexion que en la espontaneidad, en la análisis que en la síntesis primitiva, las categorías en su forma ulterior desarrollada, ó científica, no tienen mas contenido que la inspiracion.³⁶

misma naturaleza, como de las fuertes impresiones de las cosas, y en una palabra, ateniéndose firme á hechos indisputables que ha presenciado y presencia. Pues ahora bien, como el método de observacion y experimento tambien se atiende á los hechos, y el de metafísica tampoco los desprecia, especialmente al tratar de Dios y de sus atributos, en tales términos que las inferencias y las deducciones que respectivamente hacen cada uno de ellos, no son mas que el resultado de la atencion y de la reflexion empleadas en los hechos, ya de una especie, ya de otra, no pueden menos de convenir sus resultados en filosofía mental y moral (no así en la otra rama de la filosofía, véase el n.º 3. 11.º) con los del método de intuicion.

8. El otro carácter (7.º y último) es que los sistemas filosóficos de las dichas dos clases inspiran una desconfianza (que tienen bien merecida) de los trabajos de hipótesis muy falible, y una especie de aversion á ellos, por lo esclusivos y absolutos que son; en otros términos, nos mueven, mientras no esté la ciencia mejor constituida y mas desarrollada en su conjunto, á no alistarnos enteramente bajo ninguna bandera filosófica, á examinar todas las doctrinas humanas, á hacernos cargo de la parte de verdad y de la parte de error que hay en ellas, á recoger cuidadosamente la primera y desecharla segunda, ó mas breve, á elegir, examinando todas las doctrinas, solo lo verdadero, y procurar suplir lo que las falte con arreglo al buen método, cuya eleccion y suplemento es lo que forma el eclecticismo racional, tal como yo le concibo.

Y natural es que así suceda, porque los sistemas filosóficos de los espresados métodos, si bien no son tan ámplios, y algunos de ellos no presentan á veces sobre ciertas cosas tanta unidad sistemática como los de hipótesis muy falible, en cambio tienen la ventaja, incomparablemente mayor, de ser verdaderos enteramente en

el modo que he dicho en el n.º 1. Pues ahora bien, si despues de haberlos hecho, ó de haberlos estudiado, se los compara con los trabajos de los otros dos métodos, y especialmente con los de hipótesi muy falible; al instante se advierte que estos otros solo son verdaderos en una parte de lo que dicen, y en lo demas son falsos; y cuando se ha llegado al punto de advertirlo de veras, ni se puede adoptarlos por entero (ó á lo menos no es racional el hacerlo), ni tampoco despreciarlos del todo; lo que sí se puede (y es lo conforme á la razon en tal caso) es criticarlos con un discernimiento ilustrado, separando lo falso, y adoptando lo verdadero (por ej., como procuré hacerlo en parte con el sistema de Pitágoras en el art. 13.º), lo cual equivale á seguir el único eclecticismo racional, la verdadera independencia filosófica, que juzga de las doctrinas y de las opiniones humanas solo por las razones en que se fundan, no por el nombre, ni por la patria, ni por el partido, ni por la religion, ni por la época antigua ó moderna, ni por otras circunstancias extrínsecas á las opiniones, y propias del autor que las emitió en otro tiempo ó que las emite en la actualidad.

9. Y en efecto, la historia de la filosofía me confirma exactamente *à posteriori* en las doctrinas que he sentado por raciocinio en este art. En todos los países filosóficos veo como un hecho constante que la mente humana, despues (1) de haber formado sistemas de hipótesi muy falible, que el sentido comun de la humanidad ha calificado en todos tiempos de verdaderos en

(1) Que se haya sentido la necesidad de seguir los métodos de observacion y de metafísica *despues* de haberse formado y aun desarrollado los sistemas de hipótesi muy falible, no quita que *antes* de llegar la filosofía de las naciones al periodo histórico de que hablo en este n.º, se hayan ensayado, asi el uno como el otro, para algunas de las cosas á que respectivamente son proporcionados. Especialmente el de me-

parte, y de falsos en otra, ha emprendido con mayor ó menor constancia, y con mas ó menos buen éxito, segun las circunstancias de los tiempos, países y personas (n.º 6. 13.º) el camino de los referidos dos métodos, con el fin de obtener una ciencia verdadera ó

tafísica ó geométrico, como no exige requisitos difíciles al modo del de observacion y experimento, se emplea para algunas investigaciones con mucha anterioridad al dicho periodo, por ej., para investigaciones teológicas (n.º 2. del art. sig.), y tambien para muchas investigaciones matemáticas, pues á fe mía que solo así se hubieran podido predecir eclipses, como se predijeron (alguno á lo menos, véanse las *Nuevas Investigaciones sobre la historia antigua*, tomo 2.º) antes del indicado desarrollo de los sistemas de hipótesi muy falible. Además, ¿quién, que haya saludado la historia de las ciencias, no tiene alguna noticia de los descubrimientos que hicieron en varias ramas de las ciencias *metafísicas* los mismos Tales y Pitágoras, en especial el segundo? No niego, pues (ni tampoco lo ignoro ni lo desconozco), que antes del expresado periodo se hacen en todos los pueblos algunas investigaciones con arreglo al método de observacion y experimento sobre asuntos no difíciles, y muchas mas, y mas difíciles tambien, con arreglo al de metafísica; y véase ahora en parte por qué, tratando del orden y de la coincidencia del uso de los cuatro métodos, me expresé del modo que lo hice al final del n.º 8. art. 9.º Mas sin embargo de todo esto, es una verdad, innegable en la historia de la filosofía, que así el método de metafísica, como el de observacion y experimento, no llegaron á emplearse *ordinaria y generalmente* en las investigaciones filosóficas, hasta despues del indicado periodo. Por lo que hace al de observacion y experimento, apenas cabe ponerlo en duda. La cuestion, en el caso de que alguno quisiese suscitarla, se limitaria á si ha sucedido lo mismo en esta parte con relacion al método de metafísica.

Pues bien, examinada, aunque sea muy medianamente, la historia de las ciencias metafísicas, se ve con claridad que efectivamente ha sucedido. Así por ej., en la antigua Grecia (prevengo por si acaso que esta espresion *antigua Grecia* la tomo en un sentido lato) solo *despues* de haberse desarrollado los sistemas de hipótesi muy falible, y aun despues de haber empezado los de observacion y experimento, se desarrollaron en grande las ciencias matemáticas y las demas ciencias abstractas.

unos sistemas, que aunque menos agradables á la imaginación muchas veces, y siempre menos anchos y generales que la mayor parte de los de hipótesi muy falible, los reemplazasen con ventaja.

No entra en el objeto de estas consideraciones generales presentar las muchísimas pruebas que nos ofrece sobre este punto la historia de esta ciencia sublime, que procura averiguar y regula en una gran parte los destinos del género humano. Pero sin embargo, es con-

Euclides, á quien casi se le puede llamar el creador de la geometría; Apolonio Pergeo, no menos notable que el anterior; el gran Arquímedes; Diofanto, el inventor de la álgebra; el inmortal Tolomeo &c. &c., sabido es que no vinieron al mundo hasta muy despues del indicado periodo. El mismo fenómeno en los demas paises filosóficos.

Confirma, pues, la historia lo que he sentado antes por raciocinio; por lo cual terminaré ya esta nota, previniendo que, sin embargo de que no hay mas diferencia, que la que dejo indicada, entre los antecedentes filosóficos que preceden al uso *general* del método de metafísica, y los que preceden al uso *general* del de observacion y experimento, la hay muy grande entre los consiguientes que de ellos dimanar, quiero decir, hay esta diferencia. Adoptado una vez el método de metafísica, para estudiar las cosas primarias, que no sean evidentes por sí mismas, ó dejan de estudiarse las tales cosas por el pueblo que ha llegado á adoptarle, ó sigue adoptado para siempre, no se le abandona nunca para seguir otro método: la razon es muy sencilla, que acerca de estas cosas no cabe seguir otro método; y con motivo de esta espresion, no estará demas recordar á algunos lectores que en estos artículos estoy hablando de los métodos *buenos* para la *investigacion* &c. Pero aun despues de adoptado el de observacion y experimento para el estudio de las cosas secundarias, que nos sea dado estudiar con arreglo á él, sucede algunas veces (véase el n.º 13. del art. sig.), que se le abandona para seguir el de hipótesi muy falible. Convendrá no olvidar esta nota (sobre cuyo contenido podría escribirse una obra muy importante y voluminosa) para entender bajo el punto de vista conveniente lo que diga mas adelante, sin entrar en estas distinciones algo fastidiosas, máxime cuando se escriben é imprimen los borradores tan aprisa como lo verifico.

veniente á nuestro fin presentar algunas de las mas notables.

1.^a En la antigua Grecia, á los sistemas altamente hipotéticos de Tales, Pitágoras y de otros muchos filósofos, hijos de las escuelas fundadas por los dos nombrados, sucedieron despues de cierto tiempo y de otros sistemas, los de observacion y los de metafísica de Sócrates, Platon y Aristóteles en filosofía mental y moral (aunque por desgracia demasiado mezclados con algunas hipótesis muy falibles), y los del mismo Aristóteles (que habia sido precedido de otros, por ej., de Hipócrates) en algunas ramas de la filosofía física.

2.^a Los discípulos de los dos insignes filósofos Platon y Aristóteles, desnaturalizando por medio de una generalizacion desmedida las teorías prudentes y moderadas casi siempre de sus maestros, vuelven á adoptar casi siempre el método de hipótesis muy falible, el cual, aunque con algunas mejoras, porque *dies diem docet*, da el mismo resultado que antes; pero desengañados otra vez los filósofos á costa de muchas disputas y errores y terribles desgracias, sienten la necesidad de seguir los métodos que habian ensayado Platon y Aristóteles despues de Sócrates; y nace entonces á consecuencia de esto una escuela de eclecticos (á saber, la escuela de Alejandría) que prueba á seguirlos, aunque débilmente y con poco resultado (2), porque ocu-

(2) Decir esto no es negar que hubiese en la dicha escuela hombres de un mérito extraordinario. Lejos de eso, cada dia creo mas que los tuvo muy grandes, y que el estudio de lo que nos resta de sus producciones está mas descuidado de lo que se debiera.

Considero á la escuela de Atenas en aquellos tiempos como á una filiacion de la Alejandrina, y en aquella figura un Proclo, de cuyas obras inéditas ha publicado M. Cousin, no ha muchos años, sendos volúmenes muy apreciables.

pada casi por entero en las cuestiones religiosas, el misticismo exagerado domina en ella y echa á perder sus trabajos filosóficos, ó no permite hacerlos.

3.^a y última. En la Europa moderna, despues de haber restablecido y comentado en los siglos XV y diez y seis las obras filosóficas de la antigua Grecia, y de haber reproducido, por lo que hace á las principales partes de la filosofía mental y de la moral, en las centurias décima séptima y décima octava las mismas hipótesis que ya habian figurado en la Grecia y en otras partes (mas especialmente en la antiquísima nacion India), aunque vestidas, digámoslo así, de un nuevo traje moderno-europeo, los hombres mas eminentes, y aun los pueblos, reconocieron (3) desde

(3) Señalo como una época relativamente al método la expresada fecha, solo con respecto á las principales partes de la filosofía mental y de la moral, porque en lo perteneciente á las ciencias metafísicas, ya he dicho en la nota 1.^a de este n.^o lo que ha habido; y por lo que hace á la filosofía física, fue lo general y comun seguir el método de observacion y experimento, desde que en el siglo diez y seis principiaron á seguirle muchos mas investigadores, que los pocos que le habian ensayado en algunos casos desde el siglo XIII; y sobre todo se hizo mas general desde que el canciller Bacon esplicó y recomendó el dicho método, y le difundió en el XVII con sus inmortales obras.

Pero muchos dirán, ¿y en las principales partes de la filosofía mental y de la moral no ejerció la misma influencia el gran Bacon? Locke y Condillac, por ej., ¿no siguieron ese mismo método antes de la época y fuera de las escuelas que se citan?

Respondo que generalmente se ha creido así; pero sin razon con respecto á la mayor parte de los casos. Bacon recomendó tanto la observacion de los hechos esternos, de los cuales nos informan los sentidos exteriores, que se olvidó de recomendar la de los hechos internos, ó psicológicos, de los que solo el sentido íntimo, llamado conciencia, puede informarnos. Su método es excelente; pero por desgracia, y desgracia muy gran-

la mitad del siglo próximo pasado en la Escocia y en la Alemania, y desde principios del actual en Francia, la indispensable necesidad de rehacer la mayor parte de la filosofía con arreglo á los espresados métodos, esto es, de reformar todas y cada una de las partes que la constituyen ó poco menos que todas, segun el método que correspondiera á la índole de cada una; v. g. casi toda la teología natural, por el método de metafísica, por tratarse en ella de una cosa primaria y la mayor parte de la psicología y de la lógica por

de, la aplicacion que propuso de su método fue incompleta, como lo acredita en cada línea el pensamiento general que preside á todas sus obras; pensamiento que se presenta radiante de luz en el trozo que sigue, como lo observan Maine de Biran y Cousin: "Mens humana si agat in materiem, naturam rerum, et opera Dei contemplando, pro modo materiæ operatur, atque ab eâdem determinatur: si ipsa in se vertatur, *tamquàm aranea texens telam*, tunc demum indeterminata est, et parit telas quasdam doctrinæ tenuitate fili operisque mirabiles, sed quoâd usum frivolas et inanes." En este párrafo se vé claramente el gran defecto de las doctrinas del citado grande hombre, el cual fue, por decirlo así, el reverso de la medalla del no menos grande Descartes, que á su vez empezó, pero no siguió, la observacion de los hechos psicológicos, y ademas descuidó lastimosamente la de los hechos esternos.

Por lo que hace á Locke y Condillac, no niego, ni lo he negado nunca, que estos dos célebres filósofos siguieron las reglas del buen método en muchos puntos secundarios, que casi pueden llamarse pormenores. Aun hay mas, estoy persuadido de que las doctrinas que enseñaron y el ejemplo que dieron, han sido muy útiles á la humanidad, y espero que lo han de ser mas todavía: estoy pues, muy lejos de asociarme sobre este punto á los que, llevando demasiado allá la reaccion que ha habido contra una gran parte de las doctrinas que enseñaron, hablan de ellos casi con desprecio, ó á lo menos sin la veneracion y el agradecimiento que les tributo por mi parte. Mas sin embargo de esto, es una verdad tan clara como la luz del dia, que así Locke como Condillac, y aun mas el segundo que el

el de observacion y experimento, por la razon opuesta. De lo cual nos viene que en el dia de hoy se siguen mas comunmente que nunca los referidos métodos (si bien no deja de haber muchas escepciones), y se obtienen para la ciencia incalculables ventajas, distinguiéndose en la aplicacion del método de metafísica la escuela alemana, tal vez demasiado preocupada todavía en favor de él, y en lo perteneciente al método de observacion la escuela escocesa, que le emplea en toda su posible pureza, y con la menor mezcla dable del de

primero, siguieron en la formacion de sus doctrinas mas generales el método de hipótesi muy falible, especialmente en sus investigaciones ideológicas. Véase la seccion 2.^a de la psicología de este Manual, y se hallará lo suficiente para quedar convencido de que el uno y el otro tomaron por semejante lo diverso y generalizaron en demasía.

Pero prescindiendo de este incontestable argumento, y limitándose á Condillac, ¿quién no advierte, como dicen los Directores del colegio de Juilly (*Comp. cit. p. 335.*) que Condillac por una parte, pretendia deducirlo todo de la observacion, y por otra procedia por hipótesi: por la hipótesi de una estatua dotada de la *capacidad* de sentir, para explicar el origen de los conocimientos; por la hipótesi de dos niños abandonados en un desierto, para explicar el origen del lenguaje....?"

Pues bien, unas teorías formadas de este modo, necesariamente (véase el n.^o 3. 14.^o) han de encerrar "un vicio radical de método." Ellas suponen al hombre ejerciendo primero una de sus facultades, luego otra, y despues otras mas; pero en ese hombre que suponen, no está el hombre real, hay solo un hombre facticio. La vida del entendimiento implica el ejercicio simultáneo de muchas facultades de la alma, poco mas ó menos como la vida orgánica tiene por condicion el juego simultáneo de muchos órganos: en una y en otra hay una unidad íntima, que no se puede construir pieza por pieza." Puede consultarse sobre este punto á MM. Biran y Cousin que estan muy poco conformes sobre él: el 1.^o en su obrita titulada *Lecciones de M. Laromiguière &c. §. 1.^o*, y al 2.^o en su 3.^a leccion de Hist.

hipótesis muy falible (4). Veamos si la historia de la filosofía confirma también lo que he dicho acerca de los caracteres:

1.º. Para convencerse *à posteriori* de que son verdaderos enteramente (recuérdese lo dicho en el n.º 1.) no hay otro medio que estudiar las obras que los contienen. En cuanto á que los sistemas del método de metafísica tienen este carácter, no puede haber duda ninguna como se haya entendido lo que es el referido método. La duda, en el caso de que la haya, recaerá sobre los de observación. Pues bien, basta leer y meditar á cualquiera de los autores que le siguen, por ej., como Reid, y Stewart en la escuela escocesa, y Cousin, Damiron, Garnier, Jouffroy, y otros muchos en la escuela ecléctica moderna de París, para quedar convencidos de que en cuanto nos dicen estos profundos filósofos, conforme al *método de observación y experimento*, no hay nada que no sea enteramente verdadero, ó á lo menos no hay nada que se pueda calificar fundadamente de falso.

(4) Hé aquí los nombres, más ó menos gloriosos todos ellos, de los profesores de filosofía de la referida escuela de un siglo á esta parte: Hutcheson, Adam Smith, el creador de la economía política, Ferguson, Reid, Beattie, Dugald Stewart, Brown y Wilson: todos Catedráticos de alguna de las tres universidades de Escocia, Glasgow, San Andrés y Edimburgo.

Su carácter mas general es que combiñan la aplicación que hacia del método Bacon de Verulamio con la que hacia Descartes; combinacion feliz que ha llenado el vacío que dejaban las dos, igualmente exclusivas é incompletas. Véase la nota anterior.

El único defecto que le achacan algunos (no tomando en cuenta á Wilson, actualmente Catedrático en Edimburgo y poeta distinguido; pues sus ideas no son aun bien conocidas), es un exceso de circunspeccion; pero, aun dado caso de que tuviese dicho defecto, vale más pecar algo por este lado (n.º 6. 14.º, nota 1.ª), que mucho por el extremo opuesto, como lo ha hecho hasta ahora la escuela alemana, que segun las trazas, promete ya corregirse algun tanto.

Pero adviértase bien que hablo solamente de lo que nos dicen, conforme al método de observacion y experimento. Porque yo no niego que las citadas obras contienen algunos errores, solo creyendo que en efecto los contienen, he podido impugnarlas como lo he hecho algunas veces: ni ¿cómo obras de hombres podrian estar enteramente exentas de error? Además, es claro que pueden espresar mal aquello mismo que piensan espresar bien sus autores, aunque sea una verdad comprobada lo que hayan querido decir. Pero los pocos errores que hay en las mencionadas obras y en todas las de su especie, no estan en la parte de los trabajos de observacion y experimento que contienen, sino en la otra de los de hipótesi muy falible, que como lo he hecho ver en el n.º 5., vienen á ser necesarios por diferentes razones para completar la ciencia y para satisfacer nuestra curiosidad.

III. Que se apoyan en fundamentos sólidos, y no estan en oposicion unos con otros (carácter 2.º) nos lo demuestra tambien *à posteriori* el estudio de ellos. Con respecto á los de metafísica, no puede haber duda ninguna de que tienen este carácter: pues bien, tiénenle asimismo los de observacion. Así por ej., la parte de observacion y experimento en los trabajos filosóficos de Stewart, no está en oposicion con la parte de observacion y experimento de los de Reid, Cousin, Garnier &c., antes bien todos ellos, en la parte que pertenece á este método, si hablan de una misma cosa, mirada bajo el mismo aspecto, nos dicen lo mismo (cada uno á su modo de decir), no nos dicen cosas diferentes, menos aun diversas. Pero adviértase igualmente que en el n.º ant., que esto no estorba para que hallemos cosas verdaderamente diferentes, y aun diversas y opuestas tambien, en las obras de estos escritores; porque no debemos olvidar (aun prescindiendo de que pueden espresar mal sus pensamientos, como le su-

cede al mas pintado), que aunque los trabajos filosóficos de observacion forman la mayor parte de las producciones de estos filósofos, una parte de ellas está hecha con el método de hipótesi muy falible, y en esta parte es en donde se halla la variedad, y á veces la diversidad, y aun la oposicion.

12. El carácter 3.^o (que algunos de ellos no agradan tanto á la imaginación como los de hipótesi muy falible) nos le demuestra del mismo modo el consabido estudio de ellos. En vano es buscar en algunos de estos profundos trabajos, y especialmente en los del método de metafísica, cosas que ágraden tanto á la imaginacion, ó á lo menos á la imaginación del pueblo, como los cielos de cristal, la música armonía de los astros &c. (véase el n.^o 4. 13.^o), ó como las altas y sublimes concepciones de Pitágoras; pero en cambio de esto, permítaseme decirlo de este modo, abunda tanto en ellos la belleza de la verdad, que cuando uno los lee, especialmente si estan bien escritos, va reconociendo en ellos un cuadro lleno de variedad y de unidad, un retrato fiel, una historia verídica de las modificaciones de nuestra alma, de lo que hemos sentido ó pensado, ó querido, de lo que ha pasado dentro de nosotros mismos, si se trata de filosofía mental, ó de filosofía moral, ó de lo que hemos visto, oído ó tocado &c. (ó podemos ver, tocar, oír, aunque solo hasta cierto punto) si de filosofía física.

13. Igualmente, si estudiamos los trabajos filosóficos de cualquiera de las dos clases de que se trata, hallaremos confirmados à *posteriori* ó por experiencia, los caracteres 4.^o y 5.^o que les hé atribuido por raciocinio (núms. 5. y 6.) Ni en los unos ni en los otros se nos dice nada (porque son muy circunspectos) acerca de cuáles son los atributos propios y peculiares de algunas clases de seres contingentes que no hacen impresion en ninguno de nuestros sentidos, ó que á lo menos no sabemos, si es caso que la hacen, cuán-

do y cómo se verifica, ni tenemos medios para saberlo, aun auxiliados de los mejores instrumentos que podamos emplear; pero los de hipótesis muy falible no son tan reparones, hablan *de lo escible y de lo no escible* cuando lo tienen por conveniente, y por tanto sistematizan muchos de ellos mas ámpliamente que los que les vamos oponiendo.

Ni tampoco se acredita menos por su estudio que algunos de los de observacion no presentan sobre ciertas cosas (1) tanta unidad sistemática, y que ni ellos ni los del método de metafísica son tan gigantescos y atrevidos (2) como los de hipótesis muy falible.

14. Finalmente, el mismo estudio confirma tambien *à posteriori* los caracteres 6.^o y 7.^o con que los he señalado (que convienen muchísimo en filosofía mental y moral con los de intuición, y que inspiran amor al eclecticismo). En efecto, basta leer con reflexión las obras á que he remitido á mis lectores poco há para convencerse de que el materialismo, el espiritualismo, el escepticismo universal y el misticismo (en el sentido que dije en el n.^o 11. art. 13.^o), no son mas que unas hipótesis exageradas, y evidentemente (para toda persona que discurra bien), falsas por su exageracion; siendo tal la luz que derraman sobre esto

(1) Por ej., sobre una multitud de fluidos particulares de que se habla en ciertas teorías físicas. Se sospecha con algunas razones de bastante peso que muchos de los indicados fluidos son idénticos sustancialmente; pero como no consta su identidad, las teorías de observacion que los admiten no se atreven á presentarlos como idénticos, sino como distintos.

(2) Es bien seguro que no se hallará nada en ellos (es decir, en la parte que esté hecha con arreglo á los espesados métodos) que tenga por objeto explicar las esencias íntimas y primarias superiores al alcance de nuestra razon, ni el origen genesiaco, ni otras muchas cosas de que se atreven á tratar los de la referida especie.

Las citadas obras y todas las de su especie, que si acaso no demuestran completamente la existencia de los espíritus, y la de la materia, y la competencia de la razon humana para saber, y de ella sola por sí misma para juzgar sobre muchos asuntos (y esto, porque hay cosas que no pueden demostrarse á fuer de muy evidentes, cosas que se pueden creer y aun ver, pero (1) no se pueden demostrar, del mismo que se oyen los sonidos, pero no se mascan), hacen ver á lo menos que lo mas probable, lo mas racional, lo mas conforme á

(1) Esta es en mi concepto la ridícula manía que ha echado á perder la mayor parte de los trabajos filosóficos, ó para espresar mi pensamiento con exactitud, la que los ha echado á perder á casi todos.

Eu vano se dijo, allá en la India, en una epoca bastante anterior á nuestra era vulgar, que la satisfaccion del entendimiento tiene su origen en "ciertas creencias que le procuran la tranquilidad." Citado compendio de la Hist. de la fil. p. 25.) En vano refutó Aristóteles tanto á los filósofos que admitian que todo debe ser demostrado, y que todo lo está efectivamente, como á los que pretendian que todo debe ser demostrado, pero que no se habia hallado aun esa demostracion universal; en vano dijo á los primeros que esa demostracion universal, aunque se la hubiese hallado, no valdria nada, porque no seria mas que un círculo vicioso que nadie quiere dar por base á las demostraciones que forma; y á los segundos, que el hombre por su misma naturaleza necesita creer algo, y que, al contrario de la naturaleza del hombre, la pretension de esos filósofos le reduciria á la impotencia absoluta de creer, pues que ella implicaba una condicion imposible, á saber, una serie infinita de demostraciones" (ibidem p. 148): finalmente, en vano estas ideas altamente filosóficas y verdaderas aparecen de vez en cuando en la Historia de la filosofia, como una estrella hermosa y brillante: á pesar de todo, los filósofos, y aun casi siempre los mismos filósofos que las tenian, se han empeñado en demostrar lo indemostrable en fuerza de ser muy evidente, que en mi concepto es lo mismo que si pretendieran mascar ó ver los sonidos, y oír ó mascar los colores.

De aqui sus pretendidas demostraciones de la existencia de

nuestra naturaleza, es admitir la existencia de los espíritus contra los materialistas, la existencia de la materia contra los espiritualistas, la competencia de la razon humana para juzgar, y afirmar y saber contra los escépticos universales, los títulos suficientes de la misma razon para conocer y afirmar con certidumbre muchas cosas, aunque no hayan sido reveladas por Dios, y para averiguar el hecho de revelacion, y fijar bien el sentido de las cosas reveladas, contra los místicos exagerados. Luego concuerdan muchísimo, por lo menos en este particular, con los del método de intuicion, puesto que es indudable que nadie se hace materialista

los cuerpos, &c., &c. y sus antiquísimas y hasta cierto punto ridículas disputas sobre la misma existencia, y las otras cuestiones que indico, sobre las cuales (como dice un amigo mio muy piadoso y muy inteligente en estas materias, hablando de las ideas manifestadas desde el tiempo de Tales y de Pitágoras acerca del espiritualismo y del materialismo) "todavía dura el afán: todavía dura la competencia nacida de los puntos cardinales sobre que voltean, distinguiéndose entre sí los esfuerzos de cada investigador; todavía dura el igual suceso con que por ambas partes se disputa, se razona y se piensa; y todavía ninguna hipótesis puede entonar el himno de la victoria, porque todavía se rechazan recíprocamente, se inculpan, se motejan, se *desatan una á la otra sus argumentos*, y se disputan la *esclusiva* con todo aquel ímpetu con que la *inteligencia* se arroga la competencia de lo *verdadero*, y la *esperiencia* pretende para sí la calificacion de lo *real*."

Véase, pues, por qué tengo un íntimo convencimiento de que así para la ciencia, como para la religion, lo mejor es presentar las sanas doctrinas sobre las grandes cuestiones que he indicado, ó como unos juicios de intuicion (segun las presenté yo en el art. 10.º) ó como unas creencias naturales del espíritu humano, ó como juicios del sentido comun (que todo viene á ser lo mismo), segun las presenta la escuela Escocesa. Véase el ensayo de Reid sobre las facultades del espíritu humano; y aun á Damiron, y á Cousin en los lugares citados, especialmente al 2.º en las lecciones 5.ª y 6.ª de la introduccion á la hist. de la filosofia.

por el método de intuición, ni espiritualista, ni escéptico universal, ni místico exagerado, sino todo lo contrario; y este es en mi concepto el motivo, 1.º por qué no han cundido nunca tan extravagantes doctrinas en la inmensa mayoría, ó mas bien casi totalidad del género humano, en ninguna de las clases sociales, que apenas emplean otro método sobre tales asuntos, y 2.º por qué dudan de ellas (y esto cuando menos) los mismos que las enseñan.

15. Basta asimismo comparar los sistemas de que se trata con los de hipótesis muy falible, para convenirse de que en los primeros no se sigue servilmente á los segundos, ni tampoco se los desecha del todo. Son demasiado sensatos sus autores para hacer ni lo uno ni lo otro: y así es que toman de todos una parte, y desdennan otra. Toman del materialismo una parte, porque admiten la existencia de la materia; pero desdennan otra, porque admiten la existencia de los espíritus, y así respectivamente con los demas. Todo lo cual supone exámen, carencia de exclusivismo, á lo menos de cierta especie, amor á la verdad, eclecticismo en una palabra, y eclecticismo racional; y así es como le inspiran.

Ahora que conocemos ya los buenos métodos que se pueden seguir, y que en efecto se han seguido, en las investigaciones filosóficas, veamos, como en un pequeño cuadro, la historia de la filosofía, reducida á lo mas sustancial, á lo que seria una vergüenza que ignorásemos; por lo cual la presentaré poco desarrollada, y sin fechas ni nombres propios, que solo deben buscarse en un curso especial dedicado enteramente á este asunto, y despues de haber estudiado la filosofía.

ARTICULO XVII.

BREVE SUMARIO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

1. Las primeras investigaciones filosóficas se hacen conforme al método de intuición y conducen á la idea de uno ó mas Dioses. — 2. Le aquí procede que la teología natural es la primera ciencia cuya formacion se intenta reflexionada y deliberadamente. — 3. Efectos que resultan de este ensayo del pensamiento. — direccion que toma la filosofía hecha ya mas reflexiva. — 4. Ambicion de sus pretensiones desproporcionada á sus fuerzas. — 5. Esta desproporcion aun era mayor por el método que seguia — comprobacion en Pitágoras y en Tales. — 6. Gravisimo inconveniente que tiene contra sí el método de hipótesi muy fábil aplicado á un objeto tan grande -- cuándo conduce al panteísmo espiritualista y al espiritualismo — cuándo al dualismo de Dioses — cuándo al materialismo — idea de estos falsos y anti-naturales sistemas. — 7. Compruébase lo dicho en el núm. anterior con la historia de la filosofía. — 8. Consecuencias funestas que resultan de los sistemas indicados en el n.º 6. — descrédito en que cae por ellas la filosofía hecha hasta entonces. — 9. Primera aparicion y descrédito del escepticismo. — 10. Direcciones que es natural que tome la filosofía, en seguida de la aparicion del escepticismo. — 11. Comprobacion de lo dicho en el núm. anterior con la historia de la filosofía. — 12. Degeneracion del misticismo exagerado — idem de los trabajos filosóficos de observacion y experimenta, mas psicológicos que físicos, cuando se abandona pronto el nuevo método. — 13. Comprobacion de lo anterior con lo que sucedió en la antigua Grecia — reaparicion del panteísmo etc. — indicacion de las causas de que depende este fenómeno. — 14. Medio de evitar estos escollos. —

*Observaciones sobre la sucesion de los espresados**sistemas.*

1. Ya vimos en el art. 6.º que las primeras investigaciones filosóficas empezaron á impulsos de dos sentimientos muy naturales en el corazon humano, la curiosidad y el asombro; y que su antigüedad llega probablemente á los primeros tiempos de la especie humana.

En efecto, es de creer que no tardarian los primeros hombres, como lo dije ya al final del art. 11.º, á buscar casi instintivamente y hallar por el método de intuición una causa de su existencia y de la del universo, elevándose naturalmente á la noción de un solo Hacedor de todas las cosas, ó tal vez (diriamos si no atendieramos á lo que nos dice sobre este punto la religion revelada) á la noción de muchos hacedores, porque no habria sido extraño sino muy natural que los primeros hombres, en el caso de no haber sido iluminados especialmente ó instruidos por Dios, hubiesen incurrido en el error del politeismo, segun el cual hay dos, ó mas Dioses. De todos modos la historia y la razon están conformes en persuadirnos que la mente humana, al ir formando la filosofía, comenzó ó tardó poco á comenzar, por las ideas religiosas, porque solo así pudo el hombre concebir la razon de su origen y del origen del universo, de este universo que tan grandioso y sublime se le presenta. (Véase el art. 11.º)

2. Pasado el primer éxtasis que debieron inspirarles el espectáculo de la naturaleza y la concepcion de Dios, los entendimientos desplegarian su actividad reflexionada, es decir, el frio raciocinio, para examinar los atributos del Dios que habian adorado espontáneamente, dejándose llevar de la razon y de las fuertes impresiones de las cosas. De aqui nació la teología natural, ó ciencia de Dios por solo la razon, que en efecto vemos presidir en todos los paises al desarrollo intelec-

tual de las naciones. (Véase el art. 13.º n.º 7.)

3. Este mismo exámen y estudio de la Divinidad son causa de que se entibie algo la fe (porque nunca es tan ardiente el racionio , como la intuicion), y de que se fortifique el pensamiento y adquiera la conciencia de su poder ; el cual pasa , fortificado de este modo , á ejercerse en otro asunto , cual es el alma humana y el universo material , especialmente en el último que llama desde el principio la atencion del hombre por muchas circunstancias. Así es que , si se ha de juzgar por los indicios , es menester decir que en todas partes , en seguida de haber cultivado algun tanto la teología , los entendimientos se dedicaron á comprender el sistema del mundo físico , buscando mas bien el secreto de la naturaleza exterior que el de nosotros mismos (1).

4. Mas este mismo secreto que la filosofía buscaba ambiciosamente , aun en sus primeros principios , aun en tan rudas edades , le está buscando en el dia de hoy ; y no le hallará nunca enteramente , porque , prescindiendo de que las esencias íntimas y primarias de la mayor parte de las cosas sensibles , y las verdaderas causas , y lo demas que dije en el n.º 8. del art. 1.º , y el origen genesiaco y la formacion de los primeros seres orgánicos (n.º 2.º 9.º), están fuera del alcan-

(1) "Los primeros filósofos , dice Géruzez (nuevo curso de Filos. p. 5.) intentarían desde un principio explicar el enigma de la naturaleza , porque , antes de replegarse la alma sobre sí misma , era natural que midiese sus pequeñas fuerzas intelectuales con el objeto de sus conocimientos. El espectáculo que se despliega á la vista del hombre , las fuerzas maravillosas que le estrechan por dó quiera , y despiertan y alimentan la actividad de su mente , provocaban de un modo muy natural los primeros esfuerzos de la reflexion : y de aquí es que la filosofía en su principio , fue física y no psicológica , ó , lo que es lo mismo , procuró resolver , no el problema de la alma , sino el del mundo."

ce de la mente humana, ya hemos observado en el art. ant. (n.º 5.) que tambien se ocultan y aun se sus-traen enteramente á nuestros medios de saber algunas conexiones de las cosas, que por desgracia son las mas, así como tambien lo son los fines secundarios que ignoramos, y habemos siempre de ignorar en esta vida; lo cual, aun por sí solo, impediria siempre al hombre para poder comprender entero el sistema del universo físico.

5. Y tanto menos pudiera la filosofía hallar la esplicacion del universo físico desde sus primeros pasos, y aun la del moral é intelectual, que tambien ambicionaba á veces, como por consecuencia incidental y accesoria, cuanto que entonces procedia en sus investigaciones por el método de hipótesi muy falible, y no podia (véanse los núms. 6. 7. del art. 9.º y el 6. del 13.º) proceder por otro método. Su marcha, en su mayor generalizacion, fué la siguiente: Observó una pequeña parte de cosas, y generalizó por la hipótesi muy falible á todas las clases de seres el resultado de las observaciones hechas.

Así, por ej., Pitágoras (1), queriendo esplicar el universo, observó detenidamente y por partes el número, ó, lo que es lo mismo, le analizó, porque observar detenidamente y por partes una cosa es ó viene á ser analizarla: vió las relaciones que hay entre unos números y otros números: se hizo cargo de que todos las cosas corpóreas estan sujetas á la doble condicion del número y de la estension, y pueden ser apreciadas numéricamente, porque el tiempo y el espacio que abrazan todas las revoluciones de los cuerpos, lo pueden ser tambien; y generalizó al sistema del mundo las leyes, que el análisis del número le habia manifestado. El tiempo, la justicia, la amistad, la inteligencia, el sistema planetario, la escala musical, todo, to-

(1) Segun Meiners, nació en Samos 584 años antes de J.C.

do... lo perteneciente al mundo físico, y lo del mundo intelectual y moral, lo concibió, y lo presentó (2) como proporción, como armonía, como relación de número. (Véase el n.º 8. 13.º)

Del mismo modo Tales (3) (partiendo empero, no de las matemáticas, como Pitágoras, sino de la física) siguió algunos años antes el mismo método de hipótesis, como lo vimos ya en el n.º 10. 13.º Este célebre filósofo se dedicó especialmente al estudio de las fuerzas de la naturaleza; buscó el principio de las cosas, mas bien que la causa de la existencia de ellas; y le buscó como físico, en los objetos materiales y sensibles. Así dispuesto su ánimo, vió el papel que hace el agua ó la humedad en la formación de muchos cuerpos, y lo generalizó á todos; hizo una hipótesis muy falible y falsa en su doctrina diciendo desacordadamente que todas las cosas (que es mas que todos los cuerpos) procedían del agua, que el agua era el principio universal que Dios había empleado en la creación (4).

6. Uno de los mayores inconvenientes que tiene contra sí el método de hipótesis muy falible cuando los filósofos emprenden la esplicación del uni-

(2) Ya advertí en el n.º 8. 13.º que reina todavía gran oscuridad sobre cuáles eran acerca de ciertas cosas las doctrinas de Pitágoras, y que no es de extrañar que diferentes escritores las presenten bajo diverso aspecto.

Yo sigo aquí á Gérúzez, p. 207 de la impresión citada, y me valgo casi de sus mismas expresiones. Puede verse el compendio de los abates Salinis y Scorbicac p. 95. y sig.; la lección 7.ª de M. Cousin, hist. de la filos.; el manual de Tenneman §. 89 al 97; pero en el fondo de lo que he dicho todos convienen, y por eso se ha llamado constantemente á la escuela de Pitágoras escuela matemática.

(3) Era natural de Mileto, ciudad de mucho comercio en la Jonia, y florecía ya 600 años antes de J. C.

(4) Véase lo que dije en el art. n.º 10. 13.º acerca de las opiniones de Tales.

verso, es que, segun el punto de que parten, así hacen sistemas demasiado exclusivos: algunos de los cuales tienen cierta tendencia al *panteismo* (1) *espiri-*

(1) Panteísmo es un sistema (especie de idenitarismo y de unitarismo, véase el n.º 4. 8.º) que concibe todas las cosas como realmente unas, y que dice, ó bien que Dios es todo, esto es, que no hay en todo el universo otra existencia que Dios, que no hay mas que un ser, el eterno, el inmenso &c., y que este único ser existe, pero no crea, ó bien que todo el conjunto de los seres (que admitimos y no podemos menos de admitir, como sustancialmente distintos só pena de ser unos locos de cierta especie y de abandonar las ideas de intuicion), es Dios. La palabra panteismo viene de la palabra griega *pan*, que significa todo, y de *theos* que significa Dios. Mas sin embargo de lo que he dicho, debo advertir que no todos toman esta palabra en el mismo sentido; y así es que aun los mejores escritores se ponen en contradiccion unos con otros (en la apariencia cuando menos) cuando tratan de este punto. Cousin, por ej., (y otros varios van con él) dice acerca de él lo siguiente (p. 217 y 218 de su citada historia de la fil. &c. tom. 1.º) ¿Qué es, señores; el panteismo? La concepcion del *todo*, es decir, *del mundo*, como *único* objeto del pensamiento, como la *única* existencia, como bastándose á sí misma y esplicándose por sí misma, es decir, como Dios." La misma idea viene á dar en otros muchos pasages de sus obras, y con especialidad en un escelente art. sobre Jenofanes, publicado en la Biografia universal; de suerte que se ve con la mayor claridad, que este gran filósofo solamente entiende por panteismo un sistema que identifica á Dios con el mundo absorbiendo en el segundo al primero; ó, lo que es igual, un sistema que concibe que el todo, que el conjunto, que la naturaleza en general comprendidos nosotros mismo, es Dios.

Sin embargo, muchos escritores, antiguos y modernos, y entre estos Damiron, fiel discípulo casi siempre y ardiente apasionado de Cousin, toman en un sentido mas lato la palabra panteismo. Segun estos escritores, cada uno de los cuales habla á su modo, pero cuya doctrina procuraré espresar, hay panteismo en dos casos; 1.º, cuando se cree que solo Dios existe, y no se considera á la humanidad y á la naturaleza; sino como á dos propiedades ó dos modos de ser de Dios, el cual en tal hipótesi seria el único ser real; 2.º, cuando de todos los se-

tualista y al espiritualismo; y otros propenden marcadamente, ó bien á cierta especie de dualismo, esto es, á cierto sistema que admite dos principios improductos, eternos, coexistentes, el principio del bien y el principio del mal, el principio activo y el principio pasivo, ó bien al materialismo, que á su vez conduce

res individuales, astros, tierra, hombres, animales, &c., se compone en el entendimiento una suma, ó un todo, y se le da á este todo el nombre y el concepto de Dios.

Por mi parte, me adhiero á este modo de ver el sistema en cuestion, y en su consecuencia creo que se deben distinguir dos especies de panteísmo: uno, el que ya he dicho, el de que habla Cousin (y yo le llamé panteísmo materialista); otro, que al revés del anterior identifica al mundo con Dios, en el cual absorve al primero, y por tanto dice que Dios es todo (y á este le deberían llamar panteísmo espiritualista, ó simplemente panteísmo).

Es claro que el panteísmo que he llamado espiritualista, conduce naturalmente al espiritualismo, es decir, al sistema que niega la existencia del mundo material, porque, si se dice que Dios es todo, es necesario en buena lógica negar la existencia de todos los individuos menos Dios; y esta negacion (como no se crea que Dios es material, ya en todo, ya en parte) envuelve la de la existencia de la materia. Al contrario, el panteísmo que llamé materialista, conduce naturalmente á negar la existencia de los espíritus, esto es, conduce naturalmente al materialismo, y aun puede decirse que conduce necesariamente, como no se combine con él la doctrina de que el sol, la tierra, &c., son espíritus, mas esta combinacion siempre serán muy pocos los que piensen en hacerla; tan extravagante es!

Pero, ¿será verdad lo que dice Cousin (en la citada p. 218.) acerca de que el panteísmo materialista es ateísmo? Conozco que concibiendo el panteísmo como el le concibe, se puede decir algo en favor de la afirmativa; pero, esto no obstante, creo que ni aun así es verdad. El panteísmo materialista, aunque descabellado y realmente materialista la mayor parte de las veces, es teísmo, como su mismo nombre lo está diciendo, ni hay imposibilidad (por lo menos, no la hay á mis ojos), antes bien hallo muy natural que crean algunos en un Dios corpóreo, aun que sea contradictorio. De consiguiente, hace mal (por lo menos en mi con-

casi siempre al ateísmo (2), del cual solo puede liberarse por uno de estos medios, ó por una inconsecuencia, ó por tener á Dios por un ser limitado.

Tienen tendencia al panteísmo espiritualista y al espiritualismo cuando los que hacen los sistemas hipotéticos, parten de las nociones de la razón, como v. g. la noción de número. Tienen tendencia al expresado dualismo, cuando parten de una idea de cosa material, como por ej., la idea del agua, pero sin desatender las ideas que Laromiguière y el autor de este Manual llaman; intelectuales ó sea de la razón, como v. g. la idea de autor, causa, Dios; y finalmente tienden al ateísmo

repto) M. Cousin en llamarle ateísmo, como lo hace hasta cierto punto, pues el dar en cierto modo este nombre al panteísmo, solo conduce á oscurecer mas todavía esta materia tan difícil, como importante. Pero he dicho mal, conduce tambien á otra cosa que seguramente no mereceria la aprobacion de Cousin, y la cual es que muchas personas intolerantes, y como intolerantes, poco instruidas la mayor parte de ellas, pueden creerse autorizadas para tratar de ateos á los innumerables escritores que califican de panteistas.

(2) Adviértase que el materialismo ateo sustituye á la unidad del panteísmo, ó á las dos unidades del dualismo, la pluralidad indefinida de moléculas ó de átomos, con que pretende explicar lo que los otros sistemas explican menos mal que él. Digo que sustituye la pluralidad de átomos, porque si solo sustituyera una sola sustancia material é idéntica, específica y numéricamente considerada, entonces no seria propiamente ateísmo sino panteísmo materialista. (Véase la nota anterior.)

No hablo de otras variedades ó formas del politeísmo, diversas de la forma dualista, porque si bien es verdad que en los tiempos de que se trata parece que ciertos filósofos admitieron algunas de ellas ó no las admitieron en realidad, no debiéndose entender lo que acerca de ellas decian, sino como un prudente miramiento con algunas ideas absurdas que dominaban á la sazón: ó si las admitieron efectivamente, establecian ademas de la existencia de varios Dioses *menores*, uno ó dos Dioses *sumos*.

mo y materialismo, cuando parten de alguna idea de cosa material, desatendiendo del todo las ideas de la razon.

7. Así nos los muestra exactamente la historia de la filosofía en todos los países en que há habido un gran desarrollo intelectual con el referido método de hipótesis. Limitándome á los mas principales, vemos en la India, que tras de otros sistemas filosóficos casi enteramente teológicos, entré los cuales se debe contar el sistema antiguo Mimansa; se producen por la expresadas razones el sistema Vedanta (que es un sistema panteista, y tan claramente formulado, que ni en la Europa moderna lo ha sido mas) el sistema Sankhia (que es un sistema dualista) y el sistema de Kanada (que es un sistema materialista) (1).

Lo mismo en cuanto á esto sucedió en la antigua Grecia. Pitágoras emplea el referido método; y su punto de partida al hacer la generalizacion, es una nocion intelectual, puesto que la idea de que partió (la idea de número) es debida evidentemente, no á un simple sentido exterior, como se deben algunas segun el concepto de engañados filósofos, sino á la actividad de nuestra alma, fecundando ciertos sentimientos de clase muy diversa de los que nos afectan por los sentidos exteriores. (Véase la psicología, sec. 2.^a) Pues bien, en confirmacion de lo que he dicho al final del n.º ant., la historia de la filosofía nos enseña que el sistema de

(1) Véanse las obras que mencionó en la nota 1.^a n.º 9; art. 13.º) Aunque sea á riesgo de incurrir en alguna proligrdad, vuelvo á recomendar las memorias de Mister Colebrooke, en las que se trata, mas ó menos, con mucho talento y erudicion, además de estos sistemas indicos; de otros menos conocidos, los cuales presentan un gran fondo de semejanza con algunas de las opiniones filosóficas, que se han manifestado en los tiempos modernos.

Pitágoras, casi panteísta desde su primer origen (2) se hizo despues rigurosamente panteísta y espiritua- lista en manos de muchos de los discípulos del refe- rido filósofo, que sacaron las consecuencias de los prin- cipios del maestro. Tales, siguiendo el mismo método, parte de una idea sensible, de la de la agua, pe- ro sin desatender las nociones intelectuales: pues bien, su sistema es un sistema dualista que admite dos principios increados, improducidos, eternos ambos á dos, Dios y el agua. Igualmente Anaximandro y Ana-

(2) La doctrina del mismo Pitágoras tenia una gran ten- dencia al panteísmo espiritualista, porque, sobre manifestarse en ella una preocupacion escesiva por la nocion de la unidad, "representaba la produccion de las cosas, no como una crea- cion, sino bajo la idea de una emanacion de la sustancia divina, y en el sistema de la emanacion, la produccion no es mas que aparente, puesto que lo que parece que comienza, existia ya con anterioridad en la cosa de que emana: de lo cual se de- duce que si no existe produccion real, toda existencia indivi- dual distinta no es tampoco mas que un fenómeno." (Comp. de la hist. &c. p. 103.)

Tenia tambien tendencia al espiritualismo, porque el pan- teísmo espiritualista, cuando no se combina con él la doctrina errónea de que Dios es material, lleva por consecuencias ló- gicas á negar la existencia de los cuerpos; y ademas de esta razon habia otra, á saber (véase la nota 1.^a n.^o ant.), que re- pudiaba el testimonio de los sentidos como ilusorio y falaz, conforme puede verse en el mismo extracto n.^o 8. 13.^o)

Permitaseme hacer observar ahora que no es poco filosó- fica nuestra religion, en presentar la produccion de las co- sas, no como una emanacion, sino como una creacion de la nada; pero tambien es verdad que, como esta idea no ofrece mas que un misterio al limitado entendimiento del hombre, no es extraño que no se les ocurriese á los filósofos antiguos, ó que no la admitieran aunque se les ocurriese, y que poste- riormente la desechase en los primeros siglos de la iglesia la vasta familia de los semi-filósofos y semi-hereses, que se co- nocen con el nombre de Gnosticos.

ximenes (3) emplean el mismo método, y parten de ideas sensibles (de la idea del aire, el uno, de la de un fluido etéreo, el otro, véase el n.º 10. 13.º), desatendiendo del todo las ideas de la razón; pues por esto vemos que pararon en un sistema materialista y ateo, que modificado y perfeccionado después por otros filósofos, especialmente por Leucipo, Demócrito y Epicuro (4), nos habla de átomos de diversas especies, con los que pretende explicar el mundo y la inteligencia, no haciendo en rigor otra cosa que confundirlo todo más, y sustituir la pluralidad indefinida á la unidad del panteísmo y á las dos unidades del dualismo (5).

8. Cuando los sistemas hipotéticos, que tienen por objeto la explicación del universo, han llegado de consecuencia en consecuencia, y de exageración en exageración, ó bien al panteísmo espiritualista y al espiritismo, ó bien al dualismo de Dioses, ó bien al ma-

(3) Anaximandro, natural también de Mileto, y discípulo de Tales, nació hacia el año 610 antes de J. C. Anaximenes, amigo y discípulo de Anaximandro, florecía en Mileto hacia el año 557.

(4) Leucipo florecía hacia el año 500 antes de J. C. Demócrito, discípulo de Leucipo, nació en Abdera hacia el año 494, ó 490; mas según otros, nació algo más tarde hacia el año 470, ó 460 antes de J. C. Epicuro nació en Gargetos cerca de Atenas en el año 337 antes de la misma época.

(5) Observan con mucha razón los precitados abates que la doctrina de la pluralidad indefinida de los átomos no se produce explícitamente en todos los sistemas materialistas, pero se halla en el fondo de todos ellos. Así, por ej., no se halla espresamente en la doctrina materialista de Anaximandro y Anaximenes, los cuales hablaban de una sustancia material *una é indeterminada*, pero en el fondo la contenían implícitamente. Por esto, cuando Leucipo, Demócrito y Epicuro desarrollaron el sistema materialista, tuvieron que abandonar la sustancia material *una é indeterminada*, y sustituir la pluralidad indefinida de átomos, ó de moléculas. Véase el citado compendio.

terialismo: el género humano en masa, con muy pocas excepciones, los desaprueba altamente porque son contrarios al seso ó sentido comun, ó en otros terminos, á lo que juzgamos por intuicion. El primer sistema niega que haya realmente individuos, niega la libertad de todas y de cualquiera de nuestras acciones, niega tambien la existencia de la materia; el segundo, suponiendo que el hombre es emanacion de dos principios eternos, coexistentes y contrarios, y que está sujeto á dos fuerzas opuestas, que le empujan irresistiblemente, la una al bien, y la otra al mal, niega asimismo la libertad del alma, destruyendo de un golpe la noción de la virtud, aunque acaso no destruya la virtud misma; y el 3.º niega la existencia de los espíritus, lo cual suele llevarle á otra cosa realmente peor, cual es el negar la existencia de Dios, y así conmueve ó mas bien destruye las bases de la moral (1).

(1) Otras muchas consecuencias producen los tres falsos sistemas, panteismo espiritualista, dualismo de Dioses, y materialismo ateo; como creo haberlo dicho en otra parte, hablando de estos y de otros sistemas, estas concepciones filosóficas se rozan con todo el hombre y con toda la sociedad. No es propio de esta ocasion presentar los efectos que de ellos resultan en la politica, en la legislacion, en las bellas artes, en las costumbres &c.: los mas principales pueden verse indicados en la introduccion general á la Historia de la filos. de M. Cousin. Solo advertiré que el panteismo espiritualista conduce en teoría á la misma inmoralidad, y aun mas que los otros, porque, si Dios es todo, si Dios solo obra, ¿cómo concebir la distincion real de la virtud y del vicio?

Por lo que hace al dualismo, no ignoro que en la historia de la filosofía se nos presentan sistemas dualistas de carácter diferente, pero ninguno de los que pertenecen á la especie de dualismo que he dicho, puedo concebir que sea compatible con la noción de la libertad humana.

Prevento por último, que así como nuestra religion está exenta, por su idea de la creacion, de los inconvenientes de

Como el género humano tiene fe en la existencia de la materia, en la de los espíritus, y en la libertad del alma en algunas acciones; como no puede menos de tenerla, porque creer con mas ó menos constancia en estas cosas es una ley de nuestra naturaleza intelectual; estos falsos sistemas, hechos ya absurdos, caen en descrédito; y, para valerme de una bella espresion de un filósofo, "matan la filosoffa, pero sin matar el espíritu filosófico" porque este espíritu es una de nuestras primeras necesidades.

9. Cuando han llegado ya los sistemas hipotéticos á tal estado de descrédito, se presenta naturalmente el escepticismo, porque él, lo mismo que cualquier otro suceso, viene preparado por acontecimientos anteriores. Examina el panteismo y el espiritualismo, y los combate fácilmente, porque estan ya vencidos, á lo menos para con la generalidad de los hombres. Se dirige al dualismo y al materialismo, y los desacredita con la misma facilidad. Queda solo entonces y victorioso, porque, como dice Géruzez, cuerdo en su principio, como suele serlo todo lo que empieza, triunfa probando que los adversarios á quienes ha combatido, no habian hallado aun la verdad; pero luego prosigue, porque es muy difícil contenerse en el justo medio de la virtud y de la razon, y envuelve la verdad en la proscripcion de los sistemas falsos... No poseemos hasta ahora la verdad, dice el escepticismo, sin embargo de que la

las emanaciones que conducen al panteismo (véase la nota 2.^a del n.º ant.) así tambien está libre del feo borron del dualismo de la referida especie. Esta religion verdaderamente divina en todos conceptos, no admite dos principios coexistentes y eternos, Dios y el diablo, no; no reconoce mas principio eterno que Dios, pues sabido es que, segun nuestras creencias religiosas, el mismo diablo fue creado por Dios en un estado de pureza y de libertad. Tributémosla aqui esta muestra de respeto.

han buscado muchísimos hombres de gran talento con muchísimo ahinco y por mucho tiempo: *luego no podemos poseerla, luego la verdad no existe, ó á lo menos no existe para el hombre....* Mas como es evidente que estas consecuencias que deduce están mal deducidas, y son tan absurdas como contrarias al sentido comun de la humanidad, la cual ve, cree y afirma que existe la verdad, y que la verdad podemos poseerla, no sobre todas las cosas, ó todas las verdades, pero sí en algunas, sí sobre muchas; por esto el género humano, que nunca ha podido descansar ni en el panteísmo y espiritualismo, ni en el dualismo, ni en el materialismo, no puede tampoco adoptar el escepticismo. Al contrario, tiene una real y perentoria necesidad de apartarse cuanto antes de tan fatal sistema, porque (conforme lo dije al final del art. 13.^o) el hombre tiene necesidad de creer para no perecer. Si no creyese por ej., que el fuego quema, se arrojaría á una hoguera para refrescarse y descansar.

10. Cuando llegan las naciones á la época fatal en que sobre ciertas materias estamos ahora, á la época del escepticismo, que viene siempre acompañado y es inmediato precursor de grandes desgracias, ó bien llegan ya los filósofos á echarse en el surco, como suele decirse, desconfiando del entendimiento humano para todo, y despreciándole exageradamente en vista de tantos ensayos hechos en vano para conseguir la verdad; ó bien, sin caer en tan deplorable desaliento, buscan la verdad por un nuevo método, procurando sobre todo dar á la ciencia una base de tal certidumbre, que pueda resistir los ataques de los escépticos (1). Si sucede lo primero, nace entonces el misticismo exagerado ó

(1) Mr. Cousin (en su lecc. 4.^a de Hist. de filos.) manifiesta claramente que no admite la posibilidad de que se hagan

supernaturalismo en demasía (n.º 4. 8.º), el cual, como dice Gérúzez "tiene tambien su parte de verdad, puesto que existe." Este sistema coloca su punto de partida en el hecho (verdadero indudablemente, ó cuando menos admitido como tal por casi todos en ciertas épocas y países, que para este caso es lo mismo) de

investigaciones filosóficas por el método de observacion y experimento inmediatamente en seguida de la época que describo; pero no veo razon alguna en que pueda fundarse suficientemente semejante opinion. Solo suponiendo que todos los filósofos de tales épocas estaban completamente infatuados por el mas completo escepticismo, y que al paso que deseaban salir de aquel estado, permanecian adheridos todavía á tan falso sistema, es como puedo llegar á concebir tal imposibilidad. Ahora bien, pregunto yo: ¿no es enteramente gratuita y repugnante á la naturaleza del hombre semejante suposicion? El escepticismo ¿puede acaso dominar alguna vez tan uniforme, tan completa, tan generalmente la sociedad entera ó poco menos? Yo creo que no; y la historia desmiente, como lo hago ver en el n.º inmediato, la asercion de Mr. Cousin.

En lugar de la segunda direccion que á mí me parece posible (y mas que posible) para las investigaciones filosóficas en tales épocas, presenta á su vez el citado filósofo otra direccion muy diversa de la del misticismo, á saber, la siguiente: "cansada dice (tomo 1.º, p. 136.) de las contradicciones del escepticismo, puede la filosofía, por medio de una nueva contradiccion, volver á la teología... puede renunciar desde luego á la *reflexion* y á la *independencia*, y volver á entrar en el círculo de los conocimientos teológicos."

Pero yo pregunto: si la filosofía renuncia á la reflexion y á la *independencia*, y vuelve á encerrarse en el círculo de la teología (esto es, de la teología revelada, que de ella es de quien habla M. Cousin en este lugar), ¿es ya filosofía? Todos, y aun el mismo M. Cousin, dirán que no, porque el carácter esencial de la filosofía es precisamente la *independencia*, es apoyarse en la *razon* solamente, no en el *principio de autoridad*, que es el que domina en teología. Luego lo que Mr. Cousin señala como uua nueva direccion de las investigaciones filosóficas, no lo es verdaderamente, y por eso no la admito como tal direccion.

que Dios se ha dignado por un efecto de su misericordia de hacer algunas veces revelaciones, y de que nunca ha engañado, ni tampoco, es posible que engañe, de lo cual (y de la debilidad de la mente humana) infiere que no hay otro procedimiento científico que dirigirse á Dios, con quien se ponen ó pretenden ponerse en comunicacion *directa y personal para este efecto* los místicos de esta especie; ó, lo que en el fondo es lo mismo, renuncian á los procedimientos verdaderamente científicos, y buscan en la intuicion en cierto modo revelada (véase el n. 5. art. 10.^o), no solo el conocimiento de ciertas verdades, entre otras las fundamentales é indemostrables, sino el de las demas que estan á nuestro alcance.

Y si sucede lo segundo, esto es, si no se toma la direccion del misticismo, nacen entonces nuevos ensayos ó investigaciones filosóficas por el método de observacion y experimento, aunque mezcladas al principio con hipótesis muy falibles é innecesarias; los cuales ensayos mas bien emprenden el estudio y la esplicacion del pensamiento humano, que el estudio y la esplicacion de la naturaleza exterior, no porque no tiendan, como siempre deben tender, al conocimiento de ambas cosas en cuanto sea asequible, sino porque solo en el estudio de nuestra alma, solo considerando la conciencia, hallamos un hecho que todos los esfuerzos del escepticismo, juntos todos ellos, no pueden hacer dudoso á nadie, á saber, el de la existencia del yo, que, bajo cierto aspecto general puede mirarse como un cimiento sólido para todas las ciencias.

11. La India, en una época muy antigua ciertamente, pero cuya antigüedad no puede fijarse con precision en el estado actual de las investigaciones históricas, nos presenta un vivo ejemplo de lo primero, que despues fue reproducido en varios paises del oriente y del occidente, así antes de la propagacion

del (1) cristianismo, como despues en los primeros siglos de la iglesia, y aun entre los árabes durante el siglo XII, y en la escuela contemplativa de Hugo y de Ricardo de S. Victor (perteneciente tambien al mismo siglo XII en Francia) que mas ó menos ha producido en todos los siglos posteriores (hasta el nuestro inclusive) filósofos místicos, algunos de ellos sumamente apreciables y sensatos en la mayor parte de sus ideas, otros ridículos hasta cierto punto, pero no menos apreciables, que han querido alcanzar la ciencia de todas las cosas (como Paracelso, Van Helmont (2) y otros), sin hacer nin-

(1) Géruzez y otros modernos dan á entender hasta cierto punto, que no hubo misticismo hasta la venida de N. S. J. C., y casi le consideran vinculado á los primeros siglos de la Iglesia; pero, si así lo creen, preciso es decir que estan en un error muy grande. El misticismo es una de las concepciones del espíritu humano en determinadas circunstancias; y ademas de que este espíritu es el mismo en su esencia en todos tiempos y en todos los países (cualquiera que sea ó haya sido la religion que se profese), esas determinadas circunstancias se han reproducido en otros muchos puntos del tiempo y del espacio, no para todos los entendimientos, pero sí para una buena parte de ellos.

Aun en el dia de hoy existe hermoso y grande, y puro de sus estravagancias, pero mezclado mas ó menos con los otros sistemas, en todas las naciones europeas. En nuestra España, que ya antes habia dado el ser á grandes filósofos místicos y á otros no menos grandes de otras escuelas muy diversas, entre los cuales figuran como grandes doctores de mística un San Juan de la Cruz y una Sta. Teresa, tengo el gusto de citar al Ex- P. M. Fr. José de Jesus Muñoz, obispo electo de Gerona, en su apreciable obra *La Florida*, impresa en Madrid en 1836; y en Francia, Inglaterra y Alemania pueden citarse los innumerables discípulos de Saint Martin, de Böhme, de Swdenborg, y aun de Federico Jacobi.

(2) Paracelso, cuyo verdadero apellido era Bombast de Hohenheim, nació en 1463 en un pueblo de Suiza llamado Einsiedlen. Van Helmont era originario de Bruselas, y nació en 1577.

guna operacion intelectual, ó, mejor dicho, aniquilando toda operacion del entendimiento, como no sea orar y tener puro el corazon, y han hecho muchas veces aplicaciones muy funestas á la moral (como nuestro Molinos), queriendo por el mismo principio hacer consistir la verdadera virtud en el quietismo, y en la aniquilacion de la voluntad.

Y de lo segundo, tenemos un ejemplo muy notable (reproducido tambien mas ó menos en otras épocas y países), en la antigua Grecia, en la que despues de haberse desarrollado en seguida del espiritualismo y del materialismo, el sistema escéptico de los sofistas, vemos á Sócrates, Platon, y Aristóteles (n.º 9. del art. ant.), hacer de nuevo investigaciones filosóficas, ensayando el método de observacion y experimento, aunque no muy puro, y partiendo de la observacion del hombre, que era lo único en que podia ponerse un dique insuperable á las irrupciones de los escépticos.

12. Mas por desgracia, si los primeros sistemas que se forman degeneran pronto, unos en materialismo, otros en espiritualismo &c., el misticismo que empieza renunciando al racionio y á la razon, degenera á paso redoblado en las necedades y en los crímenes de la magia, de las evocaciones, de los encantos, del iluminismo desenfrenado, de la alquimia, de la astrología y de otros mil errores, que aunque tienen alguna parte de verdad, son hijos castizos de imaginaciones delirantes y enfermizas. Por esto, y por otras razones manifestadas al final del art. ant., cae bien pronto en descrédito, á lo menos para casi todos los hombres, si es que alguna vez ha hallado asenso para con la inmensa mayoría.

Y si afortunadamente por algun influjo de las circunstancias coetáneas, no se emprende el camino del misticismo, al salir del sistema escéptico, sino el de nuevas investigaciones filosóficas que partan de la observacion del hombre, suele suceder que, no siguiéndose desde el principio el método de observacion y experi-

mento en toda su pureza, y aun dejándole luego por el método fácil de hipótesis muy falible, vuelven á reproducirse todos ó la mayor parte de los mismos sistemas erróneos panteísmo espiritualista, dualismo, materialismo y escepticismo que anteriormente se habian presentado.

13. En efecto, las nuevas investigaciones (véase el n.º 10) procuran sobre todo comprender y explicar el pensamiento humano, asentando sobre la certidumbre de la conciencia (que puede formularse así: yo pienso, yo existo, yo siento lo que siento y en el modo que lo siento, yo entiendo lo que entiendo y en el modo que lo entiendo, yo quiero lo que quiero y en el modo en que lo quiero) el edificio de todo el saber científico, el cual daría en tierra todo entero, á los esfuerzos del escepticismo, si pudiésemos dudar de la realidad de estos hechos psicológicos, ó mas bien, de estas doctrinas indudables. Mas ni siempre que se empien las nuevas investigaciones filosóficas, se puede hacer una observación medianamente satisfactoria (1) de todos los fenómenos del alma, porque para esto es menester mucho tiempo y aun se necesita tambien el concurso de muchos filósofos observadores; ni siempre se abstienen los que hacen las investigaciones de generalizar demasiado, conforme al hábito antiguo y moderno; ni en fin revela la conciencia con igual claridad todos los fenómenos del alma, especialmente los de la inteligencia.

Así por ej., en la antigua Grecia, Sócrates, Platon y Aristóteles (2) no pudieron hacer una ob-

(1) Véase en el n.º 2. del art. X la doctrina de Leibnitz acerca de la actividad del espíritu humano y de la riqueza de sus percepciones; pero adviértase que en este lugar hablo únicamente de los fenómenos del alma humana, esto es de los hechos psicológicos que caen bajo nuestra observación, bien sean todos, ó solo sean algunos.

(2) Sócrates, natural de Atenas, nació en el año 470 ó

servacion medianamente satisfactoria de todos los hechos observables del alma: y por eso los dos últimos (del primero no tenemos ningun escrito) se dedicaron mas especialmente á analizar algunas porciones de la inteligencia; Platon, la porcion que he llamado poco há nociones intelectuales ó sea de la razon, como la de infinito, belleza, moralidad, número &c.; y Aristóteles, la porcion de la inteligencia que alimentan los sentidos exteriores con el auxilio de la actividad de la alma, la porcion que antes he llamado ideas sensibles, como la de blanco, melodioso, olor de jazmin, dulce, blando &c. Y si bien estos dos talentos sobresalientes, verdaderos genios filosóficos, no formaron sistemas tan exclusivos que el uno dijese que cuantas ideas (3) hay en la inteligencia humana, se deben á la razon, ninguna á los sentidos exteriores, y el otro que todas á los sentidos exteriores, ninguna á la razon; con todo, sus respectivos discípulos, llevados de un espíritu de generalizacion desmedida, es decir, habiendo vuelto, sin advertirlo, y sin comprender á sus maestros, al método de hipótesi muy falible, proclamaron respectivamente unas teorías tan exageradas, como las que acabo de manifestar.

469 antes de J. C. Su grande objeto fue reunir la religion con la moral, combatir el miserable escepticismo que hasta entonces se habia manifestado (el escepticismo de los llamados sofistas) y contener al mismo tiempo á fuerza de sentido comun las pretensiones temerarias de algunos especuladores dogmáticos.

Platon, el discipulo mas distinguido de Sócrates, nació en Atenas hacia el año de 430 antes de la misma época; Aristóteles, eminente discipulo de Platon, nació en Estagira 384 años antes de la venida de J. C.

(3) No estará demas hacer la advertencia de que tomo la palabra idea, ahora y siempre, en el sentido en que es mas comun el tomarla, no en el significado que tiene en la teoria de Platon, y en otras teorías.

Pues ahora bien , decir , como muchos de los discípulos de Platon , que todas las ideas , sin excepcion ninguna , se deben á la razon solamente , es hacer una hipótesi , verdadera en una parte , y falsa en otra: hipótesi que partiendo del racionalismo en el sentido mas estricto , acaba por deducciones lógicas en panteismo espiritualista y espiritualismo. Y á su vez , decir , como dijeron muchos de los discípulos de Aristóteles , que se deben todas á los sentidos exteriores olvidando casi por entero ó enteramente la actividad del alma , es hacer con arreglo al referido método otra hipótesi , verdadera tambien en una parte y falsa en otra , con la circunstancia de que esta otra suposicion , partiendo del sensualismo , termina de consecuencia en consecuencia en materialismo y ateismo (1). De esta suerte se verifica , como lo habia ya indicado , que huyéndose de los referidos sistemas , cuando se emprendian las nuevas investigaciones , vuelven sin embargo otros filósofos á reproducirlos nuevamente , recorriendo en todo y por todo , salvo algunas mejoras y leves excepciones , el mismo círculo que antes (núms. 7. 9. y 10.)

14. ¿Qué medio habrá para que se libren los filósofos de tan monstruosos y perjudiciales delirios , sin dejar de continuar sus gloriosas y benéficas investigaciones? A esta pregunta responden lo bastante los artículos anteriores: por lo cual terminaré este sumario diciendo que á mi ver no hay otro medio fácil , útil y

(1) Sin necesidad de advertirlo , se conoce bien que solamente hablo de la tendencia , que los indicados sistemas ideológicos tienen respectivamente al espiritualismo ó al materialismo , sin que , ni por sueños , piense en asegurar que los que tienen en ideología tales ó cuales opiniones , son respectivamente espiritualistas ó materialistas. Los hombres somos muchísimas veces inconsecuentes é irreflexivos. De aquí dimana que adoptamos un principio sin adoptar sus consecuencias , ó tal vez sin preverlas. Esto es lo mas comun.

seguro, que profesar por ahora (n.º 8. 16.º) el eclecticismo racional, y seguir en todo tiempo para cada cosa su *respectivo* método. Solo haciendolo así, y teniendo presente, cada vez que sea menester, el diverso aprecio que debe hacerse de los productos de los expresados métodos, serán tan respetados, como deben serlo, los juicios de intuición general (n.º 4. 10.º, y nota últ. del art. ant.) que son adversos á los referidos sistemas. Mas si en lugar de seguir este consejo prudente, como lo hace la escuela escocesa (aunque no se la llama eclectica), se teoriza, directa ó indirectamente, sobre la verdad ó falsedad de todos ó de algunos, de los indicados juicios; como no es posible, ni conveniente tampoco, que teoricen los filósofos de la misma manera todos ellos, renacerán, ó mejor dicho, continuarán siendo profesados por algunos los mismos sistemas. El sentimiento de esta verdad, en el dia de hoy, es á mi ver mas general que nunca, como tambien es mas comun que lo ha sido hasta ahora (n.º 9. 16.º) seguir el buen método para cada investigacion.

En esto, pues, solo resta desear para que adelante la filosofía, á cuyo progreso está íntimamente unido el del género humano, así en riquezas materiales, como en buenas costumbres, libertad y orden público, que tan preciosos métodos y tan juiciosa circunspeccion no sean olvidados, ni descuidados nunca, para que en vista de la historia de la filosofía, la generacion naciente y las futuras puedan decir: nos libramos de los escollos en que han fracasado repetidas veces las generaciones pasadas (1).

(1) Aunque me he separado muchas veces en este artículo de las doctrinas de Mr. Cousin, y mas esencialmente de lo que parece á primera vista; con todo, no puedo menos de recomendar el estudio de sus brillantes lecciones sobre esta materia, y con especialidad, la 4.^a que he citado varias veces: en la cual puede verse el bien y el mal de lo que aquel escritor entien-
de por sensualismo, idealismo (que Tenneman llama racio-

ARTÍCULO XVIII.

DE CUÁL ES EL MÉTODO QUE DEBE SEGUIRSE EN LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS.

1. *Valor respectivo de los métodos de observacion y de metafísica — prueba sencillísima de lo preferibles que son á los demas métodos, en las cosas á que son respectivamente análogos. — 2. Cuándo se debe emplear el de hipótesi muy falible. — 3. Cuándo el de intuicion. — 4. Exageracion que hay en la opinion general que pretende que no se siga otro método en las ciencias naturales que el de observacion y esperimento.*

1. Aunque conozco que podía acabar muy bien en en el art. ant. esta introduccion, no seria enteramente inútil, y menos para los principiantes, examinar algu-

nalismo en el sentido estricto), escepticismo, y misticismo. — Damiron hace varias reflexiones sobre la clasificacion de estos cuatro sistemas y sobre el orden en que se suceden, de las cuales me ha parecido conveniente traducir las que siguen. (Ensayo sobre la historia de la Filosofia en Francia durante el siglo XIX. tomo 2.º, Suplemento p. 336. y sig.)

“Nada tengo que decir con respecto al escepticismo, como no sea que con el tiempo (pero ¿quién sabe cuándo?) debe acabar por desaparecer de la sucesión constante de los cuatro grandes desarrollos del pensamiento humano, que la historia ha reproducido hasta ahora constantemente. En efecto, el escepticismo, ese dogmatismo negativo, como le llama Tenneman, procede solamente, por decirlo así, de las imperfecciones de los dogmatismos positivos: y desde el dia en que estas imperfecciones se hayan corregido y amortiguado, tendrá cada vez menos posibilidad de reaparecer y de triunfar, hasta que al fin no tendrá ninguna cuando sea la ciencia enteramente satisfactoria..... Y como el misticismo á su vez no es mas que la consecuencia del escepticismo, tendrá la misma suerte, seguirá la misma marcha, irá debilitándose y muriendo de siglo en siglo, hasta que al fin llegue el momento

gunos puntos relativos á los métodos, y decir lo que pienso acerca del orden en que deben estudiarse las partes mas principales de la filosofía. En este art. no me propongo mas que decir bajo otra forma cuál es el método que se debe seguir en las investigaciones filosóficas: asunto fácil de desempeñar para cualquiera que haya comprendido los arts. anteriores.

En efecto, hemos visto en el art. 16.8 (núms. 2. y 10.) y en otras partes que los sistemas filosóficos, cuan-

en que no deje huella, ni rastro de sí. Lo que hay de indudable es, que para provocar la fé ciega del éxtasis, se ha necesitado toda la locura de una negacion absoluta, y que nunca ha habido una afirmacion tan irracional y tan necia sino cuando se ha presenciado una incredulidad absoluta y sin límites. El misticismo, igualmente que el escepticismo, me parece que no es un estado de la alma que deba reproducirse indefinidamente..... Por lo que hace á si el misticismo no puede aparecer sino en seguida del escepticismo, me parece, consultando la psicología y la historia, que tanto puede anteceder como seguir en último término á todo movimiento filosófico. En efecto ¿por dónde principia la alma cuando empieza á pensar? Por una síntesis oscura, por un acto de fe del cual no se da cuenta á si misma, por una intuicion, que ella no hace sino que se hace en ella, sin saber cómo: pues esto es misticismo, ó cuando menos es su gérmen. Para que este gérmen se desarrolle en una especie de sistema, ó de conjunto de dógmas y de soluciones, basta que siga y abarque en sus relaciones respectivas un cierto número de problemas relativos á Dios, al hombre y á la naturaleza. De aquí procede este hecho constante que en el origen de toda filosofía verdaderamente primera, quiero decir, de toda filosofía que no tenga antes de ella una filosofía ya formada, son las religiones, las inspiraciones del sentimiento, las concepciones de la poesía, el misticismo, en una palabra, y el misticismo el mas natural, el mas puro y el mas verdadero, los que sirven de ayo y de guías al entendimiento."

Esto explica suficientemente por qué, en vez de hablar del misticismo en general, presentandole como consecuencia del escepticismo y de un modo tan desventajoso para él, he creido que debia limitar estas aserciones al misticismo exagerado. Ademas no me faltan otros motivos muy atendibles.

do han sido formados por el método de observacion y experimento, ó por el método de metafísica, son verdaderos enteramente, al paso que solo son verdaderos en parte, falsos en otra (n.º 2. 13.º) ó sustancialmente verdaderos en su mayor parte (n.º 1. 11.º), cuando han sido hechos bajo la influencia del método de hipótesi muy falible, ó bajo la del método de intuicion. De aqui pues, se deduce, que siempre que podamos seguir sobre el asunto de que tratemos, el método de metafísica, ó el de observacion y experimento, el 1.º para las cosas primarias no evidentes por sí mismas (n.º 3. 9.º) y para hacer ciertas deducciones vagas (n.º 2. 15.º), y el 2.º para las cosas secundarias y hacer deducciones de principios contingentes (n.º 5. 9.º *y passim*), deberemos preferirlos sin vacilar, aunque nos sean mas penosos, á los otros dos.

2. Pero tambien hemos visto en el mismo art. 16.º (n.º 5.), al probar que ni los sistemas filosóficos de observacion y experimento, ni los de metafísica, son tan grandes y vastos, como los de hipótesi muy falible, que hay muchas cosas secundarias sobre las que es imposible por la imperfeccion de nuestros sentidos, hacer esperiencias y aun observaciones; de suerte que, ó las ciencias naturales no nos han de decir nada de tales cosas (en cuyo caso ni quedaria satisfecha nuestra curiosidad, ni dejarían de notarse en las ciencias de esta especie muchos mas vacíos de los que se notan sin esto) ó si nos han de decir algo, ha de ser empleando el método de hipótesi muy falible. De aqui se sigue, aun prescindiendo de lo dicho en el n.º 7. 9.º y en otras partes, que cuando no podamos seguir sobre el asunto de que tratemos, el método de observacion, ni tampoco el de metafísica, por no prestarse á ello por su misma naturaleza, será mejor que no hacer nada y que dejar mas incompletas las ciencias naturales, emplear el referido método de hipótesi, porque siempre es mas ventajoso tener conocimientos, aunque sujetos á la condicion de que acaso sean falsos, que hallarse en

una completa ignorancia. Esta misma conclusion la veremos mas confirmada en el art. XX.

3. Por último, hemos visto tambien en el art. 16.^o (n.^o 14.) que hay cosas que se pueden creer, y aun se pueden ver en cierto modo, pero no se pueden demostrar, por lo mismo que son muy evidentes, como la existencia de la materia (y en mi concepto, la de los espíritus tambien) la competencia de la razon humana para saber &c., y la verdad de los axiomas; como igualmente vimos en el art. 10.^o (n.^o 6.), que hay tiempos y situaciones en que es muy frecuente no poder usar de otro método que el de intuicion. De donde se sigue que, aun no poniendo en cuenta que por él se hallan los axiomas, es decir, las bases de las demostraciones (n.^o 3. 15.^o) tampoco debemos renunciar enteramente á este método, antes bien debemos seguir cuando no podamos hacer uso, ni del de observacion, ni del de metafísica, ni del de hipotesi muy falible, y aun no deja de haber bastantes cosas, en filosofía mental y moral, en que es mejor seguir el método de intuicion que cualquiera de los otros (n.^o últ. 17.^o).

4. Resulta de todo que, como lo habia probado ya en el n.^o 4. 7.^o, la bondad de los métodos es relativa á los asuntos y á las circunstancias, y que no debemos renunciar absolutamente á ninguno de los cuatro que hemos estudiado, ni apreciarlos á todos con igualdad: y que de consiguiente y aun prescindiendo de que en toda ciencia natural hay una parte metafísica (núms. 7. 12.^o, 2. 15.^o), esto solo basta para que sea demasiada esclusiva y exagerada la opinion de los que quieren, que no se use en las ciencias naturales otro método que el de observacion y experimento. Mas con este motivo pueden suscitarse diferentes cuestiones, que debemos examinar en otros tantos artículos.

Sea la primera si es posible seguir el método de observacion y experimento en filosofía mental y moral.

ARTICULO XIX.

DE SI ES POSIBLE SEGUIR EL MÉTODO DE OBSERVACION Y ESPERIMENTO EN FILOSOFÍA MENTAL Y MORAL.

1. *Razones que alegan los que sostienen que no es posible hacer experimentos en filosofía mental y moral.*—2. *Aun limitadas á la observacion propiamente tal estas dos ramas de la filosofía, podrian ser riquísimas de hechos — los hechos internos son muchos mas para el hombre que los externos.*—3. *Pruébese que es muy frecuente hacer experimentos de la especie de que se trata, y se da idea de los principales modos de variarlos.*—4. *Sin embargo es mas difícil seguir el método de observacion y experimento en estas dos ramas de la filosofía que en las ciencias físicas, y algunas veces se necesita valor para seguirle.*

1. En el art. 14.^o (n.^o 2.) manifesté qué diferencia hay entre la observacion y el experimento: diferencias tan sencillas y óbvias, que cualquiera que haya leído aquel art., es de esperar que las habrá entendido, y que las recordará con facilidad. Pues bien, en ellas se fundan algunos para sostener que no es posible seguir en filosofía mental y moral el método de observacion y experimento, ó mejor dicho (y así debian decirlo), que no es posible en las dichas dos ramas de la filosofía hacer experimentos. En apoyo de su opinion alegan lo siguiente (1). Toda la filosofía mental y moral

(1) En una gran parte de este art. no hago mas que estraxtar lo que dice Damirou en su citado Ensayo, tomo 2.^o, p. 238 y sig., y en su Logica cap. 3.^o Sin embargo, debo prevenir por si acaso, que aun lo mismo que tomo de él, me veo precisado á modificarlo en algunas cosas.

se funda mas ó menos en la conciencia, en ese sentido interior por medio del cual conocemos todas ó una gran parte de las modificaciones de nuestra alma, ó lo que es lo mismo, los hechos internos de nuestro yo, sentimientos, pensamientos y voliciones. Mas los hechos internos del yo, aunque son observables, no son experimentables. Ellos se diferencian bajo este y otros aspectos de los hechos externos, esto es, de los que pasan en el mundo exterior, y de los que por lo mismo nos informan solo los sentidos exteriores. A ciertos hechos externos, es preciso convenir en que no solo los podemos observar, sino tambien experimentar, porque á las cosas que los producen, es decir, á los cuerpos, podemos algunas veces alterarles su estado y condicion natural, podemos calentarlos, frotarlos, triturarlos, comprimirlos, convertirlos en vapor ó en chispas &c.: podemos en una palabra sujetarlos á la acción de otros cuerpos, y hacer experimentos en ellos, porque tenemos ácidos y reactivos de todas especies, y crisoles, y alambiques, é instrumentos de mil clases diferentes, con que obramos sobre algunos cuerpos en el modo necesario para la experimentacion. Mas para el alma, no hay ácidos, ni reactivos, ni crisoles, ni máquinas. Cuando en ella se produce un hecho, podemos observarle, pero nada mas; no podemos modificarle, sujetarle á otro hecho, experimentar en fin. Hé aquí la causa, añaden los que son de esta opinion, por qué las ciencias físicas estan mas adelantadas, y son mas ricas de hechos que las intelectuales y morales.

2. Si esta objecion contra la posibilidad del experimento en filosofía mental y moral fuese tan sólida como parece á primera vista, sería preciso confesar que las referidas ciencias, de cuya estension é importancia nos hemos ocupado lo bastante (art. 3.^o y 4.^o) se hallaban actualmente, y se habian hallado siempre, y se hallarian en lo sucesivo, en posición mucho mas

desventajosa para adelantar que las ciencias físicas; porque, como lo vimos ya en el art. 14.^o, solo con el experimento podemos conocer las existencias, cualidades y relaciones recónditas. Aun limitadas á la observacion la filosofía mental y la moral, podrian ser ciencias ricas de hechos (1) importantes sobremanera, porque en nuestra alma, centro de vida, de movimiento,

(1) M. Broussais, célebre médico que ha fallecido poco há, creia lo contrario. Este sabio, de mucha autoridad en medicina, pero de ninguna en filosofía, afirmaba que los hechos internos del yo son pocos y poco variados: que los muchos y los muy variados son los esternos, los que pasan fuera del yo: aquellos otros casi los presenta reducidos á un solo hecho, *sentirse sentir* (véase su obra *De la irritacion y de la locura*).

Pero no es difícil hacer ver que, para el hombre, los hechos internos son muchos mas y mas variados que los esternos. Como lo observa muy bien el Sr. Duque de Broglie en su citado opúsculo, *De la existencia de la alma*; *un bello árbol está allí á mi vista*, es un hecho, y hecho esterno: *yo veo el árbol*, es otro hecho, pero hecho interno: *yo experimento placer en verte*, idem, idem: ya no veo el árbol, porque me voy muy lejos, ó por otra causa, pero habiendo dejado de pensar en él, *de repente me acuerdo de él*, es otro hecho interno. Despues de haber visto muchos árboles, mas ó menos semejantes, mas ó menos diferentes, *me formo la idea general de árbol*, esta operacion es otro hecho, ó mejor dicho, es un conjunto de muchos hechos que tambien pasan dentro de nosotros: con el auxilio de diferentes recuerdos de diferentes árboles y de otras cosas que efectivamente he visto, *imagino un verdadero árbol de oro, ó de cristal, ó de otras cosas que ni he visto, ni existe en ninguna parte*; aqui hay otros hechos internos: finalmente, al ver el árbol, *concibo y no veo que está en cierta parte de cierta cosa, que llamo espacio: concibo tambien que mientras ocupa aquel punto, no le ocupa ningun otro cuerpo, ni él tampoco puede ocupar al mismo tiempo ningun otro punto &c.*; aqui tenemos otros y otros hechos internos. De suerte que para un hecho esterno pueden hallarse muchísimos internos, prescindiendo de que una gran parte de los esternos se reflejan tambien en la conciencia, como lo vimos en el n.^o 9. del art. 1.^o

de fuerza, y de innumerables modificaciones que á cada instante cambian su situacion, se producen natural y espontáneamente muchísimos hechos que manifiestan de buen grado ó por sí mismos las cualidades y las relaciones que tienen.

3. Pero no es verdad que no podamos hacer experiencias sobre el alma, ó que no tengamos medios de obrar sobre ella. Ciertamente que como es una sustancia inmaterial y libre, no podemos manejarla, como los químicos manejan los cuerpos cuando hacen ciertas investigaciones; ni tampoco son á propósito para el caso, la mayor parte de las veces, los mismos medios materiales que emplean ellos. Pero la alma es una fuerza que siente, entiende y quiere, y por tanto es accesible, como dice Damiron, "á todas las impresiones, y á todas las ideas que pueden variar su existencia. Es además poderosa hasta cierto punto sobre sus sentidos exteriores y sobre la naturaleza exterior, y puede por lo mismo procurarse (á lo menos, muchas veces) las disposiciones que crea propias para hacer manifiestos algunos hechos de su propia actividad." Hacemos experiencias sobre nuestro yo, "cuando llenos de conciencia y de atención, nos entregamos sin debilidad á la impresión de los objetos, cuando nos ponemos en presencia del mundo, ó de la humanidad, para ver qué impresión hacen en la alma, y hasta qué punto la conmueven. Las hacemos sobre nuestros semejantes, cuando sujetándolos á las mismas pruebas, interrogándolos por los mismos medios, les hacemos decir, muchas veces sin que ellos quieran, sus propios secretos, y revelar su conciencia." De modo que, tan lejos de ser exacto lo alegado contra esta parte de la doctrina que enseñamos y practicamos... al contrario puede asegurarse que nada es más frecuente en la vida (aun la del más holgazán y más necio, como no sea un estúpido) que hacer es-

periencias de la dicha especie, cada uno sobre sí mismo, y sobre muchos de sus prógimos.

En efecto, todos los libros (todos ellos, pero mas especialmente los de moral de cierto género, y los de historia, y las novelas y poesía), el teatro, los tribunales, las tertulias, los negocios, la educacion, los viajes, las vicisitudes de la existencia, todas las cosas en fin, nos dan infinitas ocasiones de hacer esperiencias sobre el hombre intelectual y moral, y variados (1) y repetidos de mil modos estos tales experimen-

(1) Al final del n.º 3. del art. 14.º dije entre otras cosas que el experimentador debe variar los experimentos, estenderlos y repetirlos, trastornarlos, apremiarlos en cierto modo, y trasladarlos de la naturaleza al arte, ó de un arte á otra. No estará de mas, tanto para que se comprenda bien aquel pasaje, como para la mayor ilustracion de la doctrina de este artículo, poner ejemplos de todos estos modos de variar los experimentos en asuntos de filosofia mental y moral. Mr. Damiron me da hecho casi enteramente este trabajo.

Variase el experimento en cosas pertenecientes á las referidas ramas de la filosofia, cuando el experimentador se coloca en las condiciones de pensamiento y de vida que sean convenientes, para que puedan mostrarse bajo todos sus aspectos diversos las cosas que se proponga conocer por medio de la experimentacion. Así por ej., el que haga experimentos para descubrir qué relacion tiene la pasion con la inteligencia, cumplirá con el dicho precepto de variarlos, si los va haciendo en sujetos y en objetos distintos. Solo de este modo podrá notar las modificaciones que recibe la pasion, ya con la edad, sexo y temperamento del sujeto que la tenga, ya por los caracteres, cualidades y naturaleza del objeto que la provoque, como por ej., su belleza, su utilidad, novedad &c.

Estiéndese y repítese el experimento, cuando despues de haberse cerciorado de que una cosa en un cierto estado tiene una cierta propiedad, se hacen experimentos para averiguar si la misma cosa en aquel mismo estado, pero en escala mayor, tiene ó no la misma propiedad. Así por ej., el que siguiendo á Platon en su obra de la *Republica*, haga experimentos para

tos, nos dan á conocer mas ó menos la naturaleza del hombre. No se diga, pues, que no es posible seguir en la filosofía mental y en la moral el método de observacion y experimento. Confieso que en ciertas cuestiones pertenecientes á estas dos ciencias no lo es efectivamente, pero aun prescindiendo de que muchísimas veces no lo necesitan (n.º 9.º 16.º), en otras sucede todo lo contrario. De suerte que estas dos ramas de la filosofía se hallan sobre este particular en el mismo caso que las ciencias físicas, pues tambien necesitan

averiguar qué es lo justo, y primero los haga en algunos individuos solamente, quiero decir, en pocos hombres, y uno á uno, mas despues los haga en una reunion ó sociedad de hombres, para ver si lo que hace que una accion sea justa de hombre á hombre, es lo que hace que sea justa de sociedad á sociedad, ese que tal hiciera estenderia el experimento, esto es, le haria en escala mayor.

Se dice que se *trastorna* ó que se *invierte* el experimento cuando se hace sobre los mismos hechos por procederes opuestos, ó sobre hechos opuestos por procederes análogos: tal sucede por ej., cuando se experimenta la sensibilidad de un niño, unas veces elogiándole, otras reprendiéndole, ó cuando se ensaya en dos personas, una de las cuales sea hombre de bien, y la otra sea un pícaro, un mismo motivo (tal como el interés, ó la obligacion ú otro cualquiera) para ver si lo que al uno le mueve á obrar, le mueve tambien al otro.

Se *apremia* al experimento (ó como decia Bacon *urgetur experimentatio*) cuando el experimentador repite los experimentos, y los varia, y *ademas insiste* en ellos, con la mira de descubrir qué llegan á ser sucesivamente las cualidades ó las facultades que estudia, y de las cuales procura recortar y marcar todos los grados, así cuando crecen ó se desarrollan, como cuando se contraen ó se disminuyen. Bien sé que esto es muy oscuro, pero algunos ejemplos lo aclararán algun tanto. El sentimiento repulsivo, en su grado minimo, casi no es mas que una vaga repugnancia: ¿qué es el dicho sentimiento, y por qué actos se manifiesta al desarrollarse, cuando ha llegado á su mas alto punto de intensidad? El que haga muchos experimentos para ir notando los grados intermedios desde la mas vaga y mas

ayudarse (n.º 5. 16.º) del método de hipótesis muy factible, y de los otros métodos.

Pero contra esto último estarán muchas personas que han meditado poco sobre estos puntos, y que creen que sería mejor que renunciáramos, por lo menos en las espresadas ciencias, al referido método de hipótesis. ¡Tan fuerte es la aversion que han concebido contra él!

Aunque en cierto modo he impugnado ya esta opinion desde el art. 16.º, y aun desde antes (n.º 7. 9.º), examinémosla sin embargo mas todavía en el art. si-

débil repugnancia hasta el sentimiento repulsivo mas fuerte y mas pronunciado, ese apremia al experimento. Otro ej. mas, y hasta de este asunto. Sabido es que, cuando estamos profundamente dormidos, nuestra alma apenas tiene cierta oscura conciencia de lo que siente ó de lo que hace, si es que en tal ocasion tiene alguna. Pues bien, ¿cómo y por qué grados vamos recobrando, 1.º cuando estamos todavía durmiendo, pero no tan profundamente como poco antes, y despues cuando empezamos á despertar, pero no estamos aun despiertos, y luego cuando ya hemos despertado enteramente, cómo y por qué grados vamos recobrando la conciencia, el sentido, la memoria y todas las facultades y capacidades necesarias para el conocimiento? Para averiguar estas cosas, ó cualesquiera otras de esta misma especie, se necesita tambien compeler y apremiar el experimento.

Finalmente, se *traslada ó transporta* el experimento, tanto en filosofia mental y moral como en filosofia física, pasándole de la naturaleza al arte, ó de un arte á otro. En psicologia, dice Damiron: "significa este precepto que es un medio de estudiar al hombre el considerarle, no solo tal como es en la historia, sino tambien tal como se manifiesta en las obras de las bellas artes, porque muchas veces sucede que en el hombre del poeta se manifiesta la naturaleza humana con mas claridad y relieve que en una realidad vulgar, á lo cual es consiguiente que se perciba y comprenda mejor." Vease, pues, mas confirmada la doctrina de este art. que no he tenido inconveniente en dar por supuesta en muchos de los anteriores. ¡A tal punto llega su evidencia!

guiente; y concluyamos este, diciendo que el método de observacion y experimento es no obstante mas difícil de seguirse bien en filosofía mental y moral, que en filosofía física, y que algunas veces se necesita tambien mas valor para ello, porque se sufren mas incomodidades, y se corren á veces mas peligros haciendo experiencias sobre el hombre intelectual y moral, que haciéndolas sobre otras cosas, especialmente sobre las inanimadas (1), sin que esto sea decir que nunca se corre ningun peligro en este último caso,

(1) Es mas difícil, sin embargo de que estas experiencias no exigen los aparatos científicos que las otras, porque los hechos de conciencia por lo general son fugitivos, instantáneos, persisten menos tiempo que los esternos, y ademas porque al observar los referidos hechos "el yo se observa á sí mismo, se examina... cómo ama, ó cómo aborrece, cómo imagina, ó cómo quiere, y estas dos acciones del yo se perjudican recíprocamente." Casi siempre es preciso verlos retrazados en la memoria para examinarlos con toda holgura, y pocas veces deja de costarnos mas trabajo dirigir la atencion á lo interior, que dirigirla hácia lo que pasa fuera de nosotros. Véase el citado Exámen de las opiniones espuestas por M. Broussais, p. 27. y sig., y sobre todo el hermoso prólogo de M. Jouffroy á su traduccion de los *Esquicios de filosofía moral*, en donde se trata de la materia de este art., estoy por decir que perfectamente.

ARTICULO XX.

¿CONVIENE RENUNCIAR EN LAS CIENCIAS NATURALES AL MÉTODO DE HIPÓTESI MUY FALIBLE, Y LIMITARSE ABSOLUTAMENTE, Ó POCO MENOS, Á LOS HECHOS QUE NOS CONSTEN POR OBSERVACION Ó POR ESPERIMENTO?

1. *El hombre ni debe ni puede despreciar los conocimientos meramente probables.*—2. *Renunciar enteramente al método de hipótesi muy falible perjudicaria muchísimo al progreso ascendente de las ciencias naturales.*—3. *Aun las hipótesis mas irracionales han dado á veces ocasion á que se hagan grandes adelantamientos.*—4. *Objecion á la doctrina principal de este art.*—*Respuesta.*

1. Ya he probado antes que no; porque ordinariamente es menos malo que hallarse en una absoluta ignorancia sobre tal ó cual asunto, tener de él conocimientos poco probables, aunque tal vez sean falsos algunos de ellos, y acaso muchos ó todos, que no es ningun imposible. El hombre puede y debe desconfiar de los conocimientos meramente probables, salvo lo dicho en otra parte (n.º 7. 12.º); pero ni debe ni puede despreciarlos enteramente, só pena de hacerse infeliz. Porque ciencias enteras hay, y muchas, y muy importantes (todas las naturales, véanse los arts. 12.º y 14.º) cuyos conocimientos no se pueden aplicar con certidumbre á los casos particulares; y aun hay mas, pues hemos visto tambien que no pueden formarse sino mediando alguna suposicion, y aun precediendo hipótesis muy falibles.

2. Mas para que acabe de convencerse aun el que no haya entendido bien los arts. ants. de que seria perjudicial al progreso de las ciencias naturales renunciar del todo al mencionado método de hipótesi, basta pen-

sar en que muchísimas verdades que en el día nos constan como hechos suficientemente observados ó experimentados, no fueron conocidas cuando empezaron á descubrirse sino por hipótesis poco probables. Así por ej., cuando Franklin, viendo que el fenómeno del relámpago era parecido á un cierto fenómeno del ámbar, atribuyó los dos á una misma causa, á saber, al fluido eléctrico, no hizo mas que una hipótesis de la dicha especie. Pero lo que en un principio no fue mas que hipótesis mas ó menos arbitraria y poco probable, el mismo Franklin lo elevó despues á la clase de un hecho suficientemente comprobado, haciendo esperiencias que la probaron, y la humanidad se hubiera quedado, á lo menos por algun tiempo, sin conocer esta verdad tan luminosa en la física, y tan importante por sus aplicaciones á la práctica, si aquel grande hombre hubiese renunciado á la hipótesis muy falible.

De un modo mas ó menos análogo al del ejemplo anterior, se han descubierto cuantas verdades nos constan, como hechos suficientemente probados en las ciencias naturales. Primero se hizo para cada caso general, ó poco menos que para cada caso, una hipótesis mas ó menos arbitraria que determinó á hacer nuevos experimentos ó nuevas observaciones; vinieron despues las observaciones ó los experimentos que la confirmaron, y la verdad científica de que se trataba, quedó establecida. (Véase la nota 1.^a n.^o 10. del art. 14.^o)

3. Pero aun hay mas. Ha sucedido frecuentísimamente, que habiendo hecho hipótesis con mas ó menos fe, y mas ó menos fundamento, pero siempre arbitrarias, en aquella ocasion por lo menos, se decidieron sus autores, ú otros que las adoptaban, á hacer esperiencias y observaciones, las cuales, sin confirmar las hipótesis que les dieron origen, nos han dado á conocer muchas verdades importantes, que á no ser por

esto, es muy probable que hubieran quedado ocultas con las muchísimas que ignoramos.

La historia de la filosofía en general, y la de cada una de las ciencias naturales lo confirman completamente. Aun las hipótesis mas irracionales, como la alquimia por ej. y la astrología, nos han proporcionado accidental y mediatamente innumerables y preciosos conocimientos. La mayor parte de las verdades que entran en la química y en la astronomía, se han descubierto por las necias suposiciones de que era posible hallar un medio de convertir un metal cualquiera en oro, y otro (que á veces suponían hallado ya) de leer en los astros los sucesos futuros de la vida. El renunciar, pues, al método de hipótesi muy falible, perjudicaria muy mucho, no solo al complemento, ó mejor dicho, al indispensable suplemento de las ciencias naturales, sino tambien al progreso ascendente de las mismas: pues en estas ciencias (á diferencia de las abstractas), se necesita del referido método para adelantar, aunque el uso que se haga de él, deba ser en todo lo posible meramente provisional, es decir, hasta que se verifiquen nuevas observaciones ó nuevos experimentos (n. 7. 12.^o) que confirmen ó impugnen las suposiciones.

4. Pero todavía insistirán algunos en la opinion contraria, diciendo: que como la hipótesi, meramente hipótesi (esto es, considerada en sí misma con abstraccion de los antecedentes), no es mas que suposicion, puede contener delirios y disparates, y que de consiguiente darle cabida en las ciencias, es exponerse á dar lugar en ellas á disparates y delirios.

Nosotros les respondemos, que á veces esos disparates son ocasion de grandes descubrimientos, como acabamos de verlo; pero que ademas, no deseamos por nuestra parte que se hagan en las ciencias hipótesis

absolutamente desnudas de fundamento, antes bien que-remos que su formacion, y el aprecio ó el desprecio que se haga de ellas, se ajusten á ciertas reglas de lógica y á ciertos principios de filosofía de sentido comun, para que no conduzcan á delirios ni á disparates propiamente tales, sino á conocimientos eminentemente probables, de los cuales casi todos serán verdaderos. Aunque podia muy bien dispensarme de tratar espresa y terminantemente de las indicadas reglas y principios, porque estan contenidas en lo manifestado en los arts. ants., especialmente en el 12.º y en el 14.º, veámoslas sin embargo para mayor ilustracion de este asunto, que no es poco interesante para las ciencias naturales.

ARTÍCULO XXI.

DE LAS REGLAS DE LÓGICA, Y DE LOS PRINCIPIOS DE FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA QUE SE DEBEN SEGUIR EN LA FORMACION DE LAS HIPÓTESIS.

1. Regla para la formacion de las hipótesis muy falibles de los casos 1.º 2.º y 3.º — 2. Reglas para la formacion de las hipótesis de 4.º caso. — 3. Explicacion del primer principio de Newton. — 4. 5. 6. Idem. del 2.º 3.º y 4.º — 7. Estos principios son tan aplicables á una gran parte de la filosofía mental y de la filosofía moral, como á la filosofía física.

i. Si se recuerda lo que dije en el art. 12.º acerca de los diversos casos de hipótesi muy falible, y en el 14.º acerca del método de observacion y experimento, no será difícil comprender las reglas de lógica y los principios de filosofía que debemos seguir en la formacion y aprecio de las hipótesis en general, esto es,

así de las muy falibles, como de sus opuestas (1). Son tan naturales las indicadas reglas y principios, que el mismo sentido comun las está dictando, y en una gran parte las hemos visto ya.

Efectivamente, casi no es menester decir aqui las reglas á que deberemos conformarnos cuando hagamos hipótesis de la clase de las muy falibles para generalizar, sin el suficiente fundamento, una cualidad ó una relacion, á seres ó á casos no observados ni experimentados, bien sean estos muy análogos á los observados (caso 3.^o de la dicha clase, n.^o 8. 12.^o), bien no lo sean tanto (casos 1.^o y 2.^o de la misma, núms. 4. 5. *ibidem*). La razon es que ya hemos visto (n.^o 3. del cit. art.) que, al paso que las generalizaciones á cosas poco análogas nos conducen casi siempre al error, si bien algunas veces nos llevan á la verdad; las generalizaciones á cosas muy análogas nos conducen muchísimas veces á la verdad, si bien algunas veces nos llevan al error. Luego, entre dos ó mas analogías, la probabilidad está á favor de la mas grande; y por tanto, si queremos formar hipótesis de las dichas especies, y que sean todo lo probables que permita su naturaleza, deberemos fundarnos en la analogía todo lo que podamos; cuanto más nos fundemos en ella, siendo iguales las demas condiciones, mas probable será la hipótesi que hagamos. Acerca de estas clases, con tal que se reuna lo dicho en el n.^o 3. 14.^o acerca de la observacion, basta con la espresada regla.

2. Pero hay otras reglas que cumplir cuando se forma alguna hipótesi para hallar la causa ignorada de algun fenómeno conocido (caso 4.^o de la misma

(1) Me ha parecido conveniente por razones muy óbvias continuar reuniendo en este art. las indicadas reglas y principios como lo hice en la 1.^a edicion.

n.º 9. *ibidem*). Entonces es menester arreglarse á lo siguiente: 1.º, antes de formar la hipótesi, adquiramos una nocion tan á la menuda y tan clara del fenómeno de que se trate, quanto nos sea dable, para lo cual observémosle minuciosamente, y bajo todos sus aspectos, notando todas sus circunstancias: 2.º, meditemos sobre las circunstancias del fenómeno para conocer la relacion que haya entre ellas; y de este modo, á no ser que no sepamos nada en la materia á que se refiera la hipótesi, se nos ocurrirán varias razones que, visto por encima el asunto, aparecerán á propósito para explicarle: 3.º, de las razones que se nos hayan ocurrido, desechemos sucesivamente todas las que esten en oposicion con otras cosas conocidas, como tambien las que confrontadas con las circunstancias del efecto, ó fenómeno conocido, aparezcan como insuficientes para explicarlas; las cuales por lo mismo serán improbables, cuando no imposibles: 4.º, al contrario, serán tal cual probables las causas posibles, que no repugnen á ningun conocimiento anterior, y que ademas, comparadas con las circunstancias del fenómeno, se adapten á explicarlas bien: 5.º y último, crecerá muchísimo su probabilidad, tanto que *casi rayará* en certidumbre, si ademas de las condiciones manifestadas, tienen tambien las de ser simples, ser muy análogas á otras cosas que nos consten, y de no ofrecer sino pocas dificultades, y dificultades de poco peso. Hé aqui las reglas á que aludimos, que como cualesquiera otras, pueden presentarse ellas tambien bajo diversos aspectos. El príncipe de la física moderna, el gran Newton, las presentó de un modo muy luminoso bajo el título de *principios de filosofía natural*; por cuya razon, y ser muy útiles, y aplicarse mas especialmente á las hipótesis no muy falibles, voy á presentarlas casi en la forma que lo hizo Newton, con sus explicaciones correspondientes, valiéndome empero alguna vez de ejemplos que fa-

ciliten su inteligencia, y haciendo algunas alteraciones.

3. Primer principio: no se deben admitir mas causas de los efectos naturales, que las que sean verdaderas (esto es, las reales, n.º ult. 14.º) y las que basten para explicar los efectos, porque la naturaleza nada hace en vano, nada redundante, y no gasta nunca causas supérfluas de las cosas. Este principio comprende diversas partes. Se dice en primer lugar que no se deben admitir mas causas que las que sean verdaderas, para dar á entender que no se deben admitir las que solo sean posibles, y menos las que sean imposibles. Luego, aunque no podamos probar que es falso lo que se diga en alguna hipótesi, deberemos no admitirla en las ciencias (y la misma regla debemos seguir tambien en lo demas perteneciente al gobierno y conducta de la vida) si no se apoya en ningun experimento, ni en ninguna observacion, ni en ningun raciocinio, esto es, si solo se alega en su favor la posibilidad. Se dice en segundo lugar que no se deben admitir mas causas que las que basten para explicar los efectos; porque, al paso que es indispensable que la causa se adapte á explicar bien todas las partes y circunstancias del efecto, (pues no siendo así, no tendríamos toda la causa del efecto, la causa entera), no se deben admitir mas que las indispensables; de modo que á la causa, que admitamos para la explicacion de algun efecto, debe no faltarle nada, ni sobrarle tampoco, debe venir justo, ó lo que es lo mismo, debe ser adecuada. A este principio debe agregarse, como el sentido común lo está diciendo, que hay algo de tontería en hacer hipótesis para la explicacion de algun efecto, sin que antes conste que existe el efecto; lo cual (1) no siempre se guarda.

(1) Acerca de este punto dice Du-Marsais lo siguiente (to-

4. Segundo principio, que es una consecuencia del anterior. Los efectos naturales de un mismo género se debe suponer, mientras no haya fuertes razones para lo contrario, que dependen de unas mismas causas. Así, por ej., se debe suponer que es una misma la causa de la respiracion en los hombres y en las bestias; que es una misma la causa del descenso de las piedras en América y en Europa, la causa de la reflexión de la luz en la tierra y en los planetas &c. Y en efecto, á poco que se medite sobre este principio, se advertirá que es verdadero, cuando menos, mirado en general; porque si gratuitamente se atribuyeran á causas diversas, se admitirian para explicar los mas causas de las que es menester admitir. Se haria tambien una hipótesi fundada meramente en la posibilidad; y tanto lo uno como lo otro seria faltar al principio anterior. Ademas pueden aplicarse tambien á este punto las ideas que manifesté en la nota 2.^a del n.^o 7. 12.^o, en cuya virtud puede hacerse el siguiente argumento: Considerados en el estado *ideal* de las cosas los efectos naturales de un mismo género, en el hecho mismo de decirse que son del mismo género, se dice que dependen bajo cierto aspecto, mas ó menos

mo 2.^o de sus obras gramaticales; p. 211; traduccion de Don José Miguel Alea.)

“Un charlatan del siglo XVII iba enseñando de pueblo en pueblo un muchacho á quien habia salido, segun él decia, un diente de oro. Los filósofos de aquellos tiempos escribieron varias disertaciones para probar que la materia habia podido irse preparando en el diente de aquel muchacho del mismo modo que en las minas de oro: pero un cirujano mas sagaz que todos ellos, descubrió que aquel supuesto diente de oro consistia en una hoja de este metal en que le habian engastado, introduciéndola con arte en la encia. Este ejemplo manifiesta que antes de pasar á explicar la causa de algun efecto, es necesario asegurarnos bien primero si el hecho es cierto.”

comprensivo, de unas mismas causas; sin esta circunstancia, en grado mayor ó menor, no serian del mismo género. Y considerándolos en el estado *real y fisico* de las cosas (como nos conviene hacerlo siempre que los consideremos, porque lo demas es palabrería escolástica), fácilmente se advierte que los efectos naturales de un mismo género, son muy análogos, no solo en la apariencia, sino en la realidad. Pues bien, si son, no idénticos, como suele decirse, sino muy análogos (que es todo lo mas que en rigor puede afirmarse de ellos, porque en las ciencias de *pura evidencia y deducción*, como las metafísicas, ó abstractas; propiamente hablando, no se trata de *efectos* (n.º 4. 9.º nota 2.ª), y en las naturales no puede constarnos por la imperfeccion de nuestros sentidos y de nuestra mente, que dos efectos son enteramente idénticos, es decir, enteramente iguales en todas sus partes y condiciones, antes bien la razon afirma lo contrario), estamos fundados para suponer que dependen de una misma causa, porque ya hemos visto, que una grande analogía tiene en su favor la probabilidad, y que si renunciáramos á la analogía, fundándonos en que muchas veces nos engaña, haríamos cesion de casi todas las ciencias y de la vida misma.

5. Tercer principio: las cualidades que sin incremento ni decremento, ó con incremento ó decremento sujetos á una ley constante, se hayan visto ó hallado en todos los cuerpos observados ó experimentados hasta ahora, cualquiera que haya sido su especie, deben ser tenidas por cualidades universales de los cuerpos, aun de los que no se pueden observar, ni experimentar. Así, por ej., la estension, la movilidad, la atraccion, la gravedad, la divisibilidad &c., son cualidades que se han hallado, sin excepcion ninguna (á lo menos que sea conocida) en cuantos cuerpos se han observado, ó experimentado hasta ahora en

la naturaleza; pues bien, esta multitud de observaciones es suficiente fundamento para inferir que estas mismas propiedades las tienen todos los cuerpos naturales, aun los que están ocultos en los profundos senos de la tierra, y los que están situados en las últimas estrellas, sin embargo de que no alcanzan á ellos nuestras observaciones, y menos nuestros experimentos.— Para que sea bien entendido este principio que se funda en la sencillez y consecuencia de la naturaleza (1), debemos notar varias cosas. Nótese en primer lugar, que en él se habla de cualidades halladas, sin excepcion ninguna hasta ahora, en cuantas especies de cuerpos hemos podido hasta el momento (2) observar, ó experimentar; lo cual supone, como he dicho, una multitud innumerable de observaciones, que escede las facultades de todo individuo aislado, y en efecto, casi siempre es necesario que se haga así, para que se dé el caso en que deba aplicar-

(1) Todo cuanto digo en este art. acerca de la *sencillez y consecuencia de la naturaleza, ley constante de la misma &c.*, debe entenderse sin perjuicio de la doctrina manifestada en la cit. nota 2.^a n.^o 7. 12.^o Una cosa es que no existan para la naturaleza leyes generales, y otra muy diferente, *que no* continuemos acomodándonos al lenguaje recibido, y espresándonos como si en efecto existiesen. Los que no las admitimos, decimos sin embargo, como ya lo manifesté en el citado lugar, "que la gravitacion es una ley general en el orden fisico, que el deseo de ser feliz es una ley general en el orden moral. Verdad es que hablando matemáticamente, por el hecho de ocupar dos átomos dos lugares diferentes en el espacio, no es posible que tiendan de un mismo modo hácia ninguno de los puntos materiales del universo; ni que dos seres sensibles tengan precisamente el mismo modo de querer ser felices; pero estas diferencias se nos escapan; y si bien no hay semejanzas ni leyes generales para la naturaleza, las hay para nosotros." (Larom. tomo 2.^o p. 410.)

(2) Digo *hasta el momento*, porque es sabido que de cuando en cuando se descubren cuerpos que pertenecen á especies, ó nuevas en realidad, ó nuevas para el hombre.

se este principio. — Nótese igualmente, que se trata de las cualidades que en los cuerpos que se pueden observar, se hallan sin incremento ni decremento, ó con incremento ó decremento sujetos á una ley constante (por ej., la atraccion, que se aumenta y disminuye segun una ley constante de las distancias), y no de otras cualidades, que en la misma especie de seres se hallan con incremento ó decremento sujetos á una ley inconstante (como, por ej., el calor), las cuales, así como se disminuyen por una ley inconstante, pueden por la misma razon disminuirse todo lo posible, y al cabo desaparecer de algunos cuerpos. Y por último, nótese tambien que este principio es sumamente racional, porque acerca del conjunto de las cualidades, que, conforme á él, son elevadas á la clase de cualidades universales de todos los seres corpóreos naturales de cualquiera especie, no caben mas sistemas simples (3) que estos dos; ó se dice que las cualidades de que se trata en este principio, se deducen de la misma nocion de los cuerpos (y entonces, fundados en la deduccion de las ciencias metafísicas, obligaremos á confesar á quien lo diga que en el estado ideal no pueden menos de convenir tambien á todos los cuerpos, aun á los no observables ni espermentables, só pena de una contradiccion), ó se dice que no se deducen de la expresada nocion, sino que, si le constan á cada uno en los cuerpos que ha observado ó espermentado, es solo, digámoslo así, porque sus sentidos exteriores las han hallado en ellos. Mas claro es que aun en este último caso (que es el de la verdad, esceptuada la extension y sus consecuencias) puesto que á pesar de la diferencia de las clases de cuerpos, se han hallado las indicadas cualidades en todos los observados ó esperi-

(3) Caben sistemas mixtos que digan, ó bien lo uno y lo otro, ó bien parte de lo uno y de lo otro; pero simples no.

mentados, nos autoriza la analogía para generalizarlas, con grandísima probabilidad, con toda la que permite la naturaleza de las cosas, á todos los cuerpos, aun á los no observables ni experimentables; y esto es lo que dice el principio.

6.^o Cuarto y último principio: en filosofía experimental, las proposiciones fundadas primero en observaciones, ó en experimentos, y generalizadas despues por hipótesi á cosas muy análogas, son probables, y deben, no obstante cualquiera otra hipótesi en contrario, ser tenidas, ó por exactamente verdaderas, ó por próximamente verdaderas; mientras no hallemos algunos fenómenos que nos haga ver la necesidad de dar á las espresadas proposiciones generales mas exactitud, ó de reconocer que estan sujetas á alguna escepcion.— Este principio es eminentemente racional, y se da la mano con cuanto hemos visto en este art. y en muchos de los anteriores. Por él se establece que se deben preferir á cualesquiera otras hipótesis en contra las proposiciones fundadas en observaciones ó en experimentos, y generalizadas despues por hipótesi á cosas muy análogas. El caso es el siguiente. Observo, pongo por ej., en innumerables cuerpos de diversas especies, que todos los que voy viendo son graves, cualidad que podemos designar con la letra A, sin necesidad de saber qué es. Vistas estas observaciones, y atendiendo á que nunca hallo un cuerpo que no tenga la referida cualidad (ni, por lo visto, tampoco le hallan los demas hombres), la generalizo á todos los cuerpos, aun á los de aquellas clases que no podemos experimentar ni observar siquiera; y claro es que, al hacer esta generalizacion, hago una hipótesi (núms. 6. 7. 8. art. 14.^o), si bien no sigo en ello el método de hipótesi muy falible, si no el de observacion y experimento. Digo que hago una hipótesi, porque la propiedad que generalizo, no es ninguna de las que se derivan de la misma nocion de los cuerpos (como, por ej.,

la propiedad de la estension, sin la cual creo yo que nos es absolutamente imposible concebir ningun (1) cuerpo) sino de aquellas otras (véase el número anterior) que, si nos constan en los cuerpos observados, ó experimentados, es solo porque nuestros sentidos exteriores las han hallado en ellos. Pues bien, si contra esta proposicion hipotética: "todos los cuerpos de la naturaleza, sin exceptuar ninguno de ninguna clase, tienen la propiedad gravedad," sale alguno haciendo otra hipótesi en contrario (esto es, suponiendo por su antojo que hay cuerpos que no tienen esta propiedad); dice el principio con muchísima razon, que esta otra hipótesi debe ser pospuesta, despreciada y no merece ser comparada con la otra. Porque, claro es, yo para hacer mi hipótesi me fundo en observaciones, experimentos, y todo lo demas que vimos en el art. 14.º Verdad es que ni ella, ni ninguna hipótesi es cierta en el sentido que tantas veces he dicho; pero es probabilísima, y el sugeto, que suponemos que hace la hipótesi opuesta, no se funda en nada que valga la pena, solo se funda en que es posible, ó mas bien, en que él lo concibe como posible; mas de poder ser á ser, *hay el trecho que del dicho al hecho*.—Dice ademas el principio que estas proposiciones generales hipotéticas deben ser tenidas, ó por exactamente verdaderas, ó por próximamente verdaderas, mientras no hallemos otros fenómenos que nos hagan ver la necesidad de dar á las proposiciones mas exactitud, ó de reconocer que estan sujetas á alguna excepcion. En efecto, estas proposiciones son probables pero no llegan á ser ciertas, su probabilidad es

(1) Sin embargo. no faltan fisicos muy metafísicos que se empeñan en lo contrario, pero en vano. Desenvolver esta indicacion seria muy largo y muy difícil. Véase lo que dice Damiron en el artículo de M. Cousin, tomo 2.º de su citado Ensayo; en donde podrá verse tambien el juicio que formó Mister Stewart del *inmaterialismo* de Bosovich.

mayor ó menor (mientras no llegan al máximo de la probabilidad, véase el n.º 5. art. 15.º 5.ª diferencia) según que es mayor ó menor el número de fenómenos á que satisfacen. Si convienen con muchísimos hechos de los observados deben ser tenidas por próximamente verdaderas; y por exactamente verdaderas, si convienen con todos. Pero si llegáramos á hallar algun hecho con quien estuvieran en evidente y real oposicion estas proposiciones hipotéticas, deberíamos limitar (2) su estension, ó, lo que es lo mismo, deberíamos reconocer en su contenido las excepciones reales que nos señalarán los hechos. Por ej., supongamos que soy el primero en observar en miles de cuerpos de especies diferentes, piedras, metales &c. (3) la propiedad de dilatarse, ó ensancharse, con el calor: mientras no se halle algun cuerpo que no tenga la referida propiedad, debo tener por exactamente verdadera, aunque sin olvidar que no pasa de ser probable, esta proposicion general: todos los cuerpos se dilatan con el calor. Pero si mas adelante llegara por ventura á conocer algunos cuerpos que no la tuvieran, aun entonces no deberia desechar enteramente mi

(2) Muchas veces no es mas que aparente la oposicion, y cuando esto sucede, no se da el caso. Sirva de ejemplo la misma cualidad general de los cuerpos gravedad. Al ver elevarse un globo, ó saber que se eleva, puede creer alguno que está comprobado que no todos los cuerpos son graves; pero si lo cree, se engañará. La oposicion de estos dos hechos no es mas que aparente.

(3) Lo mismo seria, si se tratase de cuerpos de una misma especie, con tal que despues no se generalizase sino á todos los individuos contenidos en ella: y aun en todo rigor, el principio en que ahora nos ocupamos, á este último caso se refiere, no al otro; pues en eso se diferencia del principio que le precede. Con todo, me ha parecido conveniente, para mayor claridad, presentarle aplicado del modo que le presento.

proposición hipotética general, sino que debería limitar su estension, reconociendo y fijando las excepciones que la esperiencia me hubiera dado á conocer. Por lo cual diria en tal caso: todos los cuerpos, menos tales y tales especies, se dilatan con el calor.

7. Hasta aqui los consabidos principios; los cuales, desde que fueron explanados por el gran Newton (1), en términos muy semejantes á los que he creído que debía emplear, han sido aprobados en la sustancia por todas las personas sensatas, y han proporcionado grandes adelantos á las ciencias físicas y á la filosofía física por haberlos estas adoptado desde luego. Ellos son sin embargo (haciendo unas pequeñas modificaciones) tan aplicables á la filosofía mental y á la moral (en todo aquello en que tratan de cosas secundarias estas dos ramas de la filosofía, ó en cuanto se proponen explicar, ya los fenómenos del alma, ya los medios de perfeccionar nuestro ser), como á la filosofía física y á las ciencias físicas, que tienen por objeto explicar los fenómenos de la naturaleza exterior. Debemos, pues, conformarnos á tan juiciosos preceptos en el estudio de cualquiera de las tres ramas principales en que dividí la filosofía; así como tambien conviene para adelantar todo lo posible en la comprension de los elementos de una ciencia tan inmensa (n.º 9. 1.º, 2. y 4. 3.º), proceder con orden y método á estudiar sucesivamente sus diversas partes mas principales (n.º 4. 3.º); ya que no es posible á ningun hombre estudiarlas todas con la estension conveniente. Señalar este orden, mirado el asunto muy en general, será el objeto del artículo inmediato.

(1) Véase el tercer libro de sus *Principios matemáticos de la filosofía natural*, y su obra de *Optica*.

ARTICULO XXII.

DEL ORDEN EN QUE DEBEN ESTUDIARSE LAS PARTES MAS PRINCIPALES DE LA FILOSOFÍA.

1. Principios de que dimana la divergencia de opiniones acerca de este asunto.—Fundamentos á que necesita atender para el objeto de este art.—2. Orden conveniente, entendiendo por filosofía la ciencia de la razón de las cosas por solo la luz natural.—3. Idem, si por filosofía se entiende el tratado de las propiedades de la alma &c.

1. Se ha disputado mucho sobre la materia de este art. (1), cuya importancia está bien manifiesta. Por mi parte creo que la divergencia de las opiniones acerca del orden en que se deben estudiar las ramas mas principales de la filosofía, depende de que ni se ha fijado uniformemente qué es la espresada ciencia, y cuáles son los límites divisorios de cada una de las partes que la forman (art. 1.º y 3.º), ni se ha atendido lo bastante al objeto final que debe proponerse el filósofo en cada una de ellas.

Si queremos, pues, determinar de un modo conforme al espíritu general de estas adiciones (2), el

(1) Véase la nota 1.ª n.º 2. 3.º, en la cual podrá advertirse que es de muy antiguo el no estar acordes sobre este punto.

El orden que yo tambien me atrevo á proponer, es muy análogo al que sigue Géruzez en su curso de filosofía (al cual está conforme el Programa de la Academia de Paris para el grado de Bachiller en letras, curso de 1833 á 1834), pero sin embargo, es bastante diferente, como puede notarlo el que se entretenga en hacer la comparacion,

(2) Fácil es conocer que los que entiendan por filosofía otra

mencionado orden, tengamos presente que en ellas se entiende por filosofía la ciencia de la razón de las cosas por solo la luz natural (n.º 7. 1.º), y que las cosas, cuya razón se busca (n.º 3, 3.º) son, ó sensibles; ó insensibles; y que, bien sean sensibles, bien insensibles, lo que nos proponemos en su estudio es, ó un objeto teórico (conocerlas solo para conocerlas), ó un objeto práctico, (determinar las relaciones que median entre ellas y nosotros, para sacar reglas de conducta, con cuya ejecución perfeccionemos nuestro ser y contribuyamos á nuestra verdadera felicidad.)

2. Pues ahora bien, 1.º : claramente se conoce que deberíamos no proceder al estudio de las cosas sensibles, ni al del supremo Hacedor, ni al de las relaciones del hombre, en que se fundan todos sus deberes y todos los medios que tiene de perfeccionarse, ni á ningun otro estudio de ninguna especie, si no tuviéramos una mente, entendimiento, ó razón, capaz de saber en efecto, y que tiene derecho á inspirarnos confianza en la verdad de ciertos conocimientos. Además, (y esto tiene mas fuerza) ya dije en otro lugar (n.º 3. art. 4.º) que, cualquiera que sea el objeto que estudiemos, partimos siempre de nosotros mismos para aprender, y recaemos indispensablemente sobre nosotros cuando terminamos nuestras investigaciones. De aquí (entre otros motivos todavía mas fuertes, que podrán irse notando mas adelante, y algunos de ellos en este mismo art.) la conveniencia y aun necesidad lógica (1)

cosa, deberán determinar, conforme á lo que dejo manifestado, un orden diverso del que propongo, acomodándome al pensamiento general que domina en esta introducción.

(1) Aun los mismos que no empiezan por la psicología, sino por la lógica, se ven en la necesidad de mezclar con la segunda una parte de la primera. Así es que la mezclan en efecto, unos una parte mayor, otros menor, y aun muchos (que

de empezar los estudios verdaderamente filosóficos por la psicología, que es á quien corresponde, tal como yo

suelen ser los mas entendidos de ellos) ponen una gran parte de lo que toman de la psicología por via de introduccion á la lógica. Empezar por la verdadera lógica, por la lógica solamente, y enseñarla bien y del modo mas fácil, haciendo entender á discípulos que no esten iniciados en una gran parte de la psicología, no solo las reglas que debemos seguir en la direccion de nuestras facultades intelectuales, sino las razones en que se fundan las reglas de esta especie, no son cosas compatibles, porque la lógica se propone dirigir bien las facultades intelectuales en la investigacion y enunciacion de la verdad, y todas las reglas útiles y adecuadas que dé, como encaminadas al dicho objeto, tienen que fundarse en la naturaleza de las facultades intelectuales, esto es, tienen que ser una consecuencia de las doctrinas de la psicología, que es á quien corresponde tratar (núms. 2. 3. art. 3.º) de la naturaleza de la alma. ¿Hay por ventura alguna regla útil y adecuada, que no se funde en el fin á que se dirija en cierto modo, y en la naturaleza de su objeto? Por ej., las reglas (hablo de las bien dadas) para dirigir bien la educacion de los niños, ¿no se fundan en la naturaleza de los niños? Y las que tienen por blanco dirigir bien una sociedad, ó mas sociedades, ó todas ¿no se fundan respectivamente, en la naturaleza de una ó de todas las sociedades? Pues bien, á todo esto se agrega que la naturaleza del objeto sobre que recaiga la regla verdadera, es siempre la razon de la regla misma. Luego no se puede comprender la lógica-ciencia, esto es, como coleccion de reglas de cierta especie y de las razones en que se fundan, ligadas todas unas con otras, si de antemano no se ha estudiado psicología; y por tanto, el estudio de la psicología debe preceder al de la lógica-ciencia.

Con todo cuidado he dicho, lógica-ciencia, porque á mi ver no hay inconveniente, sino antes bien grandes ventajas, en que preceda al estudio de la psicología el de algunas reglas de la lógica (tales como las que he manifestado en los arts. 8.º 9.º 12.º 14.º y 15.º de estas adiciones,) pero ni en ellas, ni en otras que pudieran ponerse, está la lógica-ciencia, sino una fraccion de la lógica-arte. A esto se reduce en mi concepto la parte de verdad que hay sin duda alguna en la opinion que propone, como el mas conveniente, el orden opuesto, opinion desacreditada ya generalmente en toda Europa, y que, sin embargo de que cuen-

la concibo, además de otras cosas (n.º 4. 3.º), describir los estados y las operaciones de la alma, formar el inventario de los conocimientos y de las *facultades* del yo humano, así de las *intelectuales*, como de las morales, y tratar en suma de las causas y de los principios de la inteligencia y de la moralidad.

2.º Conocidos los estados y las operaciones de la alma, con el catálogo de sus conocimientos y facultades, es más fácil poder determinar, así los medios de dirigir bien las facultades intelectuales, como la razón de las reglas que se den con este objeto; y de aquí se sigue, que al estudio de la psicología puede (2) muy bien y aun debe

aun con el voto de algunas personas ilustradas, casi no tiene más partidarios que los que se han plantado en el escolasticismo.

Para dar fin á esta nota, necesito hacer una advertencia; y es que lo que digo en este art. acerca del expresado orden, debe entenderse y se entiende (conforme á lo dicho en varios de los arts. ants., especialmente en el 1.º y en el 5.º) de estudios de filosofía hechos de un modo filosófico en todo el rigor de la expresión. Porque otros estudios hechos de un modo menos severo y reflexivo, por ej., nociones (comparativamente muy fáciles) de historia natural, de física, de matemáticas, de geografía, &c. &c., ¿qué persona medianamente entendida en estas materias pone en duda que deben preceder al estudio de la psicología misma?

(2) Sin embargo varios escritores (y entre ellos el autor de este *Manual*), creen que la lógica debe ser la última parte que se estudie en uno ó mas cursos de filosofía; pero esta opinión, que es muy semejante á la de algunos de la antigüedad que creían que deben estudiarse antes de la lógica, la física y la metafísica (véase la nota 1.ª n.º 2. 3.º) me parece exagerada. No tiene duda que cuanto más se sepa antes de estudiarla, mejor y más fácilmente se podrá comprender; pero esto no prueba que deba ser la última que se estudie, porque, así como la lógica se comprende mejor, después de estar iniciado en las otras partes de la filosofía, así también las otras partes de la filosofía se comprenden mejor, después de saber la lógica. Hay más, las doctrinas que enseña, son en su mayor parte una consecuencia de las doctrinas de la psicología; las de la psicología son el principio de que se de-

seguir inmediatamente el de la lógica, la cual considerada no como mero arte, sino como ciencia, no se propone otra cosa que los dos fines indicados.

3.º Ilustrado por la psicología acerca de mis facultades intelectuales y morales, y habiendo perfeccionado y fortificado las intelectuales por medio de la lógica, todavía no puedo determinar los medios de perfeccionarme bajo otros muchos aspectos, porque todavía ignoro (aunque sepa en general que las tengo) qué relaciones me ligan con tal ó cual parte de la naturaleza material exterior, con su conjunto mismo y con Dios, autor de todo lo criado, y por consiguiente de la naturaleza y del hombre; pero sí puedo dar principio á estudiar filosóficamente la expresada naturaleza, (si tengo los conocimientos indispensables en Matemáticas) como tambien muchas de las conexiones que la ligan con mi especie, y las relaciones que tengo con Dios, cuya existencia (por si acaso no puedo demostrarla) la hallo escrita en mí mismo, y en esa naturaleza magnífica y sublime, que me circunda.

De aqui se sigue que á la psicología y á la lógica deben seguir los estudios de la filosofía física (en la parte que aconsejen á cada uno sus circunstancias), y el de la teología natural (3), pues los primeros se refie-

rivan. Debe, pues, seguir inmediatamente el estudio de la lógica al estudio de la psicología: porque no habiendo razones especiales (y aquí no las hay), tras del principio la consecuencia.

(3) Muchos creen que la teología natural debe estudiarse despues de la filosofía moral; y á la verdad, que la primera corona la obra de la segunda, y por tanto es, como suelen decir algunos de ellos, la cúpula del edificio. Pero no por eso, deja de ser tambien su base, como se entienda por moral una colección de reglas de cierta especie que sean verdaderamente obligatorias. El tratado de la existencia y de los principales atributos de Dios es con respecto á la filosofía moral, lo que la psicología (n.º 3. 4.º) con respecto á las otras ciencias; es base bajo un aspecto, y es cúpula bajo otro

ren á la razon de las cosas sensibles, y la segunda, á lo poco, pero altamente importante, que alcanza la mente humana por sí sola, acerca de Dios.

4.^o Hechos ya estos estudios, se pueden determinar filosóficamente los medios de perfeccionarnos, ó lo que viene á ser lo mismo (aunque yo no dudo de que algunos hallarán dificultad en concebirlo) nuestros deberes y nuestros derechos en general. Sin esta condicion, y especialmente sin haber estudiado una gran parte de la psicología, la teología natural, y aquella parte de la filosofía física que baste á dar algunos conocimientos no muy comunes de antropología (4), no es posible determinarlos en toda su estension y con cabal exactitud. ¿Cómo, por ej., determinar y explicar al pormenor nuestros deberes para con los diversos reinos de la naturaleza, y en cuanto á higiene, industria, gimnástica, esthética y ciencias sociales en una gran parte; sin tener ciertos conocimientos de la naturaleza exterior, y de las relaciones que nos ligan con ella? Y las otras obligaciones

y en el caso de que hubiese de faltar ó la base ó la cúpula, sería menos malo que faltase la 2.^a que no que faltára la 1.^a He puesto la expresada condicion, porque en teniendo su base la moral, su verdadera base, como se podrá ver en su lugar oportuno, tiene tambien su cúpula. Se recuerda lo que se haya visto en la Teología natural; y queda conseguido el objeto.

Sin embargo, esto no obsta para que hagan bien algunos profesores en reservarla para despues de la filosofía moral, como lo hacen muchos entre nosotros, porque teniendo que enseñar despues fundamentos de religion, y no fiándose en la memoria de los discípulos, y andando además no muy sobrados de tiempo, pueden alegar en pró del orden que siguen algunas razones particulares, que no hacen al caso, cuando se examina este mismo punto independientemente de las indicadas circunstancias, que es como yo le considero.

(4) Antropología, ciencia de la naturaleza del hombre considerado, no solo en su principio animico, sino tambien en su cuerpo y en algunas de sus relaciones con los demas seres.

de que es mas comun que traten los libros, y que suelen clasificarse de este modo, deberes del hombre para con Dios, para consigo mismo, y para con sus semejantes; ¿cómo ha de ser posible señalarlas y sentarlas sobre la base sólida de todos los deberes sin haber estudiado la teología natural, y sin conocer por la psicología, y aun por la ciencia antropológica, la naturaleza del hombre, sus necesidades, y sus medios ó su poder? Y cuenta con que las necesidades y el poder entran siempre en nuestras obligaciones. De aqui es, v. g., que nuestra obligacion de dar buen ejemplo á nuestros semejantes presupone que podemos cumplir con este deber (nadie está obligado á lo imposible), y presupone tambien que el hombre tiene necesidad del buen ejemplo de sus semejantes; de suerte que si el hombre no tuviese esta necesidad, ó si careciese de aquel poder, no tendria semejante obligacion.

De aqui se sigue que al estudio de la psicología, lógica; filosofía física y teología natural, debe seguir el de la filosofía moral en toda la estension en que suelen tratarla la mayor parte de los escritores modernos, que es bien reducida (5) por cierto. Y si por filosofía

(5) Digo *bien reducida por cierto* en el sentido espresado, porque si de las obras de filosofía moral, en que así se la considera, se descartan los tratados que en tal caso no la pertenecen, lo que queda debe reducirse á muy pocas páginas. Abultan como un tomo regular, y á veces mucho más; algunas obras de la indicada especie, pero casi siempre es porque sus autores ingieren en la filosofía moral, tal cual suelen concebirla, una parte mayor ó menor de alguna ó más de estas otras ciencias, moral (que á mi ver no es lo mismo que filosofía moral), derecho natural, derecho de gentes, economía política, ciencia de la legislación, legislaciones particulares, y aun la teología moral, que es bien distinta.

Pero sucede todo lo contrario, si por filosofía moral se entiende lo que manifesté al definirla y dividirla en el n.º 4. del art. 3.º Véase.

moral se entiende lo que manifesté en el art. 3.^o n. 4.; deberá estudiar cada uno en la dicha rama de la filosofía solo aquellas partes que sean mas interesantes para la carrera que se proponga seguir, ó para la posicion que ocupe, como por ej., la higiene y la ética para todos, y las ciencias sociales para los que piensen dedicarse á la carrera de la jurisprudencia.

5.^o y último: Debe concluirse el estudio elemental de la filosofía con el de su historia, la cual no es mas que cierta nomenclatura fastidiosa (á que se agrega una multitud de sistemas ininteligibles) para quien no ha estudiado la filosofía; al paso que, para quien se halle en el caso opuesto, el estudio de la historia de la filosofía, es en mi opinion el mas bello y el mas interesante (6) que puede hacer, salvo lo que le aconsejen á cada uno las circunstancias particulares en que se halle.

3. Tal es el órden en que, á mi ver, deben estudiarse las partes mas principales de la filosofía, entendiéndose por ella lo que entiendo en esta introduccion.

(6) Puede recordarse lo que manifesté acerca de su importancia en la nota 2.^a n.^o 2. art. 9.^o: y en cuanto á la conveniencia de dejar su estudio para despues de haber hecho el de la filosofía, acaso no sea absolutamente inútil indicar: 1.^o que en algunos establecimientos literarios de mucho crédito en Francia, aprovechando la gran libertad que allí se concede con muy buen éxito; está dividida la enseñanza elemental de la filosofía en dos partes, una teórica, y otra histórica; á la cual se le da gran interés, y es el desarrollo y complemento de la primera: 2.^o, que aun los mismos escritores que, siguiendo en esta parte la rutina comun; ponen unos elementos de la historia de la filosofía antes del tratado elemental de la filosofía misma, ó de alguna de sus ramas, confiesan ya lo vicioso de este procedimiento, y así le sucede á Servant; por cuya razon, y la de ser absolutamente inútil para el objeto de esta obra en el día de hoy, he suprimido en esta edicion el compendio de historia que figura en las ediciones francesas.

Pero fácil es conocer por lo dicho al principio de este art., que deberá ser algo diverso el orden que en esta parte deba seguirse, si por filosofía se entiende como sucede en el siguiente Manual, la ciencia de las facultades de la alma consideradas en su naturaleza, en sus medios y en sus efectos (núms. 9.º, 1.º y 2.º 3.º). En tal caso, el orden que á mi ver debe seguirse es este, por las mismas razones manifestadas en el n.º ant.; estudiar primero la psicología, luego la lógica, después la ontología, en seguida la moral, y ultimamente la historia de la filosofía. Demos principio por la parte 1.ª que es la psicología, omitiendo por ahora la parte de historia, que ni está mandada su enseñanza en ninguno de los tres años de filosofía, ni es parte de la expresada ciencia, aunque *está muy conéxa con ella.*

1.º Que el hombre es un ser inteligente y moral, es un hecho indudable. Pues bien, la razón de este hecho indudable nos la debe mostrar la filosofía, esto es, debe (2) mostrar nos las causas y los principios de la inteligencia y de la moralidad del hombre. Mas este problema, no muy fácil, que la filosofía se propone resolver, quedará resuelto estudiando las

(1) Véanse los núms. 2.º y 3.º del art. 3.º de las Adiciones

generales (N.º del T.)

(2) Véase el art. 2.º de las Adiciones generales (N.º del T.)

PARTE PRIMERA.

DE LA PSICOLOGÍA (1) Ó DE LAS PROPIEDADES MAS PRINCIPALES DE LA ALMA HUMANA.

ARTÍCULO PRIMERO.

De la actividad y de la sensibilidad de la alma humana, y de algunos otros atributos de la misma.

1. Fenómenos que se propone explicar la filosofía, tomando esta palabra en el sentido estricto—modo de conseguirlo.—2. Hechos generales que distinguimos en las sensaciones.—3. Idem en las acciones que ejecutamos con ocasión de los expresados sentimientos.—4. Sensibilidad—actividad de la alma humana — diferencias entre estos dos atributos.—5. Misterios acerca de este punto.—6. La existencia de la alma es indudable.—7. De otros atributos de nuestro principio animico.

1. Que el hombre es un ser inteligente y moral, es un hecho indudable. Pues bien, la razon de este hecho indudable nos la debe mostrar la filosofía, esto es, debe (2), mostrarnos las causas y los principios de la inteligencia y de la moralidad del hombre. *

Mas este problema, no muy fácil, que la filosofía se propone resolver, quedará resuelto estudiando las

(1) Véanse los núms. 2. y 3. del art. 3.º de las *Nociones generales*. (N. del T.)

(2) Véase el art. 2.º de las *Nociones generales*. (N. del T.)

causas de la inteligencia y de la moralidad en su naturaleza, en sus medios, y en sus resultados. *

Empezemos, y para ser siempre fieles al método de observacion y experimento (3), observémos y generalicemos con prudencia. M. Laromiguière va á servirnos de guia. *

2. Cuando los objetos exteriores llegan á hacer alguna impresion (4) en nuestros órganos, causan en ellos algun movimiento, el cual, siempre que no lo impida causa alguna, se comunica al cerebro por medio de los nervios (5); y el movimiento producido

(3) Véase el art. 14.º de las citadas Nociones generales. (N. del T.)

(4) Es lo mismo que si se dijera, cuando llegan á causar en los órganos alguna presion, lo cual no puede verificarse (ó mas bien, no podemos concebir como se verificaria) sin mediar algun tacto entre el objeto exterior que cause la presion en el órgano y el órgano en que se ejecute. La palabra impresion viene del latino *imprimere*, compuesto de *premere* y de *in* que significa *apretar en*. Pues bien, para que haya presion ó apretamiento concebimos como necesario que algun objeto toque al otro objeto en que se verifique la presion; y claro es que en este otro resultará algun movimiento, mayor ó menor; perceptible ó imperceptible. (N. del T.)

(5) La esperiencia me ha confirmado mas de lo que ya lo estaba en la idea, bien antigua por cierto, de que es menester dar á los estudiantes de filosofia algunas nociones, siquiera levisimas, de ciertos puntos anatómicos. Con este objeto digo, pues, que los nervios son unos cordones blanquecinos en forma de una especie de tubos que se comunican unos con otros, asi porque nacen de un origen comun, como porque se tocan en varios puntos; y son considerados generalmente como los únicos órganos de la sensibilidad animal y como los medios de que se vale la alma para mover el cuerpo." Hay en el hombre, dice el autor de la *Florida*, dos sistemas nerviosos enteramente distintos. El uno tiene su origen en el cerebro, y se divide de allí en varios pares, de los cuales cada uno se dirige la mitad al lado derecho, y la otra mitad al lado izquierdo del cuerpo, y van á parar á todos los órganos de los sentidos exteriores, á los ojos, á los oidos &c., y abrazan y rodean todos los múscu-

en el cerebro es seguido al instante de una sensa-

los, por los cuales se ejercen todos los movimientos del cuerpo humano, desde la cabeza hasta las últimas articulaciones de los dedos de los pies. Además de este grande árbol nervioso, cuya raíz está en el cerebro, el tronco en la médula espinal (vulgo, el tuétano del espinazo), y cuyas ramas se estienden por todo el cuerpo, tenemos otro sistema nervioso mas interior, que se compone del gran nervio simpático, el cual de trecho en trecho forma como unos bulbos que se llaman *ganglios*, considerados por los anatómicos como otros tantos cerebritos pequeños. De cada uno de estos sale muchedumbre de nervios que de cuando en cuando se entretiegan unos con otros, como los hilos de una red, y forman ciertos nudos llamados *plexus*. Este otro sistema nervioso cubre y se estiende por todas las visceras del vientre bajo, por todo el sistema vascular ó circulatorio á los órganos de la respiración, de las secreciones.... (y á otros varios). Estos dos sistemas se comunican uno con otro por varios puntos: el sistema del gran simpático comienza en el cuello en un ganglio el mas grueso de todos, que comunica con otro algo menos grueso inferior á aquel, y estos son los centros de este sistema, de los que parten todas las ramificaciones.

Comparando estos dos sistemas nerviosos, vemos que el cerebral es doble y simétrico, distribuido con igualdad á ambos lados del cuerpo: el simpático es único, irregular, sin simetría: el primero se dirige y se estiende por todos los órganos de los sentidos y de los movimientos: el segundo va á las visceras interiores, al vientre y á los demas órganos de la nutrición, respiración &c....: el primero obra determinado por la voluntad: el segundo está absolutamente independiente de ella y no la obedece" (p. 143).

A estas Nociones generales debe agregarse, en mi concepto, que, aunque acaso no sean los nervios y el cerebro los únicos órganos de la sensibilidad animal, ni sean tampoco los únicos medios de que se vale el alma segun algunos para producir los movimientos del cuerpo, persuaden sin embargo muchísimos experimentos (y la inspeccion de la estructura general del cuerpo, lo indica tambien) que, así en los hechos de la sensibilidad animal, como en los dichos movimientos, los nervios y el mencionado órgano hacen un gran papel, y el papel principal como instrumentos; ya de la alma, ya *de otro*. Por lo que figuran en lo primero, es una regla de cirujía, que cuando se necesita am-

cion (6). Pongamos un ejemplo en apoyo de este hecho: servirá para hacer que le comprendamos mejor. *

Cuando algunas moléculas del aire ó de otro cuerpo intermedio (7) han sido puestas en vibracion por algun cuerpo sonoro, si llegan á afectar el órgano del oido, imprimen un movimiento en el nervio acústico; el cual trasmite al cerebro el movimiento recibido, y al instante experimentamos un sentimiento, el sentimiento del *sonido*. *

Podríamos repetir esta experiencia en los órganos de la vista, y hallaríamos que los rayos lumínicos llegan á imprimir un movimiento á la retina: que este movimiento se comunica al cerebro por medio del nervio óptico, y que en seguida experimentamos el sentimiento del *color*. Los órganos del olfato, los del gusto, y cualquiera otro del tacto, nos presentarían fenómenos análogos (8). *

putar algun miembro enfermo, debe empezarse la operacion por ligar fuertemente el ramal de nervios que vaya á parar en él, ó que pase por él; y esta ligadura tiene por objeto interrumpir la comunicacion del miembro enfermo con el órgano del cerebro, cerebro disminuir los padecimientos, ya de la alma, ya del otro al hacerse la amputacion. Ciertos efectos de la parálisis y de las convulsiones acreditan tambien lo mismo. Y por último no está, menos comprobado que figuran por mucho en los movimientos del cuerpo. Por ej., dice Alletz (*Ensayo &c.* tomo 1.º p. 65) "si se pincha... un punto cualquiera del cerebro de algun animal condenado á sufrir, para que nos revele los secretos del dolor, entran en movimiento diferentes órganos de esta víctima de la ciencia; y, semejante á un autómatas cuyos miembros obedecen al hilo que los hace mover, el cuerpo del animal se agita en diversos sentidos, segun el punto que se haya punzado en su cerebro." (N. del T.)

(6) Sensacion, del latino *sensuum actio*, accion de los sentidos.

(7) Puede consultarse la nota del n.º 3. art. 14.º de las Nociones generales.

(8) Claro es que para que se verifique lo que se dice en

Podemos, pues, admitir, sin temor de engañarnos, que en nuestras sensaciones, esto es, que en los sentimientos producidos por la acción de los objetos exteriores sobre nuestros órganos, ó por la acción de los órganos mismos, se presentan constantemente estas tres cosas:

- 1.^a La impresión del objeto en el órgano.
- 2.^a La conmoción del cerebro.
- 3.^a El mismo sentimiento. *

3. Pero la experiencia nos enseña que, de los sentimientos que nos afectan, unos nos agradan, y otros no; así como también nos hace ver que no podemos permanecer indiferentes á ninguno de estos dos estados. El placer, ó el dolor que experimentamos, según la naturaleza de las impresiones y el estado de nuestros órganos, provocan necesariamente alguna acción de nuestra parte, porque no podemos menos de amarnos. La experiencia está acorde en este punto con el raciocinio; obramos para conservar el sentimiento del placer, para hacerle durable, salvo cuando el amor esencial que nos tenemos, nos mueve (9) á hacer lo contrario; obramos también para sustraernos al dolor, sin mas excepción que la que acabo de decir. *

No está menos comprobado que nuestra acción no se limita á modificar nuestro principio senciente. Por

este n.º 2., es preciso que concurren todas las condiciones físicas indispensables para ello, así las que se necesitan de parte de los objetos exteriores, como las relativas al estado y á la situación de nuestros órganos. Ya he cuidado de intercalar alguna vez esta advertencia en este n.º y en el siguiente; pero no está demás el reproducirla y presentarla mas en general para los principiantes. (N. del T.)

(9) Pueden consultar los principiantes para la inteligencia de esta espresion lo que se dice mas abajo al tratar de la libertad, art. 3.º, (N. del T.)

lo comun, á la accion la sigue un movimiento del cerebro, y este movimiento del cerebro se comunica á su vez al órgano, el cual se dirige hácia el objeto exterior cuando el sentimiento es agradable: y tiende á alejarse en el caso contrario. *

Así por ej., si algunos de los corpúsculos olorosos que se desprenden del cáliz de las flores, llegan á causarnos alguna impresion en los nervios que tapizan las paredes interiores del órgano de nuestro olfato, el movimiento recibido en los dichos nervios será trasmitido al cerebro, como no haya algun obstáculo que lo impida; y tras de la impresion hecha en la masa cerebral, experimentarémos el sentimiento *olor*. *

Supongamos que nos agrada el sentirlo; querremos por lo mismo casi siempre conservar su sentimiento, y el placer provocará nuestra accion. El cerebro será puesto otra vez en movimiento, comunicará ademas el movimiento al órgano, y este, á su vez, se dirigirá ó será dirigido hácia la flor, á fin de olfatearla. *

Aquí tenemos dos series de hechos, pero en sentido inverso.

1.^a serie. $\left\{ \begin{array}{l} 1.^{\circ} \text{ Accion del objeto sobre el órgano.} \\ 2.^{\circ} \text{ Accion del órgano sobre el cerebro.} \\ 3.^{\circ} \text{ Accion del cerebro sobre el principio} \\ \text{senciente.} \end{array} \right.$

2.^a serie. $\left\{ \begin{array}{l} 1.^{\circ} \text{ Reaccion de un algo agente sobre} \\ \text{el cerebro.} \\ 2.^{\circ} \text{ Reaccion del cerebro sobre el órgano.} \\ 3.^{\circ} \text{ Reaccion del órgano que, ó se dirige} \\ \text{hácia el objeto, ó huye de él.} \end{array} \right.$

4. * Luego entendiendo por alma humana, lo que todos entienden, esto es, así el principio que siente en el hombre, como el algo agente que suponen sus acciones, el filósofo que siga acerca de este punto el método de ob-

servacion y experimento, y que ademas admita, como debe admitirlo, que la alma es un ser distinto del cuerpo, puede y debe considerar en dos estados enteramente opuestos (10) á los órganos de los sentidos exteriores, al cerebro y á la alma. En el primer estado, el órgano y el cerebro reciben el movimiento, y en la alma se escita la sensacion: el impulso es de afuera adentro, y la alma es paciente. En el segundo estado, la accion es de adentro afuera, y la alma obra. La causa del movimiento en este último caso, es la alma que obra, ó á lo menos parece obrar sobre el cerebro; el cerebro remueve al órgano, y el órgano, si es permitido decirlo así, procura alcanzar el objeto ó evitarle. Lo uno y lo otro, se entiene, en su respectivo caso.

* Esta verdad la atestiguan tambien todas las lenguas de la tierra, así las de los pueblos civilizados, como las de los pueblos bárbaros. En todos los idiomas hay verbos ó hay frases equivalentes á estos: *ver y mirar, oír y escuchar*. Del mismo modo en todas partes se distingue tambien entre *oler y olfatear*, entre *gustar y saborearse*, entre *recibir la impresion mecánica de los cuerpos y removerlos*. Luego el género humano sabe (y no puede menos de saberlo), que hay alguna diferencia entre ver y mirar, entre escuchar y oír. Sabe, pues, que unas veces somos pacientes, y otras somos agentes; sabe que el alma humana se muestra unas veces pasiva y otras activa.

* *Sensibilidad, actividad*; hé aquí dos atributos que nos obliga la esperiencia á reconocer en la alma. Por la sensibilidad es susceptible la alma de ser modificada; por la actividad puede modificarse á sí misma.

(10) Este párrafo y los cuatro siguientes que añadido en esta edicion, los tomo en gran parte del extracto del sistema de Laromiguière por Gruyer, tomo 1.º de sus *Ensayos filosoficos*. (N. del T.)

*La actividad es, pues, potencia, poder, productividad, *facultad*. La sensibilidad no es ni facultad, ni productividad, ni poder, ni potencia: es *capacidad*, cierta disposición á ser modificado de cierto modo (11)

(11) Algunos no ven mas que un juego de palabras en esta distinción entre facultad y capacidad; pero la mayor parte de ellos lo ven así, porque quieren verlo de ese modo. Por mi parte, no aseguraria que es enteramente exacta la diferencia que se establece en este parr. entre facultad y capacidad; pero es indudable que hay una gran diferencia, y que por tanto esta distinción no es un mero juego de voces, sino al contrario, juiciosa y profundísima. Toda facultad supone en el ser que la tiene una capacidad correspondiente, pero no toda capacidad supone en quien la tiene una facultad análoga. Así por ej., el hombre tiene la facultad de atender, de comparar &c., y claro es que no tendria estas facultades si no fuera capaz de hacer los actos correspondientes á ellas, esto es, no las tendria si no tuviera las capacidades correspondientes. Mas la agua, por ej., tiene la cualidad de mojar, el fuego la de quemar, el cerezo la de dar cerezas, &c.: tienen, pues, las capacidades correspondientes á las propiedades que respectivamente tienen, porque es bien seguro que el cerezo no daria cerezas, si no hubiese en él la capacidad de darlas. Pero, ¿tienen facultades? El género humano y por decirlo así, el sentido comun y todas las lenguas responden que no, porque, si bien el cerezo, la agua &c. tienen capacidades naturales, las capacidades naturales que tienen se desarrollan en todas las cosas de su especie sin su participacion, á lo menos sin participacion voluntaria. Existen en ellas, tal vez se pueda decir algo mas que esto de que existen en ellas; pero no son ellas quienes las dirigen; como nosotros dirigimos nuestra atencion. Por esto, mientras facultad y capacidad signifiquen lo que significan, ofenderia á cualquiera medianamente instruido oír que el fuego tiene la facultad de quemar.

Pues bien, examinado el asunto con respecto á la sensibilidad, se ve que en el hecho de sentir, mirado en sí mismo, ó sin relacion á lo que preceda ó siga al sentimiento, somos pacientes, no al contrario. Así, si tocan una campana y la oigo, siento, cuando menos siento un sonido, y en esto soy paciente, no soy yo quien obra en esto, aunque despues ejecute la

receptividad, en una palabra, ó pasividad: y si alguno quiere continuar llamándola facultad, será *facultad pasiva*; espresion contradictoria, aunque empleada por los mejores filósofos.

5. * Diciendo que la sensibilidad y la actividad son dos atributos de la alma humana, creo decir una verdad de que no dudará nunca el género humano (12); pero

accion de escuchar ú otra cualquiera. Del mismo modo si ahora quiero pensar en el triángulo, y pienso en él, sentiré que pienso en el triángulo, y en esto de sentir que pienso, considerado el sentimiento, nada mas que el sentimiento, no obro, aunque es verdad que habré obrado para querer pensar en el triángulo, y tambien para pensar en él; pero el que haya obrado para estas otras cosas, no quita que en el hecho de sentir, considerado como he dicho, sea yo paciente. La prueba mejor de que en eso lo soy, es que, dado el que piense en el triángulo con las condiciones dichas, aunque no quiera sentir que pienso, lo sentiré; no está en mi mano dirigir inmediatamente el sentimiento, como en ciertos casos lo está, á lo menos á mi ver y al de todo el género humano, dirigir mi facultad de atender, ú otra cualquiera facultad que realmente tenga.

En el sentimiento, pues, con tal que sea mero sentimiento, no obramos, á lo menos, no dirigimos; la sensibilidad no es facultad, es capacidad. La mayor parte de los que atacan esta doctrina, si creen que es falsa, es ó porque entienden por sentir conocer, ó porque no se ponen en el punto de vista conveniente en que hasta cierto punto se puso Laromiguière, que es el autor que en este siglo ha hablado el primero de ella, aunque en otros términos, y con otro espíritu. Mas cuando el autor de alguna doctrina se puso en un punto de vista, y el que juzga sobre si es verdadera, ó no, se pone en otro, todas las doctrinas pueden parecer falsas, aunque sean verdaderas. (N. del T.)

(12) El género humano lo cree así como lo acreditan las lenguas, y á mi ver lo cree por intuicion; y los filósofos sensatos lo creen asimismo, por intuicion tambien, y por el método de observacion y experimento. Ellos creen (sin meterse en la gran cuestion sobre la naturaleza de las fuerzas, n.º 8. 1.º de las Nociones generales) que, esceptuado Dios, no hay

así como he espuesto lo que sé acerca de este punto, no rehuyo de confesar que es mucho lo que ignoro acerca de él. Si la curiosidad de algun lector me pregunta cómo un movimiento del cerebro produce ó es seguido de un sentimiento en la alma, responderé que no lo sé. Si se me pregunta cómo puede ser que la accion del alma remueva al cerebro, responderé que sé que le remueve, ó por lo menos, sé que le pone en movimiento, por si ó por otro, pero ignoro cómo. Si se me pregunta en fin si la accion de la alma se ejerce inmediatamente sobre la alma misma, ó se ejerce inmediatamente sobre el cerebro; si tiene necesidad de un intermedio ó no le necesita, responderé lo mismo, *no lo sé*, aunque conozco algunas hipótesis acerca de esto, absolutamente (13) lo ignoro. Mas á pesar de mi ignorancia sobre estos puntos y otros muchos, queda siendo incontestable que la alma es pasiva y es activa; que la vemos pasiva si la consideramos como modificada por la accion de los objetos exteriores; y activa, si la consideramos como modificándose á sí misma, como

ser sobre el cual no obren otros seres, y que á su vez no reobre sobre ellos; todos pues son activos y pasivos, tomando estas espresiones en el sentido indicado; todos obran y reobran mutuamente unos sobre otros. Pero no faltan filósofos de opiniones exageradas que aunque dotados, una gran parte de ellos, de mucho saber y de un talento extraordinario, enseñan en esta parte doctrinas contrarias al sentido comun. Algunos de ellos no ven en la alma humana otro atributo que la sensibilidad, ó sea la pasividad, y estos propenden al materialismo, ó le dan armas para que se establezca. Pero otros, por el contrario, nunca consideran á la alma humana, como pasiva, siempre que la consideran la consideran, como activa; y estos tales filósofos propenden á negar la existencia de la materia y otras doctrinas aun mas estravagantes. (N. del T.)

(13. En los artículos 3.^o 4.^o y 5.^o de la Ontología se dirá algo acerca de la mayor parte de estos puntos y de algunos otros, que se hallan tan fuera del alcance de nuestros medios naturales, como los referidos. (N. del T.)

modificando sus sentimientos, ó como modificando cualquier otra cosa.

4 6. Estos dos hechos, sensibilidad y actividad del alma humana, serán la base de mi Manual; pero como al empezar á esponerlos con relacion al hombre, he hablado de una cosa sentiente, y por tanto dotada de sensibilidad, y de una cosa agente, y por lo mismo dotada de actividad, no estará de mas, sin embargo de que ya las he presentado como idénticas al alma humana, prevenir espresamente que estos hechos no arguyen en ningun manera que lo que siente en el hombre es un ser distinto del que reobra en el mismo á continuation de las impresiones. No, la pasividad, ó sensibilidad del hombre y su actividad, cualquiera que sea la forma en que se presenten, son á mi ver (13) dos propiedades de un solo y mismo ser; y para ello me fundo en que no nos sentimos dos ó mas *yo*s. Pues bien, á este ser activo y sensible á un tiempo, el género humano y los materialistas mismos bajo cierto aspecto le llaman *alma*, si no con esta espresion, con otra equivalente: luego somos ó tenemos alma. Y aqui debe advertirse que bien mirado, no hay ni puede haber disputa sobre la conclusion que acabo de asentar, y la razon es que no afirmo en *ella*, sin embargo de mis conviccio-

(13) El autor cree con las personas sensatas, que el hombre es *un* compuesto de *una* alma y de *un* cuerpo organizado; pero no faltan filósofos (algunos de ellos demasiado profundos tal vez), que admiten en el hombre dos almas, una que obra por instinto, otra que obra por reflexion, ó que si no, lo que es igual para el caso, admiten en el hombre una alma *casí* meramente sensitiva y ademas un espíritu racional. Virey por ej., es de los que admiten dos almas, y Ahrens es de los segundos. Porque profesa el autor sobre este punto la doctrina mas probable, y mas general, no he tenido inconveniente en intercalar en este parr. entre otras espresiones las pocas palabras á que se refiere esta nota. (N. del T.)

nes filosóficas y religiosas, que la alma humana no es el cuerpo, ni cuerpo, ni modificacion de otras cosas sino una sustancia espiritual, y por tanto esencialmente diversa de toda sustancia estensa; ni tampoco he mentado su inmortalidad, ni siquiera su supervivencia á la muerte del cuerpo. Probaré, sí, mas adelante estas verdades consoladoras; pero será cuando, á mi ver, haya llegado, segun el plan que me propongo seguir, la ocasion oportuna para demostrarlas. Por ahora sin embargo de que en los números anteriores me he apoyado ya en verdades demostradas por otros y que yo demostraré mas adelante, me limito á insistir en que la existencia del alma es indudable. La esperiencia nos atestigua que sentimos y que obramos; este hecho implica la idea de que somos, ó tenemos algun ser sensible y activo en nosotros; á este ser ó cosa se le llama alma; luego somos ó tenemos alma, y nuestra alma es pasiva en unas cosas y activa en otras. *

7. * Conforme al plan que me propongo seguir, no necesitaba decir nada por ahora de mas atributos de la alma que la actividad y la sensibilidad, máxime habiendo de tratar de algunos de ellos con otra ocasion, en otra parte. Pero sin embargo añadiré algo á lo que he dicho acerca de que el hombre no tiene mas alma que una sola, y ademas probaré la identidad, y la unidad de cada alma humana.

*Digo que el alma de cada hombre es una no mas, porque en cada hombre el *yo* que se siente conocer, ó se siente querer ú obrar de cualquier otro modo, es el mismo *yo* que se siente sentir. No hay en ningun hombre dos ó mas *yo*es; el *yo*, ó lo que es igual, la alma dotada de la conciencia de si misma, es uno solo para cada uno de nosotros; y de esto infiero que el alma tambien es una sola.

*Aun estoy mas convencido, estoy seguro; de que es identica, porque el *yo* no cesa de ser *él*, aunque

varien, como varian, incensantemente ó *poco menos* sus modificaciones; ¿A quien no le consta altamente por su conciencia que, ora goce, ora padezca, ora entienda, ora no entienda, ora piense en *a*, ora piense en *b*, cualquiera que sea la riquísima y admirable variedad de las modificaciones que experimente ó que produzca él mismo, el *yo* permanece el mismo *yo*, sin embargo de la perpetua movilidad de sus ideas y de mas modos de ser? Esta real y verdadera identidad, que está tan atestiguada por la conciencia y por la memoria, como reconocida por la razon, es lo que constituye la personalidad; nadie que goce de uso de razon se siente una persona en lo pasado, y otra en lo presente.

* Y como solo lo que sea realmente *uno* (esto es, realmente indivisible), puede ser realmente idéntico, y la alma humana, á diferencia de otras muchas cosas que tienen identidad *nominal* solamente, es realmente idéntica; síguese que es tambien realmente una. (14)

(14) Como el asunto de que se trata en estos breves párrafos que añado en esta edicion por conformarme á los deseos de algunos señores profesores, es muy interesante, no se llevará á mal que para presentar desarrolladas las ideas que espreso relativamente á la identidad y á la unidad del *yo* humano, ponga aquí en forma de nota, aunque sea muy larga, lo que dice acerca de este punto (sin mas diferencia que algunas alteraciones que debo hacer y haré para acomodarlos al espíritu de esta obra) *un curso de Filosofía* moderno, del cual pienso tomar muchas cosas para esta segunda edicion, y de cuyo autor no puedo decir el nombre porque me he impuesto la obligacion de callarlo.

"El *yo* humano, dice el citado curso, es alguna cosa que siente y conoce, y quiere: *yo* no soy mis sentimientos, mis pensamientos ni mis voliciones: soy lo que siente, lo que conoce, y lo que quiere. Mis sentimientos, mis pensamientos y mis voliciones cambian á cada momento; su existencia es sucesiva y no continua, mientras que el *yo* á quien pertenecen, queda permanen-

De modo que en la alma humana, hemos ha-

te y conserva la misma relacion con todos los sentimientos, con todos los pensamientos, con todas las voliciones sucesivas que llamo *mias*. Tal es la idea que me formo del *yo* humano, el cual es idéntico: pero antes de probarlo diré dos palabras siguiendo á Reid por guía, acerca de la identidad.

La identidad, considerada de un modo muy general, es una relacion entre una cosa que existe ciertamente en un tiempo y una cosa que ha existido ciertamente en otro tiempo. Si se exige una definicion rigurosa de la identidad, se exige un imposible; la idea de lo que es identidad es una nocion demasiado simple para que admita una definicion lógica. Puedo decir que es una relacion; pero carezco de términos para expresar la diferencia específica de esta relacion, aunque me es imposible confundirla con ninguna otra. Puedo decir que la diversidad es una relacion contraria; puedo añadir tambien que la semejanza y la desemejanza son tambien dos relaciones opuestas que se distinguen fácilmente de las relaciones de identidad y de diversidad; y que la identidad supone la continuidad de existencia, porque lo que haya cesado ya de existir, no puede ser lo mismo idéntico que lo que comienze en seguida á existir. Esto supondria que un ser ha continuado existiendo cuando no existia ya, y que existia antes de existir, lo cuales evidentemente una contradiccion. Luego la idea de identidad envuelve necesariamente la idea de una existencia continua y no interrumpida.

De lo cual podemos deducir que hablando con toda propiedad, la identidad no pertenece ni á nuestras penas, ni á nuestros placeres, ni á nuestros pensamientos, ni á ninguna de las operaciones de nuestro espíritu. El dolor que *yo* experimento hoy no es el mismo dolor individual que experimentaba ayer, aunque si puede parecerse en especie y en grado, y proceder de la misma causa. Otro tanto puede decirse de todos los fenómenos que se producen en nosotros: todos ellos son sucesivos por su naturaleza, como lo es tambien el tiempo, en el cual no hay dos instantes que sean un solo y mismo instante; pero el *yo* en que se verifican los dichos fenómenos, todos ellos, y que produce algunos de ellos, es idéntico.

En efecto, nuestros sentimientos, nuestros conocimientos y nuestras voliciones no son á nuestros ojos fenómenos aislados: sentimos vivir en nosotros, dice M. Jouffroy, el algo que siente, y que conoce, y que quiere, en una palabra, senti-

llado ya estas cualidades: es sensible, activa, una no

mos vivir en nosotros el ser que es *nosotros*, y que por esto llamamos *yo*; le sentimos obrar en la actividad, sentir en el sentimiento, conocer en el conocimiento; el *mismo idéntico*, ya obre, ya sienta, ya conozca; porque él tiene conciencia que es él quien piensa, que es él quien siente, que es él quien obra; porque él sabe que él piensa y que él obra; porque él obra en virtud de lo que siente y de lo que conoce; porque él siente el placer de obrar y de conocer. Y no solamente es el *mismo* bajo la variedad de los fenómenos que produce ó que experimenta en un momento dado, sino que también es siempre el *mismo* en todos los momentos; porque él se acuerda de lo que él ha sentido; porque él prevee lo que él sentirá, y cuando ha llegado ya á verificarse el suceso acerca del cual se había ejercido su prevision, juzga que había previsto bien, ó juzga que había previsto mal; en fin, porque él compara unas con otras en el momento presente, sus ideas, sus acciones, y sus sentimientos de los momentos pasados.

Tan idéntico es el *yo*, que lo es con identidad personal; y ¿en qué consiste esta verdadera identidad? Todos los individuos de la especie humana la hacemos consistir en alguna cosa que no puede ser, ni compuesta ni dividida; una parte de una persona es un absurdo manifiesto. Aunque un hombre pierda su caudal, y su salud, y su fuerza, continúa siendo la misma persona; su personalidad queda intacta. Quédalo asimismo, aunque le corte un brazo ó una pierna; el miembro amputado no era una parte de su persona: luego una persona es una cosa indivisible.

La identidad personal es en efecto una identidad perfecta que no admite grados; es imposible ser en parte la misma persona y en parte una persona diferente, porque una persona es una *mónada* indivisible. Pero la identidad de los objetos sensibles jamás es perfecta, porque á consecuencia de ser los cuerpos unos compuestos de innumerables partes están en una vicisitud continua; ganan y pierden partes, y cambian sin cesar. Pero sin embargo, cuando estas alteraciones son graduales, como las lenguas carecen de términos para significar con una nueva palabra cada nuevo estado, decimos que el cuerpo es el mismo y le significamos con el mismo nombre. De esta suerte alabamos á un antiguo regimiento por el valor con que peleó en una batalla que se dió hace ya un siglo, sin embargo de que todos los hombres que le componían entonces han muerto ya hace algunos años. Del mismo modo

mas en cada hombre, realmente idéntica, y realmen-

decimos que el árbol que sobresale ya entre todos los del bosque es el mismo árbol que transplantaron de la almáciga nuestros abuelos: y el navío cuyas anclas, y jarcias, y mástiles, y velas, y casco, han sido sucesivamente renovados, pasa por el mismo navío mientras no se le muda el *nombre*.

Lo cual hace ver que la identidad de los cuerpos naturales ó artificiales no es mas que *nominal*, pues admiten sin embargo de ello innumerables variaciones, y algunas veces hasta una renovacion total. Pero la identidad del *yo*, la identidad personal, fundamento de todo derecho, de toda obligacion, y de toda responsabilidad, no admite ni el mas, ni el menos; es una verdadera identidad.

Hablemos ahora de la *unidad* del *yo*.

El *yo* de quien procede tal facultad ó tal propiedad ¿es ó no, el *yo* de quien procede tal otra facultad ó tal otra propiedad? ¿Tiene el pensamiento su *yo*, un *yo* suyo; la pasion otro *yo* suyo, y la libertad otro *yo*, suyo tambien? ¿Hay tantos *yoes* como facultades y propiedades? No, indudablemente no; con muy poca atencion basta en esta parte para quedar convencido, No hay mas que un *yo* para todas las facultades y propiedades de que se trata: el *yo* que hace en nosotros un acto es el mismo *yo* que hace en nosotros otro acto (aunque sean de diferente especie); el *yo* que conoce..... es el mismo *yo* que quiere y que ejecuta, &c.

Pero hay muchas especies de unidades, ó á lo menos muchas cosas que decimos *unas*. Si un cierto número de elementos se hallan reunidos de algun modo, ya en el tiempo, ya en el espacio, decimos que el conjunto de estos elementos es uno. Este es el modo con que de una sucesion de acontecimientos hacemos una época de la historia, y de una combinacion de moléculas un cuerpo de una cierta especie. ¿Es *uno* el *yo* por la misma razon que los dichos *unos*? ¿Cuéntanse en él existencias que estén unas con otras en la relacion de anterioridad y de posterioridad? ¿Vemos en él una série de seres que lleguen unos antes, otros despues? Manifiéstase en fin cual una época? Sin duda alguna que no. Él vive, dura en el tiempo, tiene sus edades y sus fechas; se modifica á consecuencia de esto, pero sin descomponerse, ni partirse, ni dividirse; él es el mismo en todos los momentos. Cualesquiera que sean los instantes en que se le aprehenda, él es lo que era cuando antes se le aprehendió, él es lo que será

te una, es decir, simple ó indivisible. El tratar mas

cuando se le vuelva á aprehender, no en sus actos que varían, pero sí en su sustancia que permanece la misma. El no es, de un día á otro, ni dos, ni tres, ni cuatro, un número en fin, mayor ó menor de *yo*s; él es único y continuo.

Pero aunque *uno* en la duracion, podria ser multiple y compuesto en el espacio; podria ser un todo cuyas partes siempre ligadas coexistiesen hasta el fin en una perfecta simultaneidad: ¿es el *yo* algun todo de esta especie? No: los todos de esta naturaleza son agregados, son conjuntos mas bien que unos, y se prestan necesariamente á la division; se cuentan los elementos de ellos; se los considera uno á uno, y se ve cuantos son; y en seguida se dice tantos, poco mas ó menos. Pero con el *yo* no sucede nada de esto; en él no hay pluralidad. ¿Se puede acaso partir ni dividir el *yo*, y decirse de él, como se dice de toda suma cuyas unidades se cuentan: uno, dos, tres, cuatro &c.? ¿De qué unidades se compone el *yo*? ¿Se llamarán unidades los atributos de que está dotado, se llamaran así las facultades de que goza? Pero cada uno de estos atributos es él, cada una de esas facultades es él tambien, no hay mas que él en todos estos hechos. A todo mas, contaremos sus atributos; pero él no es mas que una unidad de la que no hay mas que decir, sino que es una, y que los diversos nombres de número no se le pueden aplicar de ningun modo. En el *yo* hallamos una fuerza que se siente sentir y se siente obrar, y en esta fuerza no se verifica lo que en un compuesto material, en el que cada elemento reproduce en sí las cualidades esenciales que son comunes al todo; en que el todo teniendo por su naturaleza la estension, la figura, la impenetrabilidad, &c., cada parte tiene necesariamente la estension, la figura y la impenetrabilidad. ¿Hay acaso en la fuerza que se siente sentir y se siente obrar muchas fuerzas que se sientan sentir y se sientan obrar, de modo que haya á la vez en ella, mas ó menos distintamente, muchas conciencias de pasividad y de actividad? Hay en ella muchas capacidades y muchas potencias similares que todas sencientes las primeras, y todas inteligentes las segundas, y puestas todas las unas fuera de las otras, sientan ó conozcan su existencia? En tal caso habria en cada hombre muchos *yo*s; y para llevar adelante esta suposicion singular, habria muchos *yo*s que estuvieran dispuestos como lo estan las moléculas de un cuerpo, un *yo* á la derecha y un *yo* á la izquierda; el de arriba y el de abajo; los del centro y los de las orillas.

de las dos últimas nos llevaria á algunas cuestiones que conviene dejar para mas adelante. Ahora estudiemos los diversos modos de la actividad y de la sensibilidad. En los primeros hallaremos las causas de la inteligencia y de la moralidad del hombre; en los segundos, el origen ó principio de las mismas. *

;Curiosa ordenacion que en cierto modo haria de nuestra alma como una especie de agregado en que se reproduciria por millares la imágen viviente de nosotros mismos! Pero no hay en nosotros mas conciencia que una, una sola y misma fuerza que se siente sentir y se siente obrar, un *yo*, una unidad.

Insistamos en esta idea: el *yo* humano es uno. Nuestros instrumentos ó medios para tener sensaciones son muchos, muy diversos y cada dia descubrimos mas con el auxilio de la esperiencia. Esto mismo sucede con respecto á los nervios véase la (nota n.º 5 de este art.) destinados á ejecutar los actos de la voluntad; hallámoslos en gran número en todas las direcciones y sobre todos los puntos de nuestro cuerpo. Hémos, pues, aquí con una porcion de conductores de impresiones y de agentes de voliciones; y sin embargo de esto, ¿qué es lo que experimenta los sentimientos? ¿Qué es lo que determina los impulsos por tantas partes y por tantas vias? Una sola y misma cosa, un solo y mismo *yo*, un *yo* talmente *uno* que no podemos decir que es otro cuando siente y quiere por aquí, y otro cuando siente y quiere por allá; que no podemos multiplicarle y dividirle como á los órganos; porque no hay un *yo* para los ojos, un *yo* para el tímpano y demas órganos de la audicion, un *yo* para el paladar y la lengua &c.; no hay mas que un *yo* para todos los sentidos, ni hay tampoco dos, ó tres ó cuatro que determinen el movimiento voluntario, este en la mano izquierda, aquel en la mano derecha, este otro en fin en la cabeza ó en los pies, &c; es el mismo fondo de voluntad, es la misma persona la que da en nosotros todas las órdenes. No tenemos para cada punta ó cabo de nervios que trasmite de afuera adentro, ó de adentro afuera, una impresion ó una impulsión, no tenemos, vuelvo á decir, una alma aparte, un *yo* distinto que figure por su cuenta en la economía de nuestra naturaleza: al contrario hay en todo esto la unidad mas perfecta, y aqui reina como principio, y toda la economía está subordinada á este fin

ARTICULO II.

DE LAS FACULTADES INTELECTUALES DEL HOMBRE Ó DE LOS
 DIFERENTES MODOS DE LA ACTIVIDAD, CONSIDERA-
 DOS COMO CAUSAS DE LA INTELIGENCIA.

1. *La sensibilidad no es causa de la inteligencia humana.* — 2. *Pero es condicion necesaria.* — 3. *De la atencion.* — 4. *De la comparacion.* — 5. *Del racionio* — 6. *La atencion, la comparacion y el racionio son causas reales y adecuadas de la inteligencia humana — diferencia entre entendimiento é inteligencia.* 7. —
Objeciones — respuesta.

1. Para explicar la formación de la inteligencia humana, ó lo que es lo mismo del conjunto de los conocimientos del hombre, necesitamos determinar cuáles son las causas que la producen. Además, es menester, conforme á los principios indicados en el artículo anterior, que las causas que la asignemos, sean reales, (no vanas hipótesis) y adecuadas á los efectos que les atribuyamos (1). *

Pues ahora bien, no debemos buscar las causas de la inteligencia en la *pasividad* de la alma, que algunos llaman muy impropriamente facultad de sentir. Aun prescindiendo de que aquí tomamos la palabra causa en su significado propio esto es, en el de cosa agente que contribuye á la produccion de algunos fenómenos, y la pasividad ó sensibilidad no es cosa agente, claro es que incurriria en un error muy grave el que pensase que es suficiente haber experimentado muchos sentimientos

(1) Véase el art. 2.º y el n.º 3. art. XXI de las Nociones generales. (N. del T.)

para tener una vasta inteligencia. Todos los hombres han recibido, poco mas ó menos, las mismas impresiones; y sin embargo, ¡ qué distancia tan inmensa entre la inteligencia de ciertos hombres y la de otros! *

Puede ser que todo cuanto sabemos, lo háyamos entido de un modo ó de otro, pero hay muchas cosas que hemos sentido y que ignoramos. Los sentimientos pueden ser la fuente, el origen, el principio de nuestros conocimientos, pero no pueden ser las causas de ellos. ¿Quién no ha visto algunos desgraciados que sienten muchísimo, y llegan á una edad avanzada, sin haber manifestado jamas un destello de razon? *

2. Luego el saber mucho ó el saber poco no proviene enteramente de la mayor ó menor cantidad de sentimientos que se haya experimentado; cuando menos, depende tambien en parte del grado de actividad del entendimiento ó de su inercia. «Porque, en el saber humano, todo puede reducirse á tres cosas; á los sentimientos, al trabajo del espíritu sobre los sentimientos, y á las ideas, ó conocimientos, que resultan de estetrabajo. (Véase á Larom. t. 1.^o p. 109.)*

Nuestras primeras ideas son el producto de una accion que se ejerce inmediatamente sobre las sensaciones (2).

Y para adquirir nuevos conocimientos, son necesarios tres requisitos: ideas adquiridas por un primer trabajo, nuevo trabajo sobre estas primeras ideas, nuevas ideas que resultan de este nuevo trabajo.

(2) Los principiantes deben consultar para entender este parrafito lo que dije en el n.º 2. del art. 2.º de la introd.; y ademas, conviene que tengan entendido que la palabra sensacion no significa en esta obra lo que la palabra sentimiento. Toda sensacion es sentimiento; pero no todo sentimiento es sensacion. En el art. 4.º de esta misma parte, se trata de esta materia. (N. del T.)

“De suerte que siempre es menester partir de algo *sentido*, ó de algo *conocido*; y de operar sobre lo *sentido*, ó sobre lo *conocido*, á fin de adquirir las primeras ideas, ó de adquirir nuevos conocimientos.” (Ib.)

- * 1.º Sensaciones, operaciones, primeras ideas.
- 2.º Primeras ideas, operaciones, nuevas ideas.
- 3.º Nuevas ideas, operaciones &c., y siempre lo mismo, sin que sea posible señalar límites al número de ideas que podemos adquirir.

3. Siendo, pues, todos nuestros conocimientos producto de alguna accion de la mente ó sobre algun sentimiento, ó sobre alguna idea, resulta que todos ellos tienen por causa el trabajo de la alma, ó en otros términos, la accion de sus facultades. Ahora necesitamos determinar cuáles son las facultades, esto es, cuales son los modos de nuestra actividad, por cuyo medio los adquirimos, y voy á ejecutarlo por mi parte.*

3. Por variados que sean nuestros conocimientos, todos pueden reducirse á tres clases. En efecto, cualquiera que sea el objeto que estudiemos, lo primero y mas conveniente es que nos formemos ideas exactas de todas las partes que tenga, y la *atencion* es quien nos da esta clase de ideas (3).

(3) *Atencion* del latino *attendere, tendere ad*. Ninguna ventaja resultaria de intentar definir lo que es atender; todos saben lo que es, y ninguno puede definirlo. El Padre Malebranche decia, aunque no lo presentaba como definicion, que es una especie de oracion natural, por la cual obtenemos que nos ilustre la razon. Acaso sea mas importante recordar lo que dije en el n.º 2. del art. 8.º, y en el n.º 3. del 14.º de las Nociones generales; pero sin embargo añadiré que en cierto modo puede decirse que la *atencion* considerada como un acto es la aplicacion ó concentracion de la actividad para estudiar solo un objeto ó un conjunto, y que considerada como facultad es el poder voluntario de ejecutar este acto. La *atencion* se reviste de diversas formas; y segun la forma de que se reviste, y á

4. Pero conoceríamos demasiado imperfectamente los objetos, ó mas bien no los conoceríamos de ningun modo, si las ideas que de ellos tuviésemos, permanecieran aisladas, y por decirlo así, esparcidas, y no se enlazasen unas con otras. Se necesita, pues, conocer las relaciones que tengan en realidad; y esto no lo descubrimos sino por medio de la comparacion (4). *

5. Pero esto no basta para satisfacer á nuestra mente y obtener conocimientos que tengan el carácter verdaderamente científico, y nos muestren el verdadero principio de las relaciones que conozcamos. Se necesita ademas subir de relacion en relacion hasta la ley mas general, ó sea el hecho primitivo de que puedan deducirse, y volver á bajar desde el hecho primitivo hasta sus consecuencias mas remotas (5). Pues ahora bien, solo con el *raciocinio* nos podemos elevar de las consecuencias á los principios, y descender de los principios á las consecuencias. *

6. *Atencion, comparacion, raciocinio*, hé aqui tres modos con que se ejerce la actividad de la alma para producir los conocimientos que adquiere.

Por la atencion aprehendemos los hechos; por la comparacion descubrimos sus relaciones; por el raciocinio, nos remontamos á la relacion fundamental, de que se derivan las otras, y descen-

vezes, segun el objeto ó el conjunto de objetos á que se aplica, toma diferentes nombres. Ademas de las formas y de los nombres de que habla el autor en los números siguientes, toma otros muchos, como. por ej., estos: *consideracion, meditacion, observacion, &c.* (N. del T.)

(4) Comparacion, de *comparare*, contraponer, poner una cosa enfrente de otra. Véase el n.º 4 art. 14.º de la introd.

(5) No estará demas consultar los núms. 3. del art. 8.º y 6. 7. 9. y 11. del 14.º de la introd. (N. del T.)

demos hasta las consecuencias mas distantes (6).

Luego conocemos ya las causas de la inteligencia humana y estas causas son reales. ¿Quién ignora que atendemos, comparamos, y raciocinamos, y que así adquirimos los conocimientos que tenemos? *

Añado que tambien son adecuadas á los efectos que las atribuyo, esto es, que ni les falta nada, ni les sobra tampoco. Muéstreseme siquiera una idea, una tan solo, que no sea producto de la atencion, ni de la comparacion, ni del raciocinio, y me verá efectivamente precisado á asignarla una causa diversa de las

(6) "Por la atencion, dice Laromiguière, descubre Galilei que cuando los cuerpos caen verticalmente cerca de la superficie de la tierra, recorren quince pies en el primer segundo, cuarenta y cinco en el segundo siguiente, setenta y cinco en el tercero; de suerte que los espacios recorridos durante los segundos siguientes, estan entre sí en la misma proporcion que los números 1. 3. 5. 7. &c."

Por la comparacion de esta celeridad con la que tomaria el cuerpo si estuviese colocado á la distancia de la luna, descubre Newton que la pesantez es tanto menor cuanto mayor es el cuadrado de la distancia al centro de la tierra."

Por el raciocinio, demuestra que esta regla se aplica al sistema planetario todo entero, y que ella es una ley de la naturaleza....

Por la atencion, pero solo por una atencion que no se canse jamas, y á la cual ha llamado alguno con mucha propiedad una larga *paciencia*, se muestran en fin aquellas ideas felices que anuncian la presencia del genio: por la comparacion, el genio se hace mayor, y por el raciocinio adquiere profundidad.

Por la atencion que concentra la sensibilidad sobre un solo punto; por la comparacion que la divide y no es mas que una doble atencion; por el raciocinio que la divide todavía mas, y el cual no es mas que una doble comparacion, la fuente llega á ser un poder: ella obra, ella hace; y como obra de tres modos diferentes, y de este triple modo de obrar resultan las ciencias con que mas se honra la naturaleza humana... síguese que estas son las causas de los conocimientos.

tres que he admitido; pero si el saber mas inmenso no contiene mas que, ó ideas de hecho, ó ideas de relacion, ó ideas de consecuencia, no tendré necesidad de buscar otra causa productiva de ideas, puesto que las causas que he reconocido, son suficientes. Si se admitiera una mas, no sabríamos ya que hacer de ella; seria inútil, superflua, y se faltaria al principio de sentido comun que no admite mas causas para la explicacion de los fenómenos que las que basten para este objeto. Y si se admitiese una menos, ¿cuál de las tres seria la que se desechára como inútil? No es de creer que fuera la atencion, pues desechada esta se desecharian implícitamente las otras dos, que mas ó menos la suponen indispensablemente; y ademas, no se podria explicar en tal supuesto cómo formamos las ideas de la primera clase. No es de creer tampoco que fuese la comparacion, porque es evidentemente indispensable para que haya racionio y para explicar la formacion de las ideas de la segunda clase. Luego en el caso de no admitir como causa de la inteligencia alguna de las tres, la que no se admitiera seria el racionio; pero en esta hipótesi no se podria explicar cómo hay ciencia para el hombre, y que la hay es un hecho indudable.*

Está, pues, explicado exacta y filosóficamente el fenómeno inteligencia humana, por lo que hace á las causas que la producen. Los que me hayan entendido, ni pedirán, ni admitirán jamás sobre este punto otra explicacion que sea realmente diferente de la que he dado; y la exactitud de esta explicacion, se nos hará todavía mas evidente, cuando ademas de conocer las causas de la inteligencia estudiemos, como lo haré mas adelante, el origen ó principio de la misma.*

Dáse el nombre de facultades intelectuales, de facultades del entendimiento, á las causas de la inteligencia. Contiene, pues, la idea de entendimiento las ideas

de estas tres facultades: la *atencion*, la *comparacion* y el *raciocinio* (7).

7. *Objeciones.* Pero, se nos dice, si el entendimiento se compone de tres facultades, y no mas, ¿que hareis de la *sensibilidad*, del *juicio*, de la *memoria*, de la *reflexion*, y de la *imaginacion* que han sido tenidas en todos tiempos por facultades intelectuales, realmente diversas de las tres que admitis como causas de la inteligencia humana?

1.º En cuanto á la sensibilidad, respondo que la sensibilidad no es facultad, y de consiguiente no puede ser facultad intelectual. La palabra facultad significa potencia, poder; y en la sensibilidad, no hay poder, no hay potencia. Somos puramente pasivos, cuando sentimos, no somos activos (8). *

2.º En cuanto á la memoria, digo que la memoria supone dos cosas diversas; la *capacidad* de retener lo que se siente ó lo que se aprende, y el *poder* de recordar, ya lo que se haya sentido, ya lo que se haya aprendido. Asi es que la palabra memoria, como dice Stewart, unas veces expresa la dicha capacidad, otras el dicho poder. Cuando se dice que la memoria de un hombre es tenaz, se toma en el primer sentido; y cuando se dice que la memoria de alguno está pronta á servirle siempre que lo necesita, se toma en el segundo. Pues bien, la memoria, en cuanto *capacidad* de retener, no es facultad, no puede ser facultad intelectual; y si bien en cuanto poder de recordar, es en efecto facultad, y facultad intelectual, y mucho mas importante, ya co-

(7) No se debe confundir el entendimiento con la inteligencia. El entendimiento, acabo de decirlo, es la reunion de nuestras facultades intelectuales, la inteligencia es la reunion de nuestros conocimientos; el primero es la causa, la segunda es el efecto.

(8) Véase el n.º 4 del art. ant. (N. del T.)

mo capacidad, ya como facultad, de lo que creen la mayor parte de los autores, no por eso deja de ser indudable que bajo este aspecto, queda contenida en la atencion; porque sin atencion poca ó mucha no hay recordacion.*

3.º En cuanto al juicio, haré observar que esta palabra *juicio* tiene en filosofía dos acepciones; algunas veces significa el acto del espíritu, por el cual formamos las ideas de relacion, como por ej., esta, *la rosa es mayor que la violeta*; y bajo este punto de vista el juicio considerado solamente en cuanto obramos para formarle, queda contenido en la comparacion. Otras veces significa la idea misma de relacion, que es el producto de la comparacion; pero entonces es efecto, y no puede ser considerado como causa de sí mismo: pertenece al sistema de la inteligencia (9), y no al sistema de las facultades. Cuando por ej. se dice: *tal autor tiene un juicio profundo*: la palabra *juicio* se debe tomar en el primer sentido, en el activo. Pero cuando se dice: *tal juicio es verdadero*, ó cuando se dice que es falso, &c; entonces la expresada palabra se debe tomar en el otro significado, es decir, en el pasivo.*

4.º y 5.º En fin, por lo que hace á la reflexion y á la imaginacion no niego que son facultades intelectuales, y facultades tan importantes que á ellas les debemos todo lo que hay de profundo en las ciencias, y de bello y de rico en las artes; pero respondo que la imaginacion, considerada en cuanto tiene de activa, no es á mi ver otra cosa que la reflexion cuando combina imágenes, y que siendo imposible reflexionar sin ejecutar actos, ó

(9) Ya he dicho que entiendo por inteligencia el conjunto de nuestros conocimientos, y por decirlo así el ajuar ó menaje del espíritu. Esta palabra, inteligencia, no es para mí sinónimo de entendimiento. La inteligencia es el efecto, el entendimiento es la causa.

de raciocinio, ó de comparacion, ó de atencion simple, se sigue que ni la una ni la otra, consideradas como causas de ideas, dejan de estar contenidas en las tres facultades fundamentales que constituyen lo que llamamos entendimiento humano, á saber, la atencion, la comparacion y el raciocinio; causas reales y adecuadas de toda la inteligencia del hombre, aunque sea muy sábio.*

Véamos ahora las causas de la moralidad.

ARTÍCULO III.

DE LAS FACULTADES MORALES DEL HOMBRE, Ó SEA DE LOS DIFERENTES MODOS DE LA ACTIVIDAD DE LA ALMA HUMANA, CONSIDERADOS COMO CAUSAS DE LA MORALIDAD.

1. *Del deseo.* — 2. *De la preferencia.* — 3. *De la libertad.* — 4. *El deseo, la preferencia y la libertad son las causas reales y adecuadas de la moralidad humana.* — 5. *Objeciones—respuesta á las objeciones.* — 6. *Idea de la voluntad humana, del pensamiento y de la razon—las facultades intelectuales y las morales estan ligadas con relaciones de generacion.*

1 No le basta al hombre conocer; quiere ser feliz, y no puede menos de quererlo, porque es un efecto necesario de su naturaleza el amarse á sí mismo, el querer su felicidad, si bien es libre, (como lo veremos muy pronto y es claro por sí mismo) en escoger los medios de conseguirla. De este amor esencial que nos tenemos, procede que cuando nos atormenta alguna necesidad (natural ó artificial), cuando la carencia ó la privacion del objeto que juzgamos propio para satisfacerla se hace sentir con fuerza, entonces es uno de los casos en que obra el alma con mas energía. Al principio se siente un ligero malestar, que luego se tor-

na en una verdadera inquietud; y esta inquietud rara vez deja de movernos á usar de todas nuestras facultades intelectuales, para llegar á un estado feliz ó menos desgraciado. Entonces nuestra atencion se fija en el objeto, ó en la idea del objeto que juzguemos conveniente para satisfacer la necesidad que sentimos; la comparacion nos manifiesta, unas veces con exactitud, y otras sin ella, qué diferencia hay entre el estado en que entonces nos hallamos y el estado en que entonces nos hallariamos, si poseyeramos el objeto; el raciocinio en fin suele buscar los medios de asegurar este goce. *

Pues ahora bien, en esta direccion ó concentracion de las tres facultades del entendimiento hácia algun objeto, del cual se sienta necesidad, consiste el *deseo*. ¿Qué hacemos en efecto cuando deseamos? En primer lugar, atender; es imposible desear una cosa sin atender á ella, ó á su idea. Por esto se ha dicho: *ignoti nulla cupido*. Después, comparar el estado en que nos hallamos, careciendo del objeto cuya necesidad experimentamos, con el estado en que nos hallariamos, poseyéndole, sin la cual comparacion no habria razon suficiente para desearle. Y finalmente, investigar ó buscar con el raciocinio (á lo menos, en la mayor parte de los casos), el medio de proporcionarnos su posesion. Si no fuese por esto, pocas veces conseguiriamos ver realizados nuestros deseos. *

Vamos ahora á otro modo de la actividad, á otra facultad.

2. Cuando deseamos, juzgamos, ó que un solo objeto puede satisfacer á la necesidad que sentimos ó bien que muchos objetos son propios para satisfacerla; y en seguida de este juicio tomamos una determinacion, y elegimos, y queremos; á este acto le llamaremos *preferencia*. (1) Fácil es ver que la prefe-

(1) A este acto se le llama preferencia; y ¿al poder ó á la facultad de hacerle? Preferencia tambien, porque la palabra *preferividad* que á mi ver seria la mas propia para designar-

rencia no es mas que un deseo determinado, un deseo que se fija en un solo objeto. *

3. Pero el hombre hace desgraciadamente muchas veces mala eleccion, y de aquí resulta que despues de haber fijado su preferencia, comparando el estado que ha escogido con el que ha desechado, le pesa de haber hecho la eleccion que ha hecho y se arrepiente de haber desechado lo que ha desechado. *

Como el pesar de haber hecho mala eleccion es un sentimiento desagradable, es consiguiente que el hombre quiera en todo lo posible preservarse de él. Y de aquí resulta que instruido por la esperiencia, examina algunas ó muchas veces antes de preferir, cuál de dos ó mas estados que se le presenten, es de creer que sea seguido de dicho sentimiento, y cuál es de creer que esté esento de este inconveniente. (Véase á Laromiguière tom. 1.º. p. 120). *

Lo cual quiere decir que algunas veces procura preveer las consecuencias de su determinacion: hay, pues, dos modos de preferir, ó de escoger: el uno tiene lugar aun antes de haber experimentado dicho pesar, el otro no puede tenerle sino despues. *

En el primer caso, escogemos siempre necesariamente el estado que nos parece agradable; porque un estado, que nos es agradable, que nos agrada, ó que preferimos, es una misma cosa. Implica contradiccion que el hombre, antes de las lecciones de la esperiencia, no prefiera un estado que le es agradable.

Pero cuando haya sentido alguna vez el pesar de haber hecho mala eleccion, cuando advertido por la esperiencia, sepa que hay estado agradable, ó que

le con concision, claridad, y de un modo análogo á las formas de nuestra lengua, no está admitida. La misma observacion puede hacerse con respecto á otras muchas palabras, tales como atencion, &c. (N. del T.)

juzgamos que lo es, que puede acarrear un disgusto mayor, entonces el estado agradable puede cesar de parecerle preferible; y si juzga que las consecuencias que debe acarrear un estado agradable, le han de perjudicar mas que favorecer el estado, no le escojerá: en cuyo caso se verifica lo que dice Horacio:

Comisisse cavet quod mox mutare laboret. (1) (Art. poét.) *+

La esperiencia, pues, del arrepentimiento hace que muy á menudo no prefiramos lo que hubiéramos preferido, á no ser por esta esperiencia: sacrificamos un placer presente, por temor á un dolor venidero. Mas privarse de un bien actual, por temor de las consecuencias incómodas que puede acarrear, no es otra cosa que determinarse, escoger, ó preferir, á consecuencia de haber deliberado. Este modo de preferir recibe un nombre peculiar: se le llama *libertad*, del latino *libra*, balanza, exámen. *

Se ve, pues, que la libertad no es mas que la preferencia despues de haber deliberado (1) para preferir. *+

Deseo, preferencia, libertad, hé aquí otras tres fa-

(1) Se guarda de hacer algo de que tenga despues que arrepentirse.

(2) Como esta definicion, tomada de Mr. Laromiguière ha encontrado mucha oposicion, he creido que no era inútil demostrar que está en armonía con lo que pensaban algunos grandes escritores acerca de la libertad.

"Lo libre, dice el sabio cardenal de La Luzerne, es lo que se hace, no solo con conocimiento y con atencion, sino tambien con deliberacion y por eleccion." (*Disert. sobre la libertad del hombre*, en 12. p. 7.)

Bossuet pensaba como Laromiguière que la libertad supone deliberacion de parte del agente. "Que cada uno de nosotros dice, se escuche, y se consulte á sí mismo: sentirá que es libre, como sentirá que es racional. Efectivamente, hacemos una gran diferencia entre la voluntad de ser felices y la volun-

cultades que reconocemos en nosotros, y que generalizamos á todo hombre. La libertad no es mas que la preferencia hecha á resultas de haber deliberado; la preferencia es el deseo determinado: el deseo es la concentracion de las tres facultades del entendimiento en un solo objeto. *

Por la esperiencia nos consta que existen en nosotros estas tres facultades distintas, á las cuales se las llama morales, porque son las causas de la moralidad. Reunímoslas bajo un solo nombre; y en vez de decir deseo, preferencia y libertad, decimos mas brevemente, *voluntad*, sobreentendiendo *humana*. *

Luego conocemos ya la voluntad, puesto que hemos descubierto los elementos que la constituyen; y estos elementos son el deseo, la preferencia y la liber-

dad de ir á paseo.... *Deliberamos y consultamos* en nosotros mismos si iremos á paseo, ó no; y resolvemos, como nos agrada, ó lo uno, ó lo otro; pero *nunca ponemos en deliberacion* si queremos ser felices, ó no. Lo cual hace ver que, asi como sentimos que somos necesariamente determinados por nuestra misma naturaleza á desear la felicidad, sentimos tambien que somos libres de escoger los medios de lograrla." (*Tratado del libre arb.*, cap. 2.º)

Billiard y todos los buenos teólogos han sido tambien del mismo sentir: *Voluntarium imperfectum convenit brutis, perfectum soli nature rationali: nec tamen omnibus ejus actibus, sed iis solum qui cum plenâ cognitione et advertentiâ procedunt... Voluntarium liberum est quod procedit ab appetitu cum judicio indifferenti et potentia ad oppositum, ut in homine cum plenâ advertentiâ agente circa bona creata. Necessarium quod procedit ab appetitu cum judicio determinato ad unum sine potentiâ ad oppositum, ut in brutis et in motibus humanis prævenientibus deliberationem rationis.* (*Compendio del Billiard* t. 2.º edic. 1763 art. 1.º dico 2.º)

La filosofía del Lugdunense dice tambien: *Libertas, seu vis eligendi, aliquam postulat deliberationem.* (Edic. 1907 t. 3.º p. 37.)

tad. Que el hombre desea, y que además prefiere, es indudable, y no lo es menos que muchas veces delibera antes de determinarse. Luego es libre, y dueño de muchas de sus acciones. *

4. Las tres causas que asigno á la moralidad son reales, pues nos constan por la observacion interior, cada cual puede hallarlas en el fondo de su alma, observandose á sí mismo. Las puede hallar tambien por la observacion exterior, que, como dice Cousin, es la contraprueba de la análisis psicológica: todos los hombres desean, todos prefieren, y muchas veces prefieren á consecuencia de haber deliberado. Por último, cualquiera puede hallar tambien en cualquier lengua un argumento no menos incontestable de que el hombre tiene realmente dichas facultades, pues en todos los idiomas ha recibido cada uno de dichos tres modos de la actividad de la alma un nombre particular.

Mas, sin embargo, no está de mas reproducir en este lugar las dos advertencias que hace sobre este asunto M. Laromiguière en su leccion 4.^a part. 1.^a Una de ellas es que este mismo filósofo no esperaba que su doctrina acerca de la libertad obtuviera el asentimiento unánime de los que leyeran sus *lecciones*. En efecto, decia él, "yo no puedo lisonjearme de obtener todos los votos, ó de reunir á todos los que me escuchan en un solo y mismo modo de ver acerca de una cuestion que ha dividido tanto y divide todavia á los hombres, teólogos y filósofos, antiguos y modernos, individuos y naciones...." Y la otra advertencia aunque algo inútil, es que en su doctrina acerca de la libertad, considera Laromiguière al hombre tal como el hombre es en su estado actual, y no tal como era antes del pecado que se llama original. "Hablo, dice él mismo, del hombre sujeto á la ignorancia, del hombre que lleva en su naturaleza una inclinacion al mal como al bien, y no de una criatura que naciese con toda una inteligencia formada y con una voluntad siempre recta: en suma, hablo de los hijos de Adán, y no de Adán antes de su pecado."

Y ¿qué mayor prueba que la que forman todos estos hechos aun respecto de la libertad (3)? *

(3) El dogma de la libertad, dice con corta diferencia un filósofo moderno, es uno de los fundamentos de la política, de la moral y de la religión: y está tan estrechamente ligado con el sistema de la humanidad, que sin él nuestros mas vivos sentimientos no serian sino imposturas, nuestras doctrinas mas universales no serian sino errores, y nuestras mas sabias instituciones vendrian á estar fundadas ó sobre la contradicción, ó sobre la injusticia. Nos limitaremos á dar cuatro pruebas de que el hombre es libre.

1.^a Todo anuncia que somos libres. Deliberar, tomar consejo, determinarse por último despues de maduras reflexiones; emplear las amenazas, los ruegos, las súplicas; arrepentirse los hombres en secreto, porque se creen culpables, y excusarse en público porque temen parecerlo; cumplir deberes; entregarse á tales ó tales cuidados; establecer leyes; condenar y castigar el vicio; alabar y recompensar la virtud: todo esto es hacer otros tantos actos de libertad, es dar otras tantas pruebas de que somos libres. Nuestras empresas, nuestros proyectos, nuestros esfuerzos, en una palabra, todo nos persuade que nuestra voluntad no es esclava. Todos los hombres, ó por lo menos, casi todos los hombres están acordes con respecto á lo mas principal de este punto, y esta unanimidad ó casi unanimidad no puede ser un error comun ó general; es un rayo de luz que se desprende del seno de la naturaleza.

2.^a Si el hombre no fuese libre, si las órdenes tiránicas de una causa estraña á él necesitasen sus acciones, como la fuerza que saca á un cuerpo de su reposo determina el movimiento del cuerpo; de que le serviria al hombre ser inteligente? ¿Qué valdria la razon si no fuera por la libertad? ¿De que nos serviria conocer el bien y el mal, si no pudieramos seguir el primero y evitar el segundo? La razon seria en nosotros una vana cualidad; nuestra alma languideceria, reducida á la inaccion. Pongamos un hombre que rodeado de peligros conozca que su conservacion depende de su valor, meditará sobre el partido que debe tomar; buscará en la sagacidad de su razon recursos contra el peligro que le amenace. Pero, si suponemos que le arrastra la inevitable necesidad, debemos pensar para ser consiguientes que en vano es que luche contra la suerte, en vano que pretenda sustraerse á sus golpes. Cuanto

Veamos si son adecuadas al efecto que las atribuyo. La idea de moralidad supone la idea de liber-

mas luce, cuanto mas se esfuerce, y cuanto mas prudencia tenga, solo conseguirá hacerse mas infeliz: una prevision impotente es no solamente inutil, sino tambien perjudicial al hombre. Es asi que escandaliza á la razon solamente el pensar que la razon no es utilísima al hombre; luego somos libres.

3.^a Cuando he cometido voluntariamente y con reflexion una accion contraria á mi deber, mi conciencia se levanta contra mi; me acusa y me precisa á avergonzarme de mi falta. Pero cuando he dado un paso de que no hé podido abstenerme, cuando una fuerza estraña á mi, cuando un accidente imprevisible me precipita sin culpa alguna de mi parte en las mayores desgracias, no me atormenta ningun remordimiento; las quejas que me arranca el dolor, no recaen sobre mi; y entonces, el testimonio que me da mi conciencia, la idea de que no he merecido los males que sufro, me consuelan en medio de la adversidad. En tales casos no soy, no, desgraciado sino á medias, porque vivo en paz conmigo mismo, y mi conciencia me absuelve, si bien la suerte me condena.

¿De que nace esta diferencia tan notable entre el dolor y el arrepentimiento, entre la tristeza y el remordimiento? Facil es explicar esta diferencia, si se asienta que el hombre se determina libremente. Nos arrepentimos de una accion dañosa de que hemos podido abstenernos; y nos limitamos á deplorar nuestra desgracia, cuando ha sido producida por causas independientes de nuestra voluntad. El arrepentimiento y el remordimiento son consecuencias naturales del dogma de la libertad.

Pero, si se adopta el sistema fatalista segun el cual no tiene el hombre ningun imperio sobre sus determinaciones, ú otro sistema que enseñe que nuestras acciones pertenecen menos á nuestra voluntad que al encadenamiento eterno de una multitud de causas fisicas y necesarias, el remordimiento y el arrepentimiento parecerán unos sentimientos ilusorios, inesplícables, contrarios á la naturaleza del hombre y á las impresiones que se supongan recibidas de las causas que se diga que determinan la voluntad.

4.^a La naturaleza y la razon nos enseñan á hacer alguna diferencia entre las acciones de que son capaces los hombres, y á no mirar con los mismos ojos á Sócrates y á Anito, á

tad: la de libertad supone la de preferencia, y la de preferencia contiene evidentemente la de desecho. Luego á no ser por las tres facultades ya dichas no podría ser moral el hombre: no sobra ninguna de las tres. *

Son tambien bastantes en el sentido en que tomamos aqui la palabra moralidad. Si en algun hecho moral se me muestra algun otro elemento activo y humano, (esto es, que sea del hombre) me veré obligado á confesar que no son bastantes; pero no se me muestra, ni se me mostrará jamas semejante

Tito y á Neron. La probidad, la buena fé y la beneficencia se concilian el amor, la estimacion, y el agradecimiento de todos los hombres; el desprecio, la indignacion, y aun el odio persiguen á la disolucion, á la perfidia, y á la crueldad. El malo es reputado por enemigo nato del género humano. Ni la opulencia, ni el crédito, ni el cetro, ni aun la muerte ni el tiempo, le ponen al abrigo de la venganza pública.

Estos sentimientos naturales y tan profundamente grabados en todos los corazones no tienen nada que no sea conforme á la razon, si el hombre es un agente libre, capaz de escoger entre el bien y el mal, entre la virtud y el vicio. Porque quien, pudiendo hacer el mal dejándose llevar de la inclinacion y del atractivo de sus pasiones, se determina libremente por el bien, merece la recompensa y el amor de sus semejantes. Este homenaje es uno de los premios de la virtud, como el vituperio y el desprecio son uno de los castigos que recibe justamente todo el que prefiere la satisfaccion de sus gustos al interés de la sociedad. Pero ¿qué es de esta sancion en la hipótesis del fatalismo. Si ninguna de nuestras acciones fuera libre, ¿qué derecho tendria el hombre virtuoso para pretender el afecto y el elogio de sus conciudadanos? ¿Porqué habria de temer el malo la censura y el odio de los hombres? Si no somos sino unos instrumentos pasivos que, por decirlo asi, empuja una inevitable necesidad, no hay mérito ni demérito, no hay virtud ni hay vicio, y la alabanza y el vituperio, y el agradecimiento y la indignacion, parecen ser en dicha hipótesis (si es que realmente no lo son segun ella) unas grandes necedades. (N. del T.)

cosa. Los hombres juzgamos, y con razon, que hay moralidad en las acciones, como dice Laromiguière, cuando han sido hechas con intencion libre: pues donde hay libertad, alli hay imputabilidad, y alli hay merito ó demérito, y por consiguiente moralidad (4). *

* Pasemos ya á las objeciones.

5. *Objeciones.* 1.^a * Todos los hombres se dicen libres, cuando pueden hacer su voluntad; y muchos filósofos célebres, como Locke, Collins, S'Gravesende, Bonnet, &c., son en esto del mismo sentir que el pueblo. Segun ellos, la libertad consiste en el poder de hacer lo que se quiere: á dicho poder le llaman libertad. Luego alterais por vuestra parte el significado de dicha palabra cuando decís que la libertad es la preferencia despues de haber deliberado.

Respuesta. El poder de hacer lo que se quiere no escluye la necesidad de que ahora se trata, puede aliarse con ella. Cuando el tigre despedaza el cordero, ejecuta una accion que quiere ejecutar, hace en esta parte lo que quiere hacer, y, ¿ es libre? No. Menos malo seria decir que la libertad es el poder de hacer

(4) En cuanto á lo que dice el autor acerca de que la atencion, la comparacion y el racionio son causas adecuadas de la inteligencia humana; y que el dcese, la preferencia y la libertad lo son tambien de la moralidad, puede convenir á los jóvenes ver desde ahora (aunque aquella doctrina no se opone á esta del autor, sino todo lo contrario) el apéndice á la *ontología*.

Tambien conviene advertir, como lo advierte Laromiguière (lec. 3.^a, párt. 2.^a) "que aqui solo nos proponemos señalar la condicion primitiva de toda moralidad, la intencion en un agente libre. La intencion de conformarnos á las leyes que se derivan de nuestra naturaleza, á las que nos impone el órden social, y sobre todo (y mas que á todas las cosas) á la voluntad del creador, completa la moralidad de nuestras acciones." (N. del T.)

lo que se quiere despues de haber deliberado. Si el agente no delibera, no se dirige á sí mismo, obra no libremente, á lo menos en lo que asi obra sin deliberar.

No ignoro que llaman tambien libertad al poder de hacer lo que se quiere; pero la libertad de que yo hablo ahora, es la libertad moral, es ese modo de obrar de que resulta el bien y el mal moral; y esta libertad es el poder de preferir despues de haber deliberado, es dicha preferencia.

2.^a La libertad es el poder de obrar, ó de no obrar, y nada mas, nos dicen otros filósofos: luego no es la preferencia despues de haber deliberado (5).

Respuesta. *Por mi parte me conformo con las mas de las doctrinas que acerca de este punto quieren sostener estos filósofos. Pero limitádo ahora mi consideracion á la libertad del hombre, digo que el poder de obrar ó de no obrar, desnudo de toda deliberacion y de todo poder de deliberar, no es la libertad del hombre; porque el que no delibera antes de obrar, en lo que obra asi indeliberadamente, no se dirige á sí mismo, no es dueño de su accion, aunque no por eso dejará de imputársele justamente la accion, en ciertos casos, de que no nos incumbe tratar en este momento.

* Ahora si alguno nos dice que en el mismo poder de obrar ó de no obrar, está envuelto el poder de deliberar y de determinarse despues de haber deliberado; en tal caso, entendida asi dicha definicion, ellos y nosotros venimos á decir lo mismo; y entonces no veo razon; ni motivo para que nos hagan, si es asi, objecion alguna sobre este particular.

3.^a *Objecion.* * Si me atan bien con una fuerte

(5) En lo que resta de este artículo, suprimo algunos párrafos del original y pongo otros. (N. del T.)

cadena, no podré libertarme de ella; pero aun entonces, podré querer libertarme de ella, podré quererlo. Por esta misma manera, podrá muy bien suceder que cuando necesite acordarme de una cosa, me sirva mal mi memoria, y que no pueda recordármela: pero aun entonces podré querer recordármela. En este poder de querer ó de no querer consiste la libertad; luego es falsa vuestra doctrina acerca de este mismo asunto.

Respuesta. * A esta objecion contesto con lo mismo que he dicho para la anterior (véase), pues son muy semejantes las dos, ó mas bien no son semejantes, sino que ó son una misma, ó la que ahora nos ocupa, está comprendida en la otra: serán una misma, ó no, segun lo que se entienda por obrar.

* Mas, sin embargo, añadiré que si los que nos hacen esta objecion, ó los que nos presentan esto como objecion, toman (bien ó mal) la espresion *poder de querer ó de no querer*, en el sentido de *poder de querer y poder de no querer*, figurándose que tenemos en cuanto á esto dos poderes distintos; entonces, en primer lugar se hacen una ilusion. El poder de no querer está comprendido en el poder de querer: por que, no querer hacer una cosa, si es algo, ¿qué es sino querer no hacerla? Y en segundo lugar, en tal caso confunden tambien dos cosas que á mi ver son muy diferentes: la libertad con la voluntad, ó mas bien, la accion libre, y por tanto voluntaria tambien en cierto sentido; con la accion meramente voluntaria. Toda accion libre es voluntaria, es efecto (mas ó menos) de la voluntad, pero no toda accion voluntaria es libre. Queremos, y muy de veras, ser felices; y esta volicion, esta accion es voluntaria, puesto que queremos ser felices; pero no es libre, pues nuestra naturaleza nos determina necesariamente á quererlo.

* Mas si con dicha espresion quieren decir que la libertad humana es este poder que mas ó menos tenemos incontestablemente, de pesar, antes de obrar, los motivos de nuestras acciones, y de suspender nuestras determinaciones hasta despues de haber examinado el asunto á que se refieran, ó en otros términos, hasta despues de haber deliberado; entonces es otra cosa muy distinta. Si es eso lo que quieren decir, en tal caso les contesto que ellos y nosotros venimos á decir la misma cosa con diferentes espresiones, y que estamos acordes.

4.^a *Objecion.* Cónstanos por la conciencia que muchas veces ejecutamos actos que, aunque indeliberados; ó espontáneos (véanse los núms. 2. y 3. del art. X. de las *Noc. gen.*), son sin embargo nuestros en todo el rigor de la palabra; es decir que nos pertenecen, que son libres, á lo menos en cierto modo. Cada cual puede observar facilmente en si mismo fenómenos de dicha clase; mas sin embargo pondremos varios ejs. 1.^o Un niño de tierna edad se cae á un rio; su madre le ve caer, y al instante, sin reflexionar, sin deliberar, espontáneamente se precipita la madre tras de su hijo para salvarle la vida. 2.^o A un capitán valiente y pundonoroso le sorprendieron de manos á boca los enemigos de su patria estando con su compañía de avanzada; tras de él, y en cierto modo descansando en él, un gran ejército que creia distante al enemigo; le rodean, le ponen cien espadas al pecho, le mandan que guarde un silencio que hubiera sido funesto para su patria, le dicen que como metá ruido, le atraviesan de parte á parte; y espontáneamente, el valiente caballero da un grito generoso que le cuesta la vida en el mismo instante en que le dió; pero salva á sus compañeros de armas. 3.^o y último. Anuncian al viejo Horacio que su hijo mayor ha huido cuando duraba aun el combate; y el rostro del noble anciano se inflama de indignacion. Añádenle: pues ¿qué queriais

que hiciese ya, él solo contra tres?... Y sin haberse parado ni un momento á reflexionar, el anciano exclama al instante: ¡ *Qué muriera!*.... Pues ahora bien, ¿No son libres estas acciones indeliberadas?... Sí, libres son. El que *muriese* del viejo Horacio, el ¡ *A mí, Auvernia!* del valiente d'Assas, no son resoluciones ciegas, ni tampoco son resoluciones reflexionadas. No es la fatalidad quien las impone al heroismo; pero tampoco es de la reflexion de donde el heroismo las toma. Si no admitis otra libertad que la reflexionada, desnudais de toda libertad tanto al entusiasmo del poeta y del artista en el momento en que hacen sus bellas creaciones, como á la ignorancia que reflexiona poco, y que casi no obra sino espontáneamente: es decir, desnudais de toda libertad á las tres cuartas partes del género humano. * (Véanse los Frag. filos. de M. Cousin prol. p. 38. y sig.)

Consta por la observacion, añade, M. Théry que todos los actos espontáneos son producidos con ocasion de alguno ó de algunos motivos; pero si los actos espontáneos están sugetos al yugo de una fatalidad que los arrastra hácia un fin determinado, confieso que no comprendo por qué se producen con ocasion de ciertos motivos. (Frag. p. 397, 398.)

Y el mismo Cousin nos dice tambien en la p. 341. de los cit. Fragm.: "Cuando la alma, con ocasion de una afeccion orgánica, entra desde luego en ejercicio por su energía natural, y produce un acto, cualquiera que el sea, puedo decir que el alma es libre, en cuanto que la afeccion orgánica es la ocasion exterior, y no el principio del acto, cuya razon es el poder nativo de la alma:" todo lo cual prueba segun algunos que en la doctrina de Laromiguière (doctrina que en cuanto á esto he reproducido) se restringe demasiado la idea de libertad.

Respuesta. * Antes de proceder á dar la verdadera contestacion; la contestacion mas en general, empezare

observando que muchas veces delibera el hombre tan rápidamente por un resultado ó efecto de los conocimientos que anteriormente á la deliberacion tiene adquiridos, y por otras causas; que no es extraño que calificemos de indeliberados, si no lo miramos con mucho detenimiento, actos que realmente sean deliberados. Tal vez es este el caso en que se hallan nuestros adversarios respecto de los ejs., que nos oponen, en esta objeccion; si no en todos, á lo menos en los mas de los casos. Mas lo que no tiene duda es que, aunque fuese verdad que *na es de la reflexion de donde el heroísmo toma* esas bellísimas resoluciones á que aluden nuestros adversarios, no por eso probarian nada contra nuestra doctrina; no *las toma*, les diriamos nosotros á nuestros oponentes, pero *las ha tomado*. Por ventura ¿hubieran Horacio y el capitán d'Assas tomado las resoluciones que tomaron, si mucho tiempo antes de hallarse en el caso, no hubiesen reflexionado mucho? Fácil es declamar contra la reflexion, la cual no está exenta ciertamente de producir en algunas cosas inconvenientes de alguna gravedad; mas sin embargo de todo, es bien mirado, indudable que sin ella no habria héroes.

Pero entrando ya en lo mas general de la objeccion, digo que soy muy gustoso en convenir, con M. Cousin, en que queremos espontáneamente antes de querer reflexionadamente; y lo admito con tanto mas gusto, cuanto que creo reconocer en esta doctrina, bajo una espression diferente, lo mismo que acerca de la preferencia nos habia presentado y demostrado la sábia análisis de M. Laromiguière, análisis que he procurado reproducir con cabal fidelidad; pero me cuesta trabajo creer que, sin ponerse en oposicion con el sentido comun, se puedan calificar de hechos libres, los fenómenos meramente espontáneos. Interróguese á los sábios y á los ignorantes; pregúnteseles si un hombre en el estado de embriaguez, si un demente, si el infeliz que se halle tira-

nizado por una pasión violenta que le prive enteramente de la razón, siguen siendo dueños de sí mismos, si son *sui compotes*; en una palabra, si son libres en sus acciones. Me atrevo á asegurar que todos responderán que no; y sin embargo, la acción del demente, y la del borracho, y la del siervo de la pasión, tienen *su principio en la alma que entra en acción por su energía natural, con ocasión de una afección cualquiera.**

No ignoro que M. Cousin admite dos especies de libertad; y que si bien incluye, así los hechos espontáneos como los reflexionados, en la clase de los hechos libres, no los incluye en ella con el mismo título, pues viene á dividir los hechos libres en dos órdenes de fenómenos muy distintos. Refiere al primero los hechos reflexionados, de los cuales, se deja decir él mismo *que pertenecen á la libertad propiamente dicha*. Y en cuanto á los hechos espontáneos, que incluye en el otro orden de los dos órdenes de hechos libres que admite, dice que pertenecen á otra libertad que con todo cuidado se abstiene de calificar, pero que por lo visto es una *libertad impropriadamente dicha*. Pero yo me tomaré la libertad de hacer esta pregunta: ¿qué es una *libertad impropriadamente dicha*? Ó es uno libre, ó no lo es; una libertad impropriadamente dicha, tiene trazas, á mi ver, de parecerse mucho á la necesidad.

En cuanto á lo que dice M. Théry, acerca de que los actos espontáneos son libres, queriéndolo fundar tan solamente en la simple asercion de que el agente los produce, segun él, con ocasión de alguno ó de algunos motivos, respondo con lo que he dicho respecto de M. Cousin en el párr. 2.^o esta respuesta. *

5.^a *Objecion.* (Este argumento ataca la base de la doctrina enseñada en este Manual acerca de las facultades morales). El deseo es un fenómeno enteramente pasivo, quiero decir, pasivo en todo y por todo, pues todos los deseos presentan en cuanto á esto el mismo ca-

carácter que los fenómenos de la sensibilidad. Y en efecto ¿quién no conoce que no somos árbitros en desear, ó no desear, asi como tampoco lo somos en sentir ó no sentir?..... Pues bien, siendo el deseo un fenómeno enteramente pasivo, y no pudiendo mudarse lo pasivo en activo, claramente se ve, 1.º que él mismo no es lo que hemos dicho que es; y 2.º que no hay relacion alguna de generacion entre él y la preferencia y la libertad, las que por lo mismo que son facultades, son activas. Luego es falsa vuestra doctrina. *

Respuesta. Niego que el deseo es un fenómeno enteramente pasivo; niego tambien que deba ser incluido entre los fenómenos de la sensibilidad. En vano es decirme que no somos árbitros en desear ó no, como tampoco lo somos en sentir ó no sentir, y que, por consiguiente, el deseo y la sensibilidad estan marcados con un mismo carácter; á todo esto podria dar otras respuestas tal vez mas profundas, pero me limitaré á decir que tampoco está siempre en nuestro arbitrio producir actos espontáneos, y sin embargo de eso, los mismos escritores que nos hacen esta objecion, distan tanto de tener por unos fenómenos pasivos á los *actos* espontáneos, que no solo los llaman *actos*, sino que tambien los califican de *actos* libres (véase la objecion anterior.) ¿Ademas qué hacemos cuando deseamos? Ya hemos visto que atender, comparar y raciocinar (véase el n.º 1. de este art.) Dígame qué seria un deseo separado de todas estas condiciones; y dígaseme tambien si la atencion, la comparacion, y el raciocinio son hechos puramente pasivos. (6)*

(6) Escritas ya estas líneas, he tenido el gusto de ver que el Baron Masias impugna la misma doctrina que acabo de combatir, en una carta á M. Armand Marrast. El periodico intitulado *El Globo* habia dicho: *es imposible sacar el deseo, que es un fenómeno pasivo, de facultades activas.... Tambien es imposible sacar ó sea derivar de él, la preferencia &c....*

6.^a *Objecion.* (Este argumento tiene una tendencia peor que los anteriores, pues tiene la pretension de probar que el hombre no es libre en ninguna de sus acciones.)

Cuando obramos, dicen los fatalistas, somos movidos y determinados por algun motivo ó por algunos motivos; no somos, pues, nosotros quienes nos determinamos: no somos libres.

Respuesta. Toda esta objecion está fundada sobre un abuso de lenguaje. Somos determinados por los motivos, es decir, tomamos nuestras determinaciones por algun motivo. Presentando de este modo la objecion, se ve que no prueba nada contra la libertad.

Estos motivos los pesamos los comparamos, nosotros: en una palabra, deliberamos y nos determinamos despues, y hé aqui precisamente por qué somos libres. *

7.^a *Objecion.* (Esta otra se dirige al mismo fin que la anterior.) Dios ha previsto *ab æterno* cuanto ha de suceder; ha previsto hasta nuestras acciones mas pequeñas y mas secretas, y no puede engañarse; luego todas nuestras acciones no pueden menos de suceder, y si no pueden menos de suceder, todas son necesarias, ninguna es libre: luego el hombre no es libre.

Respuesta. En la *ontología* (véase, p. 241.) me haré cargo otra vez de este mismo argumento, despues de haber probado que Dios es providentísimo. Entre tanto

M. Masias responde: el deseo no es otra cosa que un estado especial de la voluntad esencialmente libre y activa: desear es querer con un cierto grado de energia. ¿Quién querría decir que Napoleon no obraba ó que era pasivo cuando deseaba someter la Inglaterra y lo demas de Europa á su genio? Abro el diccionario de Noël, y hallo: Deseo, *movimiento de la voluntad hácia* un bien que no se tiene..... (Exámen crítico del curso de filosofía de M. Cousin por A. Marrast., leccion 3.^a p. 190.)

me limitaré á observar que *prever* es una espresion, tomada de la naturaleza humana : si la aplicamos á la naturaleza divina, debe ser solo en cierto sentido no difícil de conocer, y digo *en cierto sentido* porque para Dios no hay futuro, ni pasado; todo está presente para su entendimiento infinitamente perfecto. El hombre prevé y se engaña; Dios ve y no se engaña jamas. Mas ver no impone coaccion, ni necesidad.

De que Dios ha previsto que en tal dia haré yo tal accion, no se sigue, como dice Euler acertadamente, que yo haré la accion, porque Dios ha previsto que he de hacerla : es mas exacto decir que Dios ha previsto que he de hacerla, porque he de hacerla.

8.^a He aqui por fin otra objecion que se ha hecho á sí mismo M. Laromiguière. "Cuanto mayor es nuestra ilustracion acerca de la materia sobre la cual deliberamos, mas pronta es la deliberacion, menos deliberamos; y como la libertad, tal como Vds. la conciben, es la eleccion despues de haber deliberado, síguese al parecer que los conocimientos disminuyen la libertad, y que una razon perfectamente ilustrada nos haria caer bajo el yugo de la necesidad."

Respuesta. "Los que nos hacen este argumento no atienden, como debian, á que respecto de la excelencia de la libertad sucede lo mismo que respecto á la excelencia de un buen gobierno, de un gobierno sábio. La perfeccion de un buen gobierno consiste, por decirlo asi, en gobernar sin que se conozca que gobierna. Pues por esta misma manera, la mas perfecta libertad, ó la libertad mas perfecta se desvanece, al parecer, por su misma perfeccion, y toma la apariencia de la necesidad. ;Feliz el que tiene semejante necesidad, puesto que elige siempre lo mejor ! Observese sin embargo que la *accion libre* (en el hombre) siempre supone alguna deliberacion ; pero esta deliberacion es tan pronta en muchas ocasiones que se confunde con la

comparacion, ó mas bien, con la vista simultánea de los dos objetos *de los cuales haya de elegirse uno,*" (Larom. lecc. 4.^a (7) part. 1.^a)

* Ahora si se me pregunta que es segun esta doctrina la libertad de Dios, á esto respondo que diré mi parecer en la *ontología*. (véase, pág. 156.)

6. Concluyamos, pues, que la libertad humana no es otro cosa mas que la preferencia, ó, si se quiere el poder de obrar, ó de no obrar, posteriormente á haber deliberado. Y como nos consta por esperiencia que tenemos en verdad dicho poder, es muy dificil, y aun es una locura dudar seriamente, de que el hombre es libre en muchas de sus acciones. *

† La libertad supone la preferencia, puesto que es la preferencia despues de haber deliberado; la preferencia, á su vez, supone el deseo, puesto que si no hubiera deseo no habria preferencia. Designaremos estas tres facultades con el nombre voluntad (8), asi como hemos designado antes la atencion, la comparacion y el raciocinio con el nombre entendimiento; de suerte que estas dos palabras *entendimiento* y *voluntad* no significan á mi ver *facultad* alguna que sea distinta de las que hemos admitido, no son otra cosa mas que dos espresio-

(7) Prevengo que he alterado algo este párrafo poniendo algunas espresiones que van en bastardilla y quitando otras. La misma libertad me tomaré en los demas pasages ó trozos de cita que halle en el original, ó que añada yo, siempre que me parezca muy conveniente el tomarmela. Que sirva de advertencia respecto de lo demas de esta obra, pues las mas de las veces la daré por hecha, y no volveré á repetirla (N. del T.)

(8) Sin embargo, en esta misma obra la palabra voluntad unas veces designa la reunion del deseo, de la preferencia y de la libertad; y otras, solo la preferencia. Aun tiene mas acepcion en el lenguaje comun. (N. del T.)

nes (9) cómodas que han sido formadas y adoptadas para hacer mas rápida la oracion, son signos de signos. En lugar de decir deseo, preferencia y libertad, se dice mas brevemente *voluntad*; y en lugar de atencion, comparacion y racionio, se dice mas pronto *entendimiento*. Para facilitar todavia mas la marcha de la mente, y espresar nuestras ideas con menos expresiones, designamos tambien con una sola palabra lo que con estas dos entendimiento y voluntad, á saber, con la palabra *pensamiento*, la cual designa ella sola todo el sistema de las facultades. *

No es, pues, otra cosa el pensamiento, que la reunion del entendimiento y de la voluntad (10); asi como

(9) Véase lo que dicen sobre este punto los dos filósofos que cito tantas veces; Mr. Cousin en el exámen de las lecciones de filosofía de Mr. Laromiguière *Leçons de philosophie. &c., jugés par Victor Cousin* p. 37. y siguientes de la impresion de París de 1829. y Mr. Laromiguière en sus lecciones XII. y XIII. parte 1.^a N. del T.

(10) Conviene, empero, advertir otra vez (y procuremos no olvidarlo, dice Laromiguière, lec. XIV. part. 1.^a) "que casi todas las palabras con que se designan las facultades de la alma, sirven tambien para designar el producto de dichas facultades, y que por tanto tienen dos (ó mas) acepciones distintas."

"Entendimiento, algunas veces significa las facultades á que debemos las ideas, y otras las ideas mismas."

"Pensamiento, designa la accion de todas nuestras facultades, y la accion de cada una de nuestras facultades: y tambien se hace sinónima de idea á dicha palabra. Tal sucede cuando leyendo un pasage de Buffon ó de Bossuet, ó de otro escritor de primer orden, exclamamos: *este pensamiento es bellissimo, esta idea es sublime.*"

"Las palabras comparacion y racionio, ademas de las facultades que ya hemos visto que significan, se emplean no pocas veces, la primera, para designar una percepcion de relacion simple; y la segunda para designar la percepcion de una relacion compuesta, ó, como dice Malebranche, de una relacion de relaciones, de una relacion entre dos ó mas relaciones."

"Voluntad y deseo, varian tambien en su significacion. Deseo, en el lenguage de muchos filósofos, es el sentimiento, y

el entendimiento es la reunion de las tres facultades intelectuales, atencion, comparacion y raciocinio, y la voluntad es la reunion de las tres facultades morales, deseo, preferencia, y libertad: las palabras pensamiento, entendimiento y voluntad, son signos inmediatos de signos, nombres de nombres, espresiones de espresiones. La atencion es el primer modo de la actividad de la alma; la comparacion, la cual no es otra cosa que una doble atencion, es el segundo, y el raciocinio, que á su vez no es sino una doble comparacion, es el tercero. La análisis (11) nos ha dado el conocimiento de estos tres modos de la actividad, y nos ha hecho ver la relacion de generacion que los une; y la sintesis (12) los ha sistematizado reuniéndolos bajo la palabra entendimiento. Esto mismo puede decirse en una gran parte respecto de

nada mas, ocasionado por la privacion de algun objeto. La voluntad, segun otros, es 'la misma libertad.' »

«He ahí, pues, prosigue diciendo el citado escritor, no pocos ejes., de la diversidad de acepciones que recibe una misma palabra, y debemos guardarnos de confundir dichas acepciones.

Porque si, á resultas de un antiguo hábito, se tomase la palabra entendimiento en el sentido de conjunto de todas las ideas adquiridas, ó, en el de mera capacidad de recibirlas; y pensamiento, en el de idea ó de una reunion de ideas; y raciocinio, en el de resultado de la comparacion de dos relaciones; y deseo, en el de un mero sentimiento; si, por otro efecto del mismo hábito, se obstinase alguno en seguir teniendo por facultades la sensibilidad, la memoria, la percepcion, &c. (*en cuanto no estan contenidas en las facultades que admito como distintas*), el sistema que ya he manifestado seria un enigma ininteligible. y á pesar de su sencillez y de la íntima conexion que enlaza todas sus partes, no presentaria sino la imágen del desorden é insuperables dificultades.» (N. del T.)

(11) En cuanto al significado y etimología de esta palabra, y á la utilidad y condiciones de una buena análisis, véanse el n.º 2. del art. 8.º y el n.º 3, del XIV. de las *Noe. Gen.* (N. del T.)

(12) Véanse los núms. cits.: en la nota ant. (N. del T.)

las tres facultades morales. La primera, que es el deseo, es engendrada por las tres facultades del entendimiento, cuando se concentran en algun objeto del cual se sienta necesidad; el deseo es el cuarto modo de la actividad. El quinto es la preferencia, la cual se deriva del deseo, y á su vez engendra á la libertad: la libertad es la sesta modificacion de la actividad de la alma humana, la sexta facultad de la misma, ó lo que es igual, el quinto modo de estar atento, puesto que á los diversos modos de estar atento ó de atender los llamamos facultades de la alma. (13) La palabra *voluntad* designa el sistema de las facultades morales. Por ultimo, de dichos dos sistemas hacemos uno solo, reuniendo el entendimiento y la voluntad bajo una sola

(13) Ciertó que son muy diferentes unos de otros dichos modos de la actividad de la alma; pero conviene advertir, como cuidó de hacerlo el mismo Laromiguière (cit lecc. XIV.) que rara vez sucede que entrando en ejercicio la referida actividad bajo alguna de dichas formas, no se ejerza tambien bajo algunas otras, y aun bajo todas las demas, porque, como dice el precitado filósofo (l. c.) "asi como se vuelve á hallar la atencion en todas las demas facultades; asi como dicha facultad pasa sucesivamente de una á otra, desde la inmediata hasta la mas distante; asi tambien todas las demas facultades refluyen hácia la atencion; y, en este regreso hácia el origen de que proceden, se aproximan unas á otras, se mezclan y se comunican su carácter. El entendimiento se pone en ejercicio por la voluntad; y, la voluntad deriva sus motivos del entendimiento; (*á lo menos, asi sucede las mas veces, y casi siempre*). Y de esta suerte, la atencion, la comparacion y el racionio llegan á ser voluntarios y libres; y la libertad se ilustra con los conocimientos de la comparacion y del racionio. En una palabra, todas las facultades entran, por decirlo asi, las unas en las otras, se compenentran, y acaban algunas veces por hacerse inseparables. ¿Quién podrá separar la atencion que se pone en un hombre de estatura elevada, de la comparacion por la cual se juzga que es grande?" (N. del T.)

palabra, á saber, bajo la palabra pensamiento. El siguiente cuadro sinóptico ofrece ó presenta el conjunto del sistema, que acabo de decir. *

ELEMENTOS ACTIVOS DE LA NATURALEZA HUMANA, QUE CONTRIBUYEN A LA FORMACION DE LA INTELIGENCIA Y DE LA MORALIDAD.

Pensamiento.	Entendimiento.	Atencion.	Causas de la inteligencia, ó facultades intelectuales.
		Comparacion. Raciocinio.	
Voluntad.	Deseo. Preferencia. Libertad.	Causas de la moralidad, ó facultades morales.	

Para dar ya fin á este artículo, añadiré que la razon no es, á mi ver, otra cosa mas (14) que el recto uso del pensamiento. En efecto, no se me negará que el hombre verdaderamente racional, ó por lo menos el que manifiesta tener mayor cantidad del don divino de la razon; es el que usa mucho y bien de la facultad de atender, y hace comparaciones exactas, y racionios legítimos, y desea lo bueno, y prefiere lo mejor, y no abusa de su libertad. *

(14) No tiene duda á mi ver que es altamente filosófico y racional dar esta idea de la razon humana; pero sin embargo, merece verse lo que dicen acerca de la razon, Mister Ancillon en sus *Ensayos filosóficos* tom. 2.º p. 198. y sig.; y Victor Cousin en varias de sus obras, y especialmente en su *Curso de Filos.* introd., lecciones, 4.ª y 5.ª (N. del T.)

ARTICULO IV.

DE LA NATURALEZA DE LAS IDEAS EN GENERAL (1), UTILIDAD DEL LENGUAJE PARA LA FORMACION DE LAS IDEAS, Y RELACION DE LAS IDEAS CON LOS JUICIOS.

1. *Ejemplos y reflexiones preliminares á la definicion de la idea.*—2. *Toda idea es un sentimiento distinto, ó sea una nocion de alguna cosa.*—3. *Objeciones.*—*respuesta.*—*Utilidad del lenguaje para la formacion de las ideas.*—*Relaciones de semejanza y de diferencia entre la idea y el juicio.*

I. Despues de haber investigado cuáles son las causas de la inteligencia y de la moralidad, ó en otros términos, aunque no enteramente equivalentes, despues de haber estudiado los elementos activos de la naturaleza humana que contribuyen á la produccion de la inteligencia y de la moralidad; ó de otro modo aun, que viene á ser casi una traduccion exacta, despues de haber observado las facultades intelectuales y morales en su naturaleza, pareceme conveniente ocuparme del principio ú origen de todo fenómeno intelectual y aun de todo fenómeno moral en el sentido que diré mas adelante, estudiar sus elementos pasivos, observar nuestras facultades en sus efectos, ó lo que viene á ser lo mismo, su-

(1) Creo de mi deber prevenir que así este artículo, como el proximo-siguiente, no son del autor de este Manual, á escepcion de una pequeña parte indicada por la falta de asterisco al principio de los párrafos, y que casi todo lo demás que añadido en dichos artículos, (no por otra razon que, porque desarrolla mas la doctrina de Laromiguière, que es la que profesa el autor), lo he tomado casi textualmente de las lecciones de Laromiguière y de otros libros, (N. del T.)

bir ó procurar subir al origen de todos los conocimientos humanos. Efectivamente, para explicar un fenómeno, no es bastante manifestar su causa, es tambien necesario mostrar su origen, dos cosas que debemos acostumbrarnos (2) á no confundir. En vano seria mostrarme quien era el artífice de un producto de gran mérito, de una obra preciosa; si no llegaba á conocer la materia de que se componia la obra, y el modo con que habia sido formada, no tendria de la obra sino una idea muy inadecuada, no conoceria sino muy imperfectamente su naturaleza. Esta verdad, la cual es mas importante de lo que algunos creen, la está indicando la etimología de la palabra naturaleza. Naturaleza viene de *natus* (*nasci*, *nascor*.) Estudiar una cosa en su naturaleza, es segun la etimología estudiarla en su nacimiento, es observarla en el momento en que nace, es remontarse á su origen.*

* Los filósofos no estan acordes, y es probable que no lo estarán jamas, acerca la solucion de dicho problema. Mas adelante nos haremos cargo de las distintas opiniones, opuestas á la nuestra (art. VII., de esta parte); por ahora me limitare á manifestar las doctrinas de Laromiguière acerca de tan debatida é importante cuestion, porque á mi parecer son las mas claras y sensatas de cuantas se han presentado al público sobre este asunto difícil; y daré principio desde ahora mismo, procurando determinar qué es idea.*

* Cuando despues de haber examinado en muchas y distintas ocasiones la forma de las letras del alfabeto, llega por fin un niño á grabar limpiamente en su memoria la imágen de dichas letras, y á distinguirlas bien unas de otras, solemos decir de él que las conoce, que tiene *idea* de ellas. Sin duda que antes de

(2) Véase el núm. 2, art. 2.º de las Noc. gen. (N. del T.)

que llegara á conocerlas, veía ya dichos caractéres, puesto que hacian impresion en los órganos de su vista; pero los veía y no mas; no *discernia* ninguno. Solo parando sus miradas, primero sobre una letra, y despues sobre otra, y fijándolas mas particularmente, y durante mas tiempo, en aquellas letras que, por su semejanza, es muy facil confundirlas, es como llega en fin á vencer una dificultad que nos pareceria mucho mayor de lo que comunmente nos parece, si pudiesemos olvidar nuestros hábitos y trasladarnos con la memoria á la edad en que no habiamos contraído aun hábito alguno.

-iba * El que se pone á aprender música, llega á tener *idea* de los diferentes signos que se usan en la música figurada, cuando no confunde las mínimas, semínimas &c; cuando, familiarizado con las diversas configuraciones y posiciones de las claves, distingue las voces tónicas de las segundas, y de las terceras, y de cualquiera otra entonacion.

El botánico tiene *idea* de las plantas de una tierra, si, á la primera ojeada, puede indicar cuál es el carácter que las distingue.

* El metafísico tendrá *idea* de las diferentes operaciones del entendimiento, cuando sepa separarlas de las operaciones de la voluntad, y de todo lo que no pertenece á la actividad de la alma; cuando, por una análisis, lenta al principio, á fin de que sea mas segura, pero que luego se hace facil y rápida, haya aprendido á distinguir el matiz, fugitivo muchas veces, que las diferencia.

* Yo mismo tendré *idea* de la idea, si la distingo de todos los demas fenómenos de la inteligencia que se han confundido con ella.

* Tuvo una *idea* feliz el que vió en el movimiento de los cuerpos celestes la combinacion de dos movimientos. Esta *idea* fue el germen de la teoría de las fuerzas centrales.

* Pero tuvo una *idea*, mucho mas feliz aun, el que, en un poder absoluto, que presentaba confundidos todos los poderes del Estado, supo discernir el poder legislativo del ejecutivo. Esta otra idea es el fundamento del orden social.

* Hay una *idea* que se eleva sobre todas las ideas, y que enaltece á la humanidad por encima de la humanidad misma. Aunque una intuicion universal ó un instinto universal la sugiere inmediatamente, se necesitaba una razon mas que ordinaria para desligar la idea á que aludimos, de todo lo que podia alterarla ú obscurecerla. Algunos sábios dijeron: *Todo se hace en la naturaleza por agentes que mueven, y que son movidos á su vez: es imposible, pues, que no exista un primer motor inmóvil.* En virtud de lo cual, dejaron de atribuir el poder y la inteligencia á la materia, y los refirieron al que dispone de la materia y de todos los seres creados, los atribuyeron á Dios.

* Los filósofos de la Grecia buscaban el primer principio de las cosas en todos los elementos, ó que tenían por elementos, en la agua, en el aire, en el fuego; le buscaban otros en los números, en la armonía. La razon de Anaxágoras y la de Sócrates, demostraron que no podia menos de haber una existencia independiente de todo lo que entra en la composicion del mundo. Mientras se habia identificado al primer principio con la naturaleza, no se tenia de Dios sino un sentimiento confuso; este sentimiento llegó á ser una idea, cuando se distinguió á Dios de la naturaleza misma.

* No nos cansemos de multiplicar los ejemplos. Galilei fue el primero que vió que el movimiento de los cuerpos cuando caen, se diferencia del que tienen ó presentan cuando caminan con un movimiento uniforme, y que dicho movimiento sigue otras leyes que el segundo. Este descubrimiento del gran físico italiano enriqueció la ciencia física con una nueva *idea*.

* Descartes, y antes que Descartes, nuestro Gomez Pereira, distinguió el pensamiento de la estension, mejor de lo que hasta entonces los habian distinguido: Descartes y nuestro Pereira tuvieron una *idea* mas exacta de dichos dos atributos.

* Newton discernió siete rayos distintos en un solo rayo lumínico; y desde entonces, se tienen *ideas* mucho mas exactas acerca de la naturaleza de la luz.

2. * Hay, pues, tantas ideas en el espíritu de un hombre, como cualidades, ó relaciones, ó puntos de vista distingue en los *objetos de sus conocimientos* (3). El que todo lo confunde, no tiene ideas, no sabe nada: el hombre que discierne hasta las mas pequeñas diferencias, tiene muchas ideas, sabe mucho; lo cual no siempre arguye que la instruccion de ese mismo hombre sea mejor que la de los demas: no; porque hay ideas fútiles, estériles, despreciables, abyectas, asi como otras son grandes, fecundas, nobles, sublimes.

* Discernir, distinguir, percibir, desenredar (uso de esta espresion en el sentido metafórico), apercebir (en el sentido de tener apercepciones (4)), conocer, tener ideas, son otras tantas espresiones que en el fondo designan una sola y misma cosa.

* Y como es evidente que nada podriamos discernir si no sintieramos, pues por el sentimiento, y solo por él, advertimos nuestra propia existencia, y la de los objetos exteriores, y sus cualidades y sus relaciones, ya

(3) *Los objetos de nuestros conocimientos...* No se confunda el objeto de la idea ó de la nocion con el sujeto de la idea. El objeto de la idea es la cosa sobre la cual se versa la idea. El sujeto es la alma que tiene la nocion.

(4) *Apercepcion, perceptio conjuncta cum reflexione*, decia Leibnitz; pero otros no hacen diferencia alguna entre apercepcion y percepcion, ó hacen otras diferencias. El autor es de los que no hacen diferencia alguna. (N. del T.)

entre sí, ya con nosotros; síguese que en el sentimiento, y en el *sentimiento discernido*, es donde debemos buscar la idea, ó mas bien, su naturaleza; síguese que la idea no es otra cosa que un sentimiento discernido de otros sentimientos, un sentimiento distinguido de cualquier otro sentimiento, un *sentimiento distinto*: lo que para mi es lo mismo que decir: idea es un concepto, una noción de alguna cosa.

* Primero siente la alma: despues advierte, estudia lo que ella siente, y asi llega á entender, á tener ideas.

Muy desde los principios, la alma ya se distingue á sí misma de lo que no es ella. Bien pronto, descubre semejanzas y diferencias entre sus modos de ser; y no pasa mucho tiempo sin que discierna otras relaciones. Ella misma está sujeta á una continua mudanza en su modo de existir: ¿no es natural que adquiera idea de qué es sucesion? Ella (ya lo probaré en la ontología) está unida á un cuerpo: ¿no es natural que llegue á saber qué es extension? Ella es modificada por el placer y por el dolor, y no puede disponer de ellos, á la medida de su voluntad: ¿no llegará á conocer que hay causas y efectos, y que ella misma es activa?... Limitémonos por ahora á estas indicaciones: y bastenos haber visto en este número que la idea es un sentimiento distinto. Por que en efecto, si el hombre no sintiera jamas, nunca llegaria á conocer que él mismo existia; ignoraria que existian objetos esteriore; y cualidades, y relaciones, y todo, se le escaparia, se le ocultaria. Pero, aunque estuviese, como en efecto lo está, dotado de sensibilidad, si permaneciese siempre pasivo; si su alma no obrara, por su energía, sobre sí misma; si, por su actividad, no introdugese, no pusiese orden en medio de la confusion, y luz en medio de las tinieblas, todo permaneceria sepultado en la oscuridad del sentimiento, todo estaria confundido en ella, sin que jamas saliese de tales ele-

mentos ni una sola chispa de razon. Pero el hombre no es ni insensible, ni inactivo: su alma es sensible, y ademas discierne por su actividad muchos de los sentimientos que la afectan, y fecundándolos ó distinguiéndolos, pasa de las tinieblas á la luz, de la ignorancia al conocimiento. *

3. *Objeciones.* *Segun vuestra doctrina resulta que para tener ideas, es menester distinguir los objetos, unos de otros, bien existan los objetos en nosotros, bien existan fuera; de modo que, segun lo que decis, lo que constituye propiamente la idea, es una relacion de distincion; y como toda relacion de distincion supone sentimiento anterior, un sentimiento que la ha precedido, pues que no distinguiríamos nada si no lo hubieramos sentido, deducis de todo ello que la idea y el sentimiento distinguido, ó sea el sentimiento distinto, son una sola y misma cosa.

* Pues bien á esta doctrina vuestra oponemos las siguientes objeciones. 1.^a Idea quiere decir lo mismo que imagen: asi es que los primeros filósofos pensaban que no podemos concebir las cosas sino en cuanto podemos representarnoslas por imágenes; y no hay que creer que ha mudado de esta significacion primitiva la palabra idea. En casi todas las obras de filosofía, y particularmente en las que sirven para las clases, se enseña que la idea es una imagen, una mera representacion de un objeto, *idea est objecti imago, vel representatio in mente.* ¿Porqué no nos hemos de atener á esta definicion, que ha sido adoptada por los mas de los filósofos antiguos y modernos? Nosotros nos inclinamos á creer con ellos que desde el momento en que desaparecen de nuestra mente dichas imágenes, no queda en ella ninguna idea.

Respuesta. * Verdad es que segun la etimología (5)

(5) Idea, del griego *ἰδέω, εἶς, idea, as*, especie, forma, imagen.

idea é imágen son una misma cosa. Tambien es verdad que los mas de los filósofos no solamente ven entre dichas dos palabras una identidad material y nominal, digámoslo así; sino que piensan asimismo que hay identidad entre las cosas espresadas por ellas; de modo que, á su ver, si se llegara á borrar de la mente toda imágen, la mente quedaria al instante sin idea alguna, quedaria privada de todo conocimiento.

* Esta opinion que, en las ideas que nos formamos de las cosas, no ve sino unas imágenes, es un resto de la filosofía de Epicuro; pues los fantasmas, los espectros, los simulacros revoloteantes, las especies espresadas é impresas con que procura explicar Epicuro el modo con que conocemos los objetos (6), no son otra co-

(6) Esta opinion de las ideas-imágenes, ó de las ideas-representaciones, segun la cual las ideas del hombre no son conocimientos, ni elementos de conocimientos, ni aun modificaciones de la alma, sino al decir de los mismos partidarios de esta opinion, «unos objetos, unos blancos, unos términos ad quem, unas cosas en que conoce la alma las demas cosas que conoce fuera de ella misma»; (porque lo que es *á si misma*, á sus sentimientos íntimos y á sus facultades, y demas propiedades de que está dotada, y á sus operaciones y demas acciones que inmediatamente proceden de ellas, segun estos filósofos, ó mas bien, segun algunos de estos filósofos, si las conoce la alma, las conoce sin ideas).. esta opinion en fin, segun la cual «las ideas todas nuestras ideas, (y así es que ellos no pueden dividir las sin contradecirse en verdaderas y falsas) son unas copias fieles (ahí que no es nada) de los objetos que por ellas conocemos» ó sea unos objetos de la accion de nuestra alma, externos á la alma, los cuales estan interiormente presentes al entendimiento, y representan otros objetos que en si mismos no estan interiormente presentes á nuestro espíritu"... esta opinion, vuelvo á decir, es un resto, no de la filosofía de Epicuro precisamente, aunque este filósofo de la antigua Grecia (el cual nació el año 337 antes de la venida de nuestro Señor J. C.) tambien la adoptó y aun la dió mas claridad que otros, sino de la filosofía antigua, de cualquier filosofía antigua, por decirlo así, y de aquí es que aun en

sa que imágenes. Pero no tiene excusa alguna que los

el día de hoy la profesan muchas personas de talento y de instrucción.

Como importa mucho cerrar la puerta á las consecuencias que vamos á ver se siguen de dicha teoría acerca de las ideas, y son no pocos los profesores que la enseñan aun entre nosotros, con la mayor buena fe, sin embargo de lo que en esta parte ha descubierto la filosofía moderna; no se llevará á mal, aunque resulte muy larga esta nota, que ponga aqui lo que dice acerca de dicho particular un *Curso de Filosofía*, aun no publicado, ó mas bien aun no impreso entre nosotros. Dice así sin mas diferencia que algunas pocas alteraciones.

Hay dos modos de mirar la metafísica, ó hay dos especies de obras de metafísica. Unas toman como centro y como punto de partida la alma del hombre, é investigan sus operaciones, sus facultades, la naturaleza de su acción, el modo de su existencia. La dificultad que hallan sus autores, ó mas bien la gran dificultad de la metafísica, es ligar la realidad del mundo exterior y su efecto sensible sobre nuestros órganos corporales con el ser moral, hallar á la vez el límite y la transición entre la acción física y la acción intelectual. Las otras metafísicas siguen una marcha enteramente opuesta: suponen la realidad de los objetos exteriores, describen el efecto mecánico que producen dichos objetos sobre los sentidos del hombre, examinan las sensaciones, estudian los resultados inmediatos de los sentimientos, y se internan todo cuanto pueden por este camino, procurando llegar de lo exterior al punto central que constituye el yo humano. Pero cuando llega el caso de que intentan ligar esta acción del mundo exterior, estas operaciones mecánicas ó animales, con lo que pasa en el mundo interior de la alma, reaparece lo inexplicable (véanse los núms. 2, 3, 4 y 5 del art. 1.^o de esta misma parte), y se estrellan en la misma dificultad que los otros.

Para esplicar esta comunicacion que existe entre el mundo interior y el mundo exterior, entre el yo y el no-yo, entre el alma y el cuerpo, los filósofos de la antigüedad inventaron tres hipótesis, y debieron discurrir de este modo. O la alma, á fin de percibir los objetos, sale de su morada y se va á los órganos exteriores; ó los objetos exteriores mudan de lugar y se van ellos, ó llegan ellos, á donde está la alma: ó en fin los objetos envian á la alma imágenes de si mismos.

filósofos no hayan notado en ninguna porcion ó parte

La primera de estas tres hipótesis les pareció poco probable; porque en efecto, la alma percibe á cada instante, ó poco menos que á cada instante, (sino siempre, si cuando el cuerpo está despierto) algun objeto ó alguna cualidad de algun objeto exterior; y adoptada dicha hipótesi, era preciso suponer que la alma estaba casi sin cesar en un viage continuo. Ademas sucede muchas veces que la alma experimenta á un mismo tiempo, ó poco menos, distintas sensaciones por órganos diferentes. Era, pues, preciso suponer tambien que la alma se hallaba á un mismo tiempo en muchos lugares: lo cual es absurdo.

La segunda hipótesi era enteramente inadmissible; pero la tercera les pareció completamente satisfactoria. Porque en efecto á cada conocimiento que, como suele decirse, nos viene del mundo exterior, experimentamos una sensacion diferente; y se concebía bien al parecer, que en cada una de dichas ocasiones, los objetos enviaban á la alma una imágen ó apariencia de sí mismos, y que la alma concluía de la imágen al objeto, como concluimos del retrato al original. Pero ¿quién podia conducir las imágenes á donde está la alma? A esta pregunta se respondió que los nervios, porque los nervios van á parar al cerebro, al sentido comun, al *sensorium*, y se juzgó que eran dignos de esta importante función; y se continuó diciendo que cuando los nervios conducian á la alma dichas imágenes, la alma inferia de las imágenes que ella veía, los objetos que ella no percibía. Esta fué la doctrina de los peripatéticos ó partidarios de Aristóteles (el cual nació en el año 384, antes de nuestro Sr. J. C.)

Acerca del modo con que percibimos los objetos exteriores, parecen haber estado de acuerdo los discípulos de Platon (este filósofo nació en el año 430 antes de la misma época), con los partidarios de Aristóteles: asi lo cree el doctor Reid, y lo infiere, no solo del silencio de Aristóteles, quien no indica que hubiera diferencia alguna sobre este punto entre su maestro Platon y él, sino tambien de un pasage del libro septimo de la república de Platon, en el cual este filósofo compara el proceder del espíritu en el acto de la percepcion, al de una persona que estuviere en una caverna desde la cual no viera los objetos exteriores, sino solamente la sombra que proyectaran.

de nuestra inteligencia sino simples representaciones de

Hallamos, pues, que ni Platon ni Aristóteles conocieron que de la hipótesis que admitían para explicar y fundar la creencia de que hay un mundo exterior, resultaban tristísimas consecuencias.

Trascurridos ya muchos siglos, durante los cuales no hubo novedad acerca de este punto, llega la época en que Descartes sucede á los escolásticos ó peripatéticos de la edad media (nació en el año 1596 de nuestra era vulgar); y dicho filósofo conoce y vuelve á conocer que segun el sistema de los filósofos de su tiempo, no habia nada cierto ni evidente. Por esta razon quiso olvidar todo lo que sabia para reconstruir sus conocimientos segun un plan nuevo. Se redujo por tanto á la duda, y se propuso no admitir sino lo que pudiera demostrarse.

Lo primero que admitió fué que él dudaba, y por consiguiente que él pensaba. Esta idea: *yo pienso* le condujo á esta otra: *yo existo*. Admitiendo la certidumbre del pensamiento, admitia la certidumbre de la conciencia, pues el pensamiento es un hecho, y la conciencia es la que nos da testimonio de él. Admitiendo la certidumbre de la existencia, admitia la autoridad de este axioma: todo fenómeno supone ser: admitia, pues, dos autoridades, la de la conciencia y la de ciertos principios, uno de los cuales era este: todo fenómeno supone causa. Sin embargo, Descartes, acorde en esta parte con todos los filósofos que le habian precedido, enseñó que la alma no veia sino las ideas ó las imágenes de los objetos, no veia los objetos mismos.

Pero este filósofo conoció una cosa que se habia ocultado á los que le habian antecedido á saber: que de la vision de las ideas-imágenes no se seguia la realidad de los objetos exteriores. Como él admitia la autoridad de la conciencia, y la conciencia ve los fenómenos interiores, inferia bien la realidad de los objetos internos; pero no hallaba modo de inferir la realidad de los objetos del mundo exterior.

Sin embargo, la inclinacion que tienen todos los hombres á creer que existen realmente dichos objetos, le mantenía en la duda; pero salió de ella admitiendo una tercera autoridad, la del raciocinio. Por el raciocinio, demuestra Descartes que Dios existe, y que tiene ciertos atributos. Demuestra que Dios ó la causa primera es perfecta, y que ha creado á los hombres, y luego

la estension. ; Pues qué! ; está acaso reducido todo el

discurre así: esta causa primera que es perfecta y ha creado al hombre, nos ha dado á todos una inclinacion á creer que existen realmente los objetos exteriores; es imposible que Dios haya querido engañarnos; luego existen realmente los objetos exteriores.

Aquí se nos ocurre una observacion muy digna de que la tomemos en cuenta, á saber que la hipótesi de las *ideas-ímagenes*, que habia sido formada y adoptada para esplicar la comunicacion entre el mundo exterior y el interior, ó sea para dar alguna razon del modo con que llegamos á conocer que existe el primero de dichos dos mundos, pasa ya, al ver de Descartes, por inadecuada para dicho objeto; y sin embargo, ;este gran filósofo la acogió y profesó! ;Qué le indujo á conservarla? Nadie lo sabe. Descartes se somete en cuanto á lo principal de dicha doctrina á la autoridad de sus predecesores; y procura conciliar su sistema con la inclinacion natural que tenemos todos los hombres á creer en la realidad del mundo exterior, inclinacion de la cual reconoce él mismo toda la insuficiencia.

Malebranche (nació este filósofo en el año 1638 de nuestra era vulgar) adoptó tambien la doctrina de las *ideas-ímagenes*; pero suscitó una cuestion que hasta entonces no se habia suscitado, á lo menos bajo el aspecto en que la examinó Malebranche, y de la cual no necesitamos hacernos cargo para el objeto que ahora nos proponemos. En seguida se preguntó, como Descartes: si se seguia de la vision de las *ideas-ímagenes* la realidad de los objetos exteriores, y, como Descartes, infirió que no. Pero halló falso el argumento de este filósofo Dijo que las *ímagenes* hacian sobre nosotros las mismas impresiones que harian los objetos, y que Dios habria podido, sin engaño alguno, presentarnos las imágenes de los objetos, aunque los objetos no existieran: por lo cual quiso probar de otro modo la realidad del mundo exterior.

El célebre Arnaldo que impugnó á Malebranche, le demostró (Arnaldo murió en el año de 1694), que si admitia las *ideas-ímagenes*, no podia probar de modo alguno la existencia del mundo exterior: y aun hizo mas, pues demostró tambien que dichas ideas no son sino puras quimeras, y dijo de qué procedia que las hubieran imaginado.

saber del hombre á conocimientos de los objetos exteriores?

Es muy probable que Locke (este filósofo nació en el año de 1632) no conocia los sabios raciocinios de dicho Arnaldo, pues enseñó, como los demas, que la alma ve los objetos por medio de ideas ó imágenes de los objetos mismos. Esta probabilidad, ya grande de por sí, se hace aun mayor, observando que Locke se sirve de una comparacion que es muy semejante á la de Platon, pues compara la alma, en cuanto á conocer por medio ó por el intermedio de las ideas, con un hombre, ó á un hombre que, metido dentro de una cámara-obscura, supiera lo que pasaba fuera, por las imágenes luminosas que se proyectaran en ella. Ni siquiera vió como Descartes y Malebranche, que no se seguia de la vision de las ideas la realidad de los objetos exteriores.

Aunque todos los filósofos de que he hablado hasta ahora, admitian (excepto el gran Arnaldo) la teoría de las *ideas-imágenes*, al fin todos ellos conservaban tambien la doctrina de que existe realmente el mundo exterior; ninguno de ellos pensaba sacar las consecuencias que se siguen de dicha teoría, ó á lo menos ninguno queria producirlas, darlas á luz. No así los filósofos que vinieron despues.

Berkeley, sucesor inmediato de Locke, (nació en 1684) no contento con enseñar que no percibimos el mundo exterior, y que la alma no ve respecto de dicho mundo sino *ideas* ó imágenes, ó apariencias, sostiene que las cualidades que se pretende que representan las ideas, no tienen existencia real.

Prueba muy bien que de la existencia de las *ideas-imágenes* no se sigue la existencia del mundo exterior, y ademas se admira de que se obstinen tanto los hombres en sostener que existe realmente la materia, esa materia que si existiera, dice él, seria incognoscible. Segun Berkeley, aunque vemos colores, formas, &c.: estas cosas no son otra cosa mas que ideas del espíritu, y no hay cosa que se parezca á esos cuerpos quiméricos á que segun él solo los preocupados quieren referir dichas ideas. *Espíritus é ideas*: hé ahí, segun Berkeley, lo único que existe realmente.

La alma, dice este filósofo, produce de sí misma ciertas modificaciones, y ademas recibe otras, como son las diferentes sensaciones de color, de forma, &c. Estas modificaciones pro-

ducidas por una cosa distinta de la alma, no pueden venir sino de un espíritu, porque solo un espíritu puede afectar á otro espíritu: luego vienen de Dios. Hé aqui las consecuencias que deduce Berkeley de la doctrina de las *ideas-ímagines*: consecuencias legítimas, porque si se admite dicha doctrina, es inútil, es absurdo admitir la existencia de la materia.

Aun llevó mucho mas adelante dichas consecuencias su compatriota Hume (nació este filósofo en el año 1711); mas para comprender bien como las dedujo, es necesario recordar el principio sobre el cual apoya su funesta doctrina.

Solo por la conciencia, dice Hume, ve la alma inmediatamente, esto es, sin intermedio alguno. Para llegar ella á aprehender cualquier objeto, cualquier cosa que esté fuera de los límites de lo interior, necesita indispensablemente que haya en lo interno *alguna cosa, algun intermedio, que represente lo que quiere aprehender*: este intermedio ó medio, son las *ideas*.

Sentado ya este falso principio, se pregunta Hume á si mismo cuáles son las creencias de los hombres: y se responde: los hombres creen en la existencia de los fenómenos interiores, y en la sustancia espiritual que es el sustentáculo de dichos fenómenos; creen tambien en la existencia de los fenómenos exteriores, tales como la estension, el color, &c., y en la sustancia material, sustentáculo de estos mismos fenómenos; por último, creen tambien en Dios, autor de todas las cosas.

En seguida se pone á examinar el fundamento de todas estas creencias, apoyándose siempre en el referido principio. Admite sin dificultad la existencia de los fenómenos interiores; mas en cuanto á los exteriores, conviene si en que tenemos *ideas* de ellos, pero añade al instante que de la existencia de dichas ideas no se sigue que existen realmente ellos, (los fenómenos.)

Pasando despues á la sustancia espiritual, nosotros no vemos, dice él, la tal sustancia; aun mas, ni podemos verla. ¿Quién seria capaz de describir la sustancia espiritual? Y ¿por qué habria yo de afirmar que existe?... Esto mismo, continua diciendo, tiene igual fuerza respecto de la sustancia material. Si no veo las cualidades, menos aun veré la sustancia; y, si nada me autoriza para inferir la existencia real de las cualidades, menos aun estoy autorizado para inferir la realidad de la sustancia material.

tan en nosotros mismo, otros están fuera. Los que están

Este corifeo del escepticismo mas impío pasa luego á tratar de si existe Dios; y, ¡el insensato! dice lo siguiente: nadie ve á Dios inmediatamente; nadie puede describirle; no tenemos idea de Dios, puesto que no le conocemos.

Pero, continúa diciendo, para probar la existencia de la sustancia, invocan este principio: todo fenómeno supone ser. Para probar la existencia de Dios, se sirven del principio de causalidad: todo efecto supone causa. Examinémos el primer principio.

Antes de fallar que todo fenómeno supone ser, deberíamos saber qué es ser, pues la noción de ser está contenida en dicho principio. Pues bien, no conocemos qué es ser, ni podemos conocerlo; luego este principio es una quimera.

Esto mismo digo tambien del otro principio. Antes de afirmar que todo efecto supone causa, convendría que supieramos qué es causa, pues la noción de causa está contenida en dicho principio. Pues bien, los hombres no vemos las causas. Verdad es que apercibimos fenómenos que se suceden unos á otros; pero no vemos que unos son causa de otros. Luego tambien es falso este otro principio, pues entra en él una noción que no existe.

Pero aun suponiendo, dice Hume, que tuvieramos ideas de ser y de causa, seria contra la razon inferir la realidad de las sustancias; pues, para inferir que un retrato es parecido al original, se debe ver antes el original: no queda, pues, de todos los objetos de nuestras creencias sino fenómenos interiores é ideas. Estos fenómenos y estas ideas se ligan entre si en orden de sucesion. No tienen lugar en el tiempo, pues no tenemos *idea* del tiempo; tampoco tienen lugar en el espacio, por la misma razon; en última análisis, no queda mas que fenómenos interiores é ideas, que no tienen lugar ni en el tiempo ni en el espacio.

Tales son las consecuencias legítimas y rigurosas que saca Hume de la doctrina de las *ideas-ímagenes*. Estas consecuencias conducian evidentemente al escepticismo.

Reid se estremeció al considerarlas (nació este filósofo en 1710); y conociendo que el escepticismo se opone á las creencias mas naturales de todos los hombres, buscó el principio fundamental de tan mortífera doctrina, y vió que dicho principio no era otro que haber admitido los filósofos, para esplicarse cómo llegamos á conocer las cosas exteriores, la existencia de ciertas

en nosotros, son ó las modificaciones de la almà, ó sus

ideas, de las ideas-imágenes. Examinó si habia dichas ideas, probó que eran una quimera, y en cuanto á esta parte volvió á poner la ciencia en el punto de que ella habia partido al principio.

Para prevenir todo equívoco sobre la opinion del Doctor Reid, es menester explicar algo mas de lo que queda ya explicado, en qué sentido pone en duda dicho filósofo la existencia de las *ideas*, pues esta palabra tiene un significado popular que es muy diferente del que la han dado los mas de los filósofos. Me valdré de expresiones del mismo Reid para desarrollar su pensamiento.

En el lenguaje popular, la palabra *idea* es sinónima de estas otras: concepcion intelectual, concepto, aprehension, nocion. Tener idea de una cosa, es concebirla; tener una idea distinta, es concebir distintamente la cosa de que se tiene idea; no tener ninguna idea de una cosa, es no concebirla ni poco, ni mucho, nada absolutamente. Cuando se toma la palabra *idea* en este sentido popular, nadie puede poner en duda la existencia de sus propias ideas.

Pero en el sentido filosófico, la palabra *idea* no expresa este producto de la accion del espíritu, (producto que se llama tambien pensamiento ó concepto), sino un cierto objeto del pensamiento (véase el parr. 1.º de esta nota). Sobre estos objetos del pensamiento que llevan el nombre de *ideas*, los filósofos de diversas sectas han tenido opiniones diferentes. Algunos han creído que dichas ideas existian por sí mismas; otros, que ellas existian en la Divina inteligencia; aquellos, [en nuestro mismo espíritu; estos otros, en el cerebro ó *sensorium*.

El sistema peripatético de las especies ó imágenes, (*phantasmata*), y el sistema platónico de las ideas, están fundados sobre este falso principio, que en todo pensamiento debe haber por necesidad algun objeto (*de dicha especie*) realmente existente: que en toda operacion de la mente, tiene que haber alguna cosa (*representativa de otra*) sobre la cual trabaje el entendimiento. Que este objeto se llame *idea*, como quiere Platon, ó no se llame *idea*, sino *imagen*, *fantasma*, *especie*, como quiere Aristóteles; que sea eterno é increado, ó no sea eterno, sino producido por las impresiones de los objetos exteriores, todo esto es indiferente para la cuestion actual.

Tan profundamente arraigada está dicha opinion en la cabeza de los filósofos, que muchos creerán sin duda que es

una verdadera paradoja, ó mas bien una verdadera contradiccion en los términos, pretender que pensamos sin *idea*. Pero esta contradiccion es solo en la apariencia, y depende de la ambigüedad de las palabras *idea*, y pensamiento. Si por *idea* se entendiera la accion del pensamiento cuando se ocupa de alguna cosa el pensamiento, preciso seria convenir en que no se podia pensar sin *idea*, pensar sin *idea* seria pensar sin pensamiento; esto es una contradiccion palpable. Pero nadie que yo sepa ha dicho todavia, (aunque algunos lo han pensado, ó han discurrido como si lo pensarán en efecto, no obstante que no lo decían) nadie ha dicho aun, vuelvo á decir, que la accion de pensar es lo que se llama *idea*. Tan agenos estan los filósofos de llamar *idea* á la accion de pensar, que una *idea*, segun la definicion que adoptan los mas de ellos, no es ni siquiera un resultado de nuestra accion de pensar, no es ni un conocimiento ni un elemento de conocimiento, no es en fin un pensamiento, ni completo ni incompleto, sino cierto objeto del pensamiento (véase el cit. párr.) objeto que segun ellos existe realmente, y le percibimos, &c. En este sentido toma la palabra *idea* el filósofo escocés cuando niega la existencia de las *ideas*.

Apoyados en sus sensatos principios, procuremos demostrar que es falsa dicha *teoría de las ideas*. Examinémosla en su punto de partida y en su desarrollo histórico.

1.º El punto de partida fue el siguiente: El mundo externo existe. Cada cual estaba persuadido de este hecho, antes de que los filósofos hubiesen pensado en él; y de aqui es que los primeros filósofos que de él se ocuparon, asentaron todos ellos que el hombre conoce que existe el mundo exterior; y que cree en dicha existencia. Partiendo ya de este hecho, se preguntaron á si mismos cómo conocemos las cualidades de los objetos exteriores. Que la esplicacion que sobre eso quisieron darnos, sea buena ó sea mala, no por eso dicho punto de partida deja de ser un hecho real é indestructible. Se comenzó por esta hipótesi, que conocer es igual á *ver*; é infirieron de esta equacion que, puesto que hay obtáculos entre la alma y los objetos exteriores, no ve la alma inmediatamente dichos objetos; se necesitaba, pues, un mediador, un intermedio, entre la alma y los objetos exteriores; y escogieron por tal mediador las *ideas*.

Hecho esto, tenia que llegar pronto el dia en que se dijese que las *ideas* son sumamente diferentes de las cualidades es-

entre si, ya de unas facultades con otras, ó las re-

teriores, y que apenas tienen con ellas semejanza alguna, puesto que no son estensas, ni tienen color, &c.; y esto es tan verdad cuando se las considera como sensaciones, como cuando se las tiene por imágenes ó por cualquier otra cosa, si además se las presenta como unos verdaderos mediadores ó intermedios. Pues ahora bien, desde que se asienta que las ideas son unos intermedios necesarios, y que no se parecen en nada, ó á lo menos, que se parecen muy poco, á las cualidades exteriores: se dice lo suficiente (junto con otras cosas) para que se infiera con razón que dichas cualidades no existen. Tal es el primer paso que se da para llegar al escepticismo.

He aquí el segundo. Aun suponiendo que las *ideas* representan visiblemente las cualidades exteriores, ¿podemos nosotros conjeturar dichas cualidades? ¿Quién puede hacernoslas conocer, si la alma no ve sino las ideas? Hemos establecido el principio de que existen dichas ideas, y hemos demostrado que no pudiendo menos de haber entre ellas y las cualidades exteriores grandísimas diferencias, no tenemos medio alguno para aprehender ninguna de dichas cualidades. Luego no hay, dijeron algunos, ningun fundamento para decir, como se dice, que existen las cualidades exteriores; antes bien, debemos inferir de todo esto que, en cuanto á dichas cosas solo las ideas tienen una existencia real.

2.º Si ahora queremos abarcar de una sola ojeada el punto de partida y la marcha de la tal *teoría de las ideas*, hallaremos que en vez de conservar las *ideas*, y de desechar la creencia de que existe el mundo exterior, se debía conservar dicha creencia y desechar dichas *ideas*. En efecto ¿no es el punto de partida el conocimiento de la realidad del mundo exterior? Hemos visto que sí, pues lo que dió lugar á esta teoría, fue la pregunta siguiente: ¿cómo llegamos á conocer las cualidades del mundo exterior? Pregunta, en verdad, no muy fácil, y bajo cierto aspecto, imposible de resolver. Mas en vez de concluir que la esplicacion que se habia dado de dicho asunto era mala, se infirió que no existia ó á lo menos que era muy problemático, si existia, ó no, el tal mundo exterior. No tiene duda que, admitiendo como un principio dicha teoría de las ideas, se debe concluir en todo rigor que el mundo exterior no existe, ó á lo menos que es muy dudable si existe. Pero ¿no es una gran tontería adoptar una hipótesis cuyas consecuencias destruyen conocidaamente el mismo he-

laciones de las modificaciones y de las facultades. Los

cho que ella está destinada á explicar? Pues este es el caso, ni mas ni menos, ó mas bien algo mas que menos, en que estamos ya respecto de dicha teoria.

3.º Pero prescindamos de todo esto, y veamos si no hay algun absurdo en la referida hipótesi. La palabra *idea* (*idea-imágen*) no puede convenir sino á las representaciones visuales. ¿Cómo nos hemos de representar un sonido, ni un olor? Que se me explique, dice Reid, que quieren decir con estas espresiones: *representación ó imagen de calor ó de frío, representación ó imagen de dureza ó de blandura, ó de sonido, &c...* La palabra *imágen aplicada á estas cualidades no tiene ninguna significacion.* (tom. 3.º cap. 4.º)

Concedamos sin embargo que pudiesen ser representadas por imágenes todas las cualidades de los cuerpos: aun así, quedarían en pie grandes dificultades. Por de contado que para que llegaran á la alma dichas imágenes, sería preciso que se imprimieran en los órganos esternos. Pues ahora bien, dígaseme cómo imprimen su imágen las partículas delgadísimas de los olores? ¿Cómo se imprime en las manos, ó en otro cualquier órgano del cuerpo, la imágen de la blandura ó de la dureza de los objetos que tocamos ó palpamos? &c., &c.. Solo en la vista pueden dibujarse imágenes.

Pero admitamos tambien que puedan imprimirse en nuestros órganos las imágenes de los objetos; aun queda el trasportar estas soñadas imágenes á la alma. Pues ahora bien: ¿hay alguno que conciba con claridad (y para hablar el lenguaje que prefieren estos filósofos) hay alguno que se represente bien que unas imágenes se escurran por toda la longitud, ó sea á lo largo de los nervios, para pasar despues al *sensorium*. Aun hay mas: dígaseme si es posible que se impriman imágenes en la materia viscosa y líquida del cerebro? Pero aqui se ocurre otra dificultad, no pequeña por cierto: ¿cómo percibe la alma tales imágenes? ¿Diremos que las toca, ó diremos que las ve? Si preferimos decir que las ve, ¿no tendremos necesidad de suponer que la luz da sobre la imágen, y que hay gran claridad, por decirlo así, en el cerebro? Y si comparamos la alma á la mano que toca, al instante se ocurre esta reflexion: ¿qué es el contacto de una cosa espiritual con una cosa material? Luego tan absurdo es suponer que la alma ve las imágenes de los objetos, como suponer que las toca: ó mas bien, no consiste en esto el principal absurdo de esta teoria, sino que está en toda ella, está en su misma esencia. (N. del T.)

que están fuera de nosotros, son ó los objetos del mundo físico y del mundo moral, ó las cualidades de dichos dos mundos, ó las relaciones á que pueden dar lugar dichos objetos y dichas cualidades.

* Las sensaciones que se escitan en la alma, los diversos sentimientos que experimenta; sus operaciones, sus ideas; en una palabra, todós sus modos de ser, son ó simples ó compuestos, (y sabido es que en la composicion cabe mas y menos) pero no son ni pueden ser estensos ni figurados. El raciocinio es mas compuesto que la comparacion, el número mil tambien es mas compuesto que el número ciento. Pero ¿es esto una razon para decir que el acto del espíritu en el raciocinio tiene mayores dimensiones que en la comparacion? ¿Se ha de decir que el número mil tiene mas superficie que el número ciento? Todo lo que tiene estension es compuesto, á lo menos en cierto sentido; pero no todo lo que es compuesto es estenso. Las ideas de lo que se hace en nosotros, y tambien las ideas de lo que hacemos en nuestro interior, no representan nada de estenso, no son imágenes.

* Las ideas-imágenes no pueden tener lugar sino respecto de las cosas que existen fuera de nosotros; y aun no basta para este efecto, que existan fuera de nosotros: pues es indudable, aun prescindiendo de la inteligencia de los demas hombres, que ni aun la mayor parte de las cualidades de los cuerpos se nos pueden manifestar por imágenes. La idea-imágen, la idea-representacion supone estension en los objetos de nuestras sensaciones; y asi sucede en la idea de superficie y de volumen de los cuerpos. Pero ninguna de las ideas que tienen por objeto los sonidos, fue jamás una imágen; las ideas de los olores tampoco son imágenes. Conocemos ó podemos conocer un sonido; pero no podemos representarnosle; y si bien el lenguaje filosófico nos permite decir que nos representamos un olor, y aun que nos representamos una operacion del entendimiento ó de la volun-

tad, solo es por metáfora, al modo que el lenguaje poético permitió á Horacio llamar imágen al eco, *imago jocosa*.

* Esto basta para que se conozca cuán falsa es la antigua preocupacion, que poblando de imágenes el espíritu humano y no viendo en toda la inteligencia otra cosa que imágenes, parece reducir todas las facultades del entendimiento á solo la imaginacion.

2.^a *Objecion.* * Corriente; será un error confundir asi las ideas con las imágenes; pero tal vez no lo será confundirlas con los recuerdos. Cuando los objetos hieren nuestros sentidos, decimos que nos hacen experimentar sensaciones, solemos decir que los sentimos; pero no, que tenemos idea de ellos. Si acercan una flor á mi olfato, diré: siento su olor, le percibo; pero si me hablan de un olor que haya sentido hace algun tiempo, diré: tengo idea de él, ó me acuerdo de él. Parece, pues, que si hemos de renunciar á la opinion comun que hace consistir las ideas en las imágenes, no distaremos mucho de la verdad, si las hacemos consistir en los recuerdos.

Respuesta. * Los que nos hacen esta objecion debian advertir que hay recuerdos confusos, asi como hay sentimientos confusos; y aun hay mas, debian advertir tambien que por lo comun hay mas confusion en el recuerdo de lo que hemos sentido en otro tiempo, que en lo que sentimos actualmente. Luego si para tener ideas no basta sentir, menos bastará acordarse.

* Lo que sobre este particular fascina á nuestros adversarios, es que la palabra idea tiene muchas acepciones: la hemos hecho ó mas bien la han hecho sinónima de pensamiento, de imágen, de recuerdo, y de otras muchas mas. Lo mismo nos da decir que las odas de Quintana son notables, entre otras cosas, por la sublimidad de las ideas que por la sublimidad de los pensamientos. Nadie tacha nuestro lenguaje cuando decimos que es muy difícil formarse una

idea, una imagen del sistema del mundo segun los astrónomos antiguos, ó que es muy difícil imaginar dicho sistema, hacerse ó formarse una imagen de él; y que nada es mas fácil que formar dicha idea ó imagen segun la doctrina ó sistema de Copernico. Los críticos mas minuciosos nos permiten decir, á nuestra eleccion, ó segun nos acomode, que nos acordamos todavía, ó que tenemos idea todavía de un juego que nos sirvió de entretenimiento en nuestra infancia.

* Pero todas estas sustituciones no prueban respecto del asunto de que se trata, sino una cosa, y es que la palabra idea, ademas del significado que la es propio, recibe otros significados por estension.

* Los que nos hacen esta objecion, nos dicen que no hay diferencia alguna entre idea y recuerdo. Que piensen, pues, en que el recuerdo es una idea recordada; y no podrán menos de conocer que todo recuerdo supone idea; pero no toda idea supone recuerdo.

3.^a *Objecion.* * Si fuese verdad que la idea es un sentimiento distinto, y que por tanto el tener ideas consiste en distinguir los objetos, en discernirlos entre otros, resultaria que muchas veces teniamos y no teniamos idea de una misma cosa al mismo tiempo. Yo distingo indefectiblemente un realillo de un peso duro; pero rara vez distingo un realillo de otro realillo, un peso duro de otro peso duro. Distingo, pues, y no distingo; tengo una idea y no la tengo; es asi que esto implica contradiccion; luego no es verdad que la idea es un sentimiento distinto.

Respuesta. * Verdad es que distinguimos al instante un realillo de un peso duro, y que no le distinguimos tan pronto de otro realillo; y mas en general, verdad es que distinguimos muy fácilmente un objeto de los demas objetos que sean muy diferentes de él, á la par

que estamos muy espuestos á confundirle con los que se le parezcan mucho; mas nada de esto prueba algo, ni nada, ni en lo mas mínimo, contra nuestra doctrina.

* Poca duda puede ofrecer que nos contradiríamos si, comparando un realillo con pesos duros, dijéramos que tenemos idea y que no tenemos idea de él, al mismo tiempo, y bajo el mismo aspecto ó con las mismas circunstancias; ó si, comparándole con otros realillos, dijéramos que no tenemos idea de él y que al mismo tiempo la tenemos: todo con las mismas circunstancias. Pero no hay ninguna contradiccion en decir que tengo idea de un realillo cuando le comparo con pesos duros, y que no la tengo cuando le comparo con otros realillos; pues en todo ello no se dice otra cosa, sino que es fácil conocer un realillo entre un monton de pesos duros, y difícil el conocerle entre un monton de realillos.

* Esto es bastante, y aun de sobra, para una objecion tan superficial como la anterior. Pasemos ya á otro argumento que parece ir hasta el fondo de esta materia, y que se dirige á probar que, segun nuestra determinacion de la naturaleza de la idea, no hay idea alguna, propiamente hablando, puesto que si las ideas son sentimientos distintos, venimos á parar en que todas ellas son juicios. La objecion á que aludo es la siguiente.

4.^a * Distinguir, discernir, desenredar, conocer, percibir, concebir, aprehender, apercebir en el sentido ya dicho, son otras tantas espresiones que empleamos los que sostenemos que la idea es un sentimiento distinto, para indicar la presencia de una idea en nuestro espíritu, cualquiera que sea la clase de la idea: de modo que siempre que distinguimos lo que no habíamos distinguido, adquirimos una idea. Pues bien, distinguir un objeto entre otros objetos, es aper-

cibir una ó mas diferencias, una ó mas relaciones. Consiste, pues, la idea, segun nuestra doctrina, en una percepcion de relacion: mas nosotros mismos convenimos en que el juicio es tambien una percepcion de relacion; asi, juzgar que Dios es bueno, es percibir una relacion de conformidad, de conveniencia entre la idea de Dios y la idea de bueno; juzgar que Dios no es cruel, es percibir otra relacion, una relacion de disconveniencia, entre la idea de Dios y la idea de cruel. Luego si la idea fuera un sentimiento distinto, la idea y el juicio serian una sola y misma cosa, esto es, una percepcion de relacion; y en tal caso el juicio, es decir, la percepcion de relacion entre dos ideas, seria la percepcion de relacion entre dos juicios. Mas en primer lugar, admitida vuestra doctrina, (nos dicen nuestros adversarios) esta definicion del juicio explicaria lo mismo por lo mismo, *idem per idem*, no explicaría nada en realidad, no enseñaria nada; y en segundo lugar, aun prescindiendo de lo demas, es claro que la idea y el juicio son dos cosas distintas. Si no lo fueran, no nos dirian tantos filósofos y acaso Vds. mismos, que para no estraviarnos en nuestros juicios debemos empezar por formarnos ideas exactas de las cosas sobre las cuales hayamos de juzgar; y en verdad que es indisputable que sin ideas anteriores al acto de juzgar, nada seria mas vano que todos nuestros conocimientos, ó mas bien, no tendríamos conocimientos. Luego es claro que la idea no es un sentimiento distinto.

Respuesta. * En verdad que la anterior objecion es sumamente especiosa, y que para desentrañarla cual nos cumple hacerlo desde ahora mismo, necesitaremos estendernos mucho. ¿Confesaremos que las ideas son juicios, ó lo negaremos? Si las ideas son juicios, entonces diciendo que el juicio supone ideas,

que gira sobre ideas, decimos que supone juicios, que gira sobre juicios. Y si las ideas no son juicios, en tal caso no consisten en relaciones, no son relaciones de distinción, y nuestra teoría cae por el suelo. ¿Qué responderemos, pues, á dicha objecion?

* Daremos dos respuestas. La primera establecerá que las ideas son juicios, aunque juicios de una especie particular, y esta respuesta exige que la desenvolvamos mas. La segunda probará en muy pocas palabras que la objecion no es otra cosa mas que un sofisma.

* En el juicio, tal como le conciben los filósofos y los gramáticos, hay siempre dos términos, ambos á dos determinados: es decir, hay dos ideas comparadas una con otra y que se determinan, un sugeto y un atributo ó predicado, una cosa de la que se afirma ó se niega; y otra cosa, la afirmada ó negada del sugeto; mas en el juicio constitutivo de la idea, término determinado, no hay mas que uno; el otro término ó los otros términos quedan indeterminados.

* En el juicio propiamente tal, un solo término está en frente de otro término, solo tambien: en el juicio-idea, un solo término está en frente de un número indefinido de términos. Veamos si acierto á esplicar mi pensamiento entrando primero en algunas consideraciones sobre la naturaleza del juicio.

* Los niños de pecho sienten que son débiles; digamoslo de otro modo, tienen sentimiento de su debilidad; y el leon, en medio del desierto, siente que es fuerte, tiene sentimiento de su fuerza. Los llantos habituales en los niños, y la confianza con que el leon se arroja sobre su presa, lo dicen de un modo que no deja lugar á dudas. Hay, pues, sentimiento de relacion en los niños y en los leones, pues la debilidad y la fuerza son cosas relativas.

* Verdad es que los niños recién nacidos no dicen ni pueden decir en aquella edad: somos débiles: ni siquiera, yo soy débil; pero lo dirán bien pronto, ya para sí mismos, ya en alta voz. El león no dirá jamás, ni para sí mismo: yo soy fuerte.

* Por el uso de la palabra y por los progresos rápidos de su razón, el hombre llega desde una edad muy tierna á representarse, aparte y sucesivamente, dos cosas que siempre existen juntas y reunidas, los seres y sus cualidades. Así pensamos en una hoja de árbol, sin pensar en su color, ó en el color sin pensar en la hoja, aunque estas dos cosas jamás están separadas en la realidad, y todavía más, nunca podemos ver la hoja sin su color, ni el color sin la hoja.

* Mas ¿cómo podríamos separar así en nuestro espíritu, de un modo durable, dos cosas que ha unido la naturaleza, y que no podemos ver sino unidas, si no tuviesemos para hacer esta separación dos medios distintos, dos signos distintos, uno de los cuales fija el pensamiento en la hoja, y el otro en su color?

* Verdad es que la naturaleza nos muestra por sí misma hojas verdes, amarillas, rojas, &c. También es verdad que si observamos unas mismas hojas de árbol diferentes veces, y en tiempos diferentes, vemos que pasan ó han pasado de un color á otros colores; y que esto basta para que podamos notar viendo muchas hojas á un mismo tiempo, que se asemejan en algo y que se diferencian en otras cosas, y que también es suficiente para que se pueda notar en una misma hoja, cierta cosa que varía, que es transeunte, y cierta cosa que no varía, que no es transeunte, ó que permanece más tiempo, es decir, para que se pueda notar en lo que no varía un sugeto, y en lo que varía una cualidad: *res permanentes et res fluentes*.

* Pero es de creer que si no tuvieramos signos á nuestra disposición, esta observación, aunque la hicie-

ramos, no dejaría en pos de sí sino unas huellas muy ligeras, que serían borradas bien pronto por las impresiones actuales ó del momento, que siempre nos muestran la hoja unida á su color.

* Tenemos, pues, razon para decir que á no ser por el auxilio que nos dan dos signos, uno de los cuales indica esclusivamente el sugeto, y el otro exclusivamente la cualidad, no tendríamos dos ideas distintas, una de la hoja, y otra de su color, puesto que apenas formáramos dichas ideas las olvidariamos al instante, sin que quedase rastro alguno de ellas en nuestra memoria. Voy á poner, sin embargo, á mayor abundamiento, otro ej., en una cosa que nos toca mas de cerca.

* Es incontestable que variando como variamos en todos los instantes de nuestra existencia, esto es, pasando, como pasamos continuamente de un estado á otro estado diferente, estas continuas variaciones nos advierten sin cesar que hay en nosotros algo que es constante; y algo que es variable (7). Mas sin embargo, cuando quisieramos considerar cualquiera de estas dos especies de existencia con abstraccion de la otra, es muy de creer que serian en vano los esfuerzos que hicieramos para considerarlas, si estuviésemos privados del auxilio de todo signo, de todo language; y la razon es que lo que hay en nosotros de variable se halla siempre en lo que hay en nosotros de constante, asi como el color existe confundido, y como identificado, con la hoja.

* Pero que tenga signos, que hable el hombre, y desde ese mismo instante va á ser la cosa mas fácil del mundo o que sin dicha condicion parecia imposible: con una sola palabra siempre la misma, podrá designar lo que en él no varia, ó sea su sugeto; y con un número mayor ó menor de palabras, espresará los accidentes, ó sea lo

(7) Véase la nota 14 del art. 1.º de esta parte.

que varia en él. De suerte que si ha dicho *yo ó mi persona*, para designar su sugeto, dirá grande, pequeño sano, enfermo, &c., ó sus equivalentes en otros idiomas, para designar sus cualidades ú otros puntos de vista.

* Los animales no pueden considerar así las cualidades, esto es, no pueden considerarlas separadamente de los sugetos en que ellas existen, ni los sugetos separadamente de las cualidades que coexisten en los sugetos. No habiendo hecho la naturaleza esta separacion, y antes bien mostrando la modificacion siempre existiendo en la sustancia, ó á la sustancia siempre revestida de alguna modificacion, la facultad de ver, aisladas una de otra, estas dos cosas que están unidas por un lazo indisoluble, no puede resultar sino de un artificio, por el cual la mente, en lugar de dirigirse á las cosas mismas que son siempre y á un mismo tiempo sustancia y modificacion, se dirige á los signos de las cosas, signos que son distintos y están separados, tanto que el uno de ellos indica exclusivamente la sustancia, y el otro exclusivamente la modificacion.

* Pero además de los dos ejemplos que ya he puestos, aun me parece conveniente poner otro más. Figúrenos que estamos viendo un pedazo de cera de una forma circular: facilmente se conoce que aunque en dicho pedazo no podremos ver la cera sin el círculo, ni el círculo sin la cera, nada nos es más fácil que ocuparnos de la palabra cera sin hacer caso de la palabra círculo, y vice-versa.

* Podemos pues separar en nuestra mente, por medio de dichas dos palabras ó de otros signos que sean equivalentes, la idea de la cera, de la idea del círculo, aunque la cera y el círculo coexisten fuera de nosotros en el pedazo de cera que hemos supuesto que veíamos.

* Por esta misma manera, con el auxilio de estas dos palabras, yo y débil, ú otros signos equivalentes, llegan á tener los niños dos ideas distintas y separadas, una del yo, y otra de dicha modificacion, aunque el yo y su referida modificacion coexisten dentro de cada uno de ellos.

* Para sentir modificado á nuestro yo, no necesitamos palabras, ni signos de ninguna especie, pero sí necesitamos signos para sentir distintos el yo y su modificacion, y sobre todo para conservar distintas una de otra las ideas que adquirimos de dichas dos cosas. Los sentimientos que teniamos cuando niños, de nuestro yo y de su debilidad, sentimientos que ya teniamos antes de que habláramos, se hallaban mezclados y confundidos en un solo sentimiento: con el auxilio de los signos, los separamos despues, ó á lo menos llegamos á dar cierta fijeza, cierta estabilidad á su separacion; y de este modo hemos podido notar aparte cada uno de dichos sentimientos, distinguirlos bien, adquirir ideas de ellos.

* Distinguiéndolos, formandonos ideas de ellos, no solo hemos sentido, sino que hemos percibido dicha relacion: el sentimiento de nuestra debilidad llegó á ser un conocimiento de nuestra misma debilidad, el sentimiento de relacion se transmutó en percepcion de relacion.

* En la percepcion de relacion, los dos términos que dan lugar á la relacion son dos ideas distintas y separadas. En el mero sentimiento de relacion, los dos términos son dos sentimientos que se confunden en uno.

* Comenzamos sintiendo relaciones, y despues de haberlas sentido, la atencion ayudada por las palabras, ó mas generalmente por signos, nos las hace percibir.

* Pero no nos basta apercebir relaciones: no nos basta ponernos y seguir en cierto modo de contemplacion ante los objetos, apercebir la blancura con la nieve, el calor con el fuego; la dureza con el marmol; afirma-

mos, fallamos, á riesgo de engañarnos, que las cosas son en realidad tales como nos las presentan nuestras apercepciones, y decimos: la nieve es blanca, el fuego es caliente; el marmol es duro; es decir, que despues de haber sentido relaciones, y de haberlas percibido, las afirmamos. Y como juzga nuestra mente siempre que aprehende una relacion, cualquiera que sea el modo con que la aprehenda: resulta que hay tres especies de juicios, ó si parece mejor de este otro modo, hay tres grados en el juicio.

* Se juzga por sentimiento; se juzga por ideas; se juzga por afirmacion. La afirmacion es el asentimiento á la relacion, es el fallo ó la sentencia en que declaramos que existe la relacion que apercibimos, juzgando por ideas; el juicio por ideas es la análisis del juicio sentido.

Las palabras, los signos son indispensables, como lo acabamos de ver, para el juicio-afirmacion: sirven para analizar los juicios por sentimiento, y para convertirlos en juicios por ideas; mas para juzgar por sentimiento, no se necesitan ni palabras, ni signos, no se necesita especie alguna de lenguaje.

* Resulta, pues, que los animales pueden sentir las relaciones que nacen de sus sensaciones, ó mas bien que están envueltas en las sensaciones que experimentan; pero aunque pueden sentir algunas relaciones; no pueden percibir las, ni afirmarlas. El leon siente de sí mismo que es fuerte; no sabe empero que él es fuerte; y sobre todo jamas se dirá á sí mismo, y mucho menos le dirá á otro: yo soy fuerte.

* El hombre siente una multitud de relaciones infinitamente variadas; y las percibe, y las afirma. Pero por desgracia es menos lo que percibe de ellas que lo que siente: hé aquí una de las causas porqué es muy iguorante; y desgraciadamente es mas lo que afirma de ellas que lo que percibe, y esto le hace incurrir

en muchos errores, y á mi ver en todos sus errores.

* Sentir relaciones, percibir las, afirmar las, son, pues, tres modos de juzgar que se desarrollan sucesivamente. Es posible sentir relaciones sin percibir las: tambien es posible percibir las sin afirmar las; pero ordinariamente no se afirman relaciones verdaderas sin haber las percibido, ni se pueden percibir sin haber las sentido.

* Esta distincion de las tres especies de juicios está fundada en la naturaleza, y de esta doctrina se sigue que la palabra juicio, ademas de otros significados que tiene en el sentido activo (véase el n.º 7. del art. 2.º), sirve para espresar tres cosas reales muy diferentes, tiene tres acepciones reales muy distintas.

* Pero como los filósofos han confundido casi siempre el sentimiento de relacion con la percepcion de relacion, no han distinguido entre dicho sentimiento y dicha percepcion; y de aqui es que al mero sentimiento de relacion, considerado independientemente de la percepcion que se puede tener de él, no le han llamado juicio. Nosotros nos conformaremos tambien con dicho uso, por lo cual, en esta obra, la palabra juicio no significará tampoco, ordinariamente, sino las afirmaciones y las percepciones de relacion. Asi, aunque el sentimiento de relacion es un verdadero juicio, no le daremos ningun nombre particular; le dejaremos el nombre de sentimiento de relacion. Y del mismo modo (y para llegar en fin á la respuesta que me propongo dar), aunque la idea consiste realmente en una relacion de distincion, y por tanto es un verdadero juicio, le dejaremos el nombre de idea: porque no obstante su semejanza con los otros juicios, es un juicio de una especie particular, es un juicio aparte. En las tres especies de juicios de que acabo de hablar hay dos terminos cuya relacion es, ó sentida, ó percibida, ó afirmada; dos términos que se confunden y se unen en el sentimiento, y que se separan en la

percepcion para unirse, pero sin confundirse, en la afirmacion. Cuando están mamando los niños de pecho, no experimentan al principio sino un sentimiento resultante de la dulzura de la leche; pero bien pronto adquieren las dos ideas de leche y de dulce; y despues las unen sin confundirlas, diciendo: la leche es dulce.

* La idea que nos formamos de los objetos, no consiste en el mero sentimiento de la relacion entre un sugeto y su cualidad, ni en la percepcion de dicha relacion, ni en su afirmacion; ó lo que es lo mismo, no consiste en el resultado de la comparacion de un sugeto y de una cualidad, ó de muchas cualidades consideradas como una sola. El número de términos que entran en el segundo miembro de la relacion constitutiva de la idea, es indeterminado. Puede no haber en dicho miembro sino un solo término, un término no mas, y puede haber ciento, mil &c: por que asi como el objeto del cual procuremos formarnos idea, puede estar delante de pocos objetos, y aun de uno solo, tambien puede estar delante de muchos; y la idea será tanto mas comprensiva, tanto menos incompleta, cuanto mayor sea el número de relaciones parciales de las cuales sea resultado. Asi, por ej., aun los menos inteligentes en ovejas, si vemos un cordero en el campo ó en otra parte, solemos tener idea de él, de él mismo, de aquel mismo cordero que veamos; y por que tenemos dicha idea, le distinguimos de un cabrito, y mas facilmente aún de un caballo, pero el pastor está en estado de distinguirle de los demas corderos, y nosotros casi siempre no lo estamos. Es, pues mas segura, mas comprensiva esta idea que tiene el pastor que la nuestra. Nosotros no tenemos idea del cordero sino en cuanto le comparamos á objetos muy diferentes; pero el pastor tiene dicha idea, aun comparando el cordero á los corderos que mas se le parecen, á los corderos que son enteramente semejantes para nosotros.

*Podemos, pues, decir, que nuestras ideas se acercan á la perfeccion ó se alejan de ella, en la misma medida que distinguimos los objetos que conocemos, y sobre los cuales se versan, de un número de objetos mayor, ó de un número de objetos menor; y esta proposicion es evidente: porque ella significa que nuestras ideas son tanto menos imperfectas cuanto mas son las cualidades que conocemos en los objetos sobre que se versan. Y en efecto ¿en qué distinguimos los seres sino es en sus cualidades? Y la misma palabra cualidad ¿qué significa sino lo que distingue, lo que nos sirve para distinguir? Asi por ej., hemos aprendido nosotros á no confundir las facultades del entendimiento con las sensaciones; y hemos adquirido una primera idea de dichas facultades; las hemos separado de las facultades de la voluntad; y la idea ha recibido un nuevo grado de luz &c. &c.

* Es, pues, indudable, á mi ver, (todo me fortifica en esta conviccion) que las ideas no pueden consistir en otra cosa que en las distinciones que hagamos, ó que estemos en estado de hacer, de lo que se ofrezca á nuestro espíritu, sustancias, modos, realidades, abstracciones, puntos de vista, cosas y palabras en fin, para que no se diga que restringimos el significado de la palabra idea. La idea es una relacion de distincion, es un juicio; pero es un juicio de una especie particular, un juicio previo, ó preliminar á cualquier otro juicio; un juicio que suponen todos los demas juicios. No puedo juzgar que Pablo es médico, sin tener ideas de Pablo é idea de médico, y para que tenga yo dichas ideas, es preciso que yo distinga ó pueda distinguir á Pablo de todo lo que no es él, á lo menos, de mucho de lo que no es él; es preciso tambien que yo sepa distinguir la profesion de médico de todas las otras profesiones. Es indudable que tengo en efecto idea de Pablo si le distingo de los demas hombres, y por lo mismo puedo reconocerle entre

todos los hombres ; y me habré formado una idea de la profesion de médico si me hallo ya en estado de distinguirla de las demas profeziones , y particularmente de las que se la asemejan mas , como la de cirujano, y la de farmacéutico y otras.

* Se ve , pues, que la relacion de distincion entre Pablo y los demas hombres, entre la profesion de médico y las demas profesiones, es un preliminar necesario para formar este juicio : Pablo es médico. Pues Lien, se ha llamado y se llama idea á esta relacion preliminar, á esta relacion anterior á todas las relaciones que hallamos entre los sujetos y los atributos , tanto cuando estas últimas relaciones no son sino sentidas, y no reciben nombre particular, como cuando son percibidas y afirmadas, y reciben el nombre de juicio.

*De modo que si bien es una verdad que todas las ideas son relaciones, que todas son juicios ; tambien lo es que son unos juicios de una especie particular , y porque se diferencian de los demas juicios , les dejaremos siempre por nuestra parte el nombre de ideas.

* Pero ademas de la respuesta anterior que espero se me disimule , sin embargo de lo larga que es, y que no la califiquen de inútil sino de muy útil , podemos ya dar otra en dos palabras. ¿Qué dice en efecto la objecion ? Lo siguiente , en muy pocas espresiones : " el juicio es una percepcion de relacion ; luego si la idea es tambien una percepcion de relacion , no hay diferencia alguna entre el juicio y la idea," Pero ¿quién no ve que la anterior consecuencia es ilegítima?... Ademas de otras cosas que es escusado decir ¿quién no ve que los que nos hacen esta objecion, comparan y dan muestras de tener por idénticas, percepciones de relacion de naturaleza diferente? La relacion que percibimos en la idea , permítasenos decirlo asi , es de distincion, es una distincion ; y la relacion que percibimos ó afirmamos en el juicio , es de conveniencia ó de disconveniencia,

ó sea de conformidad ó de desconformidad (véase el n.º 9 del art. XIV. de las *Noc. gen.*)

Gira, pues, esta objecion que tanto nos ha ocupado, sobre un principio falso; no tiene fuerza alguna. Pasemos, ya á otra cosa, en cuyo estudio hallaremos nuevos motivos para adherirnos mas á la doctrina de este artículo.

ARTICULO V.

DE LOS DIFERENTES MODOS DE LA SENSIBILIDAD DEL HOMBRE, CONSIDERADOS COMO ORIGEN Ó PRINCIPIO DE LA INTELIGENCIA Y AUN DE LA MORALIDAD EN CIERTO SENTIDO. * (1)

1 *Son innumerables los sentimientos de la alma humana; y considerados bajo cierto aspecto, deben distinguirse cuatro clases de ellos.—2. Primer modo de la sensibilidad—sensaciones de la vista, del oido, del olfato, del gusto y del tacto—son diferentes y son semejantes—en qué se asemejan—qué es sensacion—dividense las sensaciones en dos clases—de la diferencia que se hace en esta obra entre sensacion, y sentimiento.—3. Formacion de las ideas sensibles—la atencion concentra tambien la sensibilidad, esto es, da mas viveza, mas fuerza á*

(1) Alguno preguntará tal vez ¿en cuál sentido? Y á esto respondo: en el que por acomodarme al pensamiento del autor, dije ya, en el n.º 2. del art. 3.º de las *Nociones generales*. No tiene duda á mi ver que, aunque la expresion moralidad no se dice, en su significado mas propio, del ser que ejecuta acciones capaces de moralidad, esto es, acciones capaces de estar en relacion de conformidad ó de oposicion con la ley moral, que no son otras que las libres, sino de las mismas acciones libres consideradas en dicha relacion; sin embargo, por estension se puede aplicar, y comunmente se aplica á las personas que ejecutan las acciones, y por esta razon puede pasar este epigrafe. Conviene empero advertir á los jóvenes (aunque no es difícil

las sensaciones — por medio de la atencion, distinguimos las sensaciones unas de otras, y asi adquirimos las ideas sensibles. — La atencion la ejercemos primero espontáneamente; pero no se pasa mucho tiempo sin que la ejerzamos reflexionadamente. — Resultados del ejercicio reflexionado ó sea voluntario—ejemplos—origen y causa de las ideas sensibles.—4. Ademas del sentimiento—sensacion, tiene el hombre otros modos de sentir— indicáanse algunas de las razones en que se funda esta afirmacion

5. El sentimiento de la accion de las facultades existe en el hombre; y es diferente del sentimiento—sensacion— Es de creer que no cesa nunca en el hombre, si bien unas veces es mas vivo, y otras mas remiso—es origen de las ideas de atencion, comparacion, &c.—de cual es la causa de todas las ideas de las facultades; y porqué no las formamos sino despues de algunas ideas sensibles.—6. Insuficiencia de los dos modos de sentir anteriormente dichos para que el filósofo pueda dar razon del origen de toda la inteligencia humana—consideraciones acerca de la memoria y de las ciencias—el sentimiento de relacion existe en el hombre, y es muy diferente del sentimiento—sensacion y del sentimiento de la accion de las facultades—origen y causa de las ideas de relacion.—7. Existe el sentimiento moral — consideraciones acerca de esta especie de sentimientos—origen y causa de las ideas morales.—8. No

que ellos mismos lo infieran de lo ya dicho en esta nota) que la palabra moralidad, en el language científico, tiene un significado mas estenso que el que se la suele dar en el language de la conversacion. En el language popular, aplicando la palabra moralidad á las acciones libres, se dice de unas que son morales, y de otras, que son inmorales: mas en el language científico, asi las inmorales (segun el language comun) como las morales, se dice ó se suele decir que tienen moralidad. Las primeras, porque no son conformes con la ley moral, con el orden, con la voluntad de Dios; y las segundas, porque son conformes; y tanto siendo conformes, como no siendolo, tienen una relacion de conformidad ó de oposicion con la ley moral. (N. del T.)

hay relaciones de generacion entre ninguno de los sentimientos de dichas cuatro clases, y los de las otras.

1. * Cuando se examina atentamente cuáles son las diversas afecciones comprendidas bajo la palabra *sentir*, no se tarda en reparar que son tantas y tan diferentes unas de otras, que se diria que son infinitas, y de naturaleza contraria mucha de ellas. Mas sin embargo examinándolas con mas atencion aun y no mas que bajo cierto aspecto general, se llega á contar los modos de la sensibilidad, considerados bajo el punto de vista que he dicho ya en el epígrafe de este art., y se llega tambien á asegurarse de que mirados en general se reducen á cuatro dichos modos, pues todos nuestros sentimientos pertenecen á una ú otra de las cuatro clases que veremos en este mismo art. Por ahora contentémonos con traer á nuestra memoria ciertos hechos bien comprobados.

2. * Cuando un objeto obra sobre nuestros órganos, se comunica al cerebro el movimiento recibido; y en seguida del movimiento cerebral, la alma siente, se escita en ella un sentimiento. Siente el alma por la vista, por el oido, por el olfato, por el gusto y por el tacto, siempre que la accion de los objetos remueve los correspondientes órganos si los órganos se hallan en el estado normal.

* Este primer modo de sentir puede ser considerado bajo dos puntos de vista: en lo que tienen de diferente dichos sentimientos, y en lo que tienen de semejante. Digo en lo que tienen de diferente, porque es innegable que cada una de las cinco subdivisiones que acabo de enumerar tiene un carácter propio que las distingue. Añado en lo que tienen de semejante, porque tampoco se puede negar que todas ellas convienen en afectar á la alma, y en advertirla ó darla á conocer la existencia de sí misma.

* Bajo el primer punto de vista, dichos cinco modos de sentir parece que no tienen entre sí ninguna relación: porque en efecto, ninguna analogía conducirá jamás de un sonido á un olor, ni de un olor á un color, &c.; y esta es sin duda la razón porque se designan dichos sentimientos, cada uno con su nombre particular, *sonido, sabor, olor, color, tacto*, ó mas bien que tacto, *sentimiento táctil*.

* Por otra parte, como todos ellos (igualmente que todos los demás sentimientos de cuyas distintas clases iremos hablando) se asemejan en las dos cosas que he dicho ya, si consideramos las espresadas modificaciones en lo que tienen de comun ó de semejante, quiero decir, si las consideramos bajo los conceptos de que afectan á la alma todas ellas, y de que escitan en ella ó sea en el principio senciente el sentimiento de su propia existencia, así consideradas, tendremos bastante con un solo nombre para designarlas, porque los nombres no se multiplican sino para denotar diferencias: y así, á fin de espresar que en todas y en cada una de las modificaciones que se escitan en el principio senciente por el conducto de los cinco sentidos esteriore, reconoce siempre la alma una misma cosa, á saber el *yo*, el *mi*, ó como quiera llamarse, diremos que la alma tiene *conciencia* de sí misma. Por la conciencia sabe ó siente la alma que existe ella misma, y cómo existe. Por la conciencia llega á ser *sua consciã*, espresion bellísima de la lengua latina, que traducimos en esta otra, menos bella sin duda: *sabedora de sí misma*.

* Este sentimiento del *yo* se halla necesariamente en todas las modificaciones de la alma, en todos sus modos de sentir; y yo, no habria hecho en este lugar la observacion terminante de que dicho sentimiento es tan inseparable de este primer modo de sentir, como de los demás que iremos viendo, si no me pareciera

que los filósofos han olvidado demasiadas veces dicha circunstancia.

* Mas sea de esto lo que fuere, procede ya que advirtamos que como para tener lugar cualquiera de las modificaciones ó sentimientos de cualquiera de las cinco especies de que acabo de hablar, es condicion precisa, á lo menos ordinariamente, que preceda una impresion hecha sobre los órganos de los *sentidos*, por algun objeto exterior, llamaremos á dichos sentimientos *sentimientos-sensaciones*, ó mas brevemente *sensaciones*: bajo cuya palabra comprenderemos tambien, por una razon de grandísima analogía, todos los sentimientos que experimenta la alma con ocasion inmediata de un movimiento, ó si se quiere, por un movimiento verificado en lo interior del cuerpo, tales como el sentimiento de hambre, de sed, de dolor de cabeza, &c. A las sensaciones de que se habla en la primera parte del periodo ant., las podemos llamar *externas*, porque es evidente que son excitadas en la alma por la accion de los objetos exteriores: á las otras las podemos llamar *internas*, por la razon opuesta.

* Asi, pues, para que segun mi language haya sensacion, no basta que haya sentimiento; es menester ademas que sea escitado por la accion de algun objeto exterior, ó por un movimiento ó con ocasion de un movimiento (2) verificado en lo interior del cuerpo. La *sensacion* es á mi ver el primer modo de la sensibilidad que debemos distinguir; y de este primer modo de la sensibilidad vamos á ver salir las primeras ideas, y toda una clase de ideas que llamaré *sensibles*, porque tienen su origen en la sensacion.

3. * En efecto, luego que en la alma se escitan

(2) No será inutil para los principiantes leer desde luego los núms. 4. y 7. del apéndice á la ontología. (N. del T.)

sensaciones, no puede permanecer ociosa; porque el sentimiento, por la manera agradable ó desagradable con que la afecta, provoca su accion indispensablemente. No es posible que la alma sea indiferente á unas modificaciones que hacen su bien ó su mal: tiene interes en estudiarlas para conocerlas, para abstraerse á unas, para proporcionarse otras: y como he dicho ya con mas energía; la actividad de la alma penetra en la pasividad de la alma, para llevar el movimiento al seno del reposo, el órden al seno de la confusion, la luz al seno de las tinieblas.

* Pues ahora bien, facilmente se conoce que concentrándose desde luego toda la actividad en la atencion, no es posible que la sensibilidad no se concentre tambien al mismo tiempo: y de esta concentracion de la sensibilidad, que, como nos consta por la conciencia, efectua á cada instante la atencion, resulta que de en medio de las sensaciones, cuya reunion desordenada presentaba la imágen del caos, se eleva una sensacion única que domina sobre todas las demas. La alma la nota entonces muchísimo mejor que antes la notaba: la estudia, y aprende á conocerla, y á reconocerla. La modificacion de la alma, en tales casos, no es ya una simple sensacion, sino una idea que la ilumina. Otro acto de atencion hará nacer otra idea mas; y otro, otra idea distinta de la otra; y de esta suerte, la inteligencia ó mas bien, aquella parte de la inteligencia que tiene su origen en las sensaciones, irá siempre creciendo mientras no se seque la fuente de las sensaciones, ni se agoten tampoco las fuerzas del espíritu.

*Desarrollemos mas esto mismo: y digamos tambien cómo ejerce la alma su actividad, al principio de la vida.

* En las otras edades de la vida humana, para producir la atencion todos sus efectos, necesita el silencio de los sentidos, y un recogimiento profundo, y aun

muchas veces la ausencia de los objetos de que se ocupa. Pero, al principio de la vida, época ó tiempo en que no hay todavía recuerdo alguno, pasan estas cosas de un modo muy diferente. Entonces no puede obrar la atención sino sobre sensaciones actuales, y, por la dirección de los órganos sobre los objetos, que las escitan en nosotros.

*Creo no se me negará que entre los objetos que escitan sensaciones en los niños, (por ej., entre los colores que ven) hay algunos objetos que provocan, en cierto modo, sus miradas, y, por decirlo así, las atraen; á la par que hay otros sobre los cuales las dirigen fortuitamente. Los niños se sienten mirando, antes de haber tenido la intención de mirar; esto es, miran espontáneamente, antes de haber mirado voluntaria ó reflexionadamente (3). Pero no se pasa mucho tiempo sin que sientan que pueden mirar voluntariamente: y así mismo es muy de creer también que sienten muy pronto la diferencia que hay entre ver y mirar, porque, (por ej.) aunque un niño quiera ver á su madre no la verá si su madre está ausente, ni la verá tampoco no habiendo luz, &c.; pero basta que su madre esté delante de él, y que él quiera mirarla, para que la mire. En suma, el niño dispone de sí mismo para mirar, y no dispone del objeto, para ver. Y aunque creo tan de veras, como el que mas, que el niño no hace explícitamente, entre mirar y ver, estas conocidas distinciones en que han reparado tan poco tantos filósofos; tengo empero por imposible, mediante á que la experiencia se lo está diciendo á cada instante, que no sienta confusamente que, por lo que hace á ver, no tiene sino una simple capacidad, y que, por lo que ha-

(3) Véanse los núms. 2 y 3, del art. X. de las *Noc. gen.* (N. del T.)

ee á mirar, tiene una verdadera facultad, un verdadero poder.

* Luego que los niños se sienten con dicho poder, ponen reflexionadamente, ó á lo menos pueden poner su atencion, en todos los objetos que esten á su alrededor y á su alcance. Atendiendo con la vista, discernen los colores, no solo de las sensaciones que experimentan por el oido, olfato &c., sino tambien unos colores de otros colores. Atendiendo con el oido, aprenden á discernir, antes ó despues, unos ruidos de otros ruidos y á distinguir muchos sonos en un sonido que al principio les parecia que era uno solo. Atendiendo con el tacto, adquieren ideas de las formas, de las figuras, de lo suave, de lo áspero, de lo frio, de lo cálido, &c. &c.

* De modo que despues de haber aplicado los órganos, primeramente sin saber que los aplicabamos, y sin dirigirlos nosotros mismos, los dirigimos en fin y los aplicamos voluntariamente sobre las cualidades de los cuerpos, si es permitido decirlo así; y de este modo llegamos á tener sensaciones distintas, á distinguir sensaciones, á adquirir *ideas sensibles*.

* Tienen, pues su origen las ideas sensibles en el sentimiento-sensacion, y su causa en la atencion (4) que se egerce por medio de los órganos.

4. * Pero sabido es que, ademas de las ideas sen-

(2) Sin embargo, dice el mismo Laromiguière (lec. 3.^a parte 2.^a), algunas veces se necesita comparar y racionar para obtener las ideas sensibles. Tal sucede, por ej., cuando uno quiere formarse idea de cuál es la figura que, bajo un contorno dado, contiene la mayor superficie. Pero aqui se trata de las ideas sensibles que son comunes á todo el género humano; y ademas conviene no olvidar que rara vez obra una de las facultades de la alma, cualquiera de ellas, sin que obren todas las demas (véase la nota penúltima del art. 3.^o) La facultad que contribuye mas, y qué por decirlo así, domina, da su nombre al acto de la mente, el cual acto casi siempre es multiplo (N. del T.)

sibles, tenemos otras muchas ideas. No es, pues, la sensación el único origen de que se deriva la inteligencia. ¿Qué otra cosa podríamos conocer, si no tuvieramos otros modos de sentir que son muy diferentes del modo que se nos descubre en los sentimientos producidos por la acción de los objetos exteriores, que algunos de dichos objetos y algunas de sus diversas cualidades? ¿Qué origen tendrían en tal caso las ideas de las facultades de la alma? ¿Cuál las de semejanza, diferencia, analogía, causa, efecto &c.? ¿Cuál en fin las ideas de bien y de mal moral?

* Puesto que no se puede explicar (no admitiendo mas modos de sentir que las sensaciones) el origen de toda la inteligencia del hombre, aun la mas comun y adocnada; no puede menos de ser verdad que la alma humana es susceptible de algunos sentimientos que se diferencien de los que excitan en ella, ya la acción de los objetos exteriores, ya algunos movimientos verificados en lo interior del cuerpo; y por tanto preciso es que tenga otro ú otros modos de sentir que sean diferentes de aquel de que proceden las ideas sensibles; preciso es en fin que en ella se esciten sentimientos diversos de las sensaciones.

5. * Y en efecto, es claro que no pudiendo pasar la alma desde las meras sensaciones hasta las ideas sensibles, (n.º 3.), sino obrando sobre las primeras, debe tener indispensablemente, como he dicho ya en el cit, n.º, el sentimiento de su acción, debe sentir que obra, puesto que la alma no puede obrar sin sentir que obra. Y este otro modo de sentir tiene tan pocas semejanzas con las sensaciones, que aunque realmente se asemejan estas dos clases de modificaciones, en cuanto unas y otras son sentimientos, sin embargo son muy diferentes. ¿Quién puede confundir, quién no distingue lo que la alma siente por el ejercicio de sus facultades, de lo que siente la alma por la impresión de los objetos en los órganos del cuerpo? ¿Quién con-

funde los placeres que proporciona el ejercicio del pensamiento, con los que produce la satisfaccion de las necesidades físicas? ¿Quién no distingue en fin el arrobamiento de Arquimides cuando resolvía un problema, del anhelo y deleite grosero de Apicio cuando devoraba una cabeza de jabalí?

+ * El sentimiento que experimenta la alma, cuando siente que atiende, ó que compara, ó que raciocina, ó que desea, &c., en una palabra cuando siente que obra, cuando siente que sus facultades estan en ejercicio; es siempre muy diferente de cualquier sentimiento-sensacion, aunque no siempre es el mismo. Lejos de ser siempre el mismo, tiene, por decirlo así, todas las vicisitudes de la accion de las mismas facultades: es fuerte y vivo, en los momentos en que las facultades estan exaltadas; es lánguido y débil, cuando reposan, ó mas bien, cuando se hallan en una calma que no dista mucho del reposo; porque es de presumir que no hay jamasen nuestra alma cesacion absoluta de accion. La alma vela y obra, hasta en el sueño del cuerpo; en el deseo hay accion; y ¿no es la vida un deseo continuo? +

* Es, pues, muy de creer que nunca estamos enteramente privados del sentimiento de la accion de las facultades; ó á lo menos, debe de ser muy raro que dicho sentimiento nos abandone y que se estinga del todo.

* Mas para distinguir las facultades de que hablamos, ó lo que es igual, para adquirir idea de ellas, no basta sentir su accion. Asi como es menester, para que el sentimiento-sensacion se convierta en idea sensible, que la alma no le experimente de una manera enteramente pasiva, ó lo que es lo mismo, que la actividad de la alma entre tambien en ejercicio; asi tambien, para que los sentimientos que nacen de la accion de las facultades, lleguen á ser ideas de las facultades, es menester que la actividad de la alma se ejerza sobre dichos sentimientos, para observarlos y estudiarlos; en otros

términos, es una condicion precisa para dicho objeto, (y esto no lo hace la alma sino despues de haber puesto su atencion en el mundo exterior por que la atraen las causas de sus sensaciones) que reflexione sobre sí misma, sobre sus sentimientos, sobre sus acciones, sobre todos los modos con que es afectada, sobre todos los modos de su misma actividad.

* La posicion en que hemos sido puestos los hombres no es tan favorable para adquirir las ideas de las facultades, como para adquirir las ideas sensibles. Para formar las ideas que tienen su origen en la sensacion, la atencion obra sin esfuerzo, auxiliada por los órganos, mas para adquirir las ideas de las facultades de la alma; necesitamos hacernos violencia, es decir, necesitamos luchar contra una inclinacion que nos mueve hácia los objetos exteriores, aplicar la atencion al sentimiento de la atencion (5), aplicar la alma á la alma misma, y todo esto, sin auxilio alguno de los órganos, á pura fuerza de voluntad.

* De aqui es que casi todos los hombres tenemos ciertas ideas sensibles, (é idénticas tal vez en casi todos), pues serán en verdad muy pocos los que no sepan que el cielo está sembrado de estrellas, que la tierra está cubierta de árboles, y de animales, y de una

(5) Para comprender esta doctrina del autor, que es lo más principal de la teoría que ha adoptado acerca de la formacion de estas ideas, deben los jóvenes procurar distinguir estos tres órdenes de hechos: 1.º la alma atiende, compara, ratiocina, desea, &c. 2.º Siente la alma que atiende, siente que compara, &c. &c. 3.º Además es susceptible de atender, y de hecho atiende, á lo que siente cuando siente que atiende, á lo que siente cuando siente que compara, á lo que siente cuando siente que ratiocina, &c.; y atendiendo á lo que siente cuando siente que atiende, forma idea de la atencion; y atendiendo á lo que siente cuando siente que compara, forma idea de la comparacion; y del mismo modo, respecto de las demás facultades. (N, del T.)

multitud innumerable de otros objetos; á la par que solo un pequeño número de filósofos (que estan sumamente discordes entre sí, y cuyas investigaciones acerca de este punto dejan mucho que desear) han procurado conocer la alma humana, formarse ideas de las facultades que tiene, y darse cuenta de sus operaciones.

** Las ideas de las facultades de la alma tienen su origen en el sentimiento de la acción de las mismas facultades, y su causa en la atención que se ejerce independientemente de los órganos.*

6. Pero, aunque los dos modos de sentir de que he hablado ya en los cuatro num. anteriores, son seguramente origen de muchas ideas; no absorven sin embargo, si es permitido decirlo así, toda la sensibilidad de la alma ni bastan para que dé razon el filósofo del origen de toda la inteligencia. La prueba mejor que puedo dar de esta asercion segun mis principios, es que hay en la inteligencia humana, (véase el n.º 3.), otras muchas ideas, que no son de las que hemos llamado sensibles, ni tampoco de facultades de la alma. Debe de haber, pues, otros modos de sentir que sean origen de las indicadas ideas; y en efecto bien pronto veremos que los hay realmente. Entretanto observemos que si las ideas sensibles que adquirimos sucesivamente, y una á una, por la direccion sucesiva de nuestros órganos sobre las diferentes cualidades de los cuerpos, desapareciesen en el instante mismo en que cesa ó cambia dicha direccion, y del mismo modo se aniquilaran tambien en el momento en que nacieran las ideas que nos formamos de las facultades de la alma, es evidente que no tendríamos nunca muchas ideas á la vez; estaríamos siempre, y necesariamente, reducidos á no tener mas de una idea; y no teniendo si no una sola idea, no podríamos conocer ni aun el objeto menos compuesto.

**Pero no sucede tal cosa respecto de nuestro espíritu. Lo que él ha adquirido una vez, no lo pierde tan pron-*

to: sus riquezas no se disipan, á medida que se forman; y lejos de gastarlas su disfrute, las hace mas propias para nuevos disfrutes.

* Verdad es que las mas de las ideas no nacen al parecer sino para morir en seguida. El exámen que hacemos de las cosas, es algunas veces tan superficial, que apenas las examinamos sino muy por encima; y muchas veces es tal la rapidez con que pasa la atencion sobre los sentimientos, que se diria que entonces no advertimos ni poco ni mucho, que sentimos. Impresiones tan débiles no suelen dejar vestigio alguno sensible tras de sí. Pero cuando el órgano se mantiene fijo mucho tiempo sobre un solo objeto: cuando la atencion, por la vivacidad misma de la impresion, ó por órden de la voluntad, se clava, por decirlo asi, sobre un solo sentimiento, lo que entonces se experimenta no se desvanece tan pronto. La esperiencia nos enseña que de estos tales conocimientos quedan en nuestra memoria huellas mas profundas. Las ideas que adquirimos atendiendo ligera y distraidamente, son como las imágenes reflejadas por el espejo, que desaparecen con el objeto; pero al contrario, las que adquirimos por medio de una atencion fuerte y sostenida por mucho tiempo, son como los caractéres grabados en marmol, que resisten al curso de las edades.

* Como la memoria (esa propiedad maravillosa que en lo presente hace revivir lo pasado) es un atributo de nuestro ser y una condicion esencial de nuestra inteligencia, es poco menos que imposible que estemos reducidos á la idea que la atencion haga salir del sentimiento actual. Los hombres percibimos casi siempre, á un mismo tiempo, ó poco menos, juntamente con la idea particular que adquirimos ó que se reproduce de nuevo, otra ú otras ideas en número proporcional á la capacidad de la memoria.

* Este número nos parece á primera vista grandí-

simo, indefinido, cuando nos ocupamos de un objeto vasto con el cual nos hayamos familiarizado; pero cuando no incluimos en dicha cuenta sino las ideas bien distintamente percibidas, le hallamos prodigiosamente reducido. Cada cual puede consultar su propia experiencia: yo no pretendo determinar una cantidad que varía según la diferencia de los espíritus. Mas de todos modos es un hecho incontestable, que no hay hombre alguno con uso de razón, cuya inteligencia no abrace simultáneamente, ó poco menos que simultáneamente, muchas ideas, mas ó menos distintas, ó mas ó menos confusas. Y en verdad que si no fuera así, no habría ciencias para el hombre, como hemos dicho ya en otra parte, porque la ciencia resulta de un encadenamiento de relaciones entre diversas ideas, que el método reduce á la unidad, manifestándonos los puntos de vista bajo de los cuales son idénticas.

Tenemos, pues, que puesto que hay ciencia, para el hombre, está probado por este hecho, además de que también lo está por la conciencia, que el hombre conserva, es decir, retiene un gran número de ideas, el cual es mayor, ó menor, según que es mayor ó menor la capacidad de su memoria, y según otras circunstancias.

* Pues ahora bien, cuando tenemos á un mismo tiempo muchas ideas á la vez, se produce en nosotros un modo de sentir diferente de los que hemos visto ya: en dicho caso sentimos entre las ideas semejanzas, diferencias, y otras relaciones. A este modo de sentir, que nos es común, á todos, y que es la condición necesaria de toda ciencia, y aun de toda idea, de todo juicio, de todo conocimiento, (6) le llamaremos *sentimiento de relacion*, ó *sentimiento-relacion*. Existe, pues, en el hombre este

(6) Véase el n.º 3 del art. ant. 4.ª objecion (N. del T.)

otro modo de sentir que vamos á distinguir de los otros dos con la mayor facilidad.

* Y en efecto desde luego se ve que no solo existe, sino que tambien se diferencia mucho del sentimiento-sensacion, y del sentimiento de la accion de las facultades de la alma, porque, fuera de otras diferencias, no difíciles de conocer, á la sensacion corresponde casi siempre un objeto exterior, y al sentimiento de la accion de las facultades corresponde siempre la accion de las mismas facultades; pero no existe nada que corresponda al sentimiento de relacion Así por ej., cuando veo un peral, tengo una sensacion y á este sentimiento-sensacion corresponde en lo exterior, un objeto, un peral que supongo que veo. Y del mismo modo si veo un manzano, tengo otra sensacion que puedo tambien referir al objeto exterior que corresponde á ella. Pero luego que haya sentido el manzano y el peral de que se trate, y que me haya formado idea de los dos, sentiré ó podré sentir semejanzas y diferencias entre el uno y el otro; y ¿á qué objeto exterior podrémos referir estos sentimientos de relacion? ¿Hay acaso en lo exterior alguna cosa realmente existente que sea lo que se llama semejanza ó lo que se llama diferencia entre el manzano y peral (7)? Es indudable que no la hay en lo exterior, ni en lo interior tampoco. Luego es incontestable que el sentimiento de relacion es muy diferente del sentimiento-sensacion y del sentimiento de la accion de las facultades *

* No es menos fácil conocer que el número de

(7) Véase lo que dice el autor acerca de la realidad en el art. siguiente tratando de las ideas generales, y en el n.º 5. art. VII. de la *ontología*. Tambien conviene que vean los jóvenes lo que dice Laromiguère acerca de la semejanzas y se halla tambien en la pág. 231 de la *ontología* de este manual. (N. del T.)

estos sentimientos que resultan de la comparacion ó aproximacion de las ideas, debe de ser infinitamente mayor que el de los sentimientos-sensaciones, y que el de los sentimientos de la accion de las facultades. Para conocerlo con evidencia, basta tener algun conocimiento aunque muy superficial de la teoría de las combinaciones.

* Reinará, pues, una extrema confusion entre esta multitud de relaciones que sentimos, si para discernirlas no obra la alma, ó no se conduce la alma, como hemos visto que obra ó se conduce para discernir sus primeros sentimientos, esto es, si no aplica su actividad á este tercer modo de sentir, como hemos visto que la aplica al segundo y al tercero. Pero sin embargo, hay una gran diferencia: y es que, para mudar en ideas los sentimientos-sensaciones, y los sentimientos de la accion de las facultades, basta ordinariamente la atencion; mas, para mudar los sentimientos de relacion en ideas de relacion, se necesita comparar y racionar: basta la comparacion sin el racionio, para obtener las primeras y mas simples ideas de relacion, se necesita el racionio, para las ideas de relacion derivadas ó compuestas.

* Hallamos pues, *que las ideas de relacion tienen su origen en los sentimientos de relacion, y su causa en la comparacion y el racionio.*

7. * Hay, ademas de los tres modos de sentir que hemos distinguido ya, un cuarto modo, entre el cual y los otros tres parece existir una diferencia mucho mayor que entre los tres primeros.

* Figurémonos que un hombre de honor (uso de esta espresion en el sentido en que se toma segun la opinion ó las preocupaciones de Europa; pero aunque la empleara en otro sentido, y mas aun, aunque la estendiera á cualquier hombre que tenga uso de razon, siempre resultaría exacto lo que voy á decir)

figurémonos que á un hombre de honor le dan un golpe, y que se siente herido. El sentimiento que primero en él se excitára con este motivo es una sensacion, de la cual, si el hombre de honor se persuade en el acto que el hecho ha sido sin querer, resultará una idea sensible, y nada mas, por decirlo asi; pero si al contrario, el hombre de honor se persuade que el que le ha causado la incomodidad física que entonces experimenta, por muy leve que sea, ha llevado en ello la *intencion* de insultarle, sin necesidad de que yo lo diga, se conoce facilmente que en tal caso sentirá algo mas que dicha incomodidad física y muy de otra manera. Pues bien, esto mismo ú otra cosa muy análoga, nos está sucediendo á todos á cada instante, con innumerables ocasiones sumamente diversas.

* Es una verdad innegable, á lo menos en general, que cuando apercibimos intencion en el agente exterior, ó sin llegar á apercibirla, cuando suponemos que ha tenido intencion en el hecho con que nos afecta, al instante se junta, al sentimiento-sensacion que el agente produce en nosotros, un otro sentimiento que parece no tener nada de comun con el primero. Y asi es que á estos otros sentimientos de que nos estamos ocupando ahora, se les ha dado otro nombre: llamanse *sentimientos morales*; y los llamamos asi, porque son producidos en nosotros por un agente moral, es decir, por un ser que obra sobre nosotros, ó sobre nuestros semejantes, que nos hace bien ó que nos hace mal, á nosotros ó á nuestros semejantes, con intencion y con una voluntad libre. El hombre juzga en efecto y con incontestables fundamentos para juzgarlo, que hay *moralidad* (6) en la accion, si el hom-

(6) No está de mas volver á llamar la atencion de los

bre que la haya hecho, ha obrado en ella libremente. Porque, como he dicho ya en el art. 3.º, donde hay *libertad*, hay *imputabilidad*; hay *mérito*, ó *demérito*. Hay, pues, moralidad.

* El sentimiento moral le experimentamos ó le tenemos los hombres, aun antes de que el entendimiento esté en disposición de imponer á las acciones la calificación moral que las impone por ideas, quiero decir, aun antes de que formemos las ideas morales; es la base de la *conciencia moral*, y digámoslo así á la manera de algunos, es un guía que nos advierte; eso es malo y esto otro es bueno. Precede, pues, á mi ver, dicho sentimiento, á lo menos en los primeros años de la vida, á la calificación moral que en virtud de un juicio por *ideas* (7) imponen á los actos la alma misma que los ejecuta y las almas que los contemplan; si bien no se me oculta tampoco que en lo restante de la vida humana, no solo precede, sino que tambien subsigue las mas veces, á dicha calificación impuesta por el entendimiento. Así es que tan luego como nos persuadimos (pongo por ej.), que tal ó cual juez es venal, que tal ó cual sacerdote es ambicioso, que tal ó cual ministro es adulator, ó no tiene carácter para decir la verdad y para defender la razon y el derecho; hay algo en nosotros que se disgusta altamente y que nos grita por el sentimiento, aun antes que juzgemos por ideas de moral: *eso es malo*. Pero, al contrario, "si el intérprete de Themis desprecia el oro de la seducción; si

principiantes hácia los diversos significados de la palabra moralidad. Aquí significa lo que he dicho en la nota 1.ª de este artículo. (N. del T.)

(7) Véase el núm. 3. del art. anterior, 4.ª objecion. (N. del T.)

el ministro de un Dios paternal, consuela al afligido y no hace desgraciados, anuncia las misericordias y no las venganzas; si el consejero del monarca toma el camino del destierro antes que consentir en los desastres de la patria, todos los corazones admiran, todas las bocas repiten: *bien, así se debe obrar* (8).”

* Nacen, pues, (desde la primera edad) (9) en el corazón del hombre los sentimientos de lo justo, de lo injusto, de lo honesto, de lo inhonesto, de generosidad, de delicadeza, &c.: que la actividad de la alma convierte en ideas morales.

* Como los hombres vivimos en sociedad, y obramos continuamente los unos sobre los otros, hay pocos momentos en la vida en que no experimentemos algún sentimiento moral; pero no siempre es fácil discernir dichos sentimientos, mudarlos en ideas. Si bien algunas veces basta para ello un solo acto de atención, las mas dista tanto de ser suficiente que se necesita tambien comparar y raciocinar, y no poco ni muy en pequeño, aunque muy rápidamente. “Por punto general, es una verdad innegable que para conocer el corazón humano se necesitan largas observaciones, una gran experiencia y un entendimiento muy perspicaz: no, no sobra nada, aunque se tenga el genio de un Cervantes, ó de un Quevedo, ó de un Lope, ó de un Calderon, para

(8) Amice, Manual de Filos., experimental, p. 143.

(9) Pero; ¿cuándo nacen? “Luego que suponemos voluntad en el agente exterior,” dice Laromiguière, (parte 2.^a, lección 4.^a) Y añade, que nada es mas natural en los niños que hacer dicha suposición, ó mas bien que formar dicho juicio. Lo forman á muy luego de haber nacido, porque apenas existen, se sienten dotados ellos mismos de voluntad.” (N. del T.)

sondear sus repliegues, para penetrar sus profundidades.

* Hallamos, pues, que *las ideas morales tienen su origen en el sentimiento moral, y su causa, ó en la atencion, ó en la comparacion, ó en el raciocinio, ó en la accion reunida de estas mismas facultades.*

8. * Ahora, si echamos una ojeada sobre lo que hemos averiguado en este artículo, volveremos á ver que la alma humana tiene cuatro modos de sentir, esto es, se escitan en ella cuatro especies de sentimientos diferentes, *sentimiento-sensacion, sentimiento de la accion de sus facultades, sentimiento de relacion, y sentimiento moral*: de los cuales hace salir su actividad (10) estas cuatro especies de ideas, ó ideas de estas cuatro especies; *ideas sensibles, ideas de las facultades de la alma, ideas de relacion, é ideas morales.*

Estos cuatro modos de la sensibilidad son sumamente diferentes, pues si bien existen entre ellos algunas relaciones, ó de simultaneidad, ó de sucesion, la análisis mas esmerada no puede descubrir entre dichos modos ninguna relacion de generacion, ni de identidad. (11) Al tratar de las facultades de la alma, hemos visto (artículos 2.º y 3.º) que la atencion, elemento primitivo del pensamiento, se transforma en comparacion; que de la comparacion nace el raciocinio; que estas tres pri-

(10) Véase el Apéndice de la ontología (N. del T.)

(11) Hay relacion de *simultaneidad*, entre dos, ó mas cosas cuando coexisten, esto es, cuando existen juntamente de la palabra latina *simul*). Hay relacion de *sucesion*, cuando, á alguna de ellas sigue ó siguen las otras. Hay relacion de *generacion*, cuando el vínculo que media entre ellas es de tal especie que la una engendra á la otra (*generare*). En fin hay relaciones de *identidad*, cuando no son sino una misma cosa diversamente modificada, como la agua y el hielo. (de la palabra latina *idem*.)

meras facultades, concentrándose en algun objeto del cual se sienta ó se crea sentir necesidad, se transforman en lo que llamamos deseo, y que del deseo se forma la preferencia, la cual á su vez engendra la libertad: pero no podemos establecer ninguna filiacion entre los modos de la sensibilidad. Verdad es que en el orden cronológico, la sensacion precede á nuestros otros modos de sentir, ó á lo menos á algunos de ellos, pero no los engendra. Tambien es verdad que el sentimiento de la accion de nuestras facultades puede preceder y precede al sentimiento de relacion, pero no transformarse en él. Lo mismo digo respecto del sentimiento moral: puede ser muy bien (y en efecto es asi en la constitucion presente del hombre) que este sentimiento no tenga lugar sino despues de nuestros otros modos de sentir; puede coexistir con las sensaciones, con el sentimiento de la accion de las facultades y con el sentimiento de relacion (12); pero no puede ser una transformacion de

(12) En efecto «rara vez sucede, dice Laromiguière, (lecc. XIII. part. 2.^a) que un sentimiento no despierte los otros sentimientos, (*quiere decir, sentimientos de las otras tres especies*). Asi cuando veo un monumento de arquitectura, á la sensacion que tengo viéndole, se alléga algun sentimiento de alguna relacion; y si ese mismo monumento está destinado al culto que tributa el hombre á la Divinidad, ó es el asilo del guerrero que derramó su sangre por su patria, no puedo menos de tener un sentimiento moral... A la manera que las facultades de la alma obran á la vez, aun en los casos en que parece que se ha apoderado de toda nuestra actividad alguna de ellas (véase la nota penúltima del art. 3.^o); asi tambien nos afectan á la vez los cuatro modos de sentir, ó mas bien, tenemos á la vez sentimientos de dichas cuatro clases, aun en los casos en que parece que absorbe toda la sensibilidad uno solo de ellos. Podria decirse que todo lo que podemos ser, lo somos en todos los instantes, y que *la existencia de toda la vida se halla en la existencia de cada momento; y esto es lo que nos hace tan difieil el conocimiento de nosotros mismos: enigma que*

estas tres especies de sentimientos. De suerte que mi doctrina de la sensibilidad no es, en todo rigor, un verdadero sistema, puesto que no son todas sus partes una modificación de un primer principio, y por esto mismo no podemos reducirlas (13) á una unidad rigurosa.

nadie hubiera podido explicar, si, descendiendo al fondo de nuestro ser, no hubiese separado la análisis lo que ha unido la naturaleza.» (N. del T.)

(13) Para convencernos, dice el mismo Laromiguière (lecc. 4.^a part. 2.^a), de que cada una de dichas cuatro clases de sentimientos tiene una naturaleza diferente de la que tienen las otras tres, basta (*segun él*) que los observemos en el momento de su nacimiento, pues ya he dicho que la palabra naturaleza viene del verbo latino que significa *nacer*." Pues bien los sentimientos-sensaciones nacen en seguida de los movimientos producidos en nuestros órganos por los objetos exteriores. Los sentimientos de la acción de las facultades nacen en el instante mismo en que obran las facultades. Los sentimientos de relación nacen con la presencia simultánea de las ideas; y los sentimientos morales nacen en seguida de las impresiones que hacen sobre nosotros los agentes exteriores, si además les atribuimos una voluntad libre. Nacen, pues, aparte (*y por medios muy diversos*) cada una de dichas especies de sentimientos; tienen todos ellos una naturaleza propia (*particular, diferente*)

Verdad es que, en la constitución actual del hombre, es menester que haya antes sentimiento-sensación, para que tengan lugar los otros sentimientos. Hay entre los cuatro modos de sentir un orden sucesivo que empieza por la sensación. Pero no basta que haya un orden sucesivo para que haya unidad de naturaleza, ó *mas bien identidad de naturaleza*, entre las cosas que se suceden...

"Pero, ya estoy viendo que me dicen algunos si no tienen la misma naturaleza, ¿porqué les dais á todos ellos el nombre de sentimiento? A esto respondo que no porque se dé á muchas cosas un nombre comun á todas ellas, se debe creer sin mas ni mas que son de una misma naturaleza. Si fuese verdadero el principio que dan por supuesto los que me hacen dicha objecion, tendríamos que todas las cosas que existen y cuantas pueden existir, serian de una misma naturaleza, puesto que á todas ellas se las llama cosas»....

Pero no me toca á mi pretender enmiendar á la naturaleza; debo reproducirla fielmente en mi doctrina, y no procurar poner mas unidad en el retrato, que la que ha puesto Dios en el original. El siguiente cuadro sinóptico es un resumen de lo mas principal de dicha doctrina. *

ELEMENTOS PASIVOS DE LA INTELIGENCIA HUMANA, LA CUAL ES TAMBIEN CONDICION NECESARIA PARA LA MORALIDAD,..... LOS SENTIMIENTOS; PERO LOS SENTIMIENTOS SUPONEN SENSIBILIDAD.

Sensibilidad.	Primer modo de la sensibilidad.	Sentimiento-sensacion.	}	Orígen de nuestras ideas sensibles.
	Tercer modo de la sensibilidad.	Sentimiento de relacion.	}	Orígen de nuestras ideas relativas.
	Cuarto modo de la sensibilidad.	Sentimiento moral.		

Tienen, pues, su orígen todas nuestras ideas en alguno de los cuatro modos de sentir que la observacion y el esperimento nos han dado á cónocer en nos-

"Rindámonos, pues, á esta verdad (dice en otro lugar); hay en el hombre cuatro orígenes de ideas, cuatro orígenes diferentes, y hay tres causas de ideas, diferentes tambien. Y deberemos cuidar de tenerlo presente, cuando para espresarnos con mas concision, digamos que todas las ideas tienen su orígen en el sentimiento, y su causa en la accion de las facultades intelectuales. (N. del T.)

otros, y su causa en las tres facultades del entendimiento. Y para expresar esta doctrina en una fórmula mas general, diré *que nuestras ideas tienen su origen en el sentimiento, y su causa en la accion de nuestras facultades.*

ARTÍCULO VI (1).

DE LA DIVISION Ó DISTRIBUCION DE LAS IDEAS EN VARIAS CLASES.

Creo haber dicho mas que lo suficiente en los artículos anteriores, (especialmente en el 2.^o, 4.^o y 5.^o) para que se conozca que la causa, el origen y la naturaleza de las ideas son tres cosas muy diferentes, y que por lo mismo debemos procurar no confundirlas. La causa de nuestras ideas es la accion de nuestras facultades intelectuales; su origen es el sentimiento; y su naturaleza, el sentimiento y la distincion. Un pedrusco de marmol sin labrar no es una estatua; ni una estatua es el artista que la ha he-

(1) No teniendo tiempo para arreglar este artículo y el siguiente en los términos en que á mi parecer debian estar, me limito en cuanto al texto á hacer algunas modificaciones y adiciones no muy leves, y á poner en este lugar lo que dijo el autor en la Lógica acerca de la materia que se indica en el epígrafe. De este modo creo que quedará mucho menos desordenado el Manual, aunque no dudo que á algunos les ofenderá (y no sin alguna razon) ver que traigo este artículo á la psicología.

Ademas de dichas alteraciones voy á poner en este artículo muchas notas, en la mayor parte de las cuáles me limitaré á insertar literalmente casi todo lo que dice Baldinotti acerca de las clases de ideas de que trata en su Lógica; y aun para esto me veo precisado por falta de salud y de tiempo á valerme de la traduccion de Balbuena, sin embargo de que no me gusta. (N. del T.)

cho. Pues del mismo modo, un sentimiento no es una idea, ni una idea es la facultad que la ha producido. Recordadas estas bases, voy á decir mi sentir acerca de las clases de ideas que creo conveniente hacer, mirando este asunto ideológicamente. *

Las ideas pueden ser consideradas bajo muchos puntos de vista. Con relacion á su causa, son, ó producto especial é inmediato de la atencion (á estas las suelen llamar, y las llamo absolutas en el sentido propio); ó producto especial é inmediato de la comparacion (á estas las llamaré relativas inmediatas, y para abreviar, simplemente relativas); ó en fin, producto del racionio, á las cuales las llamaré relativas mediatas, ó mas brevemente deducidas. En varios lugares de esta parte, y en especial en el núm. 4.^o (objeccion 4.^a) y en el art. V, al tratar del sentimiento de relacion, he dicho ya lo suficiente por ahora acerca de estas diversas clases (2); y así paso á otra division. *

(2) Sin embargo, no está demas que los jóvenes sepan lo que dice Baldinoti acerca de las ideas que mas cómodamente se suelen llamar relativas. Falta dice este autor, tratar de la relacion de las ideas. Se dice que una tiene relacion con otra, cuando por su indole incluye la consideracion de la otra: una y otra idea se llaman *relativas*, sirva de ejemplo la idea de padre, de criador, de súbdito, de príncipe.—No se han de confundir las ideas relativas con las relaciones: porque la relacion es un enlace que media entre las ideas, y las hace relativas.—Este enlace ó relacion entre las cosas y tambien entre las ideas no procede de un principio solamente, sino en primer lugar de la naturaleza de las cosas, como entre el Criador y la criatura: lo segundo, de la institucion de los hombres, como entre una accion y ser ciudadano; lo tercero, de las cualidades accidentales, como entre las cantidades. Mas cualquiera que él es causa de que comperamos muchas ideas entre si, y que de su consideracion formemos especialmente las nocio-

Con relacion á su origen , las ideas se dividen en las cuatro clases de que he tratado en el artículo anterior. En rigor , todas las ideas son intelectuales , puesto que todas ellas son parte de la inteligencia. Mas , sin embargo , como los filósofos han dado preferentemente el nombre de intelectuales á las ideas de las facultades de la alma y á las ideas de relacion , y no nos resulta ningun inconveniente de que adoptemos , esta parte de su lenguaje , podemos dividir las , considerándolas bajo dicho aspecto , en sensibles , intelectuales y morales. A las que tienen su origen en el sentimiento-sensacion , se las llama sensibles ; á las que provienen del sentimiento de la accion de las facultades , y tambien á las que tienen su origen en el sentimiento de relacion , se las llama intelectuales ; y en fin , á las que resultan del sentimiento moral , las llaman morales. *

Podemos tambien considerar las ideas , bajo el punto de vista de sus cualidades ; y mirándolas bajo este aspecto , las dividiremos ;

*en verdaderas y falsas ,
claras y oscuras ,
distintas y confusas ,
completas é incompletas ,
reales y quiméricas , (aunque ya veremos que
esto en rigor no es division)*

nes (esto es , sea este enlace , ciertas ideas compuestas , tales como la de virtud , justicia , prudencia y otras semejantes. Para que decidamos rectamente acerca de las ideas relativas , debemos consultar no una separadamente , sino todas las que tienen enlace unas con otras , v. g. : los tiempos , los lugares , las personas , la edad , los usos y otras cosas semejantes , cuando se trata de las ideas del poder , de las riquezas , de la sabiduría , de la piedad , de lo pequeño , de lo grande , que se refieren á ellas.

ideas de cosa é ideas de palabra,
y además simples, colectivas, abstractas y generales,
*y sus opuestas. **

¿CUÁLES DE ESTAS DIVISIONES SON LAS MAS IMPORTANTES?

De estas divisiones unas son mas importantes que otras: casi tendré por bastante haber enunciado la primeras; pero me detendré en las últimas, especialmente en las ideas abstractas y en las generales, porque de estas dos especies de ideas depende principalmente la inteligencia del hombre." (Larom. t. 2.^o p. 296.)

IDEAS VERDADERAS É IDEAS FALSAS.

¿Hay ideas falsas? ¿Son verdaderas todas las ideas? A esta pregunta responden los filósofos de un modo demasiado diferente; y esta divergencia de opiniones proviene de que unos entienden por *idea verdadera* una cosa, y otros otra, muy distinta; y esta otra divergencia proviene á su vez en los mas de ellos de que no están conformes en la definicion de la idea. (Véase el art. 4.^o número 3, objecion 1.^a) Unos nos dicen que toda idea representa lo que representa, y que, por consiguiente todas las ideas son verdaderas; otros que no toda idea representa lo que debe representar, y que, por consiguiente, hay ideas falsas. Pero, aun prescindiendo de otras cosas, dígaseme ¿si ha habido jamás un lenguaje mas insignificante, mas frívolo en esta parte que el de los que nos dicen que toda idea representa lo que representa, y que por consiguiente, todas son verdaderas? Dueños son de dar á la espresion *idea verdadera* el significado que quieran; pero el uso comun no la da el significado que ellos. Todo cuadro re-

presenta lo que representa: mas sin embargo, no se dice comunmente que todo cuadro es verdadero. Yo admito la doctrina de los que sostienen que hay ideas falsas, pero no adopto muy gustoso su lenguaje sin embargo de que algunas veces parece que me sirvo de él. Porque al decir que no todas las ideas *representan lo que deben representar*, se supone implícitamente que todas las ideas son imágenes, que todas son *representaciones*, y ya hemos visto que no lo son. Paréceme mejor decir que la verdad de las ideas no es otra cosa mas que una simple conformidad con su objeto (3), y su falsedad lo contrario. *

(3) "La verdad, dice el citado autor, es toda del juicio, y no pertenece propiamente á las ideas. Mas por cuanto por las ideas llegamos á los juicios, llamamos *verdaderas* á aquellas de que nacen juicios verdaderos, de lo cual se entiende cuando se llaman *falsas*:--Mas por lo comun unimos á las ideas dos juicios, es á saber, juzgamos que nuestras ideas son conformes á las cosas, y á las ideas de los otros. Cuando decidimos de la conveniencia de las cosas con las ideas nos equivocamos con mucha facilidad, en especial, si no tenemos siempre muy presente, que las esencias primarias de las cosas, distan muchísimo de nuestras ideas: ademas que nosotros conocemos lo que se halla en las cosas, pero relativamente, esto es, por la relacion que media entre nosotros y las cosas esternas. Porque el conocimiento de las cosas es correspondiente á las impresiones que estas mismas cosas hacen en los sentidos; y estas impresiones no solo siguen la naturaleza de las cosas, sino que se modifican tambien por la estructura y constitucion de nuestros sentidos. Así el conocimiento que nace de las impresiones dependerá igualmente de lo que las cosas son en si, y de lo que somos nosotros mismos con relacion á ellas: esto es, será *relativo* no *absoluto*. Ni carece enteramente del peligro de error el otro juicio, cuando decidimos que nuestras ideas convienen con las de otros; antes viene á ser muy grave en aquellas ideas; que no se adquieren por los sentidos sino por la reflexion, como ya se ha observado en otra parte."

IDEAS CLARAS É IDEAS OSCURAS.

Son claras las ideas de Antonio, si, cuando llegan á presentarse á su mente puede aprehender todas las partes de sus objetos, esto es, de los objetos de las ideas. Son oscuras, si una especie de nube viene á ocultarle una ó mas partes de los objetos (4). Para probar que todas las ideas son claras, se ha hecho el mismo argumento que para probar, ó á fin de probar que todas son verdaderas, y se ha dicho: toda idea representa claramente lo que representa; si teniendo idea de una cosa, os queda todavía acerca de ella alguna oscuridad en la mente, no es porque la idea que teneis de lo que representa la idea, es oscura, sino porque no teneis ninguna idea de la parte del objeto que no percibis claramente. Y añaden los que son de esta opinion: si las ideas en sí mismas fueran oscuras, cuantas mas ideas tuviéramos, mayor sería la oscuridad. *

Para aclarar algo esta cuestion, empiezo diciendo que las mas de nuestras ideas son compuestas, y en seguida me tomaré la libertad de usar de una metáfora que está muy admitida. Las ideas son á la mente lo que la luz es á una habitacion, ó mas sencillo, á una pieza de una habitacion. Decir que todas las ideas de los hombres son siempre claras, porque algunas de las ideas parciales que las componen pueden serlo y tal vez lo son en efecto, es lo mismo que decir que una sala ó una alcoba están perfectamente alumbradas, solo con que en ellas entren unos cuantos rayos de luz que nos permitan entrever algunos de sus puntos.

(4) Véase la nota que sigue á esta. (N. del T.)

DE LA IDEA DISTINTA Y DE LA IDEA CONFUSA.

Siendo, como es, la distincion el caracter propio y esencial de la idea, si quisiésemos expresarnos con una precision geométrica, rehusaríamos dar el nombre de idea á la idea confusa, y diríamos que era un mero sentimiento, así como hemos dicho que el sentimiento distinto es la idea. Pero debemos tener presente que, desde el mero sentimiento que produce en nosotros la primera impresion de un objeto compuesto, hasta el conocimiento perfecto del mismo objeto, hay necesariamente un gran número de grados; y que en este intervalo caben muy bien las ideas mas, ó menos, distintas. La idea poco distinta, en comparacion de otra que sea mas distinta, es confusa. De modo que la idea confusa es á (5) la idea perfecta, lo que es á la luz del mediodía la débil vislumbre que se llama crepúsculo.*

(5) "Si se examina el modo, dice Baldinoti, con que los objetos se representan por las ideas, hallamos primeramente que estas son *claras* ú *oscuras*. Las llamamos claras, cuando representan el objeto tan determinado, que le distinguimos con facilidad de otro cualquiera; y si no le representan así, las llamamos oscuras. Mas pueden distinguirse los objetos, sin que se conozcan sus propiedades, y así es como los distingue el vulgo: entonces la idea es solamente clara, pero si manifiesta tambien las propiedades, será *distinta*. A esta se opondrá la *confusa*: pero tambien serán confusas las ideas, si no distinguen todas las *partes* del objeto, lo cual sucede las mas veces, ó por la gran multitud de ellas, ó por su pequenez. — Estas afecciones de las ideas, muchas veces, son relativas al ingenio, á los conocimientos anteriormente adquiridos, y á la educacion. Así no pensemos que las ideas que no concebimos nosotros claras y distintas, son tambien para los demás oscuras y confusas. La distincion puede ser mayor y menor, segun fuere mayor ó menor el número de las propiedades que se conocen, y mas perfecto el modo de conocerlas. Ademas las ideas pueden confundirse con muchas ó con pocas, y aumentarse ó disminuirse su

DE LA IDEA COMPLETA Y DE LA IDEA INCOMPLETA.

No ofrece duda que todas nuestras ideas serian claras y distintas, si fuesen completas, es decir, si nos hiciesen conocer todas las partes de su objeto, de un modo tal que en cuanto á él no dejaran nada que desear á la mente. Pero solo de los objetos de nuestra invencion (6), podemos formarnos semejantes ideas; y esto

obscuridad.--Los que no observan ni meditan tienen ideas oscuras y confusas, en especial de las cosas que no entran en la esfera de los sentidos, y que se deben á la reflexion y comparacion de muchas ideas. Y seguramente nada se les ofrecería que decir si les ocurriera declarar qué es orden, virtud, gloria, hermosura y otras muchas cosas de que hablan frecuentemente.--Pero todavía se cuentan otras causas de la oscuridad y confusion de las ideas, entre las que son las principales la cortedad del entendimiento, la falta de memoria, la imperfeccion de los sentidos, la multitud de impresiones, la debilidad de estas, como si el objeto es muy pequeño, ó está muy remoto, últimamente la demasiada composicion del objeto.--Las cuales causas siendo conocidas, se pueden quitar del medio, y hacerles resistencia con mas facilidad: acerca de esto hemos de poner todo nuestro cuidado, y cuanta diligencia sea posible para que nuestras ideas sean claras y distintas.

(6) La perfeccion de las ideas, prosigue diciendo el citado autor, se toma del modo con que se representa el objeto: llegan á la mayor perfeccion si manifiestan todo aquello que absolutamente se puede conocer en él, y se llaman *adecuadas*; y las que dejan en él algo por conocer se llaman *inadecuadas*.--De las cosas que existen fuera del entendimiento no tenemos ningunas ideas adecuadas. (Véase el núm. 8. del art. 1.º de las *Noc. gen.*)—Ya he indicado las causas de donde provienen la oscuridad y la confusion de las cuales se pueden entender las que ocasionan la claridad y distincion; estas mismas, en cuanto lo permiten las fuerzas del humano ingenio nos conducirán á las ideas adecuadas, para las cuales será tambien muy útil resolver las ideas compuestas en las simples componentes, y notarlas todas, y cada una con separacion.

quiere decir que casi todos nuestros conocimientos son imperfectos, ó lo que es igual, que nuestra inteligencia casi no se compone sino de ideas incompletas.

DE LA IDEA REAL (7) Y DE LA IDEA QUIMÉRICA.

Cuando las ideas corresponden á alguna cosa existente, ó á lo menos, posible, se dice que son reales; pero si su objeto no fuera ni aun posible, serian quiméricas (8). *

(7) Algunos filósofos han distinguido dos realidades en la idea: la *realidad objetiva*, que no es otra cosa que la realidad del objeto que representa la idea: y la *realidad subjetiva*, que no es sino la existencia real de la idea en su sugeto, esto es, en la alma.

(8) Todas las ideas, dice tambien el citado autor, son tenidas por reales justamente, y no puede haber idea que no sea de esta naturaleza. ¿Pues porqué no han de ser reales las ideas que se perciben con el entendimiento, las cuales existen del modo que les es propio: ó por mejor decir no pueden existir de otro modo? La realidad de la idea no requiere existencia de un objeto que se distingue de ella, pues la una no se refiere necesariamente á la otra, y puede estar sin la otra. — Muchos oponen á las ideas reales las *quiméricas*, á las que añaden otros las *imaginarias* y *fantásticas*, como si pudieran ser ideas las que no son reales. Mejor dirian objetos quiméricos y fantásticos de ciertas ideas, como son los de centauro y semejautes. Mas porque muchas veces nos parece que percibimos las ideas, sin que las percibamos, entonces solamente dirian bien que nos ejercitamos en ideas quiméricas, esto es, en ideas, que ni lo son, ni se perciben verdaderamente, sino que se piensa que se perciben. Ejemplo de estas son las ideas de un movimiento sumamente acelerado, y de un número infinito, las cuales dos cosas no pudiendo ser, tampoco se podrán percibir, aunque parezca que se perciben. Así las ideas quiméricas se oponen á las reales, no como si formasen un género de ideas opuesto á otro, sino como la nada se opone al ente.

DE LA IDEA DE PALABRA Y DE LA IDEA DE COSA.

Algunas veces llega nuestra mente á los objetos de nuestras ideas, sin ocuparse en los signos que las representan. Asi por ej., puedo pensar en un árbol, en el mar, en un campo, sin pensar en estas palabras *árbol*, *mar*, *campo*; las cuales, como son unos signos arbitrarios, bien se ve que podrian significar cualquiera otra cosa diferente del objeto de mis ideas actuales, las que en este caso son ideas de cosa. Pero si, parándome en los signos de mis pensamientos, no llegara mi mente á las cosas, mis ideas solo serian de palabra.

Un ejemplo podrá aclarar lo que acabo de decir: las palabras son las espresiones de aquellas ideas que denotamos con ellas, como un retrato es la espresion de la figura de un hombre. Pues ahora bien, si viendo un retrato ceso de ocuparme en él para no pensar sino en el sugeto á quien representa, es claro que en aquel momento tendré la idea del individuo retratado, y no de su retrato. Si, al contrario, no pienso sino en el retrato, sin ocuparme en la persona retratada, solo tendré en este otro momento la idea del retrato.

“Todas las ideas de un ser que reuniera en su inteligencia un gran número de ideas, pero sin ligarlas á ninguna palabra, á ningun signo, serian solo de cosa.

“Y al contrario la especie de autómeta (disimulésenos la suposicion que vamos á hacer) que poseyera, y hablara con la mayor claridad todas las lenguas de la tierra, pero sin que tuviera absolutamente ninguna otra idea sino la del sonido material de las voces, y que por tanto no conociera los objetos por ellas signifiados, no tendria mas ideas que ideas de palabra” ó mejor dicho, todas sus ideas serian de solo voz.*

Hay una clase de palabras (véase el n.^o último del art. 3.^o) que no pueden despertar en nosotros, á lo menos inmediatamente, ninguna idea de cosa: tales

son los nombres de nombres, los signos de signos. Ya he puesto en otro lugar algunos ejemplos de nombres de nombres; mas sin embargo voy á poner otros mas. Cuando los hombres empezaron á formar las lenguas, destinaron algunas palabras á la designacion de los objetos que tenian á la vista, por ej., estas, ó mas bien otras equivalentes á estas, *piedra, árbol, rio* &c. Sintieron tambien la necesidad de tener otras espresiones para designar las cualidades, ya absolutas, ya relativas; y formaron para ello otras palabras de la clase de estas: *blanco, negro, grande, pequeño, &c.* Conocieron asi mismo la necesidad de espresar las acciones; y tuvieron bien luego signos equivalentes á estos *comer, correr, golpear*. Por último, sintieron no ménos, mas tarde ó mas temprano la necesidad de espresar las relaciones entre los objetos, é inventaron á este fin las palabras ó las espresiones equivalentes á estas: *antes, despues, á la derecha, á la izquierda.* &c.

Posteriormente á la formacion y uso frecuente de las palabras primeras, se debió notar mas ó menos pronto, que no todas ellas hacian el mismo oficio, puesto que unas servian para designar los objetos, ó las cosas, otras las acciones, otras las cualidades, y otras las relaciones. Y á consecuencia de esto, clasificaron las palabras é inventaron nuevos signos para denotar las clases que de ellas hacian: las palabras que eran como estas, *árbol, piedra, &c.*, fueron llamadas sustantivos: las que desempeñaban en la oración el mismo oficio que estas, *blanco, negro, &c.* fueron llamadas adjetivos; las que eran de la misma clase que estas, *comer, correr, &c.*, fueron llamadas verbos; y finalmente, las palabras *encima, debajo, antes, despues, á la derecha, á la izquierda*, fueron llamadas: unas preposiciones, y otras adverbios, modos adverbiales, &c., &c.

Las palabras sustantivo, adjetivo, verbo, preposicion &c., no son, pues, signos de cosas, no son nombres

impuestos á realidades. Lo mismo sucede con la mayor parte de los términos de gramática; y todas las ciencias ofrecen, y deben ofrecer, palabras semejantes. Cuando trate de las ideas generales, diré algo mas acerca de este asunto.

DE LA IDEA SIMPLE Y DE LA IDEA COMPUESTA.

Una idea simple es una idea propiamente una, que, por lo mismo, es imposible descomponer en otras muchas ideas. La idea compuesta es un *agregado* de ideas, ó una reunion de ideas. (Larom., t. 2, p. 302.) Son simples, ó se acercan á serlo, las ideas que adquirimos por la accion de cualquiera de los sentidos, aislado de los demas. Segun esto, pues, deben ser tenidas por simples, las ideas de los colores, de los sonidos, de los sabores, de los olores, y de muchas cualidades tactiles, como el frio, el calor, la solidez, &c.; mas con todo, hay algunas escepciones. Si la sensacion es compuesta, y se la descompone, hará nacer cada una de las sensaciones parciales una idea simple; mas si la mente no la descompone, no dará lugar sino á una sola idea. Asi, por ej. la idea de blanco es simple, aunque proviene de una sensacion que es divisible en una multitud de sensaciones distintas. Tal vez hay seres sensibles que están organizados de tal manera, que para ellos no hay color blanco, y que ven los varios colores del prisma en aquellos mismos objetos en que los hombres no vemos sino un solo color; color simple para nosotros, pero compuesta en sí mismo.*

Se consideran como ideas simples las ideas morales que vienen inmediatamente de algunos sentimientos morales, como las ideas de amistad, de ternura &c., porque ¿cómo descomponer la idea del amor maternal?

Son tambien clasificadas entre las ideas simples las ideas de relacion, cuando de dos ideas comparadas no

sale mas de una sola relacion, y tambien cuando, aunque salga mas de una, la mente no considera mas de una sola. De esta clase son las ideas de igualdad, de superioridad, de esterioridad, de anterioridad, de principio, y sus contrarias. (*Ibidem*, t. 2, p. 304.)

* Observemos con este motivo que, para obtener la idea de una determinada relacion, no tenemos necesidad de dos objetos determinados. La idea de igualdad puede venirnos de la comparacion de dos figuras de geometría, de la de dos números, ó de la de dos objetos físicos, &c., &c. Del mismo modo, podemos obtener la idea de superioridad, comparando la altura de un álamo con la de una mimbrera, y el genio de Virgilio con el de Lucano. No es, pues, una misma cosa la idea de relacion con la de los dos términos de la comparacion. Los términos de la relacion pueden variar hasta lo infinito, quedando siempre la misma la idea de relacion. Y esto confirma una doctrina que ya he dicho en el art. ant., á saber: que la idea de relacion es una tercera idea que resulta de la presencia simultánea de dos ideas. (*Ibidem*.)

Hay varias ideas que tenemos una inclinacion á considerar como compuestas, y que, sin embargo, deben ser tenidas por simples; por ej., las ideas de tiempo, de estension, de movimiento, las cuales no son sino la repeticion de una misma idea. (*Ibidem*, p. 305.)

Por último se deben contar entre las ideas simples algunas de las ideas parciales, cuya reunion forma una idea compuesta. Asi la idea de la pesantez, de la ductilidad, de la maleabilidad del oro, son tenidas por simples: sea que en efecto no sea posible dividir las en otras ideas, sea que se les dé el nombre de simples, por oposicion á la idea de oro, la cual comprende un gran número de ideas. *

Muchas veces lo que se llama simplicidad de las

ideas no es otra cosa que una composición menor: y así es que no me atrevería yo á asegurar de ninguna de las ideas de que acabo de hablar, que es realmente indivisible. Acerca de estas denominaciones debemos hacer lo que los químicos, los cuales colocan provisionalmente entre los elementos ó cuerpos simples todos los que se rehusan á una división ulterior. (Ibid., p. 308.)*

Alguno ha dicho: "á mi ver, es absolutamente indiferente en sí mismo que haya ideas simples, ó que, en la realidad, cada una de nuestras ideas sea un agregado, ó una reunion de ideas." (Log. clas. p. 166.) Yo por mí no puedo asociarme á esta opinion, porque aunque quisiera prescindir de la relacion que tiene este punto con el proyecto de formar una lengua universal, á mi me parece que importa mucho saber que muchas ideas son simples, ó, á lo menos, que hay muchas ideas que no podemos dividir las, y que, por lo mismo, en todo rigor no pueden ser definidas (9). Por

(9) He aqui lo que dice Baldinoti acerca de estas clases de ideas. Idea *simple* es la que no podemos resolver en ideas diversas; *compuesta* la que resolvemos. Por ej., las ideas de la voluntad y de la estension son simples, las de hombre y de ejército son compuestas. ¿Podrá constar de partes el objeto de una idea simple? No repugna esto ciertamente, si aquellas partes no se representan con ideas diversas. La estension tiene partes, con todo la idea de ella es simple, porque aquellas partes no son mas que grados menores de estension. — No se pueden explicar las ideas simples con mas claridad que se representan al entendimiento, pues no constan de otras ideas, en que puedan dividirse, y con cuya enumeracion sean explicadas. Así se ha establecido el fin de definir, y podemos pasar á los teoremas de las ciencias. — Ultimamente tienen siempre un objeto distinto de ellas, que es su ejemplar y causa. Porque como nada hay comun entre ellas y otras ideas, no las podemos formar de otras, por lo cual es preciso que vengan á nosotros de algun objeto existente. — Mas esto no estorba para que sean abstractas y universales, pues como consta de la in-

haber mirado este punto, como absolutamente indiferente, son tantos los que nos han dado definiciones, ó mas bien pretendidas definiciones del tiempo, del espacio, del calor, del sentimiento &c., definiciones que de todo tienen, menos de exactas. *

dole de la abstraccion, pueden ser abstractas y suponer un objeto esterno, del cual hayan tenido su primer origen; antes por lo comun son de esta naturaleza, es á saber, cuando por la abstraccion resolvemos las compuestas en las simples, de que se componen. Ni para esto es impedimento su simplicidad: pues aunque de las ideas cuando son simples, no se pueden abstraer por el entendimiento otras ideas diversas; con todo podemos separar de ellas ciertas relaciones esternas, y concebirlas de un modo abstracto y universal: así se abstrae de las percepciones el que ellas ya representan un objeto, ya otro, y tambien el modo con que le representan, y se forma un género de percepciones.— A las ideas simples se oponen enteramente las compuestas, no solo porque distinguimos diversas ideas en ellas, sino tambien porque no todas requieren objeto esterno de donde nazcan, porque podemos juntar muchas ya adquiridas, y fabricar ideas, cuyo ejemplar no exista fuera del entendimiento. En lo cual ó nos llevamos del arbitrio ó de la consideracion de la naturaleza de las cosas, de las cualidades ó relaciones. Ideas compuestas segun nuestro arbitrio son, por ej., las que pertenecen á las ficciones de los poetas: pero las que se forman de la consideracion de las cosas, son las ideas de la virtud, de la prudencia, de la justicia y otras semejantes.— A estas las llama Locke *modos mixtos*, pues se hallan en las cosas, en los afectos, en las acciones, y se componen de muchas: yo asentiria con él, á que las ideas de los modos mixtos se llamasen mas rectamente nociones.— De lo dicho se infiere que las ideas compuestas no pueden ser las mismas en todos, y por sí mismo es patente quanto deben distinguirse las obras de los hombres, en que siguen solamente su arbitrio, y aunque las nociones de los modos mistos se determinan por la naturaleza y relaciones de cosas, con todo como no todos atienden á esto, ó atienden á su manera, se las forman segun pide su propio modo de pensar.— Este le tiene cada uno propio y peculiar por muchas causas, de las cuales las principales son el ingenio y su cultura, la educacion, los afectos y las costumbres. Tam-

La idea compuesta se conoce por oposicion á la idea simple, y viceversa.

IDEAS COLECTIVAS.

Debemos cuidar de no confundir con las ideas compuestas las ideas colectivas, algunas de las cuales no son otra cosa que la repeticion de una misma idea en cuyo caso pueden ser simples bajo algun concepto; y otras no son una misma idea repetida, sino unas nociones que tienen por objeto alguna coleccion determinada de individuos, distintos y aun diferentes. La idea compuesta es un agregado de ideas diversas; la idea colectiva ora es una misma idea repetida (tal sucede á mi ver con la idea de tiempo, la cual creo que es la idea de un instante, repetida una, dos, tres, ciento y mil veces, cuantas se quiera) ora es una idea que tiene por objeto una determinada coleccion de individuos. La idea de un determinado ayuntamiento es colectiva, porque tiene por objeto la determinada coleccion de tales y tales individuos que le componen; y tambien es compuesta, pero es bajo otro concepto; es compuesta, porque es un agregado de ideas diversas, tales como las de Alcalde, teniente-alcalde, regidor, &c. *

* Tambien debemos cuidar de no confundir las

poco es uno mismo el modo de pensar en diversos tiempos, y entre gentes diversas: estas tienen su carácter propio, y se distinguen en los errores, en las opiniones y en las costumbres, cuyo origen se ha de tomar principalmente del clima, de la religion y de la forma de gobierno.--Mas nadie dude que puede haber tambien tanta diversidad en las ideas de las cosas esternas: no diré que estas son enteramente semejantes en todos, si no que uno las tiene mas perfectas, y otro ménos, lo cual depende de la estructura y perspicacia de los sentidos, del ingenio y de los conocimientos, de que cada uno está adornado.

ideas colectivas con las ideas generales, de las que hablaremos despues. Ahora me limitaré á poner algunos ejemplos. La idea de *un* ejército, la de *un* senado, la de *un* bosque son colectivas. La de ejército, senado, y bosque son generales. Las primeras tienen por objeto todo lo que hay en el determinado ejército, ó senado, ó bosque á que se refieren: tanto aquello en que se asemejan á los demas ejércitos, bosques y senados, como aquello en que se diferencian. Las segundas solo tienen por objeto aquello en que son semejantes todos los ejércitos entre si, todos los senados unos con otros, ó todos los bosques respectivamente. Las primeras tienen, como dicen, menos estension y mas comprension (véase la nota 14^a en el n.º en que trato de las ideas generales) que las segundas; y por tanto estas tienen mas estension y menos comprension que las primeras.*

IDEAS ABSTRACTAS.

Quando vemos un objeto ó pensamos en él, y no fijamos nuestra atencion sino en algunas de sus partes, quando no estudiamos sino algunas de sus cualidades, las ideas que nos formamos de estas partes, ó de estas cualidades, consideradas aisladamente de lo demas que haya en el objeto, son ideas abstractas. Se las ha dado este nombre del participio latino (10) *abstractus*, porque para formarse ideas de esta especie, es menester separar, ó aislar, por el pensamiento las partes, ó las cualidades que la naturaleza nos muestra siempre reunidas en los objetos.

Estas palabras *abstracto*, *abstraccion*, *ideas abstractas* despiertan en los mas de los hombres de mediana instruccion la idea de sutil, de obscuro, de enteramente arbitrario é impenetrable; pero sin embargo, no tengo

(10) Véase el n.º 5. del art. XIV de las *Noc. gen.* (N.º del T)

inconveniente en afirmar que las abstracciones son muy naturales, y contribuyen á la mayor claridad: digo poco, debo añadir que no podemos pasar sin ellas. *

El hombre hace abstracciones á cada instante, y muchas de ellas no puede menos de hacerlas, porque le son mandadas, quiero decir impuestas por su organizacion. Como está dotado de cinco sentidos, cada uno de los cuales le sirve para adquirir ciertas ideas y no otras, percibe cinco especies de cualidades en los objetos sensibles. Por medio de la vista, siente y ve colores; por medio del oído, oye y conoce sonidos; por el olfato, solamente olores; el gusto, ó sea el paladar, le da á discernir los sabores, y el tacto no le da á conocer sino cualidades táctiles. Cada uno de los sentidos humanos separa, digámoslo así, de las otras cualidades de los objetos corpóreos, las cualidades que le son análogas; ó, lo que es lo mismo, las abstrae. Para que el hombre pudiese pasarse sin hacer ninguna abstraccion de esta especie, seria menester que el mismo sentido que le sirve para ver, le sirviese tambien para oír, oler, gustar y palpar, ó que alguno de estos otros le sirviese tambien para las funciones que desempeñan los demas. *

He ahí, pues, una especie de abstracciones que no pueden ser mas fáciles, ni mas naturales. Y no se crea que el hombre no abstrae sino cualidades físicas; si su mente fuese mas vasta, si pudiese comprender á la vez todas las partes de los objetos ó de aquello que estudiára, es indudable que no tendria necesidad de abstracciones, y que de una sola ojeada aprehenderia el conjunto de las ideas mas compuestas. Pero la mente del hombre no alcanza á tanto, nuestra propia esperiencia nos da á conocer demasiado que, si queremos abrazar á la vez un gran número de ideas, todo lo embrollamos, todo lo confundimos, todo se nos escapa. Y por esto se ha dicho en lenguaje figurado: *pluribus intentus minor est, ad singu-*

*la sensus: que podemos traducir libremente; el que mucho abarca poco aprieta.**

Así es que puede decirse muy bien en cierto sentido, que el hombre no tiene sino un medio para adquirir verdaderos conocimientos, á saber: dividir, separar, abstraer; y esto es suficiente para que se entrevea ya toda la importancia de las ideas abstractas. (11)*

IDEAS GENERALES.

Sin embargo, aunque es muy grande su importancia, las ideas abstractas solo son los rudimentos de la inteligencia (hablo de la inteligencia humana, y por inteligencia entiendo aqui el conjunto de las ideas cien-

(11) "Las cosas que no pueden estar separadas, y existen siempre juntamente, si las concebimos así, dice Baldinoti, las concebimos por abstraccion; pero las que se pueden separar, no las abstraemos, sino que las dividimos. Por la abstraccion pues se separan los accidentes, y sustancias, siendo así que lo uno no puede estar sin lo otro, y ó concebimos los accidentes sin la sustancia, ó hacemos distincion entre ellos, ó los resolvemos, si son compuestos, al modo que separan los géometras la longitud de la estension, de la latitud, y una y otra, de la profundidad.— Cuando hacemos la abstraccion de este modo, nos empleamos en ideas singulares, en ideas cuyo objeto existe, aunque no del modo que nosotros le consideramos, sino unido con otros.— Mas debe tenerse la precaucion de no pensar que las cosas que concebimos separadamente, existen del mismo modo en que las concebimos, en lo que se engañaron torpemente en otro tiempo los escolásticos. Estos introdujeron en la Filosofía no se que género de substancia desnuda de todos sus atributos y modos: igualmente finjeron una infinidad de entidades modales, que unidas á aquella substancia la determinasen absolutamente. Y de este mismo abuso de abstraccion llegaron algunos á distinguir el entendimiento de la voluntad, y aun distinguieron tambien estas facultades del alma, y todo ello de tal manera, como si fuesen partes de que estuviese compuesta.

tíficas): llegan á ser dicha especie de ideas nuestra misma inteligencia llegando á ser generales. ¿Cuáles serian nuestros conocimientos, si no tuviesemos sino ideas individuales abstractas? Veriamos cualidades aisladas de sus sugetos, y en la naturaleza no existe así ninguna: esas mismas cualidades las veriamos aisladas unas de otras, y no descubririamos entre ellas ninguna relacion; de lo cual resultaria que no podriamos aplicar los conocimientos á los usos de la vida. Pues ahora bien, ¿cómo perderán las ideas abstractas su individualidad para llegar á ser generales? He aqui lo que pienso acerca de esto. Se pueden distinguir dos especies de abstracciones; una que se limita á separar las diversas partes de los objetos en que se ejerce, y que no produce sino ideas parciales ideas aisladas, separadas, siempre individuales; otra "que procede por la comparacion de muchos individuos, que aparta sus diferencias para aprehender sus semejanzas, y que de estas semejanzas, asi abstraídas y comparadas, forma una idea abstracta (12), es verdad, pero general,

(12) Es abstracta bajo un concepto; y no lo es bajo de otro. Es abstracta en cuanto es producto *mediato* de la abstraccion: sin hacer antes una ó mas abstracciones, no formamos las ideas generales. Pero no es abstracta en cuanto es producto *inmediato* de otra operacion de la que no puede decirse sin grande impropiedad que consiste en abstraer, y sí que consiste en concretar. Ya dije en el cit. n.º 5. (art. XIV. de las *Noc.*) que para formar las ideas generales no basta aprehender las semejanzas de un gran número de objetos prescindiendo de sus diferencias: en otros términos, no basta abstraer semejanzas; se necesita ademas reunir las, ó mas bien concebirlas reunidas en un ser ideal, de cuya reunion resulta una idea general, á cuya expresion destinamos un término ó una palabra particular. Pues bien, esta operacion de reunir, seguramente que no es abstraer: yo la llamo *concretar* (de *concernere*, *cernere cum*, ó de *concrecere*, compuesto de *cum* y de *crecere*). Es, pues, la idea general producto inmediato de una operacion que consiste en reunir, ó concebir reunido lo de que se trate, en lo

porque todos los individuos comparados entran en ella por algo" * (13). (Cousin, *Fragments filos.* p. 364.)

Así, hasta que llegamos á observar que unas mismas cualidades se hallan en muchos objetos, cada una de nuestras ideas abstractas, si son de cualidad, no pueden representar otra cosa que una cualidad individual, pero cuando la esperiencia nos dá á conocer que una misma cualidad que habíamos notado ya en algun individuo, existe tambien en otros muchos individuos, entonces nuestra idea de aquella cualidad cesa de ser individual, y pasa á ser general. Así, por ej., la primera vez que un niño ve una pieza de oro, si pone su atencion en el color de la pieza de oro que vea, formará de dicho color una idea abstracta individual: pero bien pronto perderá ó puede perder dicha idea el carácter de individual, pues en el órden regular de las cosas no tardará en observar él mismo que otros muchos objetos son muy semejantes en cuanto á tener color amarillo, á la pieza de oro que suponemos vista ya por él.*

Luego hay ideas de cualidad que son abstractas y que no representan cualidades individuales determinadas. La idea abstracta de dolor no representa solamente parte de lo que experimentamos cuando nos atormenta la sed; representa tambien parte de lo que experimentamos, cuando tenemos hambre, ó dolor de cabeza, ó cólico, &c.

* Pero claramente se conoce que lo que acabo de decir, es con respecto á las ideas abstractas, tales como existen hoy dia en nuestra mente. Mas para todos nosotros ha habido un tiempo en que no habíamos observado todavia que lo que llamamos una misma cualidad

que he llamado concretar; aunque tambien es producto, (pero mediatamente no mas), de la otra operacion que ya he dicho. (N del T.)

(13) Sin embargo, no pienso, como Mr. Cousin, que estas dos abstracciones *aspiran* (asi lo dice, á ser idea general,

existia en muchos objetos; y entonces cada una de nuestras ideas abstractas representaba una cualidad individual. La idea que se hace del dolor un niño, en los primeros dias de su vida, no es sino la idea de un cierto dolor: pero bien pronto pierde dicha idea el carácter de individual, y la razon es porque no se tarda en sentir dolor en los pies, en las manos, en las encías, en otras muchas partes del cuerpo, asi como se siente color en todos los objetos coloridos que se ven, y sabor en todos los alimentos que se toman &c. &c.

Asi pues, nuestras ideas abstractas, empezando como empiezan por ser individuales, cesan de serlo, porque la naturaleza nos muestra las mismas cualidades ú otros puntos de vista en muchos objetos; y volvemos á individualizarlas ó vuelven ellas á ser individuales, siempre que se presenta á los sentidos, ó al pensamiento, alguno de los objetos que pueden dárnoslas.

No es, pues, lo mismo idea abstracta que idea general. Toda idea general es abstracta, pero no toda idea abstracta es general.

A las ideas individuales corresponden los nombres propios: y á las ideas generales, los nombres apelativos ó comunes. En la individualidad no caben grados: en la generalidad, sí. Los nombres generales son mas generales, ó lo son menos, segun que las ideas generales que por ellos se espresan son mas generales, ó lo son menos. *

La idea mas general que podemos concebir, es la de *ser*, ó *cosa*, ó como quiera decirse; porque en efecto de todo lo que es, cualquiera que sea el modo en que sea, puede decirse que es *ser*, ó *cosa*, existente ó posible.

Se ha dado el nombre de clases á los nombres generales y á las ideas generales; y cada clase es género, ó especie, y aun uno y otro las mas de ellas; especie, cuando se la compara con una clase menos general en que

esté contenida ; género, cuando se la compara con una clase menos general que esté contenida en ella.*

Así, por ej., la clase *ser* es mas general que la clase *sustancia*; esta otra clase es mas general que la clase *cuerpo*; la clase *cuerpo* es mas general que la clase *cuerpo orgánico*; esta mas general que la clase *vegetal*; la clase *vegetal* es mas general que la clase *árbol*, la clase *árbol* mas general que la clase *roble*. La clase *roble* es especie con relacion á la clase *árbol*: la cual entonces es género; pero es especie con relacion á la clase *vegetal*. Esta es ahora género, mas llega á ser especie con relacion á la clase *cuerpo orgánico* &c. *

Luego la idea general es una idea que nos hace conocer una cualidad, ó un punto de vista, que existe ó puede existir en muchos objetos. Es asimismo una idea de semejanza (14), (esto es, que se versa sobre

(14) Cuando fijamos la atención, dice Baldinotti en las particularidades que se hallan en las cosas, hallamos que unas les son comunes, y otras propias de cada una: si se omiten estas, y se consideran las primeras, será *universal* la idea que representa aquella cosa que se halla, ó puede hallarse en muchos objetos. Por ej., percibidos muchos hombres, si dejamos aparte aquello por lo que se diferencian entre sí y consideramos solo aquello en que convienen todos, hemos formado la idea universal de hombre ó del hombre, esto es, la idea que abraza el ser animal y racional, lo cual es común á todos los hombres. — Son pues las ideas universales obra de nuestro entendimiento fundada en lo que existe en las cosas, y obra hecha por abstracción, esto es, por abstracción, como dicen, de semejantes. Es grande la utilidad y excelencia de las ideas universales; por ellas nos aventajamos tanto á las bestias, cuanto prevalecemos con el raciocinio, que requiere el uso de las ideas universales; por ellas miramos por la brevedad tan necesaria, y tratamos á un mismo tiempo de cosas casi innumerables, que sería imposible recorrer particularmente, por donde podemos emprender y llevar á cabo la doctrina de todas las cosas grandes y de todas las ciencias. Ultimamente con el auxilio de las ideas universales no es oprimido el entendimiento con el

semejanza) y producto de la abstraccion auxiliada de la comparacion; por cuya razon se ha dicho y se dice que los nombre generales son términos de semejanza, *termini similitudinis*.

inmenso número de las ideas singulares, ellas mismas se asocian con cierto enlace, y se digieren en el entendimiento con cierto orden. -- En toda idea universal se ha de considerar el grado de abstraccion, su *comprehension* y *estension*: esta se refiere á los singulares que el universal abraza; aquella á las ideas de que el universal se compone. Asi en la idea universal de hombre la *comprehension* es de dos ideas, esto es, de animal y de racional; mas esta misma idea tiene la *estension* de abrazar enteramente á todos los hombres. -- Cuanto mayor es la *comprehension*, tanto mas reducida es la *estension*, y al contrario. Porque en la idea de hombre la *comprehension* es de dos ideas, se estienda solamente á los hombres: reduciendo aquella *comprehension*, esto es, quitada una de las dos ideas, por ej., la racionalidad, se aumentará la *estension*, y resulta una idea que abraza todos los animales. -- El grado de abstraccion sigue la razon con que la idea universal se aparta de la singular; y aumentada la *estension*, y limitada la *comprehension*, crece, todo lo cual se determina por nuestro modo de abstraer. -- De las ideas universales formamos los *géneros* y *especies*, que no son mas que clases de las cosas. Las que tienen comun la parte mas general de la esencia, pertenecen al mismo género, y las que tienen la misma esencia, son de la misma especie. Los animales se *comprehenden* en un mismo género, los hombres en una misma especie. Asi el género es mas universal que la especie, y en la idea de que se forma, es mayor la *estension*, menor la *comprehension*, que en aquella de que se forma la especie. -- La distribucion de las cosas en géneros y especies pende del arbitrio de los hombres, pues segun el modo con que se consideran las cosas, decimos que tienen comun toda la esencia, ó solamente una parte; si se considera á los animales con relacion á los hombres, constituyen un género, pero si con relacion á todos los vivientes, una especie. -- Entre el género y la especie media la *diferencia*, porque añadida la diferencia al género, nace una especie; mas la diferencia resulta de aquella idea universal que establece cierta distincion entre muchas cosas de un mismo género, asi la *racionalidad* constituye la diferencia entre los hombres y los animales, que *comprehendemos* en un mismo género.

De todas las ideas que concurren á la formacion de la inteligencia, no hay otras mas dignas de nuestra atencion que las ideas generales. *

* "Verdad es que, como dice Laromiguière, nada se adquiere mas facilmente que las ideas generales de todos los objetos del universo, y nada se adquiere mas dificilmente que las ideas individuales de dichos objetos. Verdad es tambien que no tener en la mente sino ideas muy generales, no conocer sino clases muy estensas é ignorar las series de clases-subalternas ó menos generales, que por una gradacion bien dispuesta nos conducen hasta á los individuos, es un saber muy superficial, y es la máscara con que en vano quiere ocultar su rostro la ignorancia. Pero sin embargo los términos generales, términos de ignorancia, cuando no despiertan en quien los pronuncia otros conocimientos, son señal del saber mas vasto y mas exacto, cuando se ligan con otros términos menos generales, con otras clases menos generales, las cuales se ligan tambien, cuando les llega su vez, con otras menos generales todavia, hasta que al fin se llega hasta á las cosas, hasta á los individuos."

* Aun hay mas. Si no tuviera ideas generales, el espíritu humano languideceria en la inercia y en la ignorancia; y cuando mas, adquiriria, mediante algunos actos de la facultad de atender y de la de comparar, alguna leve idea de algunos objetos necesarios para la conservacion del cuerpo. La nobilísima facultad de raciocinar quedaria por necesidad en una inaccion forzosa, y seria enteramente esteril. Porque, es claro, raciocinar, (tomo esta palabra en el sentido, mas comun, en el de raciocinio deductivo) es percibir ó enunciar entre dos juicios, ó entre dos proposiciones, una relacion particular, la del continente al contenido. Asi, por ej., en este raciocinio, "Dios es justo; luego recompensará la virtud" el segundo juicio, Dios recom-

Pensará la virtud, existe implícitamente en el primero, Dios es justo. Pues bien, si no tuviésemos ideas generales; si no hicieramos, ni géneros, ni especies, no veríamos que unos juicios estaban contenidos en otros, que unas proposiciones se seguían de otras proposiciones, y no lo veríamos, por la sencilla razón de que en tal caso no podríamos formar juicios ni proposiciones. "Pablo es jugador: los jugadores son desgraciados." En la primera de estas dos proposiciones, se incluye á un individuo en una especie, á Pablo en la especie de los jugadores. Y en la segunda: los jugadores son desgraciados, se incluye á una especie en un género, á la clase de los jugadores en la clase mas general de los desgraciados. Resulta, pues, que enunciar una proposición es poner á un individuo en una clase, ó á una clase en otra clase: sin clases, sin ideas generales, sin géneros y sin especies, no pudiendo hacer proposiciones ¿cómo podríamos hacer racionios?" (Larom., lecc. XII. parte 2.ª)

* Así como son muy importantes; así también, no hay otra clase de ideas sobre la cual se susciten cuestiones mas difíciles. Sirva de prueba la siguiente: en la cual vienen á estar comprendidas todas las demas que suelen agitarse acerca de esta materia. En la *ontología*, volveré á tocar esta misma cuestión.

Las ideas generales ¿tienen por objeto formas *sustanciales*, ó si no formas *sustanciales*, *naturalezas universales*, *esencias*, *seres reales*, que existan independientemente de nuestros conceptos? En una palabra, los *universales*, (hablaremos en el lenguaje escolástico) ¿existen realmente en las cosas, ya sea meramente en las cosas, ya en las cosas y antes de las cosas? O ¿no representan las ideas generales otra cosa que nombres? ¿Son meramente puras denominaciones? En fin ¿no existen sino en las voces y cuando mas en las ideas?

Una y otra opinión han tenido y tienen muchos

partidarios. Llamanse *reales* ó *realistas* los que creen que á las ideas generales corresponden, ó bien unas naturalezas dotadas de su esencia y realidad, que existían *antes* de las cosas, y que despues se hallan contrahidas en ellas mismas por las determinaciones individuales, ó bien formas sustanciales existentes en las cosas, aunque no antes de las cosas; ó, lo que es lo mismo, llamanse *reales* los que piensan que hay *seres generales*, que hay *universales à parte rei*, ya *in rebus*, ya *ante res*. *

Los que profesan la opinion contraria, es decir, los que niegan la existencia de los universales *à parte rei*, y admiten la existencia de los universales *à parte mentis*, estos se llaman *nominales*. Asi, por ej., algunos de los reales creen que el universal *humanidad* es una naturaleza que existia realmente antes de que hubiese hombres, y que existe tambien en todos los hombres, contraida por las determinaciones individuales. Otros reales creen que el universal *humanidad* existe realmente, pero no existia antes de que hubiese hombres; es una forma sustancial, dicen ellos, que existe embebida en todos los hombres, y que, aunque se distingue realmente de la sustancia, no existe separada de ella. Los nominales creen que el tal universal no es sino una palabra, ó cuando mas un punto de vista, bajo del cual consideramos á los individuos llamados hombres. Y esto mismo vienen á decir, *mutatis mutandis*, de los demas universales *

Los nominales se dividen en dos clases, la de los verdaderos *nominales*, la de los nominales propiamente tales, y la de los nominales *conceptualistas*. Los primeros sostienen que al pensar con ideas generales no percibimos sino puras denominaciones, los otros enseñan que percibimos algo mas que nombres, á saber lo significado por esas mismas denominaciones que percibimos. *

Dadas estas esplicaciones, digo que no puedo participar de la opinion de los reales, porque tanto las naturalezas universales existentes realmente antes de las cosas, y que despues se contraen en ellas por las determinaciones individuales, como las llamadas formas sustanciales universales, que se suponen embebidas en las cosas, y que se distinguen realmente de la sustancia de las cosas, son á mi parecer unos objetos quiméricos. Todo lo que existe y cuanto puede existir es individual y determinado: sustancias, cualidades, puntos de vista, relaciones, juicios, ideas, signos.*

Pero ¿diremos por eso con Condillac que lo que se llama ideas generales no es otra cosa que nombres, nombres sin ideas? O ¿enseñaremos con Zenon y los conceptualistas, que lo que se llama ideas generales son realmente ideas, y que ellas representan cualidades reales comunes á muchos individuos? En una palabra ¿seremos verdaderos nominales? O ¿solo seremos conceptualistas? *

En parte seremos uno y otro, pero no seremos ni uno ni otro; pues concederemos que lo que se llama ideas generales, no es sino voces ó ideas de solo palabra para los que, oyendo ó pronunciando los nombres que espresan las ideas generales, no llegan hasta á las cosas; pero tambien pensaremos que las ideas generales son ideas de cualidades reales, ideas de cosa para el que, no parándose en las denominaciones generales, llega hasta á las cosas. *

“Ningun hombre, dice Laromiguière, (lecc. XII, part. 2.^a) ha recibido de la naturaleza una imaginacion bastante poderosa para individualizar todas las ideas generales, á medida que la sucesion de las palabras las hace pasar, digámoslo asi, ante su mente ó espíritu. Rara vez sucede que, en la rapidez de la oracion ó discurso, nuestros raciocinios hechos con pala-

bras penetren mas allá de las palabras, y lleguen inmediatamente á las cosas."

"Ni VV., señores, ni yo, nos hemos hecho (ahora) ideas distintas, correspondientes á las últimas palabras que acabo de pronunciar, rara, sucede, racionio, rapidez, en, mas allá, &c.: ni hemos querido volver á pensar ahora en los significados de dichas palabras, ni tampoco hemos tenido el tiempo que era menester; y esto mismo nos sucede respeto de casi todas las palabras que entran en nuestros discursos."

"De lo cual no se sigue lo que inferia Hobbes, á saber, que nuestros juicios y nuestros racionios consisten en percibir relaciones entre las palabras, y que la verdad es una cosa puramente nominal; en cuyo caso podria sostenerse que el hombre de mayor saber casi no sabia mas que cualquier papagayo bien enseñado. No se sigue tal y tan estraño desatino, pues es claro que hay una gran diferencia (permítaseme decirlo asi) entre pronunciar un hombre ignorante (¡cuanto mas un papagayo!), ciertas palabras y pronunciarlas un hombre instruido. El ignorante no tiene las ideas, no sabe qué significan esas ciertas palabras, no las aplica, pues, ni las puede aplicar; á lo menos, no puede aplicarlas á los significados de ellas. El hombre instruido, aun en los casos en que no las aplica, en que no piensa en las cosas significadas por ellas, tiene el poder de aplicarlas: ordinariamente se contenta con el signo, pero él irá á las ideas, cuando lo crea conveniente. Las mas veces racionia inmediatamente sobre signos de ideas generales, sin pararse á pensar en los significados, sin individualizar dichas ideas, ó sin realizarlas; pero otras veces sucede que realiza sus ideas generales, y que bajo los signos de que se sirve, aprehende su mente una ó mas cualidades comunes á muchos individuos. Asi por ej., el algebrista calcula ó racionia mecánicamente; y si es permitido decirlo

así, opera sobre los signos hasta el momento en que, habiendo ya llegado á su ecuacion final, pide á sus signos las ideas de que son depositarios, y entonces se enriquece con una nueva verdad.”

La cuestion que acabo de tratar (15) está íntimamente ligada, como se deja conocer, con lo que ya he dicho acerca de las ideas de cosa y de las ideas de palabra. Basta ya sobre el asunto de este artículo.

ARTICULO VII.

DE ALGUNAS DE LAS OPINIONES DE LOS FILÓSOFOS, OPUESTAS Á LO QUE SE ENSEÑA EN ESTE MANUAL SOBRE EL ORIGEN DE LAS IDEAS.

*Queda ya dicho en el n.º 1, del art. IV., que distan mucho los filósofos de estar acordes unos con otros acerca del origen de las ideas. En oposicion á la doctrina de Laromiguière, que es la que hemos adoptado nosotros, hallamos muchas y diferentes doctrinas; pero sin embargo, miradas bajo cierto aspecto general, pueden reducirse á tres solas, y en rigor las podriamos reducir á menos, mirándolas bajo otro aspecto.

* Algunos filósofos, discípulos mas ó menos fieles ó infieles, ya de Platon, ya de Descartes, admiten tres clases de ideas, *innatas*, (esto es no adquiridas, coetáneas á la existencia de la alma) *adventicias* (1) (esto es, ideas que segun dichos filósofos vienen por los sentidos) y *facticias* (2) (esto es, ideas que hace el hombre, que las

(15) Véase sin embargo, lo que dice acerca de esta cuestion M. Maine de Biran en su exámen de las lecciones de filosofía de M. Laromiguière (N. del T.)

(1) Del verbo latino *advenire*, *venire ad*, *venir* ó *llegar* á...

(2) Del verbo latino *facere*, *hacer*.

forma el hombre.) Mas adelante veremos mas todavía qué debemos pensar acerca de si hay esas tales ideas innatas y adventicias, en el sentido en que suelen tomarse dichas espresiones. Por ahora limitémonos á observar que los que admiten esta division de las ideas, dicen, espresa ó implícitamente, que uno es el origen de las supuestas ideas innatas, y otros el de las que llaman adventicias, y el de las facticias. Respecto de las adventicias, suponen que no solo su origen, sino tambien su causa, está en la sensacion, en lo cual no dejan de engañarse, como lo veremos bien pronto. Y respecto de las facticias, enseñan que su origen es la reflexion, obrando ya de un modo, ya de otro. Mas la reflexion es activa, digámoslo asi, y no es pasiva: es una causa, y no origen ó principio. Resulta, pues, que ó dichos filósofos toman la palabra *origen* (véase la nota de la pág. 268 de la *ontología*) en otro significado distinto del en que se toma en este Manual, ó se engañan tambien en cuanto á esto.

Otros filósofos, acomodándose á la doctrina de Aristóteles y de Locke, niegan que hay ideas innatas, y de dichas tres clases, no admiten sino las otras dos, á saber, la adventicias y las facticias, respecto de las cuales vienen á enseñar lo mismo poco mas ó menos que enseñan los de la primera opinion. Puede, probarse, pues, por las razones ya espuestas que es falsa tambien esta otra. *

Condillac, discípulo de Locke pero discípulo muy reformador, no admite otro origen de ideas sino la sensacion. El filósofo inglés hacia salir todos nuestros conocimientos, ó de la sensacion, ó de la reflexion del espíritu sobre sus propias operaciones. Condillac sostuvo que todas nuestras ideas, y la misma reflexion, tenían en la sensacion su principio. Engañado por una análisis defectuosa, creyó que en el espíritu humano no habia mas que sensaciones, las cuales se trasformaban

sucesivamente en ideas, en relaciones, en hábitos y aun en facultades, y en operaciones : poco mas ó menos, (si el órden físico puede ser comparado al órden moral) al modo que el hielo se convierte en agua, para resolverse en seguida en vapor.

El vicio radical de este sistema es que no distingue, cual debia, una de las dos propiedades fundamentales que la análisis nos ha dado á conocer en nuestra alma. Segun el sistema de Condillac, todo cuanto hay en el hombre intelectual y moral, procede de la sensacion. Pero la sensacion, como ya lo hemos visto en el art. 1.^o, es un hecho de pasividad, es un fenómeno enteramente pasivo; y no es posible que se transforme en actividad: quiero decir, es sumamente diferente de la atencion, comparacion &c. Entre la sensibilidad ó capacidad de sentir, y la atencion y todas las demas verdaderas facultades, no hay relacion alguna de generacion (3); no hay esa transformacion sucesiva de un mismo principio que supone Condillac. Luego es falsa dicha doctrina, y lo es tanto mas cuanto que no es este el único defecto (4) que tiene.*

(3) El que quiera ver desarrollada la doctrina que indica el autor, hará bien en leer las *lecciones* de Laromiguière, especialmente la 2.^a, la 3.^a, la 4.^a, la 5.^a, la 6.^a y la 9.^a, de la part. 1.^a

(4) "¿Qué otros defectos?" Algunos de los apasionados de Laromiguière responden: Los mas capitales, se pueden reducir á estos dos." 1.^o no haber advertido cuan diferente es la naturaleza de las diversas clases de sentimientos; esto es, de las sensaciones, de los sentimientos de la accion de las facultades, &c., á todos los cuales, lo mismo él que casi todos les demas filósofos, los llama sensaciones. (Mas este defecto, digo yo «no es tan grande ni con mucho como les parece á algunos.») Y el otro defecto es que, segun la doctrina de Condillac, sentir y conocer son una misma cosa; pero claro es, como ha dicho Laromiguière, que son dos cosas muy diferentes. "Para sentir, basta á la alma ser conmovida, afectada pasivamente; y para conocer, necesita obrar sobre su sentimiento, ó que su accion se haya aplicado antes á lo que ella haya sentido."

* En rigor bastaba lo ya dicho en los párrafos anteriores para conseguir el objeto que me he propuesto en este artículo. Mas, sin embargo, voy á manifestar mi sentir mas estensamente acerca de las otras dos opiniones.

"Entre el sentimiento y el conocimiento, prosiguen diciendo con su maestro (y en cuanto á esto tienen mucha razon), (Lecc. 1.^a, part. 2.^a) se interpone siempre la accion de la alma; y esta accion siempre indispensable, se da á conocer claramente, en especial cuando ha sido provocada por vivos sentimientos de placer ó de pena, ó cuando ha sido ejecutada por una órden mas absoluta de la voluntad, es decir, de la misma alma."

"Yo quisiera que los que sostienen que no siempre es indispensable la atencion para adquirir ideas, nos esplicáran el hecho siguiente. ¿Cómo es que en una capital como París ó Madrid, cuyas paredes están cubiertas de toda especie de escritos, de anuncios, de muestras, de carteles, de allocuciones, &c. &c., hay, y no en pequeño número, hombres de cincuenta y de sesenta años, que no conocen las letras del alfabeto, no obstante que, desde muy niños, no han cesado, por decirlo así, de estar viendo letras y mas letras. Luego para adquirir ideas por medio de la vista, no es suficiente ver, no basta sentir; se necesita además mirar, poner atencion."

"Apliquese á los demas sentidos lo correspondiente á lo que he dicho del sentido de la vista, y se afirmará con certidumbre que un ser que estuviera organizado como lo estamos los hombres, pero de manera, si es permitido hacer esta suposicion, que jamas atendiera, que nunca hiciera un uso activo de sus sentidos, que recibiera siempre pasivamente la impresion de los objetos, este tal ser no tendria ninguna idea sensible, absolutamente ninguna."

"Pues ahora bien, puesto que está demostrado que la accion de la alma es la causa productriz de las ideas sensibles, de esas ideas que casi todos los filósofos han confundido con las sensaciones, que se adquieren con tanta facilidad que parecen nacer espontáneamente de dichos sentimientos, y aun parecen identificarse con ellos, está tambien demostrado sin género alguno de duda, que las ideas intelectuales y las ideas morales, de cuyo mayor número carecemos los mas de los hombres, son tambien producto de nuestra actividad." (N. del T.)

Á LOS QUE DICEN QUE LAS IDEAS NOS VIENEN DE LOS SENTIDOS, YA MEDIATA, YA INMEDIATAMENTE.

No todas las ideas vienen de los sentidos; el sábio autor de *la lógica de Port-Royal* tomó á su cargo el demostrarlo hace ya algunos años. "Yo pregunto, habla un discípulo de Descartes, un partidario de las ideas innatas, ¿por cuál sentido han entrado en el espíritu las ideas de ser y de pensamiento? ¿Son luminosas, ó coloridas, para que hayan entrado por la vista? ¿Tienen algun olor, bueno ó malo, para que hayan entrado por el olfato? ¿Tienen algun sabor, agradable ó desagradable, para que hayan entrado por el sentido gusto? ¿Son de un sonido, grave ó agudo, para que hayan entrado por el oído? ¿Son en fin frias ó cálidas, duras ó blandas, para que nos hayan venido por medio del tacto? (Port-Royal 1816., en 12.^o p. 43.) Estas mismas preguntas las podríamos hacer no solo respecto de todas las ideas de nuestras facultades, de las ideas de relacion, y de las ideas morales, sino también en cierto sentido, aun de las ideas sensibles, pues si nos viene algo de los sentidos, seguramente que no es idea, ni aun sensacion sino impresion; mas ni las impresiones, ni las sensaciones son ideas ó á lo menos no son ideas ya formadas. (Véase la nota 4.^a de este art.) Luego es indudable que á lo menos las mas de las ideas no nos vienen de los sentidos. Pero, ¿se sigue de esto, como cree la lógica de Port-Royal "que la alma tiene la facultad de formarlas de sí misma? (Ibid.) *

Para que esta consecuencia fuese legítima, seria preciso que no hubiese otro origen de ideas que los sentidos; esto es falso (véase el art. V.); luego dicha consecuencia es ilegítima. *

El espresado argumento de *la lógica de Port-Ro-*

ya, aunque tiene una gran fuerza contra la doctrina, segun la cual todas las ideas del hombre tienen su origen, mediato ó inmediato, en la sensacion (5), es en sí mismo muy poco exacto. No diremos, pues, nosotros que la idea de pensamiento ó del pensamiento nos viene de los sentidos; pero tampoco admitiremos que es una idea innata: diremos que tiene su origen en el sentimiento de nuestras facultades, y que la forma la alma, distinguiendo por su actividad el sentimiento que experimentamos, cuando ponemos en ejercicio nuestras facultades (véase en el art. 5.º) — Y en cuanto á la idea de ser ó del ser, podriamos tambien desde ahora mismo decir cual es su origen; pero creo mas conveniente dejarlo para la *ontologia* (véase el art. 7.º y el 8.º

* Hallamos pues que han discurrido mal, asi los

(5) Alguno dirá, y con mucha razon, que el argumento de *la lógica de Port-Royal*, en la parte que ha citado ó copiado en el párrafo penúltimo el autor de este Manual, no prueba que las espresadas ideas no tienen su origen mediato en la sensacion, aunque sí persuade que no tienen en ella su origen inmediato. Conviene, pues, saber que en dicha *Lógica* se prosigue el referido argumento en estos términos.

"Y si me dicen que las espresadas ideas las formamos de otras imágenes sensibles, rogaré que me digan tambien cuáles son esas otras imágenes sensibles con que segun algunos las formamos, y cómo las formamos: si por composicion, ó por ampliacion, ó por disminucion, ó por proporcion. Y como á ninguna de estas objeciones se puede oponer nada como no sea un disparate, deben convenir con nosotros los partidarios de Aristóteles en que las ideas del ser y del pensamiento no traen su origen de los sentidos en modo alguno; sino que nuestra alma tiene la facultad de formarlas de sí misma, aunque muchas veces sucede que es excitada á formarlas por alguna impresion en los sentidos; asi como un pintor puede moverse á hacer un cuadro por el dinero que le prometen, sin que se pueda decir por esto, que el cuadro se ha derivado ó traído su origen del dinero. (N. del T.)

filósofos que sostienen que las espresadas ideas, tanto como las demas nos vienen de los sentidos, como los que afirman que son innatas. Veamos ahora si han hablado mejor los primeros que han racionado. Estos filósofos sou dicen lo siguiente.

* *Las ideas vienen de los sentidos.* En primer lugar advierto que esta proposicion es falsa en su generalidad. En ella se atribuye á todas las ideas lo que, cuando mas, podria sostenerse respecto de las ideas sensibles: esto es, suponen que no hay mas que un origen de ideas, y ya hemos demostrado (véase el art. V.) que hay muchos."

2.^o * "Aun limitádo la proposicion á las ideas sensibles, y aun suponiendo que pueda venir de los sentidos alguna cosa á la alma, esta alguna cosa como ya hemos dicho, no seria una ó mas ideas sensibles, á lo sumo, serian sensaciones. En la alma se escitan sensaciones; no las recibe; y mucho menos recibe las ideas sensibles. La alma forma las ideas sensibles, obrando sobre las sensaciones."

3.^o * "Aunque las ideas sensibles y las sensaciones fuesen una misma cosa, no podrian venir ni haber venido *de los sentidos*, sino en cuanto estuvieran ó hubiesen estado en ellos. Y como este absurdo que dicen no es seguramente lo que quieren decir, pues los mas de estos filósofos sostienen, y con mucha razon en esta parte, como lo probaremos en otro lugar (art. 3.^o de la *ontología*), que la materia no siente ni piensa; síguese que en cuanto á esto, no dicen lo que quieren decir, espresan muy mal su pensamiento."

* "Por esto han dicho otros filósofos de la misma escuela: *las ideas vienen por los sentidos*. Pero, fuera de que en esta proposicion, asi como en la anterior, generalizan demasiado, con ella dan á entender que las ideas están primeramente en los objetos exteriores, y que despues llegan á la alma, pasando por entre los

sentidos; y ellos, ciertamente no quieren decir semejante desatino."

* "Pero, se dirá ¿quién puede tomar así esas proposiciones al pie de la letra, y no ver que lo que ellas significan es lo siguiente: *las ideas tienen su origen en la sensación*, esto es, en la modificación que se escita en la alma con ocasión de los movimientos del cuerpo?"

* "¡Quién! Léanse las publicaciones de toda esta época, y se verá que aun hoy día se pregunta á los que dicen que vienen las ideas por los sentidos, si son blancas ó negras, redondas ó cuadradas, para que hayan entrado por la vista ó por el tacto. Y no es esto lo peor del caso, sino que se verá también que algunos llegan hasta el punto de acusar de materialistas y de corruptores de la moral, así á los que dicen que las ideas vienen de los sentidos, como á los que se espresan diciendo que vienen por los sentidos. Verdad que solo por una deplorable confusión de ideas se hacen las mas veces esas ridículas preguntas, y se entregan algunos á semejantes excesos.

Por decontado confunden las ideas sensibles con las sensaciones; además, confunden también las sensaciones con las impresiones hechas sobre los órganos; y después de todo esto, no es de extrañar que no vean en las ideas mas que un simple movimiento de la materia, y en el hombre nada mas que una máquina sujeta á las leyes de la necesidad.

* Un lenguaje mas exacto, mas precisión en los enunciados, hubieran prevenido estas imputaciones absurdas; pero continuemos."

* "*Las ideas tienen su origen en la sensación ó en la reflexión.* Este enunciado deja, sin duda alguna, mucho que desear; pero sin embargo es menos malo que los anteriores. Porque en primer lugar, en él ya se nos habla de sensaciones, y no de los sentidos; y en segundo lugar,

nos indican en la reflexion un segundo origen de ideas; y aunque la reflexion no es un origen de ideas, al fin los que hicieron esta adición reconocian sin duda la insuficiencia de un origen único.”

* “*Las ideas tienen dos orígenes*, dice Locke, *los sentidos y la reflexion del espíritu sobre sus propias operaciones*. Este otro enunciado, aunque inexacto tambien, se acerca á la verdad aun mas que el último, pues en él ya no se habla de la reflexion en general, sino de la reflexion aplicada á las operaciones del espíritu, reflexion necesaria para adquirir idea de dichas operaciones.”

* Locke se habria espresado mucho mejor si, en vez de decir que las ideas de las operaciones del espíritu tienen su origen en la reflexion aplicada á las operaciones del espíritu, hubiese dicho que las ideas de las operaciones del espíritu tienen su origen en el sentimiento de dichas operaciones, y su causa en la reflexion aplicada al espresado sentimiento. Este gran filósofo no habia discernido suficientemente su pensamiento; y ademas, tampoco explica cómo se forman las ideas de relacion y las ideas morales.” (*Ensayo*, lib. 2.^o, cap. 1.^o, núm. 4.)

* *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*: Nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en el sentido. Pocas son las máximas que hayan gozado de la infalibilidad de un axioma, tanto tiempo como esta; pocas que hayan sido recibidas con un asenso tan universal entre los filósofos. Mas sin embargo, ademas de que el pensamiento en ella espresado es falso, contiene nada menos que tres vicios de expresion que permiten interpretarla de muchos modos diferentes.”

* *Nihil*, nada. ¿Qué significa en esta ocasion dicha palabra? ¿La referís solamente á las ideas, ó la referís á las ideas y á las facultades?... Los mas de los filósofos

sofos, cuando nos dicen: *nada hay en el entendimiento*, &c., la refieren solamente á las ideas; con dicha proposicion quieren decirnos; *no hay en el entendimiento idea alguna que no haya estado en el sentido*. Pero Condillac la refiere no solamente á las ideas, sino tambien á las facultades.”

* *In intellectu*, en el entendimiento. ¿Qué significa aquí la palabra entendimiento? ¿Significa lo mismo que alma? O una facultad de la alma? ¿O simplemente una facultad que algunos pseudofilósofos quisieran suponer que pertenece al cuerpo? O en fin ¿significa acaso en esta proposicion la reunion de las facultades intelectuales, ó no significa nada de esto sino la reunión de todas las ideas? Seria conveniente que nos lo dijieran, porque al fin la palabra entendimiento ha recibido entre otras todas estas significaciones.”

* *In sensu*, en el sentido. ¿Qué entienden por sentido? ¿Llaman acaso sentido á ciertos órganos del cuerpo? ¿O á la sensibilidad? ¿O á las sensaciones y demas sentimientos, modificaciones de la alma? ¿O en fin; solamente á las sensaciones? Filósofos hay que la interpretan en este caso, unos de un modo, otros de otro, y todos ellos tienen sus partidarios.”

* Asi pues, esa famosa sentencia desnuda de mas explicacion nos dejan en la mayor perplegidad sobre lo que debemos pensar, sobre lo que debemos creer, sobre lo que debemos enseñar. Pero ¿qué estoy diciendo? ¿Quién que haya entendido los artículos anteriores, no ve ya que ó esa famosa sentencia que se atribuye á Aristóteles, viene á resolverse en nuestra misma doctrina, ó en ella se enseña alguno de dichos errores monstruosos. De todos modos, la ambigüedad y la oscuridad de las espresiones en que está presentada, son las mas apropósito para dejar á oscuras á cualquiera, permítaseme decirlo asi, sobre el origen de las ideas humanas. Nosotros nos hemos explicado mucho mas

claramente, cuando hemos dicho, que todos nuestros conocimientos tienen su origen en el sentimiento; y su causa en la acción de las facultades intelectuales. *

DE LAS IDEAS INNATAS.

Hagamos ver ahora que no hay ideas *innatas* ó á lo menos que es muy de creer que no las hay. *

Si nuestras ideas, ó algunas de nuestras ideas fuesen *innatas*, ilustrarian nuestro entendimiento desde el principio de nuestra vida; pero desgraciadamente no es así; pues nuestra propia experiencia nos está diciendo que cuantos conocimientos poseemos, son fruto del trabajo, de la educación y del tiempo. Si se nos dice que hay ideas *innatas* en el hombre, pero que estas ideas se desvanecen luego que venimos al mundo, y que el mundo nos las hace readquirir despues como un bien que hemos perdido, contestaremos preguntando que porqué conducto se ha sabido que hay una antorcha que nos ilumina en los primeros dias de la vida, y que se apaga de repente, para no volverse á encender sino por el trabajo y la experiencia. Y añadiremos que es presentar como un ser poco juicioso al sapientísimo autor de la naturaleza, el atreverse á decir, aunque solo lo dicen implícitamente, que Dios nos da un tesoro inútil, é inútiles me parece que serian las ideas *innatas* en la hipótesis de que las hubiese, y que nos fuera imposible retenerlas ó conservarlas. *

Ademas si hubiese en el hombre ideas *innatas*, harian parte de nuestra naturaleza; no podriamos perderlas; estarian siempre presentes á nuestro espíritu: mas muéstrame una idea, una tan solo que esté siempre presente á nuestro espíritu, y entonces confesaré que algunas de nuestras ideas son *innatas*. *

Si fuese *innata* alguna idea humana, lo seria de

seguro la mas importante de todas las ideas, quiero decir, seria innata la idea que tenemos de Dios, y si esta idea fuese innata, seria la misma en todos los individuos de la especie humana. Es asi que no es verdad que la idea de Dios se halle ya formada en los niños, y que todos los hombres tengamos una misma idea del ser supremo; luego no hay en el hombre ideas innatas. *

Es muy probable que muchos de los partidarios de las ideas innatas, si llegaron á adoptar una opinion tan estraña, fue porque hablaban una lengua mal hecha, esto es, por un abuso de language. Algunos de dichos filósofos vieron que hay ciertas ideas que son comunes á todos los hombres; y de aqui dedugeron que estas ideas se formaban naturalmente en el hombre, y de que se formaban naturalmente en el hombre, creyeron que se seguia que pertenecian á nuestra naturaleza, que formaban parte de ella, y que las traíamos al nacer. Pero no se sigue lo que creyeron que se seguia: para conocerlo con claridad, basta hacer la siguiente reflexion. Es innegable que los niños aprenden naturalmente á hablar, bien ó mal; pero ¿es esto legítimo fundamento para enseñar que las palabras de que se compone su pequeño vocabulario, pertenecen á la naturaleza de los niños, y que las traen ya formadas al nacer? Los hombres naturalmente aprendemos á andar ó sea á dar pasos; mas ¿por ventura prueba esto acaso que, al nacer, traemos ya formados los pasos que despues llegamos á dar? Sin duda que recibimos de la naturaleza la facultad de formar ideas, asi como tenemos la de producir sonidos y dar pasos: y si, cuando afirman que algunas ó todas nuestras ideas son *innatas*, solamente quieren afirmar que la facultad que tenemos de adquirir ideas, es innata, en tal caso no dicen lo que piensan que dicen, sino otra cosa muy diferente; pero al fin en eso que en efecto quieren decir algunos de los que pasan por

partidarios de las ideas innatas, estamos conformes: nosotros tambien creemos que dicha facultad es innata; pero no pensamos que se pueda tomar asi indistintamente la causa por el efecto, nuestras facultades por nuestras ideas; por todo lo cual es indudable á mi ver que aun en el caso que hemos supuesto, hubiera sido muy conveniente que los pocos filósofos que asi entienden la espresion ideas innatas (6), hubiesen reformado esa par-

(6) En efecto, aunque asi los discípulos de Platon, como los de Descartes y los de Leibnitz, hablan todos ellos de *ideas innatas* en el hombre cuando tratan de este punto, y parecen estar unánimes ó concordantes unos con otros acerca de que realmente las hay; sin embargo no es real toda esa concordia; lejos de eso, es meramente nominal la mayor parte de ella, con lo cual quiero decir que la espresion *ideas innatas* significaria, en cualquiera que adoptase la doctrina de Platon, acerca de este particular, una cosa muy diferente de la que significa en los discípulos de Descartes ó en los de Leibnitz, y en Leibnitz mismo. En el platonista ó platónico, idea innata significaria idea adquirida en una vida anterior á la presente, y recordada con alguna obscuridad en la vida actual, pues segun Platon, filosofar, aprender, inventar, no es sino acordarse: tal es sobre este punto la doctrina que se enseña en el *Tetelo*, en el *Menon*, en la *Republica* y en otras de sus obras; pero sin embargo de esto, es muy probable que el mismo Platon creia que esas mismas ideas de que segun él no hacemos sino acordarnos en la vida actual, las habiamos adquirido por la esperiencia durante una otra vida que el suponía anterior á la actual.

En los Cartesianos, (no digo en Descartes, á quien aclaman por su maestro, y el cual, á mi ver, anduvo variando de opinion acerca de este punto) en los Cartesianos, *idea innata* no significa recuerdo obscuro ó claro de conocimientos adquiridos en una supuesta vida anterior, sino *conocimientos claros y precisos que segun dichos filósofos recibe la alma de la misma accion de Dios que la crea, que la da existencia*. Pero en Leibnitz *idea innata* no significa nada de esto sino disposiciones originarias ó preparatorias á ver las cosas de un cierto modo, cuando las cosas se presentan al entendimiento. (Véase la obra de Leibnitz, intitulada, por oposicion á la de

te de su language, que confundiendo en una misma denominacion dos cosas sumamente diferentes, y para una de las cuales es altamente impropia, es muy ocasionada á hacernos incurrir en graves errores.*

Concluyamos, pues, que no hay en el hombre ideas innatas; sentimos mucho que no las haya. asi por sus partidarios, como por nosotros mismos: pero no podemos admitirlas.

El mismo Descartes, cuya doctrina creen sus discipulos que reproducen ellos con fidelidad, pensaba en cuanto al fondo de esta cuestion lo mismo que nosotros pensamos. Y sino preciso es convenir en que acerca de este asunto, incurrió en contradicciones palmarias: el siguiente pasage es bien terminante por cierto." Jamas he dicho ni he creido, habla el mismo Descartes, que el alma tenga necesidad de ideas innatas, que sean una cosa distinta de la facultad de pensar.....:" (Cartas de Descartes, t. 2.^o p. 463. en 12.^o). Y en otra obra dice tambien: "Cuantas veces he dicho que la idea de Dios es innata, solo he querido decir, que la naturaleza nos ha dado una facultad por la cual podemos conocer á Dios. Pero nunca he escrito, ni pensado, que semejantes ideas fuesen actuales, ó un no sé qué distinto de la misma facultad de pensar." (Met. t. 2.^o p. 447.)

Y en otra parte: "Cuando digo que algunas ideas han nacido con nosotros, ó que están naturalmente grabadas en nuestras almas, no quiero decir que estan siempre presentes á nuestro pensamiento; pues en este sentido no habria idea alguna. Solo quiero decir que tenemos en nosotros mismos la facultad de producirlas."

Locke, *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, lib. 1.^o y principio del 2.^o: ó la de Carlos Villers, *filosofía de Kant*, art. V. y la leccion 9.^a de Larom. parte 2.^a (N del T.)

(T. 1.º, p. 169. en dozavo.) ¿Decimos otra cosa los que pensamos que no hay en el hombre ideas innatas?

DE ALGUNAS REGLAS Ó PRINCIPIOS PARA DISOLVER LOS ARGUMENTOS DE LOS PARTIDARIOS DE LAS IDEAS INNATAS.

Primer principio. Cuidese de no olvidar que son muy diferentes estas cuatro cosas: idea ó sentimiento distinto, sensibilidad ó capacidad de sentir, mero sentimiento ó sentimiento no discernido, y deseo. *

Por no haber hecho esta distincion el autor de una obra que tiene por título: *Ensayo de metafísica*, combate en vano y desfigura de este modo la opinion de los discípulos de Locke.

“La alma humana, dice el indicado escritor, es la obra de Dios, la obra maestra del poder del Omnipotente, pues ha sido creada á imágen y semejanza de Dios. Pues ahora bien, un ser *insensible*, *bruto*, *estúpido* por estado, ¿seria imágen de la soberana inteligencia, de la sabiduría infinita?” (C. 6.º, n.º 6.)

Respuesta. Jamas han sostenido ni Locke, ni sus discípulos, que la alma humana es *insensible* y *estúpida* por estado: esta consecuencia que se les quiere atribuir, no la admiten, ni se sigue de sus principios.*

Otro descuido en no hacer esta misma distincion dió tambien lugar á que el célebre d'Aguesseau escribiese lo siguiente: “¿querria sostener Mr. Locke que el deseo de ser feliz es siempre apercebido, ó *sentido*, actualmente por todos los niños, por todos los que no tienen sentido, y aun por los hombres mas sensatos cuando estan haciendo un sueño muy profundo? Seguro es que no. Mas sin embargo, dicho deseo, segun el mismo Mr. Locke, es una *disposicion* verdaderamente innata; luego, segun su misma doctrina, es muy posible, ó mas bien es verdad, que un *sentimiento* puede ser innato aunque no siempre esté presente á nuestra alma.” (Med. met. pág. 222.)

Respuesta. D'Aguesseau no meditó bastante el pasage ant. Ciertó es que Locke enseña, y con razon, que traemos en nosotros mismos una disposicion á desear nuestra felicidad; pero la disposicion al deseo no es el deseo. Aun euando el deseo de la felicidad fuese innato, y aun mas, aun cuando hubiese *sentimientos* innatos en el hombre, seria ilegítima la consecuencia de que hay en él ideas innatas.

No es menos ilegítima la consecuencia que se pretende establecer en el pasage siguiente de la Lógica del Lugdunense: *Infantes, mente capti, gravi lethargo constricti, nihilominus sunt homines; eâdem ergò naturâ præditi sunt quâ cæteri homines: argumento igitur ab analogiâ ducto, saltem in ipsis agnoscenda sunt prima cogitationis elementa, scilicet obscurus propiæ existentia sensus cui accedit invictus felicitatis amor. (De idearum origine, quæstio 2.^a dantur ideæ innatæ.)*

Respuesta. Clarísimo es ciertamente que tambien en los niños y en los locos, y en tantos cuantos son hombres existe lo que hemos llamado elementos de la inteligencia, es decir, la actividad de la alma y la sensibilidad; pero nada de esto prueba algo ni nada en favor de que hay ideas innatas en el hombre: ni siquiera prueba que hay en él *sentimientos* innatos, porque una cosa es la sensibilidad, y otras muy diferentes el sentimiento y el deseo. *

Sin duda que los elementos de todos nuestros conocimientos se hallan en nuestros diferentes modos de sentir; pero nuestros sentimientos no son nuestras ideas. Pueden ser, y de hecho son, el origen de las ideas, su principio, su fuente, su gérmen, sus elementos pasivos; como un árbol es el principio de una tabla, como una grana, ó semilla, es el principio de un árbol, como un manantial es el origen de un rio, como en un huevo está el gérmen de un pájaro, como el hidrógeno y el oxígeno son los elementos de la agua. Pero, ¿se dirá

porque tengamos un árbol, que tenemos una tabla?
 ¿Porque poseamos un manantial, que poseemos un rio?
 ¿Porque cojamos un huevo, que cojemos un pájaro?
 ¿Porque tengamos hidrógeno y oxígeno, que tenemos agua, &c.? Resulta pues que, aun cuando estuviese probado que nuestros sentimientos, ó que algunos de nuestros sentimientos son innatos, esto no seria una razon para sostener que algunas de nuestras ideas son innatas. Pero ni siquiera se ha probado, ni se probará jamás, que nuestros sentimientos son innatos: es innata en el hombre la disposicion á sentir, la capacidad de sentir; pero no son innatos sus sentimientos, no traemos nuestros sentimientos ya formados. Dos condiciones son indispensables para que nuestra alma llegue á ser inteligente. La primera es que sea sensible, y de hecho sienta: la segunda que sea activa, y de hecho obre. Pero hasta que la alma es modificada en su sensibilidad, hasta que llega á experimentar algun sentimiento, y por su actividad distingue ó discierne lo que ella haya sentido, hasta entonces no hay ideas en ella: todas sus ideas son posteriores al momento en que la alma empieza á existir; ninguna de ellas es coetánea con dicho momento: ninguna es innata; todas ellas son adquiridas. *

Segundo principio. No es lo mismo tener idea que pensamiento, si la espresion pensamiento se toma en el sentido activo. (Vease la nota diez del art. 3.º, de esta misma parte.)*

En efecto ya he dicho que Descartes, el cual jamas creyó que hay en el hombre ideas innatas, en el sentido que comunmente se da á dicha espresion, manifiesta su verdadero sentir en los siguientes términos: "Nunca he dicho, ni pensado que el espíritu tenga necesidad de ideas innatas, las cuales sean una cosa distinta de la facultad de pensar." (Cartas l. 2.º p. 463 en 12.º) Era demasiado buen filó-

sofo para que pudiese incurrir en un error tan palmario: y he dicho tan palmario, porque ciertamente no se necesita ser un lince para conocer que no es lo mismo entendimiento que lo que nosotros llamamos inteligencia, que no es lo mismo la causa que el efecto. La facultad de pensar y por tanto de formar ideas es innata; no adquirimos, pues, la causa de la inteligencia; pero los efectos de dicha facultad, las ideas, los conocimientos, la inteligencia, en una palabra, son el producto de la acción de nuestro espíritu; no son innatas, no existen en nuestra alma *à priori*, como suele decirse en las escuelas.

Los que sostienen que algunas de las ideas del hombre son innatas, alegan el raciocinio siguiente. El pensamiento es esencial á la alma: no se puede concebir que sea alma un ser que no tenga pensamiento. Pero, si el pensamiento es esencial á la alma, la alma piensa esencialmente: si piensa esencialmente, piensa siempre: si piensa siempre, piensa desde el primer instante de su existencia, y si piensa desde el primer instante de su existencia, hay ideas innatas porque no se puede pensar sin tener ideas.

El mejor modo de responder á esta objecion es atacar y destruir los dos principios en que se apoya. En ella se nos dice en primer lugar, que la alma piensa esencialmente, porque el pensamiento es esencial á la alma y por consiguiente que la alma siempre piensa; pero no es difícil conocer que no es lo mismo ser esencial á la alma una facultad, que ejercerla siempre, aunque ella sea esencial: todo hombre bien constituido tiene esencialmente la facultad de andar como no se lo impidan, pero, sin embargo, no siempre está andando. Nuestros adversarios habrían evitado un error tan grave con solo haber usado de un lenguaje menos equívoco. *

Dicennos, en segundo lugar, que si la alma piensa siempre, tiene ideas innatas, porque no se puede pensar

sin tener ideas; pero tambien en cuanto á esto, incurren en lo que algunos llaman confusion de los términos. Si dijeran que no podemos pensar sin producir ideas, en tal caso estaríamos conformes; pero entonces es probable que no sostendrian que algunas de las ideas del hombre son innatas, antes bien en eso mismo dirian implícitamente que todas eran adquiridas, puesto que dirian con nosotros que todas las ideas del hombre eran fruto de su trabajo. Lo que nuestros adversarios quieren decir con dicha frase, es que para pensar es condicion precisa tener ya ideas, y esto es falso. No negaré sin embargo que para adquirir ciertas ideas, es preciso tener ya otras; pero sí niego que no se pueda pensar sin tener de ante mano ideas. Produciendo una accion nuestra alma ya sobre sus *sentimientos*, ya sobre ideas, llega á conocer lo que ignoraba; ó mas bien obrando inmediatamente sobre sus sentimientos, adquiere las primeras ideas; y obrando despues sobre sus primeras ideas, adquiere nuevos conocimientos (véase el n.^o 2. del art. 2.^o). De suerte que es falso que las ideas sean siempre una condicion necesaria para el pensamiento: son siempre condicion necesaria como resultado, pero no como precedente, no como elemento: un ejemplo nos lo hará comprender mejor. Veo una flor que me era desconocida, la huelo, pongo mi atencion en dichos sentimientos, pienso en la flor, y me formo una idea de ella: es evidente que he pensado en tal caso sin idea anterior; la idea de la flor es el resultado de mi accion de pensar, no es elemento necesario de dicha accion. *

Confúndese por lo comun el pensamiento puro con el pensamiento en ejercicio; confúndese tambien el pensamiento con la idea, y con el sentimiento, ¿cómo nos hemos de entender unos á otros, y aun á nosotros mismos, en medio de este caos, si no ponemos el mayor cuidado al hablar una lengua tan mal hecha? ¿cómo hemos de distinguir las cosas bajo tal confusion de espresiones?

¿QUÉ QUIEREN DECIR LOS FILÓSOFOS, CUANDO COMPARAN LA ALMA, UNOS Á UN LIENZO SIN PINTURA, OTROS Á UN LIENZO YA PINTADO.

Digamos ahora cuatro palabras de la célebre comparación de la *tabla rasa*, ó de la *tabla pintada*, acerca de la cual se ha escrito tanto. "Unos, dice Mr. Laromiguière, comparan la alma, tal cual existe en el momento de su creacion, á un librito de memoria, en el cual no se haya escrito nada todavía; pero otros, aunque se sirven hasta cierto punto de esta misma comparación, sostienen que la alma; al salir de las manos de Dios, está ya surcada, permítaseme decirlo así, por unos lineamentos, por unas líneas que forman dibujos en mayor ó menor número, y mas, ó menos, bien acabados. Figurémonos una hoja de papel blanco: he aquí, según los primeros una imágen de la alma, anteriormente á su union con el cuerpo. Pero si, al contrario estuviese ya cargado el papel de caracteres, será una imágen, según los segundos, del estado originario de la alma."

"Como los caracteres, que estos filósofos suponen en la alma, son muy poco sensibles, y se hallan como ocultos en su sustancia, hubiera podido compararlos, no á los rasgos que se forman con pluma y con tinta sobre la superficie del papel, sino á los rasgos que están ocultos en lo interior y en la superficie del papel.

"¿Es la alma, en el primer momento de su existencia, como una tabla rasa, *tamquam tabula rasa*?

"Sí y no. En orden á ideas, en orden á conocimientos, la alma en el primer instante de su existencia es á mi ver como una tabla rasa. Mas por lo que hace á facultades y capacidades, ó lo que es lo mismo, en orden á las disposiciones fundamentales en ella, no puede admitirse dicha comparación, sin admitir un

error palmario; la alma ha sido creada sensible y activa; la facultad de pensar, la capacidad de sentir, son innatas en la alma humana: y bajo este aspecto la alma puede ser comparada, aun en el primer instante de su existencia, á un lienzo de pintura, *tabula picta*.

Mas sin embargo, todas sus ideas son adquiridas; las primeras ideas que llega á tener, suponen las sensaciones, y estas mismas son adquiridas." (Tom. 2.^o, p. 291).

Repitamos, pues, que toda idea humana que precediese al sentimiento, seria una pura quimera, una ilusion. El hombre "no viene al mundo provisto de ideas, rico ya en conocimientos; al contrario, su primer estado es la ignorancia, y no sale de dicho estado sino á medida que la vivacidad del sentimiento despierta las facultades que deben formarle una inteligencia. Tener el hombre conocimientos anteriores á todo sentimiento, seria igual á tener conocimientos sin origen humano y sin causa humana; mas el hombre, á lo menos en su estado ordinario, no sabe sino en cuanto ha sentido, y en cuanto ha aplicado las facultades que le ha dado Dios á sus diversos modos de sentir. En suma, no sabemos sino lo que hemos aprendido: verdad tan trivial que es bien estraño por cierto que la nieguen algunos (7)." (Ibidem.)

(7) Sin embargo, deben tener entendido los jóvenes, aunque sea solo en general, que esta materia es mas delicada de lo que parece, y que puede presentarse la doctrina opuesta á la que se enseña en este Manual, como parte de algunos sistemas filosóficos, erróneos ciertamente pero no superficiales. (N. del T.)

DEFINICION DE LA PSICOLOGÍA.

Volvamos ahora sobre nuestros pasos; echemos una mirada hácia atras, para ver el camino que hemos andado. Ante todo, nos ha hecho ver la análisis las dos propiedades fundamentales de la alma humana, quiero decir, la *actividad* y la *sensibilidad*. Hemos estudiado los diversos modos de la actividad, y este estudio nos ha dado el sistema de las facultades. Este sistema le hemos dividido en dos secciones, una relativa al entendimiento y la otra relativa á la voluntad. El entendimiento es la causa de la inteligencia: la voluntad es la causa de (8) la moralidad.

Hemos estudiado tambien los diversos modos de la sensibilidad, y este estudio me ha dado el sistema del origen de nuestras ideas. Este sistema no es uno, rigurosamente hablando: su unidad es mas nominal que real; pero es suficiente para darnos ideas claras, y para clasificarlas cómodamente.

El conjunto de estos dos sistemas forman lo que llamo psicología. Voy á reunirlos en un mismo cuadro.

(8) Conviene empero tener presente lo que se dice en las notas 4.^a y 13.^a del art. 3.^o de esta misma parte (N. del T.)

PSICOLOGÍA Ó CIENCIA DE LA ALMA.

PROPIEDADES FUNDAMENTALES DEL ALMA HUMANA.	La actividad.	Entendi-	Atencion.	Causas de la	El pen-
		miento.	Comparacion.		
			Raciocinio.	ó facultades	causa de la
				intelectuales.	intelligen-
	La sensibilidad.	Voluntad.	Deseo.	Causas de	cia y de la
			Preferencia.		
			Libertad.	ó facultades	
				morales.	

La razon consiste para nosotros en el buen uso de nuestras facultades.

PROPIEDADES FUNDAMENTALES DEL ALMA HUMANA.	La sensibilidad.	Primer modo de la sen-	Orígen de	El sen-
		sibilidad. Sentimiento-sen-		
		sacion.	sensibles.	principio
		Segundo modo de la sen-	Orígen de	El sen-
sibilidad. Sentimiento de	nuestras ideas	timiento;		
		la accion de nuestras fa-	de las faculta-	principio
		cultades.	des de la alma.	de la in-
		Tercer modo de la sen-	Orígen de	El sen-
sibilidad. Sentimiento de	nuestras ideas	timiento;		
		relacion.	relativas.	principio
				de la in-
		Cuarto modo de la sen-	Orígen de	El sen-
sibilidad. Sentimiento mo-	nuestras ideas	timiento;		
		ral.	morales.	principio
				de la in-

FIN DE LA PSICOLOGÍA.

PARTE SEGUNDA

DE LA LÓGICA, Ó DEL ARTE DE DIRIGIR LAS FACULTADES INTELLECTUALES EN LA INVESTIGACION Y AUN HASTA CIERTO PUNTO EN LA ENUNCIACION DE LA VERDAD (1).

ARTÍCULO I.

De la Lógica en general.

1. *Relaciones de la lógica con la psicología y la ideología.*—2. *Importancia de la lógica.*—*Escuela de Aristóteles.*—*Idem de Bacon de Verulamio.*—*Las ideas de estos dos grandes autores acerca de la lógica son incompletas.*—3. *Es vicioso el plan que se sigue en los mas de los tratados de lógica.*—*Dase alguna idea de otro plan menos defectuoso y del que se vá á seguir en esta parte del Manual.*

1. *Despues de haber estudiado la psicología, en la cual hemos incluido una gran parte de la ciencia idéológica, ó lo que para el caso es lo mismo, despues de*

(1) Véanse los núms. 2 y 3 del art. 3.º de las *Noc. gen.* y el artículo XXII de dicha parte.

Debo declarar desde ahora mismo que apenas hay en el tratado de lógica que pongo en esta segunda edicion, cuarenta líneas que sean del autor, cuyo nombre lleva el manual. A los

haber estudiado las propiedades de la alma humana consideradas mas especialmente en su naturaleza, vamos á estudiar aquella parte de la filosofía que se llama lógica, en la cual trataremos tambien de esas mismas propiedades; pero las consideraremos, no en su naturaleza, sino en los medios de dirigirlas bien en la investigación y enunciacion de la verdad.

Para apreciar debidamente la lógica en sí misma y en su naturaleza, es preciso distinguir entre la lógica teórica y la práctica, entre la que se halla reducida á preceptos y la que consiste en la accion, entre el arte y cierta especie de instinto. Sola la primera puede llamarse y es filosófica; la segunda no lo es de ninguna manera, por que lejos de ser el resultado de la reflexion y del estudio, el espíritu apenas la concibe. Sin embargo, por muy oscura que sea y por poco que se muestre á la conciencia en su ejercicio, no deja de ser consecuencia, sino de un verdadero conocimiento, sí al menos de un sentimiento de la inteligencia y de sus necesidades. En efecto, siempre que la alma, á consecuencia de una impresion cualquiera, por confusa que esta sea, advertida de la presencia y del atractivo de la verdad, se determina á investigarla y usa espontáneamente de sus medios de comprenderla, una especie de psicología secreta preside á este movimien-

que comparen las dos ediciones, les toca juzgar si es mejor lo que sustituyo que lo que suprimo; y para esto deben tener presente, entre otras cosas, la tierna edad y otras circunstancias de casi toda aquella parte de la juventud española que, por un efecto de lo mal arreglada que está todavía entre nosotros la distribucion de los estudios académicos, se ve precisada á emprender sin la preparacion conveniente un estudio que, sin duda alguna, debiera reservarse para edad mas madura y para entendimientos mas cultivados. De paso diré ya aqui que la mayor parte de lo que pongo en este art., lo he tomado de la lógica de Damiron. (N. del T.)

to del pensamiento; y una ideología, instintiva en cierto modo, es el principio de esta lógica natural; y siendo esto así, con mucha mas razon una ideología explícita y que tenga el carácter científico, la ideología propiamente dicha, debe ser el principio de la lógica filosófica. Y en efecto, asi es en verdad: porque no siendo la ideología otra cosa que aquella parte de la psicología que tiene por objeto especial el entendimiento y sus leyes, la ciencia de los diversos modos de conocer, la teoría de las ideas en su relacion con lo verdadero, y concibiéndose comunmente la lógica como el arte de desarrollar el entendimiento segun las leyes que le son propias, como el sistema de las reglas que convienen á la facultad de conocer, como la reunion de preceptos que dicen relacion á la rectitud de las ideas, y aun si se quiere decirlo asi, como el método de juzgar de lo verdadero ó de dirigir el espíritu en la investigacion de la verdad, es claro que la lógica bajo todos estos nombres distintos, que en el fondo dicen todos una misma cosa, bajo todas estas definiciones que no varían sino en la forma, será siempre la aplicacion de la ideología. Quítese á la lógica la ideología, y se le quita su luz. Sin la psicología, ignoraría la inteligencia cuyo gobierno tiene por objeto, no conocería el orden segun el cual debe gobernarla, y sería oscura y vaga en todas sus partes, no sería mas que una especie de instinto; para ser arte le es absolutamente necesaria la ideología. Y de aqui es que si se mutila ó falsifica la ideología, en el mismo hecho se mutila ó falsifica la lógica, si en ideología se niega tal ó cual hecho del pensamiento; tiene que negarse en lógica tal ó cual regla correlativa. Supóngase, por ej., en ideología que no hay otras verdades que las de experimento, que las contingentes (véase el art. IX de las *Noc. gen.*) y no podrán admitirse en lógica otras reglas de investigacion que

las que se refieren á la esperiencia; y del mismo modo, si en ideología no se admitiesen mas verdades que las de intuicion, en tal caso, para ser consecuentes, debería decirse que no habia que proceder sino por una especie de inspiracion; todo lo que se deseché de la teoría tiene que desecharse del arte, pues este no es mas que la teoría aplicada y desenvuelta en preceptos. De lo cual resulta, que así como de una ideología incompleta y defectuosa no puede proceder legítimamente sino una lógica incompleta y defectuosa tambien, del mismo modo de un estudio mas verdadero y exacto del entendimiento y de sus leyes se deduce un método perfecto y completo.

2. Basta esta levisísima idea de lo que es lógica, para conocer desde luego que esta parte de la filosofía es sumamente importante. En efecto, ella es la directora del entendimiento, le enseña el arte de la ciencia y de la aplicacion de la ciencia, le pone á cubierto del escepticismo y del error, y le forma su fuerza y su virtud; pero sin embargo, cuando no se la da su verdadera estension, sino que se la restringe en alguna parte, la lógica incompleta y defectuosa no puede producir buenos efectos. Asi, por ej., si la lógica omitiera omnímodamente el método de observacion y experimento, ó sea el procedimiento de la induccion, esta fatal omision seria un camino abierto á la hipótesi muy falible. Y si fuese el racionio deductivo (2) ó mas simplemente el racionio, el que se omitiese, seria otro defecto de que no se resentiría menos la ciencia, y del que se aprovecharía el escepticismo para negar todo lo que es de conclusion.

Dos grandes hechos aparecen en la historia de la lógica: para Aristóteles ó para la filosofía escolástica, la lógica no es mas que el arte de racioniar; y, como

(2) Véase lo que dije en la p. 179. de las *Nóc. gen.* (N. del T.

dicho arte, tiene reglas para las consecuencias, pero no las tiene para los principios, ó digámoslo de otro modo, tiene un método para deducir, pero no le tiene para inducir. Así no es de admirar que bajo esta lógica incompleta y esclusiva quedasen los que la aprendían muy instruidos en reglas de raciocinio, pero también muy ignorantes en las reglas de la generalización; y que se entregáran con menos escrúpulo á los conceptos arbitrarios y á los sistemas *à priori*, frutos todos de la hipótesi muy falible, que cuando se familiarizaron mas con el conocimiento de las leyes de la observacion sábiamente inductiva. La hipótesi muy falible es en efecto el único recurso y la necesidad, digámoslo así, de toda lógica que no reconozca la induccion lo mismo que la deducccion, y que no dé el mismo lugar en sus preceptos á la primera que á la segunda.

Y por otra parte, si con Bacon, (exagerando, es cierto, su verdadero pensamiento), se concede á su órgano, al *novum organum*, una importancia que se reusa al antiguo, esto es, si se eleva de tal manera el procedimiento de la induccion sobre la deducccion, que al fin se olvida esta por aquella, se incurrirá en otra falta contra la ciencia, no se la entregará á la hipótesi muy falible, pero tampoco se la defenderá del escepticismo, por lo menos de un escepticismo parcial; se podrán asegurar las verdades que consten por la esperiencia, mas no las que no tengan este carácter. No todo es observable: nuestro origen y nuestro fin, nuestro pasado y nuestro porvenir, el pasado y el porvenir del mundo, Dios en su esencia y en su pureza, nada de esto es observable, ¿cómo pues conocerlo, si no puede conocerse sino por la observacion? No se juzga de lo invisible por la facultad de lo visible, ni por la observacion, cualquiera que sea el medio por el cual se haga, lo que se sustrae á la observacion; hay sin duda otro medio de resolver los problemas de dicha especie: este medio es

el raciocinio, el arte de concluir legítimamente de lo visible á lo invisible, de lo observable á lo que no está sujeto á observacion; pero este arte, despreciado en la lógica de la induccion, está casi olvidado hoy dia en algunas naciones, y con él lo están asimismo las verdades de su dominio, de lo cual resulta en la ciencia un vacío por donde penetra la duda; el método de induccion con esclusion del raciocinio deductivo es, pues, un método insuficiente y propio tan solo para constituir una parte de la ciencia.

Aristóteles y Bacon, como representantes de la lógica, escelentes cada uno de ellos en lo que inventaron y escribieron, no hicieron sin embargo todo lo que habia que hacer en dicha parte de la filosofía: su obra ha quedado imperfecta, no porque el primero desconociera totalmente la induccion, y el segundo negára por su parte el raciocinio; sino porque casi no tuvo el primero en consideracion mas que el raciocinio propiamente dicho, y el segundo la induccion, con la cual estaba preocupado. Y de aqui es que ninguno de los dos nos ha dado mas que una-fraccion de método en lugar de darnos un método, por cuya razon hemos dicho que ambos son incompletos; sin embargo, pueden completarse facilmente el uno con el otro, y de los dos órganos reunidos es posible formar un todo perfecto en el cual no quede una regla de induccion ni de raciocinio, que no tenga su correspondiente lugar y esplicacion.

En las anteriores reflexiones he procurado asignar el verdadero dominio de la lógica: vamos ahora á considerarla en su valor científico, empezando por hacer constar su autoridad teórica. Esta autoridad la reconoce todo el mundo; y la prueba mejor de esta afirmacion es que no hay nadie que en materia de discusion, para sostener su derecho, supuesto ó real, no invoque la lógica á su favor: no hay una cuestion, un negocio serio de entendimiento y de doctrina, en que no se la haga inter-

venir como la última razon de los sábios. La lógica tiene una soberanía que nadie ha pensado en combatir ni limitar, á lo menos abiertamente. Porque en efecto, si como arte de dirigir el entendimiento en la investigacion de la verdad, se la divide en las dos artes de que su todo se compone, á saber, el arte de generalizar, y el arte de raciocinar, y se examinan los principios en que cada uno de ellas se apoya, encontraremos, empezando por el arte de raciocinar, que todo él está fundado en este axioma "dos cosas iguales á una tercera son iguales entre sí:" y un sistema que se eleva sobre tal base tiene toda la solidez de la geometría de la cual participa. De modo que podrá si se quiere acusarse al silogismo de esterilidad y de aridez, pero no puede acusársele por cierto de inesactitud é ilegitimidad, pues en sí es infalible; no hay sino usar de él debidamente, y no puede menos de obtenerse un partido ventajoso.

Esto mismo, ó poco menos, digo tambien de la induccion: su principio es la creencia en la estabilidad del órden; y esta creencia, como ya hemos dicho en otra parte, es altamente racional, y la confirma tambien la experiencia en cuanto cabe. Y como el arte de la induccion está fundado sobre esta creencia, y no es mas que una reunion de reglas apoyadas en ella, este arte es incontestable en su principio y en sus aplicaciones, y tiene su rigor como el silogismo.

En cuanto á la utilidad práctica de que la lógica es susceptible, debemos decir que si bien es de una utilidad incontestable, no es de absoluta necesidad. Solo la lógica natural es indispensable en todos los casos para la investigacion de la verdad, porque no hay ciencia sin método, ni método sin lógica; pero la lógica no siempre existe en la conciencia en el estado de arte. Por el contrario, muchas veces no es mas que este órden cierto, pero oscuro, que preside al movimiento y á la conducta de la razon; necesaria siempre bajo esta forma, no lo es

igualmente bajo la otra; como arte sin duda alguna que no es una condicion indispensable de conocimiento. Sin embargo, aunque podemos pasarnos sin ella, no debemos privarnos de su concurso, porque esto seria privarnos de un poderoso auxiliar; pero no es en el momento en que acaba de ser esplicada y enseñada cuando la lógica es útil, porque entonces no ha podido convertirse todavía en disciplina y transformarse en hábito: cuando ella es verdaderamente útil, es cuando sus preceptos bien comprendidos y retenidos, fáciles y simples para la inteligencia, presentes siempre al espíritu, llegan á entrar en el dominio de aquellas ideas reguladoras á que está el hombre dispuesto á conformar su fé, sus juicios y sus acciones; cuando la lógica llega á penetrar desde la pura region del entendimiento á la voluntad, cuando de progreso en progreso (permítaseme decirlo de este modo) ha ganado ya á la alma toda entera, y la ha sometido á sus leyes y conformado á su régimen, entonces es cuando ejerce sobre el pensamiento la mas eficaz y la mas dichosa influencia, entonces cuando le gobierna y le dirige con su soberanía, y cuando produce todos los buenos efectos sin ninguno de los inconvenientes de la lógica instintiva, en razon á que es tan pronta y mas segura que ella, es tan cómoda y menos peligrosa que ella, es superior por todos conceptos á la otra, á la par que es el principio de perfeccion de las ideas.

3. ¿Pero en qué modo deberemos tratarla para que pueda producir las referidas ventajas? Veámoslo. Tomada la lógica bajo un punto de vista estrecho y exclusivo, como la tomó Aristóteles, y tambien Bacon, no es completa, porque segun el primero no es casi mas que el arte de raciocinar, y segun el segundo es el arte de generalizar. Por esta razon debemos tomarla segun la hubieran tratado uno y otro, si hubiesen escrito sobre ella juntos los dos, pues de este modo será cabal y completa. Nada hay en efecto que hacer ni que añadir á

los dos magníficos monumentos construidos por Aristóteles y Bacon, como no sea armonizarlos á los dos uno con otro de una manera fácil y natural. Refiéranse el uno al otro sus dos órganos, déseles lugar á los dos en un mismo orden y en un mismo plan, y se conseguirá que con-
vengan entre sí, y se combienen, y se completen mútuamente y formen así todo el arte de conocer. Por lo demas, si la lógica, ha de ser verdaderamente útil, debe reducirse convenientemente á los preceptos mas importantes y fáciles de retener, debe simplificarse en lugar de complicarse, abreviarse en lugar de estenderse, no debe contener mas que lo necesario, porque la lógica para llenar su objeto no debe desenvolverse en un arte de labor muy delicada y llena de pormenores que embarazarían al entendimiento: en lugar de ayudarle; la lógica debe ser á la inteligencia lo que el gobierno á la sociedad, no debe hacerse sentir mucho, reglámentarse ni administrar mucho, debe dirigir y fomentar, pero no encadenar á la razon, porque la lógica se ha hecho para la razon, y no la razon para la lógica.

Esto es lo que teníamos que decir sobre la lógica considerada en su objeto, en su dominio, en su valor científico, en su utilidad práctica, y en el modo de tratarla. Réstanos antes de entrar en materia justificar el plan que hemos adoptado, esplicando porqué no hemos seguido el que tiene á su favor el ejemplo de la mayor parte de las lógicas.

Los mas de los lógicos han reducido el arte de conocer á cuatro puntos principales, á saber, concepto ó idea, juicio, racionio y método, porque se ha considerado á la lógica como á un arte que consiste en las reflexiones que han hecho los hombres sobre las cuatro operaciones principales de su espíritu, concebir, juzgar, racioniar y ordenar; pero entre estas cuatro operaciones, cuya division supongo por un momento exacta, no veo ninguna que tenga las atribuciones de uno de los actos

del conocimiento, acerca del cual importa mucho dar reglas exactas, hablo de la induccion ó de la generalizacion (3). Falta, pues, en el plan propuesto una de las cosas que mas importan en la lógica; y fuera de esto, creo que no son cuatro operaciones distintas la idea y el juicio, el raciocinio y el método. Por decontado, el método, que no es otra cosa, segun los términos mismos en que le definen, que la accion de la mente por la cual teniendo diversas ideas, diversos juicios y diversos raciocinios acerca de un objeto, los dispone el espíritu de la manera mas propia para hacerlo conocer, se ve que mas bien es una condicion de las diversas operaciones que ordena, que una operacion propia y especial del entendimiento como lo es por ej., el raciocinio, ó la observacion ú otra. El método no nos da mas conocimientos, solo sirve para la adquisicion regular y seguida de las diversas especies de conocimientos, no es en fin una tal ó cual facultad, sino el carácter de las facultades que se ejercen legítimamente: de suerte que no es solo en una parte de la lógica donde debe tratarse del método, sino en todas, y la lógica misma no es en último resultado mas que el método considerado sucesivamente en todas las funciones del entendimiento.

En cuanto á la idea y el juicio, ya hemos visto en otra parte (art. IV. de la *psicología*, n.^o 3. 4.^a objecion) que en realidad son inseparables, que toda idea es juicio, aunque juicio de una especie particular; y que todo juicio, á escepcion de los que se hacen por sentimiento, es una idea de relacion. Hay pues vicio de clasificacion en el plan que estamos considerando: no tiene lugar en él, á lo menos explícitamente, todo lo que debería tenerlo; ni todo lo que en él hay, aparece

(3) Véanse los arts. IX, XII, XIV, y XV. de las *Noe. gen.* (N. del T.)

en el mejor orden: nótese primero omision y además confusion, de suerte que resulta, como suele decirse en términos lógicos, una division incompleta y cuyos miembros están contenidos los unos en los otros.

El plan que nosotros proponemos creo que seria mas satisfactorio: para demostrarlo, recordaremos la definicion de la lógica, tal como suelen darla los autores comunmente. La lógica, tomada esta palabra en los términos mas precisos, suele decirse que es el arte de conducir bien la razon en el conocimiento de las cosas, y mas simplemente, el arte de conocer. Pues ahora bien, solo hay dos grandes actos de conocimiento, el acto que hace los principios y el que saca las consecuencias, la induccion y la deduccion, los otros actos de dicha especie no son sino medios ó elementos de estos, se refieren á ellos como á su todo, no son sino dependencias, condiciones ó instrumentos suyos; así la simple percepcion, bien sea interna ó esterna, la observacion que le sucede, la comparacion que viene en seguida, el recuerdo necesario á la observacion y á la comparacion, la imaginacion por la parte que pueda tomar en la ciencia, todo esto conduce hácia la generalizacion que es el acto final á que se ligan todos ellos. Parte de esto mismo sucede respecto del racionio que cuya condicion esencial es la comparacion ayudada del recuerdo. Todo concurre y se ordena en relacion con uno de estos actos; ellos preceden á toda la obra del conocimiento, que no es mas que un sistema de principios y de consecuencias, de teorías y de aplicaciones, de generalidades y conclusiones sacadas de estas generalidades: no debe, pues, haber en la lógica mas que dos grandes grupos de reglas, las unas relativas á la generalizacion y á todo lo que comprende la generalizacion, y las otras relativas al racionio y á todo lo que comprende el razonamiento.

Por consiguiente, si se quiere hacer de la lógica

una division legítima, basta trazar en ella dos secciones principales, la del arte de generalizar, y la del arte de raciocinar, las cuales comprenden todo lo demas que se halla en los otros tratados de lógica, y lo contienen ventajosamente y en un orden mejor. En la seccion de la generalizacion *à priori*, podrian esponerse algunas reflexiones sobre el uso y los caractéres de la generalizacion *à priori* y sobre la necesidad de no confundirla con la generalizacion *à posteriori*, y podria tambien tener lugar respecto de esta última un gran número de preceptos, porque procediendo la generalizacion de la observacion y de la comparacion, seria necesario hablar de estas dos operaciones para pasar en seguida á las consideraciones que las pertenecen con mas especialidad. Y en cuanto á la seccion del raciocinio, despues de tratar de la relacion, distincion y apreciacion relativa de este procedimiento de la ciencia y de la generalizacion, se deberia pasar inmediatamente á los diversos modos de espresar el raciocinio y tambien, aunque no mucho, á las reglas de dichas espresiones.

A estas dos grandes secciones de la lógica, asi definida, se deberia agregar una tercera seccion que le serviria de complemento, en la que se tratara sucesivamente de la memoria, de la imaginacion, de la fé en el testimonio de los hombres, de la sensibilidad, del lenguaje, del hábito, de la ignorancia, de la preocupacion, del error, de sus causas y de sus remedios, en las relaciones que todas estas cosas tienen con los grandes actos de la ciencia, la generalizacion y el raciocinio.

Tal es el plan á que arreglaría muy gustoso esta parte del Manual, sin perjuicio de hacer en él algunas alteraciones; mas como en primer lugar queda ya dicho en las *Noc. gen.* y en especial en los arts. 8.^o 9.^o 12.^o 14.^o 15.^o 19.^o y 21.^o lo mas importante que á mi ver puede decirse acerca de la generalizacion, á

lo menos en el estado actual de la ciencia; y además como no limito el objeto de la lógica á solo la direccion de las facultades intelectuales en la *investigacion* de la verdad, y doy mas importancia á las lenguas de la que comunmente suele darseles, seguiré otro rumbo no poco diferente, y me extenderé mas en los tratados del lenguaje, medios de conocer la verdad, y de lo que llaman causas de los errores.

De esta suerte creo que resultará un tratado de lógica en el que figurarán muy poco las argucias que comunmente se enseñan, aun en el dia de hoy, bajo dicho nombre; un tratado que será tambien muy escaso en cuanto á ciertos puntos y cuestiones que á mi ver deben reservarse para los cursos superiores de filosofía, cuando Dios quiera que los haya entre nosotros; pero que contendrá mas cosas verdaderamente útiles, y muy faciles de comprender, que las mas de las obras que llevan dicho título.

ARTÍCULO II.

DEL LANGUAGE EN GENERAL, Y DE ALGUNAS DE LAS RELACIONES DEL LANGUAGE HABLADO CON EL PENSAMIENTO.

1. *¿Qué es lenguaje?—¿Qué es signo?—Division de los signos en naturales y artificiales—hay tres clases de signos naturales.—2. Naturaleza del lenguaje.—lenguaje natural—sus elementos—lenguaje artificial.—3. Diversas especies de esta clase de language.—La palabra es algo mas que signo del pensamiento; es en cierto modo su espresion y su cuerpo.*

1. Como la lógica se propone dirigir las facultades intelectuales del hombre, y el language tiene íntimas relaciones con el pensamiento humano, se ha preguntado ¿qué son los signos del language con relacion á las

ideas, ó si el pensamiento depende del language? Antes de resolver esta cuestion, muy mal establecida por cierto, y de la cual nos haremos cargo mas adelante, necesitamos decir algo acerca del language y de los signos.

El hombre tiene tres medios para espresar sus ideas ó á la menos algunas de sus ideas, á saber, los gestos, las voces, ó sonidos, (ya articulados, ya inarticulados (1) y ya de una especie, ya de otra) y la escritura; mas como para pronunciar las palabras, se *mueve* mas ó menos *la lengua*, y la palabra es el medio de comunicacion mas generalmente admitido y mas importante, se llama language (2) á todo sistema de signos propios para espresar nuestras ideas, bien sean gesticulados, bien sean hablados, bien sean escritos.

Llamamos signo á lo que nos conduce al conocimiento de un objeto. El signo es artificial ó natural. Signo artificial es el que no tiene mas significacion que la que los hombres le han dado de comun acuerdo. Signo natural es el que, con anterioridad á este acuerdo é independientemente de todo convenio, tiene una significacion que no le han dado los hombres. A algunos de los signos naturales los entendemos todos naturalmente y como por instinto; y por esto haremos diferentes clases de signos naturales.

La primera clase de los signos naturales comprende todos aquellos, cuya conexion con las cosas que espresan, fue establecida por la naturaleza, pero que solo ha podido descubrirla la esperiencia no vul-

(1) Las varias modificaciones que recibe la voz á consecuencia de algun movimiento de algunas de las partes del tubo vocal, desde el punto mas bajo de la garganta hasta el mas saliente de los labios, se llaman articulaciones. En nuestra escritura, las vocales representan casi siempre voces inarticuladas; las letras llamadas consonantes representan articulaciones: asi, por ej., el sonido *a* suele decirse que es un sonido inarticulado; *ba*, *pa*, *fa*, *ma*, &c., son sonidos articulados.

(2) Language, de *linguam agere*.

gar (3). El objeto que se propone la filosofía es descubrir estas relaciones, y reducirlas á leyes generales. El famoso Bacon comprendió esto perfectamente, cuando llamó á la filosofía la *interpretacion de la naturaleza*. En efecto, ¿no se reduce todo lo que sabemos de mecánica, de astronomía, de óptica, al enlace natural de unos fenómenos con otros, descubierto por medio de la experiencia y de la observacion, y utilizado por el raciocinio que ha deducido de dichos enlaces consecuencias legítimas? El mismo fundamento tienen todos nuestros conocimientos en agricultura, en física, en química, en medicina, ó mas bien, provienen del mismo origen.

La segunda clase de signos naturales comprende aquellos cuyo enlace con un objeto no solo se halla establecido por la naturaleza, sino que se descubre por un principio natural, sin auxilio del raciocinio, ni de la experiencia no vulgar ó no adocenada. Causaremos miedo á un niño, si le hablamos con un aire sombrío ó colérico, pero pronto se tranquilizará, si nos sonreimos y le acariciamos. Si este mismo niño ha nacido con oído y disposicion para la música, se dormirá ó bailará, manifestando asi alegría ó tristeza, segun el tono en que se cante ó toque delante de él. Los principios del buen gusto ó de las bellas artes pueden resolverse en última análisis por relaciones de esta especie. El raciocinio y la experiencia pueden perfeccionar el gusto: pero si la naturaleza no nos hubiera dado los primeros principios de él en vano trataríamos de adquirirlos.

Hay mas: se perderia la mayor parte de este conocimiento instintivo por la costumbre de suprimir los signos naturales, y de no emplear mas que los signos artificiales que en su lugar hemos adoptado.

La tercera clase de signos naturales comprende los

(3) Obras completas de Reid t. 2.º p. 105., 106. y 107.

que nos hacen conocer las cosas que designan, sin ningún antecedente, con independencia de todo conocimiento ó noción anterior, por una especie de sugestión repentina, por una especie de magia natural que nos las revela, y nos obliga á creerlas al instante: tales son, por ej., nuestras sensaciones y demas sentimientos que nos revelan la existencia de un ser racional, al cual pertenecen; ser permanente, aunque sus sensaciones son pasajeras; ser, que siempre es el mismo á pesar de la prodigiosa variedad de modificaciones que experimenta, y de los actos que produce; ser, en fin, que sostiene la misma relacion con la infinita variedad de pensamientos, de resoluciones, de acciones, afecciones, placeres y dolores, cuyo sentimiento actual experimenta, ó le recuerda su memoria.

2. El lenguaje es sin contradiccion uno de los usos mas notables del sonido; sin él, no se perfeccionaria el género humano, y apenas se diferenciaría de los brutos.

Entendemos por *lenguaje*, como ya hemos dicho, todos los signos que usan los hombres para comunicarse recíprocamente sus pensamientos, sus conocimientos, sus intenciones, proyectos y deseos. Estos signos son de dos clases, naturales ó artificiales; y por consiguiente hay dos clases de lenguaje; lenguaje natural, y lenguaje artificial. Lenguaje natural es el que se compone de signos naturales, y lenguaje artificial el que se compone de signos artificiales.

Si los hombres no hubieran tenido con anterioridad un lenguaje natural, nunca hubieran podido inventar el lenguaje artificial, á pesar de la superioridad de su razon ó de su entendimiento (4). Porque como todo lenguaje artificial supone un convenio y un

(4) Obras completas de Reid t. 2.º p. 80. 90. 95.

consentimiento de dar cierta significacion á signos determinados, es preciso que este convenio y este consentimiento hayan precedido al uso de los signos artificiales: pero no puede haber convenio ni consentimiento sin algunos signos, es decir, sin un lenguaje; luego habia un lenguaje natural antes de la invencion é institucion del lenguaje artificial.

Los elementos de lenguaje natural del género humano, ó los signos que espresan naturalmente nuestros pensamientos, se pueden reducir á tres clases diferentes: las modulaciones de la voz, los ademanes, y los movimientos del rostro, ó la fisonomia, y mas especialmente del entrecejo y de los labios. Dos salvages que no tengan el mismo lenguaje artificial, conversan juntos por estos medios, se comunican sus pensamientos de tal modo que se comprenden facilmente; piden y rehusan, afirman y niegan; hacen amenazas ó súplicas; trafican, dan su fe y hacen promesas, tratados y alianzas. Podriamos confirmar estos hechos, si fuera necesario, con documentos históricos revestidos de una autoridad, de la cual no se puede dudar.

Los signos artificiales significan, pero en todo rigor no espresan, ó mas bien espresan menos que los signos naturales; hablan al entendimiento como los caracteres y figuras algebraicas, pero dicen muy poco al corazon, á las pasiones, á los afectos, á la voluntad. El corazon y las pasiones suelen permanecer sumidos en el sueño y en la indiferencia, hasta que nos valemos del lenguaje natural para hablarles: entonces se despiertan, nos escuchan atentamente y nos obedecen.

3. Pueden distinguirse tantas clases de lenguaje artificial como sentidos exteriores tiene el hombre, pues se concibe bien que prévia una convencion pudiéramos entendernos hasta cierto punto unos con otros por medio de signos artificiales dirigidos al gusto, ó al

olfato, ó al tacto, así como muchas veces nos entendemos por medio de signos artificiales dirigidos á la vista ó dirigidos al oído. Sin embargo, los lenguajes artificiales mas importantes, porque son mas á propósito para las comunicaciones y otros usos intelectuales, son los dirigidos al oído, los lenguajes por sonidos articulados, y despues de estos, los que se dirigen á la vista, tales como los gestos alfabéticos (5) y la escritura. Solo nos ocuparemos en lo que resta de este artículo del lenguaje por sonidos articulados, ó mejor dicho, de la palabra, pero de la palabra como espresion del pensamiento.

La palabra es algo mas que el signo del pensamiento; permítaseme decir que es su espresion y su cuerpo (6). Cuando un orador nos atrae, nos encanta, nos ilumina, nos arrastra con sus discursos, decimos que se espresa con facilidad, con claridad, con precision, con elegancia, &c. Decimos: una espresion bien escogida, una espresion feliz, una idea bien espresada. ¿Se considera la palabra en este modo de hablar solo como signo del pensamiento? Un signo propiamente dicho, indica la cosa significada, pero no la lleva en sí, no la manifiesta. El humo es signo del fuego, indica su existencia: el olor es signo de la proximidad de un cuerpo odorífero, el sonido de un cuerpo sonoro, pero ni el humo, ni el olor, ni el sonido

(5) Los gestos alfabéticos son esencialmente diferentes de los gestos y demas naturales que forman parte del lenguaje de accion ó natural. Los primeros no representan inmediatamente mas que la figura de las letras del alfabeto; y de esta especie es el alfabeto manual que se enseña á los sordo-mudos en las escuelas destinadas á su instruccion; pero los segundos representan inmediatamente sentimientos é ideas.

(6) M. *Cardaillac*. Est. elem. de Fil. t. 2.º p. 227, 230.

manifiestan los cuerpos de que emanan. La palabra no solo indica el pensamiento, sino que en cierto modo, y hasta cierto punto le saca, por decirlo así, del interior del que habla, para manifestarle exteriormente, mostrarle, y hacernos partícipes de él. Esto es lo que indican las palabras *espresar*, *sacar de*, *esprimiendo* alguna cosa, ó *apretando* en ella, poner á fuera, producir.

Cualquiera diria que la palabra existe en nuestro interior, donde se impregna del pensamiento, y sale, llevándole consigo para que se enteren de él todos los que la oigan. Efecto admirable que solo puede producir la palabra porque es el *cuerpo* del pensamiento. Vamos á examinarla bajo este último punto de vista; despues examinaremos el lenguaje y por tanto tambien la palabra bajo otros aspectos.

1.º La esencia constitutiva del hombre consiste en la union del alma con el cuerpo; de la esencia constitutiva de la inteligencia humana puede decirse tambien hasta cierto punto que consiste en la union del pensamiento con la palabra.

2.º La union del alma con el cuerpo es indisoluble mientras dura la vida: la union del pensamiento con la palabra es tambien indisoluble respecto de la palabra, porque la palabra para ser palabra, y no solo voz, debe presentarse acompañada del pensamiento, y aun hay mas: los mas de los pensamientos no los podemos percibir sin las palabras ú otros signos á que los unimos.

3.º La union del alma con el cuerpo, dá vida al cuerpo; el pensamiento se la dá á la palabra; la separacion del alma lleva consigo la muerte del cuerpo; la palabra separada del pensamiento no es mas que un sonido, una pura sensacion, una modificacion muerta, es decir, sin vida intelectual.

4.º El alma participa, si me es permitido de-

cirlo así, de las mas de las modificaciones del cuerpo, el cuerpo de las mas de las modificaciones del alma; del mismo modo el pensamiento participa de algunas cualidades de la palabra que le espresa, y la palabra de algunas cualidades del pensamiento que la anima.

5.º Asi como muchas de las modificaciones del alma provienen de las modificaciones del cuerpo, y los movimientos del cuerpo ó á lo menos muchos de los movimientos del cuerpo de la voluntad del alma; del mismo modo muchas de las modificaciones del pensamiento tienen su principio en el uso de la palabra; y los movimientos de la palabra en los movimientos del pensamiento. Las mas de las modificaciones en la palabra causan modificaciones en el pensamiento; y toda modificacion en el pensamiento invita á hacer otra en la palabra.

La analogía de esta doble union que existe en el hombre entre el alma y el cuerpo por una parte, y entre el pensamiento y la palabra por otra, es sin duda la que ha inspirado á un escritor de nuestra época la ingeniosa espresion, con que caracteriza tan bien la palabra, cuando dice: Que es una verdadera *encarnacion del pensamiento*. La palabra, en efecto, es la parte material, y carnal, por decirlo así, de la inteligencia humana, como el cuerpo es la parte material y carnal del hombre. En el momento en que fue creada el alma, encarnó por su union con el cuerpo; y el pensamiento encarna en cierto modo, al tiempo que se forma, por medio de su refundicion en la palabra.

ARTICULO III.

DEL PRINCIPAL EFECTO DE LOS SIGNOS.

1. *Ademas de ser las lenguas medios de comunicacion, son tambien fórmulas para retener ideas prontas á escapársenos, y métodos á proposito para hacer que nazcan ideas nuevas—hacese ver la verdad de esta proposicion relativamente á los nombres de números y á las ideas de cantidad.—2. Esto mismo sucede respecto de los demas signos y de las demas ideas.*

1. Hace ya algunos años aunque no son muchos, que los verdaderos filósofos miran las lenguas, no solo como unos medios de comunicacion, sino tambien como fórmulas que nos ayudan á retener ideas prontas á escaparsenos, y métodos apropósito para hacer que nazcan nuevas ideas.

La prueba general (1) de que casi no podemos sin signos recordar nuestras ideas ni combinarlas, es que cada uno sabe por esperiencia que, cuando reflexiona sobre un asunto cualquiera, no medita directamente sobre las ideas sino sobre las palabras (véase lo queda dicho en la *psicol.*, al tratar de las ideas generales, p. 424, y sig.): en tales casos repetimos estas palabras, las damos vueltas, las ordenamos de diversos modos, sentimos las modificaciones de su significacion, las pronunciamos de quedo como para darnos golpe con una impresion que no sea puramente intelectual. A la verdad, cuando el objeto está presente

(1) La mayor parte de lo que se dice en este art. y en el IV. V. VI. y VII. está tomado testualmente de las *Lecciones gramaticales de Ideología matemática*, por D. Francisco Perez del Rivero.

ocupa hasta cierto punto el lugar de su nombre, y) sirve él mismo de signo á la idea que escita; pero fijamos siempre la atencion sobre las palabras, que expresan la cualidad que se trata de examinar, el efecto que ha producido, las circunstancias que debemos considerar, el objeto á que se dirige nuestra investigacion &c. Y aunque pudiera creerse que este modo de operar consiste en el largo uso que tenemos de las palabras, y que nuestro entendimiento acostumbrado desde mucho tiempo atrás á servirse de este medio lo ha convertido en una verdadera necesidad; bastará un ejemplo notable para manifestarnos que no es únicamente un efecto del hábito, y que hay en este fenómeno otra cosa, cuyo fundamento está en la naturaleza de la operacion intelectual que ejecutamos.

Todos tenemos la idea de la unidad, cualquiera que sea el modo con que la hayamos adquirido: sabemos que el adjetivo *uno* expresa la cualidad ú otra cosa de un ser aislado, que se considera en tal caso con separacion de otro cualquiera, como que no está repetido ni dividido: así la palabra *uno* fija en nosotros una idea, que sin su auxilio se quedaria muy vaga. Aunque no nos da ideas de los demás números, la necesitamos para tenerlas, porque todos los números posibles no son otra cosa que la unidad mas ó menos repetida. Sin embargo, si no tuviéramos mas nombres de números, la adición de algunos pocos *unos* no seria posible comprenderla; si digo uno, mas uno, mas uno, mas uno, mas uno, mas uno, nada me indica cuantas veces ha repetido la palabra uno, ni la relacion que hay entre este número primitivo y el número total. Lo misma sucede con la sustracción; si quiero restar uno, mas uno, mas uno, mas uno, mas uno, mas uno, mas uno de uno, mas uno, mas uno, mas uno, mas uno, mas uno, mas uno no percibo desde luego el resultado. Es cierto que puedo verificar en algun modo

estas operaciones contando por los dedos ó con fichas; pero, aunque esta masa sea la que deba ser, no puedo sin nombres colectivos formarme una idea clara de ella, ni juzgar de su relacion con la unidad ni con otra masa cualquiera.

Al contrario, si aprovechándome de la idea *uno*, la imagino unida á si misma, y llamo *dos* á esta nueva idea, entonces este segundo signo fija en mi entendimiento el resultado de la operacion que he hecho, poniéndome presente y sensible la idea de uno mas uno; y si continuo de este modo la generacion de los números, veo claramente que están á la misma distancia unos de otros, y que esta distancia es igual á la unidad: cada nombre de ellos es un descanso para el pensamiento, fija la relacion observada entre la idea que representa y las ideas anteriores y posteriores, y confirma las operaciones, que ya no necesito repetir, de las cuales procedo á ejecutar otras: ya no necesito tener en actualidad el recuerdo vivo de la impresion, que hacian en mis ojos seis cuerpos puestos unos al lado de otros, pues veo distintamente que seis está entre cinco y siete, y que es cinco mas uno ó siete menos uno. Bien se infiere que puedo calcular desde que cada número tiene un nombre que le diferencia, y cada una de sus partes componentes se halla espresada con precision por los nombres de números inferiores; porque la gran ventaja de los signos consiste en que con su auxilio distinguimos las ideas que representan, y las descomponemos de mil modos diferentes: asi tres y dos, cuatro y uno descomponen cinco, &c. Lo mismo que con las unidades simples sucede con las de decenas, centenas y demas superiores.

Hasta aqui no he espuesto mas que las propiedades de los nombres de números y no he hablado de las de las cifras ó guarismos, que son de una utilidad incomparablemente mayor, consistiendo la prodijiosa superioridad de estos signos sobre los otros en que son per-

manentes, de modo que su impresion puede renovarse ó prolongarse segun se quiere, y en que indican una multitud de relaciones entresí solo por su posicion respectiva. No me he propuesto mas que dar á conocer el efecto de los signos en general sobre la accion del pensamiento; y si entre todos los signos he escojido las palabras, y entre estas los nombres de números, ha sido porque forman el caso en que la cuestion es mas marcada. Esto consiste en que de todos los signos que no son permanentes (de cuya circunstancia se debe prescindir en las consideraciones generales) las palabras son las que analizan mejor nuestras ideas, y en que de todas las relaciones existentes entre nuestras ideas, las relaciones de cantidad son las que se pueden apreciar con mas exactitud, estando siempre compuestas del mismo valor, esto es, el de la unidad repetida mas ó menos veces, lo que manifiesta con claridad hasta donde podemos llegar con tal ó tal signo.

2. Mas no es tan facil manifestar el efecto de las palabras sobre la combinacion de las relaciones de aquellas de nuestras ideas, que no son relaciones de cantidad, es decir, que no es posible señalar con tanta precision el punto donde el entendimiento se detendria por falta de una palabra, ni aquel hasta donde llega por medio de tal ó tal palabra. Sin embargo sabemos que todos nuestros conocimientos son fruto de nuestros juicios, y que todos nuestros juicios son efecto de la comparacion de dos ideas; pero es bien claro que dos ideas algo compuestas jamas estarian bastante presentes á la vez á nuestro entendimiento con sus circunstancias para compararlas una con otra, si el resultado de los juicios anteriores, que hubiesen servido para formarlas, no se hubiera fijado y hecho sensible por los signos que las espresan, sin cuyos signos estos juicios subsecuentes y todas las consecuencias que se derivan de ellos, no hubieran podido resultar. Pongamos por ej., la siguiente proposicion: *El hombre*

que descubre una verdad es útil á todo el género humano
 En esta proposicion, lo mismo que en cualquiera otra, no hay mas que dos ideas comparadas; y fácil es conocer que seria muy cómodo, como se deja conocer, que cada una de las dos ideas que estan comparadas en esta proposicion, se espresase con una sola palabra: si esto fuese asi, representando una de ellas por *a*, la otra por *b* y la idea de afirmacion por *c*, la proposicion se reduciria á *a c b*, ó conservando el uso de la lengua, que es unir el atributo con el sujeto por medio del verbo sustantivo, diriamos *a es b*, y nos serviriamos de *a* como de cualquier otro sustantivo, y de *b* como de cualquiera adjetivo. Estas dos palabras no existen en la lengua: pero provee de recursos, pues no pudiendo manifestar con un solo signo cada una de las dos ideas de que se trata, se espresa la una con el ausilio de seis palabras y la otra con el de otras seis: estos dos grupos forman cada uno un conjunto, y tenemos en el entendimiento dos ideas claras y completas, que comparamos ligándolas con el verbo sustantivo ser; pero no las tendríamos si carecieramos de estos signos subsidiarios, que en el caso presente son signos de segundo orden respecto á los dos que nos faltan, y por los cuales suplen.

Ahora, examinando estos mismos signos, que representan las ideas componentes, descubriremos con facilidad que son de diferentes géneros, y que no han podido inventarse sino sucesivamente. Bien se echa de ver que ha sido necesario designar las cosas antes de dar nombre á las cualidades que se notaban en ellas ó á las acciones que se queria que espermentasen, y espresar estas acciones ó estas cualidades relativamente á las cosas antes de considerarlas en abstracto: asi los nombres de los objetos existentes se han inventado primero, luego los verbos y los adjetivos, y despues los sustantivos abstractos: con mas razon se advierte que las palabras destinadas á espresar relaciones muy generales como el

relativo *que* y la preposicion *á*, ó bien circunstancias muy ténues como el artículo *el*, son creaciones aun 'mas recientes y producciones de entendimientos mas ejercitados. No es menos evidente, con arreglo á lo que ya digimos al tratar de las ideas generales que los sustantivos, adjetivos, y verbos son al principio signos particulares y propios de las cosas que espresan, y despues se han generalizado por reflexiones subsiguientes. Ademas cada una de estas palabras principales espresa en algunas lenguas, por las diferentes terminaciones que constituyen su declinacion ó su conjugacion, diversas circunstancias de número, género, tiempo, persona, que hacen de cada una de sus formas una idea distinta: todos estos son resultados de análisis sucesivas, que gradualmente facilitan las que les siguen, y en ellas observaremos la misma progresion, y mayor número de grados que en la formacion de la palabra *uno*, y en la de los primeros nombres de números y seguidamente de los nombres de decenas, centenas, &c., y reconoceremos que en un caso como en otro no ha sido desde luego posible hacer sino un corto número de operaciones, y que la capacidad de combinar y la de calcular se han aumentado, tanto una como otra, á proporcion que se han perfeccionado sus instrumentos.

Para demostrar mejor esta verdad consideremos el caso en que estariamos si, para espresar la proposicion que he puesto por ej., sustituyéramos á cada palabra de las trece que la componen, una descripcion completa de todas las ideas parciales que encierran, de los puntos de vista bajo los cuales se han mirado para reunir las, y de sus relaciones con las que estan comprendidas en las otras palabras: es claro que resultaria una filatería espantosa, en que seria imposible comprender el sentido general de la proposicion. Sin embargo toda esta análisis preliminar se ha hecho, y no se trata ya de desplegarla, porque aquellas trece palabras presentan á nuestro pensamiento de un modo mas

cómo los resultados de operaciones anteriores. Esto es lo que hacen también los caracteres algebraicos cuando, en lugar de una expresión muy complicada, se usa de una simple letra, con cuyo auxilio se ejecutan nuevas combinaciones, que sin esta abreviación llegarían á enmarañarse, y luego volvemos á buscar la expresión mas denotada cuando se necesita, como lo hacemos en la conversacion siempre que el estado de la discusion da á conocer la necesidad de una definicion ó de una descripción mas ó menos circunstanciada de la idea.

Resulta, pues, que cuanto hemos advertido sobre los nombres de números y las ideas de cantidad es también verdadero respecto á las demás palabras y á las demás ideas, y que cuanto hemos dicho de las palabras se aplica mas ó menos á toda especie de signos. Asimismo podemos mirar como demostrado que el efecto general de los signos es que, confirmando análisis anteriores, hacen mas fáciles las análisis subsiguientes: que este efecto es exactamente el de los caracteres y fórmulas algebraicas; y que de consiguiente las lenguas son verdaderos métodos analíticos, y el álgebra no es sino un lengua, que dirige al entendimiento con mas seguridad que las otras, porque espresa relaciones mas precisas y de un solo género. Las reglas gramaticales hacen justamente el mismo efecto que las reglas del cálculo: en ambos casos rara vez hacemos mas que combinar signos, y *sin percibirlo somos guiados por las palabras como por los caracteres algebraicos*. Convenia aclarar todo esto, y creo que por ahora hemos dicho bastante.

ARTÍCULO IV.

CAUSAS DEL EFECTO PRINCIPAL DE LOS SIGNOS.

1. *Dificultad de hallar una solución á este problema; y confirmacion de la doctrina anterior.*— 2. *Es muy probable que la causa de este efecto consiste en una asociacion.*

1. Queda explicado el efecto general y principal de los signos como instrumentos del pensamiento, y ahora necesitamos buscar las causas de este efecto. Por desgracia no es esto muy fácil; pues parece á primera vista que debe de haber alguna equivocacion en lo que hemos dicho, ó en otros términos, que no existe el tal efecto: pues que, consistiendo la dificultad de comparar bien nuestras ideas únicamente en la de conocerlas bien, y la de conocerlas bien para dicho efecto en la de recordar bien las ideas que las componen, y sus relaciones con las mas próximas; todas estas operaciones intelectuales debian ser las mismas, bien fuera que estuviesen revestidas ó desnudas de un signo. Parece que el sonido de la palabra *pan* y de la palabra *bueno* no puede dispensarme de tener presentes en el entendimiento todas las ideas que componen la idea de pan y la idea de bueno para que pueda juzgar si el pan es bueno, y que así estas palabras no debian servirme de nada al intento. Sin embargo la esperiencia testifica constantemente lo contrario, pues me manifiesta que estos signos hacen en mí un efecto, que no es exactamente el de todas las ideas que representan, sino que es como el resultante de ellas, es decir, que hay algo mas en el efecto, que nos hace un signo, que en el que produce en nosotros la idea compuesta, que representa: la prueba es que hacemos por medio de este signo muchas combinaciones ulte-

riores, que no podíamos hacer con la idea misma. Aunque no es fácil, como ya he dicho, asignar con precisión la causa de esta diferencia entre el signo y la idea, procuraremos descubrirla naturalmente en una observacion que no deja de ser muy conocida sobre el influjo que ejercen las operaciones intelectuales en los movimientos del cerebro, y viceversa.

2. Es una verdad innegable en general que los movimientos cerebrales que proceden ó siguen á nuestros recuerdos y á nuestros juicios ó percepciones de relacion, conmueven menos nuestra máquina, están menos acompañados de pena ó de placer, y por consiguiente dejan rastros menos vivos, menos distintos y menos duraderos que los movimientos puramente sensitivos; que por tanto los recuerdos y los juicios son modificaciones mas fugaces, y producen impresiones menos profundas sobre nuestra organizacion que la sensacion propiamente tal: esto hace que las ideas abstractas y de objetos que no caen bajo los sentidos sean las que nos cuesten mas trabajo para fijarlas y no perderlas de vista, y los asuntos, en que se halla mayor número de ellas, ofrezcan mas dificultad para evitar la oscuridad y confusion: tambien es causa de que el menor ruido, el menor dolor ó el menor placer nos distraigan muchas veces de las meditaciones mas profundas, y nos hagan perder de vista la memoria del objeto que mas nos ocupaba. En general todo prueba que la sensacion tiene mucha mas energía que el recuerdo y el juicio, los cuales son por su naturaleza modificaciones ligeras y transitorias, con lo cual solo quiero decir, que el movimiento cerebral que precede á la sensacion, en general conmueve mas, es mas fuerte que el movimiento cerebral que precede ó sigue á la recordacion y al juicio. Ahora, si recapacitamos que casi todas nuestras ideas son sumamente compuestas, consistiendo casi todas ellas en conjuntos de una multitud de ideas, esto es, de juicios de una especie particular, y que tambien

las simples son seguidas de conmociones cerebrales menos fuertes que las que preceden y acompañan á las sensaciones; deduciremos que todas son esencialmente fugaces: que, por su naturaleza misma, deben presentarse y desaparecer; y que la verdadera mutacion que causa el gesto ó la palabra, esto es, un signo cualquiera, que nos las representa hiriendo nuestros sentidos, es el asociarlas á una sensacion, concordarlas con este género de modificaciones, y darles toda su enerjía. De aqui nace, á mi parecer, esta diferencia, que hay entre las propiedades del signo y las de la idea que representa, lo que se hace tanto mas creible quanto que esta sola circunstancia basta para explicar todos los efectos de los signos.

Asi, cuando una idea llega á ligarse intimamente con una sensacion, nos hiere tan á menudo, tan fácil, tan vivamente como esta sensacion misma, y es tan distinta de las demas ideas, que están ligadas á otras sensaciones, como estas sensaciones son entre sí. Para no confundirla con ellas no necesitamos examinar todos sus elementos, ni investigar su generacion, pues no son ya las relaciones mas finas de estas ideas las que debemos considerar, sino las relaciones mucho mas fuertes de estas sensaciones. De aqui procede que los signos auxilian á la memoria, hacen los hábitos mas fuertes, sirven de punto de distincion al entendimiento: esta es tambien la razon por qué confirman realmente las operaciones intelectuales que se han hecho; por qué las ideas de clases, generos, especies y todas las demas ideas generalizadas, que conservamos por su medio, son, una vez formadas, tan cómodas para nosotros: y de esto mismo resulta tambien que sea tan útil y tan agradable que los signos tengan analogía con la cosa que expresan, y que existan entre ellos relaciones correspondientes á las de las ideas que representan: por otra parte vemos que la sensacion del signo, siendo una especie de inscripcion de la idea, sobre poco mas ó menos

como los títulos de ciertos capítulos y de ciertos párrafos que espresan su sentido en compendio, y colocándose, digámoslo así, en nuestra mente en lugar de esta idea, debe hacernos perder de vista los pormenores. De ahí proviene sin duda que tenemos muchas veces conciencia del sentido de una palabra sin que podamos explicarla, y que estamos espuestos á muchos errores cuando nos servimos de ella: de ahí puede proceder tambien (1) que á veces nos haga fuerza la verdad de una proposicion mucho tiempo antes que podamos comprenderla bien, ó que nos repugne la falsedad de un sofisma aunque no podamos demostrarla. Seria facil multiplicar y desenvolver estos hechos, que, presentándose todos como consecuencias de nuestro principio, lo harian cada vez mas digno de aceptacion; pero bastan los ya citados para concluir que es muy probable que la reunion de la sensacion á la idea es la verdadera causa del efecto de los signos; y de todos modos es cierto que este efecto es el mismo en todos los signos que en los signos algebraicos, y que consiste en confirmar las operaciones intelectuales que hemos hecho, y en darnos facilidad para hacer combinaciones que serian imposibles sin este auxilio. Ya podemos examinar con seguridad las diversas circunstancias de la influencia, que tienen estos signos sobre el pensamiento, sin perjuicio de decir algo mas sobre el asunto de este artículo cuando hablemos de la utilidad del lenguaje para la formacon de las ideas absolutas.

(1) Sin embargo, este hecho de que aqui se trata, se puede explicar mejor con arreglo á los principios sentados en la psicología diciendo que esto consiste en que á la idea ó conocimiento de relacion precede el sentimiento de la relacion, que á toda idea precede el sentimiento.

ARTICULO V.

DE SI PODRIAMOS PENSAR SI NO TUVIERAMOS SIGNOS Y DE OTRAS RELACIONES DE LA INTELIGENCIA HUMANA CON EL LANGUAGE.

1. *Resumen de una gran parte de lo que queda ya dicho acerca de los signos.*—2. *Muchas veces pensamos sin signos de ninguna especie.*—3. *¿Podríamos tener ideas si no tuvieramos signos?*—4. *¿De qué punto no podrían pasar nuestros conocimientos si no tuvieramos signos?*—5. *Hasta qué clase de ideas y á qué grado de combinacion nos puede conducir cada especie de signos?*—6. *Y ¿á qué grado de conocimiento nos conduciría en cualquier language cada grado de perfeccion de los signos que le compusieran?*

1. Nuestras acciones son signos naturales de nuestras ideas, y las representan sin que lo intentemos, y á veces contra toda nuestra voluntad: esto es lo que se llama idioma de accion, porque todo sistema de signos es un language.

Estos signos naturales pasan á ser artificiales y voluntarios, quiero decir, que los rehacemos con intencion de dar á conocer nuestras ideas á nuestros semejantes, y el language de accion viene á ser el origen de todos los demas que se dirigen al tacto, á la vista, á los oidos, &c., y que podemos variar al infinito.

Con el tiempo estos signos artificiales y voluntarios, sobre todo los que se dirigen al oido, llegan á ponerse muy particularizados y muy circunstanciados, y los hacemos capaces de espresar ó de significar de un modo distinto ideas muy poco diferentes unas de otras, y que no están separadas sino por modificaciones muy finas.

Este efecto se debe en parte indudablemente á la fle-

xibilidad de los órganos de donde proceden los signos, y á la delicadeza de aquellos á que se dirigen, con proporecion á estas cualidades; pero esto no resulta sino gradualmente, y no puede suceder sino en tanto que combinamos nuestras primeras percepciones, que formamos ideas compuestas, que percibimos entre ellas relaciones formando asi nuevas ideas, que las analizamos, las comparamos, las modificamos, las miramos bajo todos sus aspectos, en fin que las sometemos á todos los cálculos en que pueden entrar. A esto nos ayudan eficazmente los signos fijando los resultados de cada uno de estos cálculos, y ya hemos visto en varios ejemplos que sin su auxilio nos hallariamos detenidos en el primer paso: asi, á medida que los signos se perfeccionan, forman la perfeccion, si no de las ideas que representan, sí á lo menos de otras, y por tanto no sirven menos para formar nuestras ideas, que para comunicarlas.

En fin parece que deben esta preciosa propiedad á la circunstancia de que el efecto del signo consiste en asociar la idea que el signo representa á la sensacion que con él mismo se nos causa, y en hacer que de este modo unas percepciones tan fugaces como nuestros recuerdos y nuestros juicios participen de las propiedades de la sensacion, la cual por su naturaleza es una modificacion mas viva, mas fuerte y por esto mismo es mas fácil que la distingamos.

Aqui tenemos en pocas palabras el resumen de una gran parte de lo que hemos dicho hasta ahora acerca de los signos, de su origen, de sus diferentes especies, su efecto principal y fundamental y de la causa verosimil de este efecto. Con estos preliminares podemos entrar ya en algunos por menores, que nos darán á conocer mejor la influencia de los signos sobre el estado actual de la razon humana, y que, proporcionándonos ocasion de hacer uso de nuestras observaciones sobre nuestras operaciones intelectuales

y sobre la formación de nuestras ideas, nos suministrarán nuevas pruebas de que hemos cogido bien el hilo de este laberinto. Examinemos ya la cuestión que dijimos al principio del art. 2.^o; y para el efecto, procuremos establecerla con mas claridad en los siguientes términos: ¿podríamos pensar sin signos?

2. Nosotros que llamamos pensar al ejercicio de todas ó de alguna, de cualquiera, de las facultades intelectuales ó morales, no hallamos cuestión, obscuridad alguna, acerca de este punto, porque es evidentísimo no solo que podríamos pensar, que podríamos atender, sino que de hecho pensamos muchas veces, que atendemos muchas veces, (1) sin signos de nuestras ideas. El pensamiento precede no solo al language hablado, sino á todo otro language, incluso el que llamamos de acción ó natural. Asi es que los que han suscitado esta cuestión, tomaban la palabra pensar en el sentido de tener ideas. Examinemos, pues, dicha cuestión traduciéndola en este otro enunciado: ¿podríamos tener ideas si no tuviéramos signos?

3. Esta cuestión me parece mas curiosa que útil; pero, una vez que se ha suscitado, trataremos de resolverla, porque nos conducirá á otras mas importantes. A este fin haremos distincion, aunque no era necesario, entre signos naturales y artificiales, y mejor aun entre ideas é ideas.

Empiezo recordando que muchas de nuestras acciones

(1) Por ej., luego que un niño recién nacido, ó antes de nacer, siente un placer ó un dolor, atiende, es decir, piensa (tomo la palabra pensar en dicho sentido), y aunque es cierto que inmediatamente en seguida de atender ó pensar, habrá algunos movimientos en su cuerpo que indiquen su pensamiento, tambien es verdad que estos signos naturales, este uso del language de acción los hará despues de haber pensado. Y aunque supongamos éste caso en el primer instante de la existencia del niño, hallaremos el mismo resultado en cuanto á esto.

son signos naturales de nuestras ideas, y que, aun á pesar nuestro, dan á conocer con mas ó menos circunstancias nuestros pensamientos y nuestros sentimientos. En realidad no hay otros signos naturales de nuestras ideas, porque los objetos materiales, si bien dan ocasion á nuestras percepciones, no las manifiestan, ni llegan á ser su signo ni su representacion mientras no los designamos á este efecto por un grito, por un gesto ú otra indicacion semejante. Cuando señalo una fruta y mi boca para expresar la idea *quiero comer*, la fruta y mi boca forman parte del gesto que hago; mas ellas solas nunca hubieran expresado mi idea. Por tanto los objetos materiales pueden ser signos artificiales y voluntarios mas ó menos imperfectos; pero no son signos naturales y necesarios: no hay mas signos naturales de nuestras ideas que nuestras acciones.

Si la cuestion recae sobre la posibilidad de tener ideas sin que tuvieramos signos naturales, es lo mismo que preguntar si podriamos poseer la facultad de tener percepciones, sin la de obrar exteriormente y de manifestar estas percepciones por medio de acciones. A esto es imposible responder por una esperiencia directa: solo podemos decir que la cosa en si misma no implica contradiccion, pues que, siendo distintas dichas dos facultades podemos concebir un orden de cosas tal que los movimientos internos, que dan ocasion á muchas de nuestras percepciones, se ejecutasen, aunque fuesemos incapaces de hacer ningun movimiento visible que las manifestase, y que en este caso tendriamos ideas efectivamente, no obstante dicha condicion, si bien nuestros conocimientos serian muy limitados; pero esta solucion no esparce ninguna luz sobre el ejercicio de nuestra facultad de pensar tal como ella es, ni facilita ningun medio para determinar hasta donde llegaria sin el uso de los signos en un hombre constituido como nosotros lo estamos.

Por el contrario, reducida la cuestion á si podemos pensar y tener ideas sin signos artificiales y voluntarios, la respuesta depende del sentido en que se tomen la palabra pensar, y la espresion tener ideas. Nosotros, que hemos dado generalmente el nombre de idea ó de percepcion á todo sentimiento, desde el sentimiento distinto mas simple si cabe decirlo asi, hasta la idea mas compuesta, y que hemos llamado pensar á atender, comparar, &c. haciéndolo de este modo sinónimo de poner en ejercicio todas ó alguna de las facultades intelectuales ó morales, no hallamos cuestion en este punto, pues es claro que pensamos y tenemos algunas ideas antes de tener signos artificiales, y que si no tuvieramos algunas ideas con anterioridad, no tendríamos necesidad ni medios de instituir (2) ningun signo. Asi es que, cuando algunos ideólogos han dicho que los signos son absolutamente necesarios para pensar, y para tener ideas, ha sido porque no comprendian bajo el nombre de ideas las ideas simples sensibles, ni bajo el de pensar la accion de discernir una simple sensacion, pues no llamaban propiamente ideas sino á lo que hemos llamado ideas compuestas, ni daban el nombre de pensar sino á la accion de combinar nuestras primeras percepciones. En este sentido tenían razon; pero no me conformo con este modo de espresarse, porque no concibo lo que pueda ser la accion de discernir, ó distinguir una sensacion si no es una de las operaciones particulares, digamoslo así, de la facultad de pensar, ni lo que pueda ser una sensacion discernida, por simple que sea, si no es una idea sensi-

(2) *Antes de hablar el pensamiento, como ha dicho muy bien en esta parte el respetable escritor Mr. de Bonald, es preciso pensar la palabra.* Esta observacion no necesita prueba: y tiene tanta fuerza respecto de cualquier otro lenguaje artificial, como del lenguaje artificial hablado.

ble. Por tanto, en nuestro lenguaje, debemos decir sin titubear que empezamos á pensar antes de tener signos artificiales.

4. No es tan fácil determinar con precision hasta qué punto llegarían nuestros conocimientos si no tuviéramos el auxilio de ninguno de estos signos, ni veo siquiera el medio de averiguarlo con certeza (3); pero, según lo

(3) Sin embargo, alguna luz esparce y bien merece que le pongamos en este lugar, no obstante algunas pequeñas inexactitudes, hijas sin duda de lo oratorio del estilo, el siguiente pasage de Laromiguière, el cual forma parte del bello *Discurso sobre la lengua del raciocinio*: dice así "Se admitirá menos difícilmente esta verdad, que las lenguas son, en efecto, métodos propios para hacer que nazcan nuevos conocimientos, si no exageramos la influencia de las lenguas haciéndola estensiva hasta á las ideas que nos vienen por la acción de los sentidos inmediatamente."

"El movimiento de los órganos, solicitado al principio por sola la naturaleza, pero que bien pronto queda sometido á la voluntad, se lleva hácia los objetos que nos rodean; se dirige sucesivamente á las diferentes cualidades de dichos objetos, y nos da las primeras ideas."

"A este trabajo tan necesario, pero al mismo tiempo tan insuficiente para las necesidades de la inteligencia; á esta análisis tan incompleta, y que apenas nos conduce á entrever algun rayo de luz, se junta el lenguaje de acción. Entonces de la analogía de los signos y de su contraste resulta una nueva especie de ideas. Hasta aquel momento la alma no sentía sino confusamente las relaciones; ahora adquiere la percepción de algunas de ellas."

"Mas adelante nace y se desarrolla la infinita variedad de lenguas habladas y de lenguas escritas; y con ellas nacen tambien, para multiplicarse siempre, los prodigios del pensamiento."

"De entonces mas, las ideas mas circunscriptas se estienen, se generalizan: las mas remotas se acercan; las mas fugaces se fijan; la mente dispone de ellas según su agrado; las escoge, las ordena, y así aparece una multitud de nuevas relaciones, cercadas de una viva claridad."

"De entonces mas, el raciocinio que hasta allí habia estado

que hemos dicho anteriormente, no hay duda en que sin los signos todas las reuniones, que hicieramos de las ideas que tuviesemos, serian disueltas tan pronto como formadas: las relaciones, que advirtieramos entre ellas, se desvanecerian tan pronto como las percibiesemos, y por consiguiente seria imposible toda combinacion ulterior, y nos hallariamos siempre detenidos desde los primeros pasos, como lo prueba directamente la imposibilidad en que estamos de hacer los menores cálculos sin los nombres de números. Asi podemos decir con los ideólogos, á que acabamos de aludir, que sin signos casi no tendríamos ideas.

5. La cuestion, que sigue en el órden natural de las ideas, es todavia mas delicada: consiste en averiguar hasta qué clase de ideas y á qué grado de combinacion nos puede conducir cada especie de signos. Varios autores han afirmado que solo los signos articulados, las

confundido con el recuerdo de las afecciones que habiamos experimentado, se separa del recuerdo para obrar solo; libre sí, pero auxiliado por los signos, penetra mas allá de las impresiones sensibles; descubre un órden intelectual, un órden moral, y presenta á nuestra admiracion bellezas que exceden en mucho á todas las bellezas del órden fisico. Y entonces crecen tanto en poder las facultades del entendimiento, y en tal manera se ensancha su imperio, que se diria que ya no conoce límites.»

«Asi es como empieza, crece y se perfecciona la inteligencia; y esto explica cómo es que los hombres, sin embargo de que conocemos tantas veces nuestra debilidad cuando queremos darnos sensaciones, tenemos tanto poder para darnos ideas. Esta diferencia consiste en que las ideas las obtenemos por medios que nos son naturales, y por recursos artificiales que están á nuestra disposicion. Una idea estaba oculta, y como perdida en una sensacion; dirijimos nuestros órganos, y la hallamos. Muchas ideas, una multitud de ideas estaban envueltas en una sola idea; y con signos que estan á nuestra disposicion, las desprendemos y nos las apropiamos.» &c., &c.

palabras, pueden elevarnos hasta las ideas abstractas; pero esta decision merece examinarse. Facil es conocer por lo que dijimos al tratar de las ideas simples y de las ideas abstractas, y de las generales, que las operaciones, que se llaman abstraer y concretar, se hallan siempre reunidas en la formacion de toda idea compuesta, y que la primera no es por cierto mas dificil que la otra: tambien hemos observado que toda idea que no es individual es abstracta, á lo menos bajo cierto punto de vista, pues la que no es individual, es general, y toda idea general supone abstraccion: en fin sabemos que toda percepcion de relacion es tambien una idea abstracta, ya, segun algunos, porque no existen en la naturaleza sino individuos; y ya mejor, porque una idea de relacion no es mas que un concepto del entendimiento en el cual abstrae lo perteneciente á la relacion. Aun prescindiendo, pues, de otras cosas que dijimos al tratar de las ideas abstractas, necesario es en dicho sistema sostener que sin palabras no podriamos tener sino ideas individuales, y que no podriamos *hacer ningun juicio*; mas esta opinion, lejos de poderse defender, es evidentemente falsa: juzgamos antes de aprender á hablar, y fuera de esta consideracion, está probado en todo rigor que era necesario hacer muchos juicios antes de haber creado un solo signo articulado. Por otra parte no alcanzo el motivo por qué un gesto ó un grito no expresaria una idea abstracta como lo hace una palabra; todos los dias vemos ejemplos que lo acreditan, y aunque estos ejemplos se hallen en los gestos de gentes, que tienen ya uso de los signos articulados, no dejan por eso de probar con el hecho que la cosa es posible. Parece, pues, que los signos artificiales, de cualquier género que sean, pueden representar y fijar ideas de todas especies, y que el grado de complicacion de las ideas que podemos formar con ellos, y de las combinaciones que nos facilitan, no depende de la naturaleza misma de

los signos sino de su grado de perfeccion, que los hace capaces de espresar modificaciones mas ó menos finas, y de fundar análisis mas ó menos delicadas.

6. Esta última observacion nos hace entrar mas de lleno en nuestro asunto. Ahora seria necesario investigar hasta qué grado de conocimiento nos conduciría en cualquier lenguaje cada grado de perfeccion de los signos que le componen; pero esta empresa es evidentemente imposible ejecutarla, pues no se necesitaria nada menos que rehacer desde su origen todos los sistemas de signos imaginables, y aunque pudiese hacer este grandísimo trabajo, todavia me seria imposible juzgar los efectos de los diferentes estados de estos sistemas de signos, que no estamos acostumbrados á usar. Los diversos grados de perfeccion de las lenguas habladas son menos dificiles de reconocer y apreciar: podemos figurarnos hasta cierto punto lo que seria una de estas lenguas si se le quitasen desde luego todas las conjugaciones y todas las declinaciones, luego se le suprimieran sucesivamente los artículos, pronombres, preposiciones, conjunciones, &c., y si reducida á sustantivos y verbos invariables, se separasen aun de estas palabras todas las derivadas y compuestas, sin conservar mas que las primitivas. A la verdad nos sabriamos aun en este caso responder completamente á la cuestion propuesta, ni asignar con exactitud el grado preciso de conocimiento á que nos conduciría esta lengua en su diferentes estados; pero vemos claramente que despues de cada rebaja sucesiva, llegaria á ser siempre mas dificil de manejar, menos capaz de guiarnos en los actos de raciocinio, menos á proposito para acercar nuestras ideas unas á otras, para combinarlas, reunir-las bajo todos los aspectos que necesitamos, fijar ligeras diferencias entre ellas; y que en el último estado en que la ponemos, no podria ya representar mas que algunos grupos principales de ideas sumamente distintos entre

si, ni servir mas que para hacer algunos juicios muy groseros y casi palpables. Entonces seria, no obstante las ventajas de los signos articulados, inferior en realidad á un sistema de gestos que se hubiese perfeccionado; pero este último estado á que la hemos supuesto reducida, es el estado primitivo que consideramos á las lenguas habladas. Ninguna lengua puede tener mas signos que ideas tienen los que la instituyen; y así tiene muy pocos al principio. Este corto número de signos ayuda á elaborar este corto número de ideas, y así se descubren en ellas nuevas circunstancias, nuevos conceptos que hacen sentir la necesidad de nuevos signos para espresarlos, y estos nuevos signos ayudan á percibir nuevas combinaciones, que se representan en seguida con otros signos. Así el lenguaje satisface desde luego á las necesidades del pensamiento, y despues hace contraer otras necesidades favoreciendo su acción, de modo que alternativamente la idea hace nacer el signo, y el signo hace nacer la idea. Estas innumerables acciones y reacciones sucesivas seria necesario percibir las para ponerse en estado de responder completamente á la cuestion que nos hemos propuesto, y por tanto no se puede resolver en sus pormenores. Sin embargo, bien vemos en globo que los conocimientos y las lenguas caminan siempre juntos: que el nivel se restablece á cada instante entre la idea y el signo; y que por consiguiente la lengua mas perfeccionada es siempre la que usan los hombres mas ilustrados, y si no es mas perfecta consiste en que sus ideas no estan mas adelantadas.

ARTÍCULO VI.

VENTAJAS DE LOS SIGNOS ARTICULADOS.

1. *El perfeccionamiento de los otros sistemas de signos se debe en parte á los signos articulados.*— 2. *Razones por qué ha sido universalmente preferido el language por sonidos—inconvenientes del language de accion.—Algunas de las ventajas que se obtienen con la escritura—¿Qué es traducir? ¿Qué es escritura en el sentido estricto?*

1. He dicho que los conocimientos y las lenguas caminan siempre juntos, y que en este camino progresivo se restablece el nivel á cada instante entre la idea y el signo. Sin embargo esto no es cierto sino en tanto que el signo se presta por su naturaleza á los incrementos y modificaciones sucesivas; pero creo que esta propiedad nose halla completamente sino en los signos articulados, y me parece que todos los demas sistemas de signos, que se han estendido, perfeccionado y refinado hasta cierto punto, no lo hubieran sido por su propia virtud, ni por la accion directa de las ideas sobre ellos, sino que se han compuesto por hombres versados en el uso de los signos articulados, cuyo entendimiento se habia desenvuelto por estos signos, y que, tomando por modelo este lenguaje, han compuesto otros con arreglo á él: en una palabra los tales sistemas de signos no son mas que traducciones de un sistema de signos articulados, y no obras oriñinales compuestas directamente segun las ideas mismas. Esta reflexion nos conduce naturalmente á examinar las cualidades particulares y propias de los signos articulados, cuyo exámen es de la mayor importancia, porque estos signos predominan universalmente en el uso comun, son los que evidentemente han escitado,

dirijido y fijado el procedimiento general del entendimiento humano en sus combinaciones é investigaciones, y la historia de ellos es tambien la de nuestras ideas y nuestros racionios. Asi la gramática, la ideología y la lógica tienen entre sí muchas é intimas relaciones.

2. La primera ventaja de los signos articulados consiste en marcar y fijar facilmente una multitud de modificaciones muy finas, y por consiguiente en espresar distintamente ideas muy variadas y muy cercanas unas de otras. Mas esta ventaja no les pertenece exclusivamente, antes bien me parecería una temeridad asegurar que los gestos no sean capaces de combinaciones tan variadas y tan distintas como los sonidos articulados; asi, en esta parte, no veo en estos últimos una superioridad conocida, que pueda ser causa de la preferencia universal, que se les ha concedido.

Entiendo que esta preferencia se debe, en primer lugar, á que está en la naturaleza del hombre producir sonidos cuando recibe impresiones, por ser un efecto tan propio de nuestra organizacion que sucede aun á pesar nuestro, y estos sonidos son tales que pintan muy bien nuestras diversas afecciones, lo cual hace que sean sus signos naturales mas ciertos y mas distintos. En segundo lugar consiste en que de todos los signos artificiales, derivados directamente de los signos naturales, los sonidos son los mas cómodos que se puedan usar: no requieren ni espacio ni libertad de los miembros como los gestos y los toques ó sea tactos: en cualquier situacion en que uno se halle, lisiado, enfermo, ejecutando algo, puede producir estos signos; se oyen lo mismo de dia que de noche, de lejos como de cerca, sin variar de posicion, sin ocuparse de ello, y aun sin quererlo.

Estas dos propiedades, que tienen los sonidos de ser los mas naturales y los mas cómodos de todos los

signos, son causa de que entre todos ellos lleguen á ser los mas intensamente habituales por el uso, y que se enlacen y se unan mas intimamente en nosotros á las ideas que representan. Y ahora bien si recordamos tanto lo que es tan sabido acerca de los efectos del hábito, como lo que hemos dicho en el art. IV, acerca del efecto principal de los signos, conoceremos que esta ventaja es inmensa, y bastante por sí sola para que sean universalmente preferidos, y para que ellos sean los que ausilien con mas eficacia las operaciones de el entendimiento humano.

Ademas los sonidos tienen la apreciable propiedad de poderlos convertir en signos permanentes. Por medio de la escritura quedan fijados á la vista como los geroglíficos, los dibujos y los demas signos duraderos, y pueden lo mismo que ellos despertar á cada instante ideas, que con anterioridad hayamos adquirido, y recordarnos las que podriamos haber olvidado y sirven de enlace necesario á las otras. Si queremos apreciar la importancia de este efecto, consideremos la diferente impresion que hace en nosotros una obra cuando la oimos leer de cuando la leemos nosotros mismos, sobre todo si el razonamiento es algo abreviado ó si no estamos familiarizados con el asunto. Bien pudieramos citar otro ej., mas notable, cual es la diferencia que hay entre calcular de memoria y calcular por escrito; pero en este caso se debe atribuir la mayor parte de esta diferencia á la que existe entre la lengua de los nombres de números y la lengua de las cifras, mediante á que estas representan por solo sus lugares una multitud de relaciones, esto es, de juicios que no espresan los nombres ni aun escritos. Aténgome, pues, al primer hecho, que basta para probar la utilidad de los signos permanentes respecto á su efecto actual, sin tratar de la propiedad, que tienen tambien de conservar para otros tiempos y otros lugares series de ideas, que sin ellos seria

imposible perpetuarlas. Así los sonidos adquieren, por medio de la escritura, todas estas ventajas, y son casi los únicos que entre todos los signos pasajeros logran esta prerrogativa, porque cualesquiera signos de nuestras ideas se pueden traducir, pero casi ningunos, escepto los sonidos, se pueden escribir tomando la palabra escribir en el sentido que diré después. Para entender esto bien se hace necesario manifestar con claridad en qué consiste la operación de traducir y la de escribir en el indicado sentido.

Traducir es una operación por la cual unimos á los signos de un lenguaje las ideas que estaban unidas á los de otro lenguaje, de modo que á una primera asociación se sustituye otra, y por consiguiente es necesario tener ambas presentes á la vez en el entendimiento. Esta operación se hace siempre que transportamos nuestras ideas de una lengua hablada á otra, y lo mismo sucede cuando ponemos señales por gestos, gestos por jeroglíficos ú otras figuras, estas figuras por palabras, ó cuando sustituimos solamente un sistema de signos de estas especies á otro sistema de la misma especie ó de otra, unos signos en lugar de otros: en general hay traducción siempre que ponemos un lenguaje en lugar de otro, ó que á una proposición se la sustituye otra perfectamente equivalente. Por tanto se hace asimismo esta operación de traducir en nuestro entendimiento, sea que como dicen emitamos ó que recibamos ideas, cuando la lengua en que las recibimos ó las emitimos no es aquella con que las formamos, aquella á que están intimamente ligadas en nosotros. El trabajo que nos cuesta el traducir, está en exacta proporción con el hábito mayor ó menor, que tenemos de asociar nuestras ideas á los signos de las lenguas en la cual y de la cual traducimos: si estas dos lenguas nos fuesen tan familiares como aquella en que pensamos, si nuestras ideas pudieran estar ligadas igualmente con los signos de dichas lenguas, si en fin pensáramos con la misma

facilidad en todas ellas, el trabajo de la traduccion no seria ninguno, ó á lo menos no seria muy grande. Mas juzgo que esta perfecta igualdad no puede existir en cabeza humana, y si la hubiese, no podria ser mas que entre dos lenguas habladas, entre dos sistemas de signos vocales, pues ya hemos visto que ninguna otra especie de signos llega á ser tan intensamente habitual como los sonidos. Por tanto la operacion de traducir descompone siempre el enlace de nuestras ideas con ciertas sensaciones.

No sucede lo mismo con la accion de leer y escribir como generalmente se escribe. El efecto de la escritura comun, quiero decir, de la que han adoptado todos los pueblos de Europa es recordarnos un sonido fugaz por medio de un signo duradero. Si los hombres se guiasen siempre por la razon no habria mas que un alfabeto para todas las lenguas habladas, y en este alfabeto un solo carácter para cada sonido y cada articulacion, pues todo lo demás no es otra cosa que un amontonamiento de variaciones inútiles. Y como no hay ninguna relacion inmediata entre el carácter y la idea, resulta que, para escribir ó leer palabras, prescindiendo de las irregularidades de la ortografía, no es necesario comprender su sentido, bastando saber que tal carácter corresponde á tal sonido, y entonces la sensacion visual despierta el recuerdo de la sensacion oral y nada mas. Esto es, si se quiere, una traduccion ó mas bien una traslacion del signo, mas no una traduccion de la idea: operacion muy diferente, porque no descompone el enlace habitual entre tal idea y tal sensacion, pues la palabra escrita no hace otra cosa que recordar la palabra pronunciada. Vemos, pues, que los caracteres alfabéticos ó silábicos no son mas que signos de signos, y no signos de ideas, de modo que, hablando con exactitud, solo ellos merecen el nombre de escritura. Todos los demas caracteres, como signos de

ideas, forman verdaderas lenguas, que se pueden traducir en una lengua hablada lo mismo que en otra cualquiera; pero que en rigor no se podrían leer, mediante á que no se pueden pronunciar sin comprenderlas, así como tampoco casi no se puede, escribir gestos no alfabéticos sin saber lo que significan.

Queda demostrado que los signos vocales son casi los únicos que pueden escribirse, y que son por consiguiente casi los únicos, que entre todos los signos pasajeros tienen la propiedad de hacerse permanentes conservándose siempre los mismos: además de ser muy variados y muy distintos son con mucho los mas naturales y mas cómodos que se pueden emplear: estas dos circunstancias nos los hacen tan habituales que ninguna otra especie de signos puede llegar á este punto: la propiedad de poderlos hacer permanentes cuando se quiere y con poco trabajo y ocupando muy poco espacio en la tabla ó en el papel, aumenta mucho su utilidad, y entonces hacen impresion en dos sentidos, lo que tambien acrecienta estraordinariamente la fuerza de su enlace con las ideas.

ARTÍCULO VII.

MAS REFLEXIONES SOBRE LOS SIGNOS CONSIDERADOS COMO MEDIOS DE COMUNICAR LAS IDEAS.

1. *Ventajas que nos proporcionan bajo dicho concepto—origen de que proceden estas ventajas.—2. Inconvenientes que las disminuyen.—Principio de que proceden estos inconvenientes—medios de evitarlos en cuanto cabe; y esplicacion de algunos fenómenos.*

1. *Despues de haber manifestado los motivos de la preferencia, que se ha dado universalmente á los sig-*

nos vocales, pasaremos á considerarlos como medios de comunicarse los hombres sus ideas. No nos detendremos mucho en el exámen de esta propiedad, porque sus consecuencias son tan visibles que bastará indicarlas. Fácil es ver que esta propiedad de ser los signos un medio de comunicacion con nuestros semejantes es el origen de todas nuestras relaciones sociales, y que de ella han nacido casi todos nuestros conocimientos y nuestros gozes morales; sin este auxilio cada hombre se hallaria reducido á sus fuerzas individuales para conocer y obrar, y entonces ¿cuál seria este estado de aislamiento forzoso? En fin, por mas que quisiéramos estender la posibilidad del desarrollo intelectual de cada individuo, tendríamos siempre que convenir en que sus progresos serian perdidos para la especie, y el género humano se hallaria condenado á una eterna infancia.

No hay pues, duda, en que debemos casi todo lo que somos á la posibilidad de comunicarnos con nuestros semejantes: la única cosa, que merece examinarse, es el modo con que esta comunicacion de ideas obra en nosotros; pero no es quizás tan fácil venir en conocimiento de este modo como desde luego lo parece. En efecto se advierte á primera vista que es mas fácil aprender una cosa que inventarla, y que, cuando los hombres pueden trasmitirse sus ideas unos á otros, todos se aprovechan de las reflexiones de cada uno, con lo cual parece que ya queda todo ello explicado. Sin embargo, permítasenos decirlo de este modo, una idea enteramente formada es intrasmisible, puesto que para tener realmente conciencia de ella, cuando oímos ó vemos el signo que la representa, se necesita precisamente, si es simple, haber experimentado y discernido el sentimiento en el cual tiene su principio: asi es que hablaríamos eternamente de color á un ciego de nacimiento sin que concibiera nunca qué es el color. Y si es

trata de una idea compuesta, es necesario haber conocido y reunido todos los elementos que la componen: clarísimo es que sin estas operaciones no conocemos la significacion de una palabra, y que á esto nos conducen mejor ó peor cuando nos la definen. En fin, si se trata de un juicio, de una idea-judicio, la proposicion que la espresa se halla vacía de sentido para nosotros, y no es mas que un vano sonido, como el de una lengua extranjera, si no conocemos sus dos términos, si no hemos hecho sobre cada uno de ellos las operaciones que acabamos de describir, y si despues no hacemos nosotros mismos el acto del pensamiento que consiste en percibir la relacion enunciada entre ellos. Todo esto es incontestable, y por tanto, cuando lo reflexionamos, nos sentimos inducidos á sacar una consecuencia enteramente contraria á la que poco ha nos parecia evidente, y á creer que los signos emitidos por otro no nos aborran ninguna dificultad, pues que se necesita para comprenderlos que nuestra inteligencia haga las mismas operaciones que para formar las ideas que espresan. Asi, casi todos los fenómenos ideológicos contienen tantas y tan diversas circunstancias que hacen formar juicios en todo diferentes, segun el aspecto bajo el cual se miran, y para conocerlos realmente es necesario considerarlos por todos sus lados. En el presente caso hay un medio que tomaremos entre los dos extremos: por una parte no es dudable que cada cual no tiene mas ideas que aquellas que se ha formado, y que en cuanto á esto nadie puede pensar por otro; y por otra no es menos cierto que cada uno obra y reflexiona por si, y que participa á los otros las ideas que sus acciones le han procurado, y las combinaciones que ha hecho de ellas. Los primeros elementos de estos resultados y de estas combinaciones son las mas veces bien conocidos de los hombres á quienes se dirige, pues que son ideas simples comunes á casi todos; este es el motivo por-

que le comprenden, y nada les enseña en esta parte; pero las combinaciones de estos primeros elementos, las consecuencias que se pueden sacar, las análisis que se pueden hacer varían al infinito, y la mayor parte no se ejecutarian sin ciertas circunstancias. No pueden todas ellas presentarse á todos; pero, á beneficio de esta comunicacion de ideas, resulta casi siempre que cada uno obra, reflexiona y elije para todos: y que cuanto se descubre llega á ser un bien comun, origen de nuevos progresos, y todo ello ó casi todo se espresa y se le da permanencia hasta cierto punto con los signos que se inventan oportunamente y con las asociaciones duraderas que se hacen de ellos.

2. Pero aunque son muy grandes las ventajas que obtenemos por medio de los signos, es preciso confesar que los signos tienen tambien sus inconvenientes. A ellos les debemos en algun modo casi todos los progresos de nuestra inteligencia; pero tambien dan ocasion á casi todos los errores y á otros inconvenientes que digimos ya, en el art. 1.^o de las *Noc. gen.*; pero sin embargo, añadiré algo mas en este lugar.

Desde luego se le puede ocurrir á cualquiera que, una vez introducido el uso de los signos entre los hombres, no los inventamos ó son muy pocos los que inventamos, ni hacemos otros segun nuestras propias ideas, sino que los recibimos ya formados de quienes se servian de ellos antes que nosotros, y tenemos casi siempre la percepcion del signo antes que la de la idea, que está destinado á representar. A la verdad este signo nada nos significa antes que hayamos adquirido por nosotros mismos conocimiento de esta idea; pero, cuando la idea es muy compuesta, como sucede al mayor número de ellas, es difícil por lo regular alcanzar su conocimiento, y exige un largo trabajo, que ordinariamente se queda imperfecto. Rara vez podemos conseguir este objeto por

experiencias directas: nos hallamos reducidos comunemente á conjeturas, á inducciones, á aproximaciones en fin, no tenemos casi nunca una certeza perfecta de que esta idea, que nos hemos formado bajo este signo por estos medios, sea exactamente y en todo la misma que aquella á que tiene unido este mismo signo el que nos le ha enseñado y los otros hombres que usan de él. De aqui proviene muchas veces que algunas palabras han tomado insensiblemente significaciones diferentes, segun los tiempos y los lugares, sin que nadie haya percibido esta mutacion; asi sucede que todo signo es perfecto para el que le inventa, pero tiene siempre algo de vago y de incierto para el que le recibe: este es el caso en que nos hallamos casi siempre, y con esta imperfeccion le unimos nuestras ideas y despues las manifestamos.

Aun hay mas. Aunque acabo de confesar que todo signo es perfecto para el que le inventa, no es esto de rigurosa verdad sino en el momento de inventarle, porque, cuando se sirve de este mismo signo en otro tiempo de su vida ó en otra disposicion de ánimo, no está del todo seguro de reunir exactamente bajo este signo la misma coleccion de ideas que la primera vez: aun es cierto que muchas veces, sin percibirlo, añade otras nuevas ó pierde de vista algunas de las antiguas. Asi, cuando aprendo la palabra *amor* y la de *mar* sin haber sentido el uno ni visto el otro, adapto á cada una un grupo de ideas formado por conjeturas que difieren mas ó menos de la realidad: luego que siento el *amor* y veo el *mar* reuno bajo estas palabras una multitud de percepciones que realmente he experimentado, si bien no estoy del todo seguro de que sean exactamente las mismas que las que ha experimentado quien me enseñó estas palabras; y en fin ni yo ni el mismo que me las ha enseñado estamos seguros de que al cabo de cierto tiempo despierten en nosotros las mismas

percepciones, en el mismo número y con los mismos accesorios, ó mas bien estamos ciertos de que la edad, las circunstancias, los sucesos, las disposiciones morales y físicas, los efectos de los hábitos las habrán alterado necesariamente; de modo que real é inevitablemente un mismo signo representa para nosotros primero una idea muy imperfecta ó quizás enteramente quimérica como dicen, despues una idea diferente de la que tienen los demas hombres que emplean tambien este signo, y últimamente una idea á veces muy distante de la que le hemos unido nosotros mismos en otro tiempo.

La observacion de estos tres inconvenientes de los signos nos manifiesta: 1.^o en qué consiste la rectificacion sucesiva de las primeras ideas ó lo que llamamos los progresos de la razon en los niños: 2.^o el origen de la diversidad y de la oposicion de las opiniones de los hombres sobre las ideas espresadas por ciertas palabras: 3.^o la causa de la variacion de estas opiniones en las diferentes épocas de la vida.— Estos fenómenos parece que no pueden esplicarse cuando consideramos que la organizacion de los hombres es tal que todos ellos en todas las edades y en todos tiempos perciben siempre la misma relacion del mismo modo, si es realmente la misma y está á su alcance; pero, cuando reflexionamos que en realidad y rigurosamente hablando tiene cada uno sin advertirlo un lenguaje diferente, que le mudamos á cada instante, y que pensamos con estos lenguages tan movibles; entonces no estrañaremos que no nos entendamos á nosotros mismos, y que por consiguiente no seamos muchas veces ni del parecer de los otros ni del que hemos tenido antes.

Estos inconvenientes de los signos son inherentes á su naturaleza ó mas bien á la de nuestras facultades intelectuales. Por tanto no es posible removerlos enteramente; pero pueden disminuirse á medida que, elaborandose y desenmarañandose las ideas, sus signos es-

presan y fijan análisis mas perfectas y mas finas, de las cuales resulta menos variedad. Además tienen los signos otros muchos defectos, que provienen de la ignorancia de los tiempos en que se instituyeron, y que se les pueden quitar: tales son las anomalías de su derivacion, el modo torcido con que se ligan, sus enlaces muchas veces contrarios á los de las ideas que espresan, los estorbos inútiles que presentan en la espresion del pensamiento. No me detendré aqui en estas consideraciones. Basta haber manifestado los efectos generales de los signos, los particulares á ciertas especies y sobre todo á las lenguas habladas: haber dado á conocer sus ventajas, sus inconvenientes, y que son causa tanto de los progresos de nuestra inteligencia como de sus extravios. A todo esto añadiremos algunas otras reflexiones que tendrán lugar en otros artículos de esta obra.

ARTICULO VIII.

DE LAS IDEAS ABSOLUTAS Y DE LA UTILIDAD DEL LENGUAJE RESPECTO DE ESTA ESPECIE DE IDEAS.

1. *Utilidad del lenguaje con relacion á las ideas absolutas en el sentido propio.*—2. *No es menos útil, sino mucho mas, para formar colecciones de ideas generales, colecciones que algunos llaman tambien ideas absolutas tomando esta espresion en un sentido lato.*

1. Queda ya dicho en la pág. 398 que se llaman ideas absolutas en el sentido propio todas las que son producto especial é inmediato de la atencion. Adoptando, pues, esta denominacion en dicho sentido, decimos que como es absoluta toda idea que no tenga su causa en la comparacion ni en el raciocinio, ora el objeto de idea sea una sustancia, ora sea una modificacion; y como ademas hemos visto en

otra parte (pág. 365 y sig.) que los signos nos sirven de un gran auxilio para distinguir las sustancias, de las modificaciones, y retener las ideas que de ellas nos formamos distinguiendo dichas dos cosas y concibiéndolas como separadas unas de otras, sin embargo de que en la realidad existen siempre juntas y reunidas; es evidente que el lenguaje es sumamente útil respecto de esta clase de ideas.

2. Pero aun cuando pudiésemos, sin el auxilio del lenguaje, formarnos al modo dicho en el citado lugar ideas distintas y separadas de los seres y de sus cualidades, y conservar estas ideas así separadas unas de otras, no por eso dejaría de ser innegable que tenemos necesidad de signos para formar las colecciones de ideas generales que algunos (tomando empero dicha espresion en un sentido lato é impropio, puesto que para formar las ideas generales necesitamos espresamente comparar) llaman también ideas absolutas.

Para convencerse de esta necesidad, se debe tener presente que es tan limitado el entendimiento humano, que no puede recordarse á una vez una gran cantidad de ideas, para reflexionar sobre todas ellas á un tiempo. Y sin embargo, casi siempre necesita considerar muchas ideas juntas, y en cierto sentido es verdad que así las considera; lo cual lo hace con el auxilio del lenguaje, porque reuniendo en cierto modo en los mas de los signos una gran cantidad de ideas simples, ellos se las hacen mirar, digámoslo así, como si fuesen una sola idea. Pienso, por ej., en la idea de oro, y recuerdo que el oro tiene *estension*, *divisibilidad*, *solidez*, *dureza*, capacidad de movimiento y de reposo ó sea *movilidad*, *ductilidad*, *malleabilidad*, *fijeza*, *pesantez*, *impenetrabilidad*, *porosidad*, *elasticidad*, *color amarillo*, &c., &c. Es indudable que así como no puedo dar á otro de una vez una idea de todas estas cualidades, tampoco puede recordármelas á mí mismo sino suce-

sivamente, ó haciéndolas pasar en revista ante mi espíritu. Pero si, no pudiendo abrazarlas todas juntas, no pensára sino en una sola, por ej., en el color del oro, una idea tan incompleta me seria inútil para el caso, y me haria confundir dicho cuerpo con los que se le parecen en cuanto al color. Para salir de esta dificultad, invento la palabra *oro*, y me acostumbro á adherir á ella todas las ideas que he dicho poco há. De suerte que cuando despues piense en la noción de oro, no apercibiré sino este sonido *oro*, y el recuerdo de haber ligado á este sonido una cierta cantidad de ideas simples, que no puedo despertar todas á la vez en mi mente, pero que se refieren á cualidades que he visto coexistir en una misma sustancia, en un mismo cuerpo, y que me recordaré una tras de otra cuando quiera. Luego no podemos reflexionar sobre las sustancias sino en cuanto tenemos signos que determinan el número y la variedad de las propiedades que en ellas hemos notado, y que nosotros queremos reunir en ideas complexas como las cualidades lo están fuera de nosotros en sus sujetos. Olvídense, por un momento, todos estos signos, y procúrese recordar las ideas que ellos significan; y el que tal haga verá que las palabras, ú otros signos equivalentes, son tan necesarias, que ellas hacen por decirlo así en nuestro espíritu, las veces que los sujetos ó sustancias hacen en lo exterior. Así como las cualidades de las cosas no coexistirian fuera de nosotros, si no fuera por los sujetos ó sustancias en las cuales existen reunidas; del mismo modo las ideas de las cualidades no coexistirian en nuestro espíritu si no fuera por los signos en que se reúnen igualmente. Esta necesidad de signos está también muy patente en las ideas complexas que nos formamos sin modelos. Cuando hemos juntado ideas de diferentes cosas que no vemos reunidas en ninguna parte, como sucede ordinariamente en las nociones compues-

tas (véase la nota de la pág. 410) ¿qué es lo que fijaría estas colecciones de ideas, si no las adhiriésemos á unas palabras, que son como unos lazos que las impiden escaparse? Asi es como las ideas de peligro, conocimiento del peligro, obligación de esponerse á él, y firmeza para cumplir esta obligación, están reunidas bajo la sola palabra *valor*. El que crea que nos son inútiles los nombres, que los borre de su memoria y que luego procure reflexionar sobre las leyes civiles y morales, sobre las virtudes y los vicios, en fin sobre todas las acciones humanas: entonces reconocerá su error, y confesará que si, para cada combinación que hacemos, no tuviéramos signos para determinar el número de ideas simples que hemos querido reunir en una noción compuesta, apenas nos pusiéramos á discurrir, no percibiríamos sino un caos. Hallaríamos siempre la misma dificultad, ó mejor dicho, la misma imposibilidad, que el que quisiese calcular, diciendo muchas veces *uno, uno, uno*, y que no quisiese valerse de signos para cada colección. Este hombre mientras tal hiciera, no se formaría jamás la idea de una veintena, porque no podría estar seguro de que habia repetido exactamente todas las unidades. (Condillac, *Ensayo sobre el origen de los conocim. hum.*, part. 1.^a, seccion IV, cap. 1.^o). — Concluyamos pues, sin perjuicio de lo que queda ya dicho en la pág. 424, que el lenguaje es todavía mas útil con respecto á las ideas absolutas en el sentido impropio ó lato, que para las ideas absolutas en el sentido estricto.

ARTICULO IX.

DE LA UTILIDAD DEL LENGUAJE PARA LAS IDEAS RELATIVAS Y DE ALGUNAS ESPECIES DE JUICIOS.

1. *Utilidad del lenguaje con respecto á estas ideas.*
- 2. *Distinguense algunas especies de juicios.*

1. Cuando tenemos muchas ideas (véase el n.º 6, art. 5.º de la *psicología*), sentimos entre ellas relaciones, y cuando por medio de signos, llegamos á discernir distintamente los dos términos de cada una de las relaciones que sentimos, no solo sentimos relaciones, sino tambien las percibimos (véase la página 344 y sig.); y como estas relaciones percibidas son lo que se llama *ideas de relacion, ideas relativas*, claro es que el lenguaje es á lo menos útil para la formacion de estas ideas. — Esta proposicion que demostramos ya en el citado lugar de la *psicología*, la podemos demostrar de este otro modo. No tendríamos ideas relativas si no tuviéramos ideas absolutas; es asi que el lenguaje nos es útil para que tengamos ideas absolutas; luego tambien nos es útil para que tengamos ideas relativas. — Y en efecto, aunque, como dijimos ya al tratar de este punto en la primera parte de este Manual, sentir, percibir, afirmar relaciones, es juzgar; con todo, como al mero sentimiento de relacion, considerado independientemente de la percepcion que se puede tener de él, no le han llamado juicio, comunmente llamamos juzgar al percibir y afirmar relaciones, y claro es que toda percepcion y toda afirmacion de relacion, toda relacion, percibida ó afirmada, supone, como ya lo vimos, dos términos que se unen y confunden en el sentimiento, y que se separan en la percepcion

para unirse, pero sin confundirse, en la afirmacion. Son pues los signos, no solo útiles, sino indispensables para juzgar por ideas, y para juzgar por afirmacion; y como las ideas relativas consisten en relaciones percibidas, el lenguaje no solo nos es útil, sino indispensable, para las ideas relativas.

Esto mismo demuestra tambien la utilidad del lenguaje para las ideas deducidas, puesto que las ideas deducidas son tambien relativas, (relativas mediatas, como dijimos en la pág. 398); pero sin embargo, mas adelante lo veremos todavía mejor.

2. Innumerables divisiones pueden hacerse del juicio, tomando esta expresion en el sentido pasivo (véase, pág. 315); pero las mas de ellas son poco ó nada importantes. Ahora nos limitaremos á las siguientes, sin perjuicio de decir implícitamente algunas mas cuando tratemos de las proposiciones, pues todas las especies de proposiciones son otras tantas especies de juicios

1.^a Las relaciones que percibimos cuando hacemos juicios, son ó de conveniencia, como dicen, ó de disconveniencia. Cuando la relacion que percibe la mente entre las dos ideas que compara, entre los dos términos de la relacion, es de conveniencia, la mente las liga una con otra, y hace un juicio *afirmativo*; y cuando es de disconveniencia, la mente aparta una de otra las dos ideas entre las cuales percibe la relacion, y hace un juicio *negativo*.

Dios es bueno: hé aqui un juicio afirmativo. *Dios no es cruel*: hé aqui un juicio negativo. La expresion *juicio afirmativo* no es suficientemente característica, puesto que hay afirmacion aun en el juicio negativo: negar es afirmar que no. Por esta razon proponen algunos que se diga juicio *copulativo* en lugar de juicio *afirmativo*, y *disyuntivo* en lugar de *negativo*; pero es bien difícil que lo consigan.

2.^a Los juicios se dividen tambien en necesarios y contingentes. Es necesario si la relacion es necesaria: es contingente si la relacion es contingente. *El todo es mayor que cualquiera de sus partes*, hé aqui un juicio necesario. *La luna está habitada*: hé aqui un juicio contingente. Qué entendemos por relaciones necesarias y por relaciones contingentes, lo dijimos ya en el artículo IX de las *Noc. gen.*

3.^a y última. Los juicios se dividen tambien en verdaderos y falsos. Son verdaderos si juntan lo que se debe juntar y separan lo que se debe separar. "Pero como los conocimientos y los juicios, dice Baldinoti, abrazan algunas veces los objetos esternos, no siempre es suficiente para que sean verdaderos, que se acomoden á la naturaleza de las ideas, sino que algunas veces se requiere que espresen la índole de los objetos. De todo lo cual se infiere cuando son falsos."

El círculo es redondo, Enrique III de Castilla dió muestras de que hubiera llegado á ser un buen rey si hubiese alcanzado mas años: hé aquí dos juicios verdaderos. *El círculo es cuadrilongo, es cuadrado, es triangular, &c.*: *Enrique III de Castilla fué un príncipe malo*: hé aquí juicios falsos. Por desgracia no le es difícil á cualquiera hombre hallar en sus propios juicios muchos que son falsos, ó mejor dicho que son erróneos: no en todo ó del todo (véase la nota de la pág. 157) pero sí en parte y en una gran parte.

Como el principal objeto que se propone la lógica es darnos á conocer los caminos que conducen á formar juicios verdaderos, trataré ahora de los medios que nos ha dado Dios á todos los hombres para que podamos llegar á conocer, no todas las verdades, pero sí algunas verdades, muchas mas de las muchísimas que ya conocemos.

Pero antes creo conveniente decir alguna cosa, no mucho por cierto, sobre lo que indica el epígrafe

siguiente; y advierto desde luego que entre los diversos lenguajes que acerca de dicha materia se halla adoptado en las obras de los filósofos, escogeré, no precisamente el que me parece mejor, sino el que es mas comun en los filósofos modernos.

ARTICULO X.

DE LA CREENCIA, EVIDENCIA Y CERTIDUMBRE.

1. *Reflexiones sobre la creencia.* — 2. *Evidencia.* — *Diversas clases que suelen distinguirse.* — 3. *Certidumbre.* — *Clases de certidumbre.*

1. ¿Qué es creencia? La palabra *creencia*, no es susceptible de una definicion lógica, porque la operacion del entendimiento que significa es simplicísima y *sui generis*, es una voz que no hay necesidad de definir, porque es de aquellas voces tan comunes y tan claras, que todo el mundo las entiende.

La creencia tiene necesariamente un objeto, porque no se cree sin creer algo, y lo que se cree es el objeto de la creencia (1). Este objeto se concibe siempre, ya sea con claridad, ya con obscuridad; porque, aunque se puede concebir con mucha claridad una cosa sin creer por eso que exista, nunca, empero, se podrá creer una cosa sin concebirla de algun modo. La creencia admite todos los grados que caben entre la sospecha mas leve, y la conviccion mas completa.

Si analizamos con cuidado la creencia, hallaremos que hay pocas operaciones de nuestra alma á que no concurra como elemento. Ninguno puede tener con-

(1) Obras completas de Reid, t. 4, p. 15, 16, trad. del inglés al francés por Jouffroy.

ciencia de sus propios pensamientos, sin creer que piensa; ninguno puede percibir por los sentidos un objeto exterior, sin creer que este objeto existe; ni puede acordarse distintamente de un acontecimiento, sin creer que le hubo realmente. La creencia, pues, es un elemento de la conciencia, de la percepción sensible y de la recordación.

Pero no solamente en la mayor parte de nuestras operaciones intelectuales, entra como elemento la creencia, sino también en muchos de los principios de algunas acciones de nuestra alma. La alegría, la tristeza, la esperanza, el temor llevan consigo la creencia de un bien ó de un mal, presente ó futuro; la estimación, el agradecimiento, la compasión, la cólera, envuelven en sí la creencia de ciertas cualidades en el objeto de estos sentimientos: toda acción hecha con algún fin, supone en el que la hace la convicción de que la acción tiende á este fin.

Tiene la creencia una importancia tal en nuestras operaciones intelectuales, en los principios de nuestra actividad, y hasta en nuestras acciones, que si se considera la fé en las cosas divinas como el móvil principal de la vida de un cristiano, se puede decir que la creencia en general es el móvil principal de la vida de un hombre.

2. Es cierto que los hombres creen frecuentemente lo que no tienen ninguna razón suficiente para creer, y caen, por esta causa, en errores funestos; pero el que no sea completamente escéptico, no podrá negar que existen razones legítimas para creer.

Aunque la palabra evidencia suele significar el grado más alto de claridad, la claridad suma en orden á conocimiento, daremos aquí el nombre de *evidencia* á todas las razones legítimas para creer. Creer sin evidencia es una debilidad de que deben huir todos los hombres,

y que todos deseamos evitar. Cuando desaparece la evidencia, ó no reparamos en ella, no podemos continuar creyendo ni un solo momento.

La evidencia dirige aun á los que nunca han reflexionado sobre su naturaleza; pero es mas fácil conocer que describir en qué consiste. Los lógicos intentan explicarla, y distinguir sus especies y sus grados; mas cualquier hombre la comprende y la aprecia con la precision debida, cuando se le presenta, y no está preocupado: y asi como se pueden tener muy buenos ojos, sin saber la teoría de la vision, del mismo modo puede cualquiera estar dotado de un juicio excelente, sin haber reflexionado nunca sobre los caracteres abstractos de la evidencia.

En las circunstancias de la vida comun distinguimos varias clases de evidencia, las cuales designamos con palabras que todo el mundo entiende. Tales son la evidencia que resulta de los sentidos, la evidencia de la memoria, la de la conciencia, la del testimonio de los hombres, la de los axiomas, y la del raciocinio. Todos los hombres convienen en que estas diferentes clases de evidencia pueden presentar motivos suficientes para creer, y son conocidas generalmente las circunstancias que fortifican ó debilitan estos motivos.

Los filósofos han analizado estas diferentes clases de evidencia, proponiéndose hallar en ellas una naturaleza comun, á que poder reducirlas. Yo formo, dice Reid, una idea distinta de las diferentes clases de evidencia; pero confieso, que á pesar de todo soy incapaz de descubrir en ellas una naturaleza comun, á la cual se puedan reducir. El único caracter comun que presentan á mi parecer es que nos determinan á creer, unas con aquella creencia firme que se llama *certidumbre* y otras con aquella persuasion menos completa, que varia segun las circunstancias.

3. ¿Y que es certidumbre? No se puede dar una

definición exacta; pero se dice generalmente que es la adhesión firme, fundada, é inmóvil del entendimiento á una verdad.

Los filósofos franceses de nuestros días admiten y distinguen acertadamente tres clases de certidumbre, si bien no todos se espresan en los mismos términos: certidumbre del sentido íntimo esto es, de la conciencia, certidumbre de los sentidos esterióres, y certidumbre de lo que llaman algunos razón intuitiva (2). Una cosa es estar nosotros ciertos de que queremos, ó de que no queremos, de que comprendemos una verdad, ó de que no la comprendemos; y otra cosa es estar ciertos de que independientemente de nuestra inteligencia existe tal llanura, tal floresta, tal montaña; y otra cosa es también estar ciertos de que la duración ó sea el tiempo como dicen y el espacio no pueden tener principio ni fin. En el primer caso yo no salgo de los actos de mi alma ó de mí; en el segundo llego hasta donde alcanzan mis órganos materiales; y en el tercero, paso mas allá del conocimiento de mi mismo, y del conocimiento que adquiero por medio de mis órganos.

A estas tres clases de certidumbre se asignan en la inteligencia humana tres medios correspondientes, así como á cada fenómeno físico se asigna en el cuerpo un poder ó una fuerza que le produce. La primera certidumbre la refieren á un medio ó sea facultad que llaman *sentido íntimo ó conciencia*; la segunda á otro medio ó como dicen á otra facultad que denominan *percepción esterior material*; y la tercera á otra facultad en cuyo nombre no todos convienen, y que nosotros llamaremos *razón inmediata ó intuitiva*, para distinguirla del raciocinio deductivo, que podre-

(2) M. Garnier. Compendio de un curso de psicología, páginas 106, 107.

mos llamar *razon mediata* ó deductiva. En efecto, los principios asentados hace mucho tiempo con el nombre de *principios de evidencia racional* no son verdades del sentido íntimo, del sentido físico, ni del raciocinio. Aunque queramos probar los axiomas de matemáticas ó de moral, no lo conseguiremos: son evidentes por sí mismos, ó en otros términos producen directamente la certeza, y no pueden apoyarse en otros principios mas inmediatos; de consiguiente no se deducen del raciocinio. El silogismo es un artificio que compone y descompone nuestros conocimientos, pero que no nos suministra principios.

De todos los principios de nuestros conocimientos puede decirse en cierto modo que deben provenir de medios de conocer inmediatos ó intuitivos. Asi como nuestra certeza con respecto á la existencia de nuestros pensamientos nos viene directamente de la *conciencia*; asi tambien no faltan razones muy plausibles para sostener, como sostienen muchos filósofos, que nuestra certeza, respecto á la existencia del mundo material, nos viene inmediatamente de la *percepcion exterior*; y que despues que se han desarrollado la conciencia y la percepcion, interviene otro tercer medio de conocimiento que nos proporciona conocer intuitivamente algunas verdades, cuya evidencia es enteramente *sui generis*, como por ej., la eternidad de la duracion ó sea del tiempo, como dicen ellos tomando la palabra tiempo á su modo, ó como la infinidad del espacio &c.; y á este tercer medio de conocer intuitivamente, medio que los indicados filósofos califican de facultad realmente diferente de la atencion, comparacion, &c., pero que á mi ver está contenido asi como los otros dos y todos los demas en cuanto sean verdaderas facultades en las que he admitido en la psicología, le llaman *razon intuitiva ó inmediata*.

ARTICULO XI.

DIVISION DE LOS MEDIOS DE CONOCER LA VERDAD.

En la primera parte de este Manual he dicho ya mi opinion acerca de las facultades intelectuales. En esta voy á considerarlas como medios de alcanzar la verdad proponiéndome mucho mas dar reglas para dirigir las bien, que entrar en discusiones difíciles y no muy importantes para la mayor parte de la tierna juventud que frecuenta nuestras aulas. Mas como además de las facultades intelectuales de que hablé en la psicología, se pueden considerar como medios de conocer la verdad, la conciencia, los sentidos, la analogía, la induccion, y la memoria: asi como tambien el lenguaje, el testimonio, el método, la definicion, la division y la clasificacion que para este fin nos auxilian mucho; referiré á esta parte de la lógica las materias que acabo de enumerar, y las consideraré bajo dicho aspecto.

Distinguiremos, pues, dos clases de medios para descubrir la verdad: medios interiores, y medios exteriores. Vamos á tratar de unos y de otros.

ARTICULO XII.

MEDIOS INTERIORES DE CONOCER LA VERDAD.

Mas son los medios interiores que nos ha dado Dios para conocer la verdad; pero en este artículo me limitaré á hablar de la conciencia, de los sentidos, de la atencion, de la comparacion, del juicio, del racionio, de la analogía, de la induccion, de la deduccion y de la memoria, dando reglas que nos

enseñen á aprovecharnos de estos medios para proceder con buen éxito en la investigación de la verdad.

MEDIO PRIMERO. — CONCIENCIA.

1. *¿Qué entienden los lógicos por conciencia? — Suma importancia de este medio de conocer. — 2. Exámen del procedimiento por el cual se comunican y se demuestran las nociones de los hechos interiores. — 3. Las verdades de hechos interiores pueden llegar á ser verdades auténticas, es decir, de una certidumbre universalmente reconocida. — 4. De todas las convicciones posibles, ninguna es más fuerte, más completa que la que nos resulta de la conciencia. — En la conciencia espira el escepticismo. — 5. Reglas respectivas á este medio de conocimiento.*

1. No entendemos ahora por conciencia aquel convencimiento ó aquel juicio que los moralistas designan con el mismo nombre, y cuyo objeto es el bien que debemos hacer, ó el mal que debemos evitar, sino este medio de conocer por el cual tenemos el conocimiento inmediato de nuestros sentimientos, de nuestros pensamientos, de nuestras determinaciones, y en general de todo lo que pasa *actualmente* en nosotros: sentimientos, pensamientos, voliciones.

Dada esta noción de la conciencia, no es difícil conocer que son incontestables estas aserciones: 1.^a la conciencia es, digámoslo así, una inseparable compañera de la alma en su estado de acción y de pasión: ella existe en todos los hombres, y á todos nos dá testimonio (1)

(1) En efecto, como dice muy bien Cousin, la conciencia es más ó menos distinta, más ó menos viva; pero ella existe en todos los hombres. Nadie es enteramente ignorado de sí

de las modificaciones *actuales* de nuestro yo: 2.^a este precioso medio de conocer ejerce en toda nuestra inteligencia las funciones mas importantes, porque ademas de que la autoridad de la conciencia es la última autoridad (2) en la cual viene á resolverse toda la fuerza de conviccion de

mismo, aunque muy pocos se conocen bien, porque todos casi todos hacen uso de la conciencia sin procurar perfeccionarla, ilustrarla, estenderla por la voluntad y la atencion. Por la conciencia podemos conocer las modificaciones *actuales* de nuestra alma; y por la memoria volver á conocer algunas de las modificaciones, digámoslo así, pasadas.

(2) Es la última autoridad, en este sentido: que si la autoridad de la conciencia se pusiese en duda, como es por la conciencia por donde llega al conocimiento del hombre la accion de todos los demas medios de conocer, y (si se quiere decirlo así) aun de la misma facultad cognoscitiva, se pondría tambien en duda la autoridad de estos otros medios, la cual sin ser destruída en sí misma, seria dudosa para el hombre, y por consiguiente nula para él. Ciertamente que la conciencia no es el principio de ninguna de nuestras facultades, pero es, digámoslo así, la luz que nos manifiesta la accion de todas ellas. No es porque tenemos conciencia de lo que se verifica en nosotros, el verificarse en nosotros alguna cosa: pero lo que se verificó sucede seria lo mismo que si no nos sucediera, si no nos fuese atestiguado por la conciencia. De aquí procede que despues de haber agotado todas las reflexiones y todos los raciocinios, la última razon que nos decide á creer en una proposicion verdadera, sea de A ó de B, es el sentimiento interior de que es verdadera; y este sentimiento solo nos es conocido por la conciencia. Hasta que la conciencia da su fallo de aprobacion á los hechos intelectuales que preceden al descubrimiento de la verdad, no damos nuestro asenso á la verdad. Así vemos á un matemático vacilar sobre admitir ó no una proposicion como demostrada, hasta que su conciencia le dice que está bien hecha la demostracion. Esto mismo sucede en los demas casos de esta especie, y tambien en aquellos otros en que juzgamos fundándonos en el testimonio de los sentidos exteriores, ó en la memoria, &c. La conciencia es el depósito comun á que vienen á parar todas las canales de la inteligencia.

los otros medios de conocer, claro es por demás que solo por medio de la conciencia podemos llegar al conocimiento de la individualidad de nuestro ser, y á otros conocimientos sumamente importantes acerca de la naturaleza y destino de nuestra alma.

Lo que acabamos de decir da á entender suficientemente que no estamos ni podemos estar acordes con los naturalistas, como se dijo ya en el art. XIX de las *Noc. gen.*; en que no hay mas hechos, que los que están bajo la jurisdiccion de los sentidos. Creemos que hay hechos de otra naturaleza que no podemos ver con los ojos, ni tocar con las manos; que no están al alcance del microscopio ni del escalpelo, á pesar de la perfeccion que se les atribuye, y que son del mismo modo imperceptibles por medio del gusto, que por medio del olfato y del oido. Estos hechos se llaman hechos de conciencia, ó de sentido íntimo, hechos interiores del alma. Es muy fácil observarlos, y se pueden probar con toda seguridad.

2. Examinemos como se comunica y demuestra la nocion de un hecho interior. Parece increíble la multitud de circunstancias de la vida en las cuales, sin que lo notemos, trasmitimos á los demas nuestras nociones de hechos interiores, plenamente convencidos de su existencia (3): no es un hecho extraordinario, sucede todos los dias, y casi á cada momento; y se renueva, siempre que dos personas se comunican sus sentimientos íntimos. Cuando un amigo describe á otro lo que ha experimentado en alguna situacion de su vida, si este le comprende, si forma una idea exacta de lo que el otro refiere, es porque halla en su memoria recuerdos de impresiones de la misma clase: si nunca las ha sentido tan vehementes, tampoco ha observado todas sus par-

(3) *Jouffroy*, pref. de los *Esq. filos.* p. 57, 58, 59.

particularidades; pero por la descripción que le hace su amigo, las reconoce, las distingue y las comprende perfectamente. Así es como las personas menos capaces de hacer una análisis interior, comprenden perfectamente las descripciones del corazón humano que leen en los moralistas y en las novelas.

Este fenómeno nunca se presenta con mas evidencia que en la representaciones teatrales. Obsérvese la viva y unánime aprobacion con que los espectadores acogen los rasgos propios de la naturaleza humana, tan profundamente sentidos y tan naturalmente expresados en las comedias buenas de Molière. Entre tantos hombres reunidos, no hay uno que no haya tenido muchas veces conciencia de estos movimientos naturales de la pasión, y que no haya observado sus señales en los demas: sin embargo casi todos olvidan, apenas las han hecho, estas observaciones familiares que no ha determinado y fijado la reflexión, y que no dejan en el entendimiento ninguna idea estable. Pero la memoria conserva esta impresión, y cuando el pintor de la naturaleza humana la manifiesta y la señala con tan expresivos caracteres, todos reconocen la propiedad de la imitación, y así lo demuestran con sus aplausos. La representación de una tragedia, ó de una comedia es un verdadero curso de observación interior.

Si el poeta puede transmitir al público algunos puntos de la ciencia del alma humana, también puede hacerlo el filósofo; y si el público es competente para apreciar la exactitud ó falsedad de las observaciones del poeta, también será capaz de reconocer la verdad de la análisis del filósofo, cuando el filósofo sabe presentarla con arte, y bajo las formas convenientes.

3. Examinemos ahora si las verdades de hechos interiores pueden llegar á ser verdades auténticas; es decir, de una certeza reconocida universalmente.

Después que un naturalista ha descubierto un he-

cho nuevo, es una verdad para él la realidad de este hecho, cuando publica un descubrimiento, los demas presumen que el hecho es cierto (4), y esta presuncion nace de la confianza natural que tenemos en el testimonio de los hombres, pero no lleva consigo la conviccion, ni da al descubrimiento una certidumbre científica. Por eso el observador no exige que se reciba de este modo su aserto. El ha visto el hecho, y le cree, porque lo ha visto; invita á los demas para que funden su convencimiento en la misma prueba; es decir, les invita á que le vean como él, y les indica los medios de verificarlo.

Todos pueden averiguar por medio de sus propias observaciones la realidad del hecho de que se trata; y aun cuando nadie se tome este trabajo; solo por haber sido invitados á hacer la averiguacion, y porque es posible hacerla, la asercion del naturalista adquiere una probabilidad infinitamente superior á la que tienen la narracion de un viagero, ó la deposicion de un testigo, cuya exactitud es imposible averiguar.

A pesar de todo, esta probabilidad no es la certidumbre, está probado que el naturalista no quiere engañarnos, pero no lo está, que no se haya engañado. Mas cuando otros naturalistas, es decir, otros hombres que son capaces de apreciar todas las particularidades de un experimento, han verificado su observacion y han visto el hecho tal como el primero le habia descrito, entonces su asercion adquiere la autoridad de una verdad científica, porque es casi seguro que hallará demostrada su exactitud cualquiera que se tome el trabajo de averiguar el hecho. Los que han llevado á cabo la averiguacion han reconocido la exactitud, y los que no la han hecho estan convencidos de que la encontrarian si la

(4) M. *Jouffroy*, cit. prólogo, p. 63 y sig.

hiciesen. Esto es lo que se llama *certidumbre* en las observaciones hechas por medio de los sentidos.

¿Y no pueden observar los hechos de conciencia todos los filósofos, y todos los que quieren aprender á conocer cuanto pasa por ellos mismos, del mismo modo que todos los naturalistas, y cuantos quieren aprender á conocer las circunstancias de un experimento físico pueden observar todos los hechos que estan al alcance de los sentidos? Luego cuando un filósofo describe un hecho de conciencia, puede, no solo otro filósofo, sino cualquiera que no lo sea, examinar por si mismo el fenómeno indicado y averiguar si es exacta la descripción del observador. La comprobacion es posible, segun esto, para todos los que se hallen en estado de hacerla; y como todos pueden ponerse en este estado, claro es que todos pueden comprobar el hecho. Porque es absolutamente cierto ó poco menos que los fenómenos interiores están sometidos á leyes constantes, y que son las mismas en todos los individuos. Siendo pues el mismo para todas los observadores el objeto de la observacion, y siendo esta posible, los observadores no pueden menos de obtener los mismos resultados, procediendo con la atencion y buena fe necesarias; es decir, no pueden menos de hallar la verdad de unos hechos interiores legalmente reconocidos, y probados de una manera auténtica.

4. Entre todas las convicciones posibles no hay ninguna tan fuerte ni tan completa como la que proviene de la conciencia (5). Seria el mayor absurdo que se puede cometer negar que sufre un hombre, cuando siente qus sufre; que desea tal cosa, cuando siente que la desea; que piensa tal cosa, que se acuerda de tal persona, que toma tal resolucíon, cuando tiene conciencia de todos estos hechos. Todo lo que nos ates-

(5) M. Jouffroy, *ibidem*. p. 14. 15. 16.

igua este medio de obtener conocimientos, nos parece de una certeza innegable: ciertamente que no nos escedemos al afirmar (6) que no estamos mas seguros de la realidad de lo que vemos, y de lo que tocamos, que de los hechos de que tenemos conciencia. Que el sentido íntimo tiene á lo menos tanta autoridad como los sentidos exteriores, es un hecho fuera de duda, y que nadie negará.

La razon de esta igualdad es muy sencilla. Nadie puede negar que el principio inteligente es *uno* por su naturaleza; pues compara, distingue, asocia y clasifica sus ideas; en una palabra ejecuta todas las operaciones necesarias para que se pueda probar que en cada hombre un mismo ser ejecuta todas estas operaciones (7). Ademas conocemos muy distintamente, que no tenemos un entendimiento para percibir las cosas exteriores, otro para conocer los fenómenos internos, otro para recordar las cosas pasadas, otro para reflexionar, comparar y racionar. Conocemos por el contrario que un mismo principio reúne todas estas atribuciones, lo cual es uno de los datos mas distintos de nuestra conciencia.

Si el principio inteligente que ve por medio de los ojos y percibe por medio del tacto y de los demás sentidos lo que pasa ó mas bien parte de lo que pasa fuera de nosotros, es el mismo que siente por medio de la conciencia lo que pasa en nuestro interior, no es extraño que tengamos la misma confianza en el testimonio de nuestra conciencia que en el de nuestros sentidos. Porque si nuestro entendimiento se fia de sí mismo cuando observa los objetos este-

(6) Todos se fian plenamente en la conciencia, dice Victor Cousin *Curso de Filos.*, tomo 2.º pág. 100. En la conciencia expira el esceptismo, pues, como dijo Descartes, pormucho que se dude, no se puede dudar que se duda.

(7) Véase el n.º 7. del art. 1.º de la *psicología*.

riores, ¿por qué no se ha de fiar cuando considera los objetos internos, y cómo, siendo el mismo y viendo del mismo modo en los dos casos, ha de creer de un modo diverso la realidad de los fenómenos que descubre? Luego no es solo un hecho, sino una necesidad muy fácil de comprender, que los informes mas válidos de los sentidos y los de la conciencia tienen para nosotros la misma certidumbre. Digamos ahora en cuatro palabras las reglas que debe enseñar la lógica acerca de la conciencia.

5. Con la conciencia hacemos observaciones y tambien experimentos. Son, pues, aplicables á este medio de conocer las que vimos en el n.º 3, del art. XIV, y en el art. XIX, de las *Noc. gen.* (Véase).

A todo esto podemos añadir con Damiron que un género de vida recogida y regular, la libertad del espíritu, la calma y pureza del corazón, el huir de distracciones demasiado vivas, el gustar de placeres simples, la moderación en satisfacer las necesidades y apetitos del cuerpo, y sobre todo el firme propósito de conocerse para corregirse, y estudiarse para hacerse mejor, son los medios mas seguros para desarrollar y fortificar el ejercicio de este medio de conocer.

SEGUNDO MEDIO.—SENTIDOS.

1. *Análisis de los sentidos—sus órganos respectivos—descripción de dichos órganos—sensaciones que les corresponden—en qué acepción tomamos la expresión sensación esterior—cómo se produce la sensación en la alma—impresión orgánica, nerviosa, cerebral—no conocemos la naturaleza de estas impresiones, ni cómo en seguida de ellas se escitan en nuestra alma las sensaciones correspondientes.*—2. *Reglas de la lógica acerca de los sentidos.*

Podemos considerar los sentidos bajo dos puntos de vista como origen de placer y de dolor, ó como fuente de instrucción. Bajo el primer aspecto, casi no admiten ninguna perfección, ningún perfeccionamiento, y no nos toca á nosotros considerarlos en cuanto á dicho particular. Bajo el segundo son susceptibles de un gran perfeccionamiento que merece toda la atención del filósofo; porque el filósofo lo mismo que el pastor les debe una gran parte de sus conocimientos, y sobre el informe de los sentidos formamos todos muchos juicios erróneos. Dejemos á un lado lo perteneciente á la descripción de los sentidos y otras cosas (1) Las reglas

(1) Sin embargo pondremos aquí en forma de nota lo mas conveniente acerca de estos puntos. Podemos considerar los sentidos como unos medios de conocer que concurren á hacernos adquirir la noción de los objetos esteriore y sensibles. El tacto, el gusto, el olfato, el oido y la vista, son por decirlo así otros tantos canales que llevan al espíritu el conocimiento de dichos objetos. Es pues importante examinarlos con el mayor cuidado. Comencemos por el tacto.

Como la piel que envuelve nuestro cuerpo es el órgano general del tacto, conviene que nos formemos ideas exactas de ella. La piel se confunde con una membrana mucosa, que se ha mirado como continuación de la piel.

que debemos observar en el uso que hacemos de los sentidos, y que conducen á no engañarnos, son las siguientes.

Si se examina su constitucion, se la halla compuesta de dos capas; la una adherente á los músculos y que se llama *dermis*, *cutis*, *cuero*, *corium*; la otra *epidermis* ó sobre *cutis*, *cuticula*: esta es una sustancia uniforme que parece ser una secrecion de la *dermis*.

La *epidermis* está horadada ó labrada de unos pequeños agujeros para dar paso á los pelos, y facilitar la traspiracion y la absorcion que se egercen por ella. Dichos agujeros se llaman *poros*.

Aunque es muy intima la conexion de la *dermis* y de la *epidermis*, hay sin embargo entre ellas una capa particular que se llama *cuerpo reticular* ó *mucoso*, ó mas bien *redecilla vascular*. Además, examinando la superficie esterna de la *dermis*, la hallamos recubierta de pequeñas manchas rojizas que se llaman *pápilas* ó *pezoncillos nérveos* de la piel, y en ellas es donde reside principalmente el sentido del tacto: por esto las hallamos en mayor número y mucho mas pronunciadas sobre la lengua, labios y estremidades de los dedos. En el hombre son muy notables las *pápilas*, especialmente en las plantas de los pies y en las palmas de las manos.

Las sensaciones producidas por el tacto, son, la de frio, la de calor, y la de todos los grados de temperatura. La sensacion es mas ó menos fuerte hasta que hay equilibrio entre la temperatura de nuestro cuerpo y la del aire que nos rodea. Los cuerpos que tienen una temperatura mas elevada que la del nuestro, nos hacen experimentar una sensacion dolorosa, y nos producen una quemadura, y los que tienen una temperatura mas baja producen una sensacion análoga, como se ve en la que nos excita el mercurio congelado.

No todos los órganos estan dotados, como dicen, del mismo grado de sensibilidad, asi la lengua y las narices son mas delicadas que los otros órganos. Sin embargo el contacto de algunos cuerpos, que al principio puede ser doloroso, acaba con el hábito por llegar á hacerse indiferente, como se demuestra en ciertos obreros que se acostumbran á manejar cuerpos de tal especie que producen una sensacion dolorosa sobre los que nose han egercido en el mismo genero de trabajo que ellos.

2.ª De todos nuestros sentidos el gusto es el mas semejan-

1.^a Debemos distinguir tres cosas en las sensacio-

te al tacto: sus sensaciones son las que tienen mas analogía con las de este último sentido, porque, así como estas otras, tienen lugar, al parecer por el contacto inmediato de los cuerpos. También hay semejanza de conformación entre los órganos de los dos: pero sin embargo se ha observado que los pezoncillos ó pápilas del órgano del gusto se extienden mas y son mas visibles que los de los órganos del tacto.

Los órganos del gusto son: la lengua, el paladar, y la parte interior de los carrillos.

El gusto se egerce por medio de una cierta cantidad de un fluido acuoso, el cual es secretado por las glándulas de los carrillos y de los otros órganos de dicho sentido. Este fluido ha recibido el nombre de saliba ó de jugo salibar, y es sin duda alguna un disolvente que descompone los cuerpos sipedos, y que también mantiene una humedad constante en los órganos que lubrica y conserva en el estado conveniente. Para que un cuerpo sea gustado, es una condición esencial que sea disuelto por la saliba; y de aquí es que generalmente son tenidos por insipedos los cuerpos insolubles.

Por el sentido gusto tenemos las sensaciones de los sabores: las sustancias de un sabor fuerte y tenaz producen sensaciones que se prolongan; y esta es la razón porque las ponen en ciertos medicamentos para hacer desaparecer los sabores mas débiles que serian desagradables. La simultaneidad de las sensaciones del gusto es también un hecho notable que no puede ser puesto en duda. Los que tienen un órgano egercitado en estas cosas, descubren en una mezcla de muchos cuerpos un gran número de sabores diferentes; en esto consiste el arte del catador. La edad contribuye á hacer variadas las sensaciones del gusto: en la infancia no está aun bien desarrollado; hasta la edad madura, no adquiere todo su desarrollo, y despues se deteriora en la vejez como los demás sentidos.

3.^a Otro de los sentidos que tenemos es, el *olfato* cuyo órgano está cerca de la boca, y concurre á la utilidad esencial que reportamos del sentido gusto para la conservación de nuestra vida, pues se ha observado que en general lo que tiene un olor desagradable no es agradable al gusto, y que lo que es malo para el gusto es también malo para el olfato.

Las narices, órgano especial del olfato, están como partidas por un tabique huesoso en dos fosas, las cuales las revis-

nes: la *impresion* que experimenta el órgano esterno

te una membrana delgada que se llama *pituitaria*. Para la accion de este órgano está destinado un humor, que secretan ciertas glándulas que le lubrifican, de modo que esta mucosidad viscosa, al pasar las partículas tenues y delgadas que difunden los cuerpos, y que se llaman *efluvios*, los detiene y los pone en contacto con los filamentos *nérveos* que están destinados á recibir la impresion de los *efluvios*. Los filamentos *nérveos* están casi descubiertos en dicho órgano; y de aqui procede que, como dicen, es sumamente sensible, y la menor herida que se haga en él produce un dolor muy vivo.

Las fosas de la nariz comunican con unas cañales y senos que están escabados en los huesos vecinos, y que dan mas energía y perfeccion al olfato. Algunos de los conductos que parten de las fosas nasales comunican con la laringe; y de aqui es que sucede algunas veces que cuando se traga un líquido con demasiada actividad, vuelve á salir una parte de él por las narices.

Dichos conductos son tan estrechos que la menor hinchazon basta para dejarlos obstruidos ó atascados: cuando esto sucede, se paraliza el sentido del olfato y asi se verifica en los romadizos ó fluxiones del cerebro, durante los cuales es difícil respirar por las narices.

El nervio principal que está oculto bajo la membrana *pituitaria*, y que recibe las impresiones de los *efluvios*, se llama *olfatorio*, de modo que podemos considerar que los fenómenos del olfato se producen tambien [por una especie de contacto inmediato de las moléculas: los *efluvios*, que despiden los cuerpos olorosos entran por las ventanas de la nariz, y el humor viscoso los detiene al pasar &c.

No es mas posible clasificar los olores que los sabores: la infinita variedad de olores no puede ser sometida al cálculo. Las diferentes circunstancias, de edad, de sexo, de enfermedades, y otras cosas, influyen tambien sobre la diversidad de las sensaciones olfatorias. Los niños son poco sensibles á las impresiones del olfato: el órgano del olfato se perfecciona en la juventud, y se deteriora en una edad mas avanzada.

4. - Ocupémonos ahora del oido; y hablemos primero de su órgano.

Las orejas, órganos del oido, se dividen en tres partes:

el movimiento del cerebro, y la sensación misma (véase

la oreja esterna, ó como dicen oído externo; la oreja media y la oreja interna.

La oreja esterna que llaman también pabellón del oído, es aquella parte del órgano del oído que está á descubierto y puesta á la vista. El conducto auditivo es parte de ella, y este conducto llega á la oreja media ó caja del tambor ó tímpano, la cual está revestida de una membrana delgada que es una continuación de la piel. Esta caja es el medio de comunicación con la oreja interna en la cual se hace la audición, y está situada en el parage más duro de la cabeza, en aquel parage que llaman peñasco ó porción petrosa del hueso temporal: es una especie de espiral que tiene la figura de un caracol ó laberinto en el cual hay cavidades llenas de un fluido que las lubrica, y que recibe las estremidades del nervio auditivo: en esta parte es donde se opera el fenómeno del oído, el *sonido*, del cual nos conviene tener una idea clara y exacta.

Si pulso una cuerda de vihuela, se agita por movimientos oscilatorios en toda su extensión, y en tanto que duran estos movimientos dura la sensación del sonido. Este efecto no tiene lugar sino porque los puntos de la cuerda causan un primer movimiento en las partículas de aire que están inmediatas, y estas en otras, &c.: hasta que al fin las últimas causan un movimiento en nuestros órganos del oído, el cual movimiento produce ocasionalmente la impresión del sonido. Tenemos pues que el fenómeno del oído se opera por una serie de vibraciones de las partículas del cuerpo sonoro y del aire que le rodea: todo lo cual está bien comprobado por muchas esperiencias.

Tal vez no ofrecen menos variedad en sus modificaciones los sonidos que los sabores y los olores, pues se diferencian unos de otros por el tono y por la intensidad. El oído humano es capaz de percibir en el sonido cuatrocientas ó quinientas variaciones de tonos y probablemente un número igual de grados de intensidad. Combinando estas diversidades hallamos más de veinte mil sonidos simples que se diferencian, ya en el tono, ya en la intensidad, suponiendo que sea perfecto cada sonido.

5. No me detendré á hacer conocer la excelencia de la vista: me limitaré á hablar de su órgano y casi nada de la luz, cuyas diver-

la nota de esta pág. y el art. 1.º de la psicología). Es-

sas modificaciones producen las diferentes sensaciones visuales.

Los ojos pueden ser considerados como unas cámaras oscuras; las cavidades en las cuales están situados, las llaman fosas orbitarias ú órbitas. Su nervio óptico es aquel nervio cuyas irritaciones diversas nos dan á conocer las variaciones en la acción de la luz; nace del cerebro, y va á terminar en la retina. El ojo se compone de una parte anterior que se llama *cornea*, (transparente); de una abertura circular, que es la pupila y por la cual penetran los rayos, y además de otro cuerpo transparente llamado cristalino: detrás se halla un humor acuoso. En el fondo y detrás de la retina se extiende una membrana negra y casi viscosa, que sirve para absorber los rayos lúminicos, los cuales se pintan en la retina. El cristalino produce el mismo efecto que el lente ó la lente en la abertura de la cámara oscura, y la retina es la superficie que termina el fondo. He dicho que la imagen de los cuerpos exteriores se pinta en la retina, añadamos que se pinta invertida. Hay fibras para estrechar ó ensanchar la pupila segun la cualidad y vivacidad de la luz que llega á causar una impresion en el ojo. Estos actos los hacemos naturalmente y sin advertir que los hacemos.

Otra circunstancia notable de la vision es que ambos ojos los aplicamos á un mismo punto, y sin embargo siempre vemos simples los objetos. Los puntos de las retinas en que terminan las rectas que parten de un mismo punto á cada uno de nuestros ojos, se llaman puntos correspondientes.

En cuanto á la luz, la luz, segun Newton, es un fluido sumamente ténue que emana de los cuerpos luminosos: en verdad esta doctrina de Newton no pasa todavia de ser una hipótesi, pero, como presenta facilidad y da lugar á un lenguaje claro, bajo este aspecto está generalmente adoptada. Por lo demás, importaria muy poco no conocer para este caso la naturaleza de la luz, con tal que pudieramos esplicar satisfactoriamente los fenómenos de la vision. Mas por desgracia, aunque se han hecho descubrimientos muy importantes acerca de este punto, no se han hecho ni se harán jamás los suficientes para esplicar esa correspondencia que existe indudablemente entre las impresiones orgánicas, nerviosas y cerebrales por una parte, y las sensaciones que excita la luz por otra: esto mismo lo digo tambien de los demas sentidos. Los hombres no sabemos de qué naturaleza son dichas impresiones. Sabemos si que un cuerpo puede obrar sobre otro por presion,

tas tres cosas, aunque muy diferentes entr sí, se han

por percusion, por atraccion, por repulsion, y probablemente de otros muchos modos que ignoramos: pero ¿por cuál de estos diferentes modos obran los objetos sobre los órganos, los órganos sobre los nervios, y los nervios sobre el cerebro? No lo sabemos: á lo menos, no lo sabemos con seguridad. ¿Hay alguno que pueda decirme cómo en la vision por ej., obran los rayos lumínicos sobre la retina, la retina sobre el nervio óptico, y el nervio óptico sobre el cerebro? No lo creo. En la sensacion es tal vez necesario que la impresion se haga sobre el órgano: pero no es necesario que conozcamos nosotros cómo es esta impresion. La naturaleza procede en esta operacion, sin darnos parte de como procede, y sin tener necesidad de nuestro concurso.

— Pero ya que la naturaleza nos oculta tanto acerca de los pasos que da en su modo de proceder en la sensacion: á lo menos no puede ocultarnos la sensacion. Es esencial en toda sensacion ser sentida, y ella no puede ser sino lo que nosotros sentimos.

— Pero ¿cómo son causadas las sensaciones por las impresiones que hacen los objetos en los órganos de los sentidos? Lo ignoramos absolutamente, porque no tenemos ningun medio de conocer cómo obra el cuerpo sobre la alma, ni la alma sobre el cuerpo. Cuando consideramos la naturaleza y las propiedades de la alma y del cuerpo (véase el art. 3.^o de la *Ontología*), las hallamos tan diferentes y tan desemejantes, que no podemos asignar ninguna parte de su dominio por la cual la una parezca depender del otro, y vice-versa. El intervalo que los separa á los dos, forma un abismo oscuro y profundo que no puede comprender el espíritu humano: nunca sabremos explicar la correspondencia y la comunicacion reciprocas que reinan entre el alma y el cuerpo.

La esperiencia nos da á conocer que á ciertas impresiones hechas sobre el cuerpo siguen constantemente ciertas sensaciones en la alma, y tambien que á ciertas determinaciones de la alma siguen constantemente ciertos movimientos en el cuerpo; pero no apercibimos el nexa que enlaza estas cosas. ¿Quién sabe si su union no es arbitraria, y si no depende únicamente de la voluntad del Todopoderoso, del Ser que nos há creado? Acaso hubieran podido ser ligadas estas mismas sensaciones á otras impresiones ó á otros órganos corporales. Acaso hubiera podido ser tal nuestra constitucion fisica, que por de-

confundido por la estrecha union que hay entre el alma y el cuerpo; union que no nos impide separar las propiedades de la materia, de las del espíritu, las impresiones de los objetos exteriores, de las sensaciones del alma. Sin embargo, ¡cuantos errores se cometen todos los dias por no hacer esta importante distincion!

Es muy comun prendarse de los bienes sensibles (2): á unos les gusta escesivamente la música, á otros el tener buena mesa; y otros son aficionados á otras cosas: pues, bien, para persuadirse de que todos estos objetos son realmente bienes, han debido racionar, poco mas ó menos de esta manera: Todos estos sabores delicados que nos agradan en los festines, los sonidos que lisonjean nuestro oido, y los demas placeres que sentimos en otras ocasiones, estan contenidos sin duda en los objetos sensibles, ó por lo menos estos objetos nos los hacen experimentar, y no tenemos otro medio para disfrutarlos. Y como ademas no podemos dudar de que el placer es bueno, y el dolor es malo (estamos convencidos de ello), resulta por consecuencia que los objetos de nuestros sentidos son bienes reales, los cuales debemos procurarnos para ser felices.

Este es el racionio que se forma generalmente, casi sin pensar en ello. Creemos que nuestras sensaciones estan en los objetos, ó bien que los objetos tienen en sí mismos el poder de hacernoslas experimentar, y

cirlo asi, hubiesemos recibido las sensaciones del sentido gusto por la punta de los dedos, las del oido por las narices, y las del olfato por las orejas. Acaso hubiera podido tambien ser tal nuestra naturaleza, que en ella se hubiesen escitado sin ninguna impresion sobre los órganos corporales las mismas sensaciones que ahora se escitan por dicho medio ó con dicha condicion. Acaso, he dicho; pero seguro es que no nos hemos escedido al soltar estas proposiciones. (véase el apéndice de la *ontología*.)

(2) *Malebranche*, investigacion de la verdad. lib. 1.
Tomo I.

por esta razón consideramos como bienes, cosas sobre las cuales estamos elevados infinitamente, cosas que solo pueden obrar en nuestro cuerpo y producir en él algún movimiento, pero que nunca pueden obrar en nuestra alma, ni hacernos sentir (ellos (3)) placer ni dolor.

Recordemos, pues, que los objetos exteriores no encierran en sí nada de agradable, ni de incómodo; que no son las causas verdaderas de nuestros placeres; que no tenemos motivo para temerlos, ni para amarlos; que solo á Dios debemos temer y amar, el único que es bastante poderoso para castigarnos y premiarnos, para hacernos sentir placer ó dolor.

2.a Nunca debemos formar juicio por los sentidos de lo que son las cosas en sí mismas, sino de la relación que tienen con nuestro cuerpo; porque, como queda ya dicho en la nota de la pág. 401 de la psicología, el conocimiento de las cosas es correspondiente á las impresiones que estas mismas cosas hacen en los sentidos, y estas impresiones no solo siguen la naturaleza de las cosas, sino que se modifican también por la estructura y constitución de nuestros sentidos.

3.a Debemos, siempre que se pueda, emplear más de un sentido en examinar los objetos. A todos nos sucede con mucha frecuencia lo que cuentan de aquel pintor sobre cuyo cuadro había pintado otro artista una mosca. Al pintor del cuadro le engañaron los ojos, como solemos decir; pero el tacto le sacó del error en que había incurrido.

Por esta misma manera sucede algunas veces que el que ha perdido una mano, experimenta todavía la misma sensación, que si tocase algún cuerpo con los dedos; pero no se puede engañar, ó á lo menos, no se engañará si emplea en

(3) Véase el n.º 4. del apéndice de la ontología.

este caso dos ó tres sentidos; muchas veces basta examinar el órgano para que descubramos el error.

4.^a En los informes que nos dan los sentidos, consultemos á la razon, ilustrada por los principios de una sana filosofía. Este es uno de los medios principales de evitar muchos errores en los juicios que formamos de los objetos exteriores con ayuda de los sentidos,

Quand l'eau courbe un bâton, ma raison le redresse;
La raison décide en maîtresse.

Mes yeux, moyennant ce secours,
Ne me trompent jamais, en me mentant toujours. (4)

5.^a La debilidad de los sentidos se suple hasta cierto punto con instrumentos; el arte viene en su socorro, y así llegamos á distinguir lo que apenas percibiamos confusamente. Con ayuda del semicírculo se miden los ángulos con gran exactitud; con el auxilio de los cuadrantes y relojes se divide el tiempo y el curso del sol; por medio del microscopio dejan de ser imperceptibles muchos de los objetos muy pequeños; y un gran número de los que están muy distantes se aproximan en cierto modo á nuestros ojos con ayuda del telescopio.

6.^a Para que podamos dirigirnos por el testimonio de los sentidos, es preciso que los *órganos* estén sanos, el *medio* en la disposicion que debe estar, y el *objeto* en posicion conveniente. Los siguientes versos de La Fontaine aluden muy bien á esta regla.

Pendant que un philosophe assure

(4) Cuando veo un palo torcido metido en el agua, mi razon le endereza, fallando autoritativamente; y mediante este ausilio nunca me engañan mis ojos, aunque siempre me estan diciendo una falsedad.

Que toujours par leurs sens les hommes sont dupés,
 Un autre philosophe jure
 Qu'ils ne nous ont jamais trompés.
 Tous les deux ont raison, et la philosophie
 Dit vrai, quand elle dit que les sens tromperont,
 Tant que sur leur rapport les hommes jugeront.
 Mais aussi, si l'on rectifie
 L'image de l'objet sur son éloignement,
 Sur le milieu qui l'environne,
 Sur l'organe et sur l'instrument,
 Les sens ne tromperont personne (7).

TERCER MEDIO.—ATENCIÓN.

1.^a *Importancia de la atención.*—2.^a *Reglas acerca del recto uso de esta facultad.*

1. La atención toma diferentes formas y nombres distintos, según los objetos á que se aplica. (Véase pág. 310) Cuando se ocupa de objetos exteriores, la suelen llamar *observación sensible*: cuando la aplicamos á objetos interiores de nosotros mismos, la suelen llamar *observación psicológica*, y algunos no sin propiedad la llaman *reflexión*: si la fijamos con ahínco en un objeto determinado para conocer bien lo que hay en él, suele tomar el nombre de *contemplación*. Toma el de *consideración* si ejerce su actividad sobre varios objetos reunidos: y por último, la llamamos *meditación*, si ejerce sus funciones so-

(7) Al mismo tiempo que unos filósofos aseguran, que siempre nos engañan los sentidos, otros dicen que no nos engañan nunca. Todos tienen razón; y dice bien la filosofía, cuando asegura que nos engañaremos siempre que juzguemos por los informes de los sentidos; pero también si se rectifica la imagen del objeto conforme á su distancia ó en cuanto á su distancia, al medio que le rodea, al órgano y al instrumento de que nos servimos; no nos engañarán los sentidos.

bre un número de objetos mas ó menos estenso para formar algun sistema.

La atencion es, como lo hemos visto tantas veces en la *psicología*, la principal facultad intelectual que puede conducirnos al conocimiento de la verdad: por esto dice de ella Malebranche, que es una especie de oracion por la cual obtenemos que la razon nos ilumine. Pero á la par que la atencion es la que principalmente constituye toda la fuerza de los grandes talentos, ella es limitada en si misma, pues aun la mas fuerte no es suficiente para que lleguemos por su medio á la vista perfecta ni aun del objeto mas simple: y aun es mas limitada todavia por los límites del entendimiento humano, por las relaciones que tiene la alma con el cuerpo, y mas especialmente por la negligencia y pereza de los hombres. Es pues necesario cultivar con tiempo esta facultad; y para dirigirla en la investigacion de la verdad, pueden servir las reglas siguientes (1);

(N.º 2.) 1.ª Cuando se nos presente un objeto, examinemos desde luego, si su naturaleza es tal que podamos profundizar en ella, y si no es superior á nuestras fuerzas en el estado en que entonces nos hallemos; porque es perder el tiempo ocuparse de lo que no se presta á nuestras investigaciones.

2.ª Debemos reflexionar si el objeto merece nuestra atencion, sea en si mismo, ó con relacion á nuestra edad, á nuestra situacion en el mundo, á nuestra profesion, y al objeto principal que nos propongamos. Muchas cosas merecen la atencion de una persona, que deben ser indiferentes á otra; y un mismo objeto conviene ó no conviene al que quiere estudiarle, segun las diferentes edades de la vida.

Por tanto reflexionemos tambien si el objeto de nuestras

(1) *De Felice, Lec. de Lógica.--Watts. Cultura de la mente.*

investigaciones es útil, preguntándonos á nosotros mismos: ¿qué resultado obtendremos de nuestro exámen? ¿Conseguiremos algun bien para nuestros semejantes? ¿Impediremos algun mal físico ó moral? La utilidad que resulte ¿compensará el trabajo? Estas reflexiones nos retraerán de ocupaciones frívolas, y de las vanas sutilezas de que se ocupan algunos en las escuelas.

3.ª Nuestros desvelos deben ser proporcionados tanto á la importancia del objeto que nos ocupe, como al peligro que correríamos por nuestra ignorancia ó por nuestros errores en la materia. De esta regla nacen muchas ventajas.

Ella nos enseña á no despreciar nada que pueda contribuir á formarnos principios generales de filosofía, de moral y de religion. Estos principios son de la mayor importancia, y nos conducen, como por si mismos, á mil proposiciones particulares, que de ellos se siguen necesariamente.

Tal es en física el gran principio de la gravitacion universal, ó de la tendencia de unos cuerpos hacia otros; principio que tan gloriosamente estableció el talento de Newton, y con el cual esplicó una multitud de fenómenos.

Tal es tambien este excelente principio de moral "portémonos con los demás como queremos se porten con nosotros" regla que casi basta ella sola para resolver los casos de conciencia que pueden ocurrir con respecto á nuestros semejantes.

Tales son, por último, éstos principios fundamentales de religion: que toda criatura racional es responsable de sus acciones á su criador; que el hombre tiene una alma inmortal; y que será feliz ó desgraciado eternamente, segun el modo con que se haya conducido en la tierra.

Esta regla hará tambien que evitemos con cuidado, por solo los errores que podrian influir en el sistema de

nuestros conocimientos y de nuestra conducta, sino en particular aquellos, mas funestos y de mas estension, que pueden concernir á los demás tanto como á nosotros, y ser perjudiciales á muchas personas, á muchas familias á la vez, á una ciudad acaso, á una provincia, á todo un estado.

Siempre será poco el cuidado que pongan las personas encargadas de instruir á sus semejantes ó que se hallen ocupando puestos elevados, en formarse principios justos sobre todo lo que tiene relacion con la vida social, con la moral y con la religion; porque el menor error acerca de estos importantes objetos, puede tener las consecuencias mas peligrosas, y causar graves daños á las generaciones futuras.

4.^a Cuando se trata de decidir una cuestion, sobre todo si es importante y difícil, no nos debemos contentar con un exámen incompleto y superficial; antes bien para resolverla mejor, debemos hacer todos los esfuerzos posibles con el fin de recojer cuantos indicios podamos. Antes de decidirnos, tomémosnos tiempo, y valgámonos de todos los auxilios que esten á nuestro alcance, á no ser que se trate de aquellos casos en que una necesidad urgente de obrar, nos obliga á tomar una determinacion repentina.

Si se trata de una cuestion que deba decidirse por el racionio, será incompleto el exámen, cuando se considere la cosa bajo un solo punto de vista; cuando solo se aprecien las ventajas, y no los inconvenientes, ó solo las razones de un partido, despreciando las del otro; últimamente cuando se resuelva con precipitacion, sin tomar el tiempo suficiente para exáminar todas las circunstancias de la cuestion.

Si se trata de una cuestion de hecho que depende del testimonio de los demás, es incompleto el examen, si nos atenemos solamente á lo que depone una persona, y no hacemos caso de lo que dicen otros; si nos informa-

mos solo de lo que cuentan personas que no lo han visto ni oído, despreciando los testigos oculares ó auriculares; si nos guiamos por rumores vagos, sin hacer un exámen minucioso; en fin si negando muchas personas el hecho, no queremos profundizar sus razones, de clarándonos tenazmente por la afirmativa, ó al contrario.

5.^a Nuestra afición á una clase de estudios, nunca debe prevenirnos tanto en su favor, que abandonemos todos los demás. Esta es una debilidad de los talentos cortos, los cuales habiendo adquirido, por ej., una idea superficial de la astronomía, de la química, de la metafísica, y de la historia, no conocen las demás ciencias mas que por el nombre, y aparentan despreciarlas y sacrificarlas todas á su estudio favorito. Así que, circunscrito su entendimiento á unos límites muy estrechos, nunca hacen la menor escursion á las otras partes del mundo intelectual, aunque sean tal vez mas ricas y hermosas que las que ellos cultivan, y permanecen de este modo privados no solo de los conocimientos que hubieran podido adquirir, sino tambien de mil auxilios útiles á la ciencia particular á que estan esclusivamente dedicados.

6.^a En cada clase de estudio debemos emplear el tiempo conveniente, y no permitir que una ciencia favorita nos ocupe las horas que debemos dedicar á los negocios, ó á estudios mas importantes y mas necesarios de nuestra profesion. Al determinar el tiempo y la clase de estudios, tengamos presente las reglas de la prudencia y las circunstancias en que nos hallemos: es menester seguir este plan con constancia.

7.^a Solo debemos dedicarnos al estudio el tiempo en que podamos emplear nuestra atencion sin distraernos ni cansarnos; porque nunca se debe fatigar ni abrumar la imaginacion. Este seria el medio de disgustarnos del objeto que examináramos, antes de haberle podido estudiar á fondo.

8.^a Si nos dedicamos á un objeto nuevo, no nos desanimemos por las primeras dificultades con que lleguemos á tropezar, ni busquemos tampoco con demasiada impaciencia la solución de todas las cuestiones que puedan presentarse á nuestro entendimiento. Acaso con un poco mas de estudio y aplicación, con algun conocimiento mas de la materia, con un poco mas de tiempo y de experiencia, resolveremos las dificultades, y se disiparán nuestras dudas.

9.^a Procuremos siempre aumentar continuamente nuestros conocimientos por medio de la atención, puesto que nada puede impedirnos que nos aprovechemos de este auxilio para enriquecer nuestra inteligencia.

¿Nos hallamos solos, rodeados de silencio y de tinieblas? Podemos entonces consultar nuestro corazón, estudiar sus movimientos, reflexionar sobre nuestras pasiones, instruirnos acerca de las facultades de nuestra alma, y adquirir de este modo un conocimiento de nosotros mismos mas exacto y mas perfecto que el que teníamos antes.

¿Estamos en compañía de otros? Observándolos bien, podemos adquirir ideas mas estensas de la naturaleza humana, de sus pasiones, de sus caprichos, de los negocios del mundo, de los vicios y de las virtudes. El conocimiento de nosotros mismos y del género humano es la adquisición mas preciosa que podemos hacer.

¿Nos hallamos en una población? Pues en ella vemos por todas partes las obras de los hombres.

¿Estamos en el campo? Allí podemos mas facilmente descubrir las obras del Criador; el cielo que nos rodea, y la tierra que nos sustenta, el reino animal y el reino vegetal; todo nos ofrece á porfia un fundamento para mil observaciones útiles y de grande interes.

Trabajemos, pues, por aprender algo en todo lo que caiga bajo nuestra vista, en todo lo que oigamos, y en todo lo que nos suceda en el curso de la vida. En las

vicisitudes de los estados y de los imperios lo mismo que en los diferentes sucesos que se reparten la vida del hombre, aprendamos la inestabilidad de las cosas humanas, la incertidumbre de la vida presente, y la certidumbre de una vida futura. Los vicios y las locuras de los demás nos enseñan cuan odiosa es una vida irregular. Las virtudes de nuestros semejantes nos enseñan tambien lo que debemos imitar. En las desgracias de los demás debemos hallar motivos de reconocimiento hacia Dios nuestro bien hechor, que nos ha preservado de los males que afligen á nuestros semejantes. Por último, si tenemos una memoria feliz, un juicio profundo, una imaginacion fecunda, sepamos que no se nos han dado en vano estas facultades, y que debemos emplearlas en beneficio de la sociedad, y en utilidad de nuestros semejantes. (2)

CUARTO MED O.—COMPARACION.

1. *¿Qué es comparar?* — 2. *Reglas de la comparacion.*

Dirigiendo su atencion á sus propias ideas el entendimiento, considera muchas á la vez, para percibir

(2) Acerca de la materia de esta seccion del presente artículo se debe procurar tener presente lo que al tratar de la observacion y experimento, se dijo en el citado n.º 3, art. XIV, de las *Noc. gen.*, y ademas las sensatas reflexiones que hace Baldinotti sobre este particular. Si los objetos que estan en la mente, dice este apreciable escritor, se señalan con ciertas notas, figuras ó signos, el entendimiento fija en ellos la consideracion, y con ojos atentos los mira y contempla. Porque los signos, sean los que fueren, convierten el ánimo hacia la cosa significada, y le impiden que se distraiga á otros objetos. Esto no solo nos lo persuade la economía de la atencion contemplacion, sino que lo confirman tambien clarísimos

la relacion que tienen entre si. Esta operacion del entendimiento se llama comparacion: su importancia está bien manifesta, y la hemos visto bien en la *psicología* (pág. 311) y en otras partes.

Con mucha frecuencia hacemos comparaciones;

ejemplos. El que mire á los geómetras y fisico-matemáticos, y consulte tambien á los geógrafos, hallará en todos ellos estos ejemplos, y conocerá que (una gran parte de) aquella maravillosa evidencia á que están acostumbrados, les proviene de los signos, sin los cuales no habrian podido hacer tantos progresos. Para entenderla disposicion y division de todo el orbe, vale mas el mirar los mapas, que el gastar mucho tiempo en la leccion de libros."

"Entre los signos *representativos* de las ideas se cuenta la escritura, mediante la cual se imprimen en el ánimo y se excitan con facilidad; y nos sirve tambien de mucho para que no nos confundan la multitud de los objetos, y poder considerar con distincion muchas cosas, y repasar las que hubieremos considerado. Pero en la escritura es menester un cierto medio, así como en los otros signos: conviene que de cuando en cuando meditemos las cosas en si mismas, mirándolas con los ojos del entendimiento, si no queremos que se entorpezca esta nobilísima facultad que la naturaleza nos ha concedido....."

"Y aunque todo lo dicho nos instruye para exercitar con fruto la atención y la memoria, veamos todavía los requisitos mas propios y conducentes á este fin. Lo primero el deleyte y utilidad que nos trae la sabiduría, debe excitarnos á amarla: á esto se deben añadir los estímulos de la emulacion y de la buena fama; y no se han de desechar aquellos afectos, cuyo objeto inseparable es lo honesto. Si nuestros afectos miran únicamente á la honestidad, y son dirigidos por la razon, son muy eficaces, para hacer que se nos aumente la atención y la memoria. Y ciertamente sin afectos nunca es intensa y viva la atención: y el placer que nos causan los objetos, su conveniencia y proporcion con nuestro genio y carácter natural es el medio mas seguro para la firmeza de la memoria.

Pero no solo se han de prevenir los medios conducentes á fortificar y mantener la atención, sino que tambien se han de remover los impedimentos que la perturban y la extinguen: como son los incentivos de los deleites, los dolores molestos, las sensaciones muy vivas, extraordinarias y ajenas del objeto pros

Pero como tambien es muy comun hacerlas mal, importa mucho establecer reglas que nos dirijan sobre este punto, del cual creemos haber dicho ya lo mas sustancial en el n.º 4, del art. XIV. de las *Noc. gen.* Sin embargo pondremos ó repetiremos aqui las siguientes: no obstante que algunas de ellas pertenecen mas bien á la Retórica que á la Lógica.

1.^a Antes de empezar una comparacion, debemos estudiar separadamente los objetos que se hayan de comparar, examinarlos con atencion, y conocerlos á fondo; y cuando sepamos exactamente lo que son en si mismos, será muy fácil recorrer sus propiedades, para discernir lo que tengan de semejante, de aquello en que se diferencien. Así pues, á la comparacion debe preceder el conocimiento de los objetos que se van á comparar; no conformandonos á esta regla, nos espondríamos á hacer una comparacion inexacta.

Por ej., si se quiere establecer un paralelo exacto entre Descartes y Gassendi, para saber en qué concuerdan sus sistemas, será mejor, enterarse primero de las opiniones de cada uno de estos filósofos, estudiándolos separadamente, y leyendo sus obras desde el principio hasta el fin, que leer el modo de pensar del uno sobre un objeto, y despues el del otro; y diferir la comparacion hasta que nos hayamos formado una idea completa de los principios de estos dos filósofos, y de las consecuencias que deducen de ellos.

puesto, la demasiada luz, los espectáculos, los estruendos, y en fin, todos los objetos inconexos, ó capaces de apartar al pensamiento del asunto de que entonces se ocupe.”

“Ultimamente se necesita reprimir y quebrantar las pasiones desordenadas, y contener la fantasia, porque si se deja suelta, perjudica á la rectitud de los juicios, y presentándonos voluntaria ó involuntariamente imágenes extrañas, nos estorba fijar la atencion en el objeto que contemplamos.”

2.a Como hacemos las comparaciones retóricas, generalmente con el fin de ilustrar algun asunto, quiero decir, con el de darle mas claridad, no inutilmente se advierte que no basta para producir este efecto, que sean exactas bajo algunos aspectos, y que los objetos comparados se asemejen en algunos puntos de vista; es necesario tambien que estos puntos de vista se presenten casi solos, porque si representan tambien otros naturalmente, que escitan ideas falsa, la comparacion es viciosa y contraria al fin que nos proponemos; en una palabra, las mejores comparaciones, son las que iluminan mas el entendimiento y le dan mas instruccion, Con razon, pues, nos podemos quejar de una comparacion, que no nos instruye casi nada, ó que no nos presenta mas que una sombra vana.

3.a Hay comparaciones cuyo objeto es solamente dar un cierto adorno á la oracion, y nada mas; pero como un adorno no merece este nombre cuando es inútil y superfluo, no debemos hacer uso de ellas en cualquier momento: hay comparaciones que producirian muy mal efecto, aunque se hiciesen con la mayor elocuencia. Cuando un asunto merece detenerse en él, y el orador cree que en ello agradará á sus oyentes, y que sentirian que se concluyese pronto, despues de darsele á conocer tal como es, despues de manifestarsele bajo su verdadero punto de vista, no estará demás que se le presente tambien en retratos que se le parezcan; porque siempre es agradable ver los rasgos que dan cierto realze á la belleza de objetos diversos, reunidos en el que merece particularmente nuestra atencion, y que nos complacemos en admirar.

Los predicadores emplean con mucha frecuencia las comparaciones, persuadidos de que un discurso serio no debe carecer de algunos adornos; pero seria muy conveniente que en materias tan importantes, como las de religion y moral, conociesen la obligacion de presentar solamente ideas sólidas. Por punto general, las

comparaciones, cuyo objeto se reduzca solamente á dar belleza á la oracion, deben buscarse siempre en cosas que tengan cierta dignidad, ó que la puedan adquirir, por el modo con que se las presente.

4.^a Tambien se emplean las comparaciones para agitar y conmover y entonces se toman frecuentemente de objetos sensibles que excitan la imaginacion, hieren el alma, y encienden las pasiones. Cuando los hombres ó los humanos nos proponemos conmover, presentamos las imágenes con tanta viveza, que causan la mayor sorpresa. Cuando nuestro espíritu se halla conmovido, y queremos que los demás esperimenten en su alma las emociones que nosotros sentimos, procuramos hallar espresiones que manifiesten la viveza de los sentimientos que nos tienen afectados. La imaginacion las ofrece, y las acogemos sin examinar si son exactas, bastandonos hallar en ellas la fuerza suficiente.

Si las comparaciones no tienen mas objeto que este debemos guardarnos aun mas que en los otros casos de mirarlas como pruebas: solo debemos exigir que sean claras; basta que tengan fuerza, y que los movimientos que deban producir sean conformes á la naturaleza y á la razon. Con estas dos cualidades, son admisibles estas comparaciones, y seria injusto condenarlas.

Cuando dudemos de la exactitud del pensamiento que espese el simil ó la comparacion, debemos examinar el pensamiento principal sin preocupacion, despojarle de la fuerza del simil que puede deslumbranos, considerarle en si mismo, y juzgar segun los principios incontestables de la evidencia y de la razon.

Asi pues, siempre que nos esciten á hacer algo, ó nos instruyan de algun asunto en términos figurados, debemos procurar mudar las espresiones metafóricas en espresiones naturales y literales, para no dejarnos alucinar por el lenguaje figurado: asi adquieren las ideas mas claridad y exactitud, y el juicio que se forma es mas fácil y mas seguro.

QUINTO MEDIO.—JUICIO.

En todo lo que tiene de activo, el juicio está contenido en la comparacion (véase la pág. 315); pero sin embargo le consideraremos aqui como un quinto medio de conocer, distinto del anterior. Y facilmente se le alcanza á cualquiera que como el objeto principal de una buena lógica, es ayudarnos á formar juicios verdaderos de las personas y de las cosas, es muy importante estudiar las reglas que conducen á este fin: las mas de ellas las hemos visto ya; pero sin embargo añadiremos algo en este lugar.

1.^a Procuremos adquirir ideas claras, distintas, y se puede ser completas, del objeto sobre el cual ha de recaer nuestro juicio. Si nos apresuramos á formarle, sin exámen, nos esponemos á caer en muchas equivocaciones y errores.

2.^o Cuando ya tengamos ideas claras y distintas del sujeto y del atributo de la proposicion, de cuya verdad vamos á juzgar, debemos comparar estas ideas con la atencion mas escrupulosa, y examinar si son compatibles ó incompatibles.

3.^a Busquemos la verdad con el mayor cuidado. Para descubrirla no debemos perdonar medios ni fatigas: leamos los mejores autores que hayan escrito sobre el objeto de nuestro juicio: consultemos á los mas sabios é ilustrados de nuestros amigos, estando tambien prontos á oir el parecer, aun de aquellas mismas personas que sepan menos que nosotros en otras materias, y tal vez en aquella misma.

Busquemos la verdad con la mayor imparcialidad, evitando todo lo que pueda viciar nuestro juicio y alejarnos de la verdad. Nunca nos hemos de inclinar á tener por falsa ó verdadera una proposicion, antes de haberla examinado detenidamente. Cuán pocos son los

que observan esta importante regla! Y cuántos los que solo juzgan segun sus deseos ó sus esperanzas y temores!

4.^a Examinemos nuestras opiniones antiguas; busquemos su origen; veamos si ha sido la evidencia la causa del asenso que las hemos dado; y cuidemos de no continuar admitiendo ninguna de las que haya formado sin un maduro exámen.

5.^a Siendo el fundamento del asenso que debemos dar ó negar á la verdad ó á la falsedad de las proposiciones de que juzguemos, la conformidad ó discordancia de nuestras ideas, debemos suspender el juicio hasta que veamos con evidencia esta conformidad ó discordancia. Esta regla se debe observar principalmente, cuando se trata de proposiciones relativas á la educacion, á la autoridad, al interés, á las costumbres, á las inclinaciones, á las pasiones, que nos hacen caer en tantos errores.

6.^a Los grados de asenso que demos á lo que enuncie una proposicion, deben ser proporcionados á los grados de evidencia en que esté fundada. Yo creo, por ej., que están habitados los planetas; creo tambien que la tierra se mueve en derredor de su eje, pero no creo estas dos proposiciones con la misma seguridad, porque las pruebas de la última se deducen de observaciones matemáticas, y las de la primera solo son meras conjeturas. Digo mas: ninguna de estas proposiciones merece tanta creencia como esta otra. La tierra ha sido criada por Dios todopoderoso; porque la razon y la revelacion me garantizan á un mismo tiempo la verdad de lo que espresa.

7.^a Cada clase de proposiciones tiene su género particular de pruebas. Que un hijo debe amar á su madre, que existe en Italia una ciudad llamada Roma, son dos cosas que creemos con igual certeza (1): la conviccion que tenemos de las dos es la misma; la certidumbre es una, pero los medios para que el alma ad-

(1) *Mr. Frayssinous*, conferencias sobre la religion.

quiera esa certidumbre son diferentes. No se prueba el deber de la piedad filial por medio del cálculo, ni la existencia de la ciudad de Roma por medio del sentimiento.

Evitemos asignar á una clase de conocimientos, la clase de pruebas que no la conviene; no busquemos procedimientos geométricos en los casos que no sean susceptibles de ellos. Todo el mundo, permítaseme decirlo así, cree en la existencia de doña Isabel la Católica, de S. Fernando ó de Cesar, tan firmemente como se puede creer en una proposicion de Euclides; y sin embargo, no se adquiere la conviccion de estos hechos históricos por medio de demostraciones geométricas. Pascal dijo con mucha razon que la geometría se funda en principios de una evidencia palpable, y que hay cosas mas sùtiles, mas delicadas, que se sienten mejor que se ven, las cuales seria ridículo tratarlas geométricamente. Siempre que un algebrista quiera aplicar su ciencia á cosas de sentimiento, ó de gusto, ó de autoridad, tales como la moral, ó la historia, &c.; el hombre de letras, el verdadero crítico se burlará de sus vanas teorías, como se burlaría el algebrista del que quisier resolver sus problemas por las reglas de la moral; pero observaremos de paso, que todas las ciencias humanas se fundan en una ciencia primitiva, que es la de los principios, la metafísica, ó sea la psicología y la ontología. Las verdades geométricas se hallan por medio de verdades anteriores, cuyo conocimiento tenemos todos; la certeza de aquellas supone la certidumbre de estas; y hé aqui probado que no saben lo que se dicen, los que han asegurado que no hay nada cierto fuera de las matemáticas.

8.^a Cuando cada una de dos proposiciones que parecen contrarias tiene una evidencia convincente, debemos juzgar que no son opuestas; y creerlas ambas aunque no alcancemos el medio de conciliarlas.

Así, por ej., la razon y la conciencia nos aseguran por un lado que el hombre es libre, por otro, la razon y la revelacion nos aseguran que Dios prevee todas las acciones del hombre; y sin embargo, debemos creer estas dos verdades, puesto que no encierran una incompatibilidad evidente, aunque los filósofos mas profundos no han hallado nunca jamás el medio de conciliar estas dos verdades de un modo convincente. La primer regla de nuestra lógica, dice Bossuet, es que nunca dudemos de las verdades que hayamos llegado á conocer, cualesquiera que sean las dificultades que encontremos al querer conciliarlas, sino que debemos por el contrario creerlas siempre firmemente, como si tuvieramos los dos extremos de una cadena, aunque no siempre veamos el medio por donde continuan los eslabones el encadenamiento.

9.^a Si dos opiniones encontradas tienen pruebas iguales y opuestas, debemos suspender nuestro juicio, hasta que la evidencia nos decida por una ó por otra.

Si de dos opiniones, hallamos en la una dificultades indisolubles, no debemos desecharla al momento, sin haber examinado antes la opinion contraria, la cual puede contener las mismas dificultades. Pero si las dos opiniones tienen contra sí objeciones que no podemos resolver ni conciliar, prefiramos la que tenga menos.

Si tenemos que juzgar de dos opiniones extremas, de las cuales ninguna tiene en su favor la evidencia, será generalmente lo mas acertado, decidirnos por una opinion media, porque la moderacion es ordinariamente amiga de la verdad. Debemos seguir esta regla principalmente cuando se trata de dar nuestro voto sobre el carácter, el mérito, y el talento de los hombres.

SESTO MEDIO.—RACIOCINIO.

1. Debemos al supremo autor de la naturaleza la facultad de raciocinar; pero esta, así como las mas se desarrolla con el ejercicio.—2. Division del raciocinio en probable y demostrativo.—3. Todo conocimiento, adquirido por el raciocinio, se apoya en los primeros principios.—4. Reglas que debemos observar respecto del raciocinio.

1. Casi siempre entendemos aqui por raciocinar, deducir un juicio de otro (véase el núm. 9, del artículo XIV de las *Noc. gen.*) Antes de ver las reglas que debemos observar respecto del raciocinio, hagamos desde luego ciertas reflexiones generales, sin perjuicio de hacer algunas otras mas adelante.

A la naturaleza es á quien debemos la facultad de raciocinar: á quien se la niega esta madre comun, ni el arte ni la educacion, pueden darsela (1). Pero aunque la facultad de raciocinar nos proviene de la naturaleza, la cual la distribuye probablemente en proporciones desiguales, no tiene duda que dicha facultad á la manera de una simiente que la humedad y el calor no desarrollan, puede estar adormecida en el hombre durante toda la vida, y que se fortifica con el ejercicio, como la de andar y correr. Sus primeros esfuerzos en cada uno de nosotros se pierden en la noche de lo pasado, y somos incapaces de discernirlos en los demás. Debil en un principio, tiene necesidad de ser sostenida con el ejemplo, y alentada con la autoridad; mas poco á poco la emulacion y el ejercicio le dan confianza y fuerzas.

2. La division de los raciocinios en probables y

(1) Obras completas de Reid, t. 5., p. 205, 206,

demostrativos es la única que merece nuestra atención (2). En el raciocinio demostrativo, cada proposición es consecuencia necesaria de la proposición anterior, de modo que la conclusión nos parece que se sigue inevitablemente de las premisas. No sucede así en el raciocinio probable: en él no hay conexión necesaria entre las premisas y la conclusión: en otros términos, no vemos 'imposibilidad de que sea falsa la conclusión', sin embargo de que las premisas sean verdaderas. En el raciocinio demostrativo mil argumentos no tienen más fuerza que uno solo. Tal demostración puede ser más elegante que tal otra, ó más fácil de comprender, ó mejor apropiada á algún fin secundario; pero como prueba de la verdad, toda demostración se basta á sí misma: no necesita que la apoye ninguna otra, porque la evidencia que ella produce es lo sumo de la evidencia. Aun hay más; habría tautología racional en aglomerar muchas demostraciones de una misma verdad: por punto general, una sola demostración, cuando está claramente comprendida, produce la convicción más fuerte posible. Pero la fuerza del raciocinio probable no resulta de un solo argumento, sino del concurso de muchos argumentos que conducen á una misma conclusión. Cada uno de estos argumentos, tomado á parte de los demás, sería insuficiente; pero el conjunto de todos ellos puede tener tanta fuerza que sería absurdo exigir una evidencia mayor. Por ej., ¿qué hombre sería tan extravagante que buscara nuevas pruebas de la existencia de Don Alvaro de Luna ó de D. Enrique IV? Se puede comparar esta evidencia colectiva á una maroma que se compone de una multitud de hilos reunidos. Basta y sobra á la maroma para sostener el peso que sostiene, aunque ninguno de los hilos que la componen sería suficiente para el caso.

(2) Obras completas de Reid, ensayo 7, p. 207, 224.

3. Todo conocimiento adquirido por raciocinio, reposa sobre los primeros principios (3). En efecto, si procedemos en el orden analítico (v. el n.º 3, art. 8.º de las *noc. gen.*) á probar ó á fin de probar, una proposicion, ó bien juzgamos que es evidente por si misma, ó bien descubrimos que se deriva de otra proposicion. En este último caso, la proposicion de la cual se deriva está sujeta á esta misma alternativa; y si á su vez esta otra se deriva de otra proposicion, se puede decir de ella lo mismo que de la primera y de la segunda, y así sucesivamente. Pero la análisis no puede ascender *usque in infinitum*: preciso es que se pare en alguna parte. Y ¿cuando deberá pararse, sino en el momento que haya hallado una proposicion que, á la par que contenga todas las proposiciones deducidas, no esté ella contenida en ninguna otra? Pues bien, una proposicion de esta especie es una proposicion evidente por si misma, es un primer principio.

Examinemos ahora el caso en que procedemos por via de síntesis, es decir, en que empezamos asentando premisas de las cuales sacamos despues una serie de consecuencias que nos conducen á la conclusion, ó á la cosa que tratamos de probar. En estos casos, no podemos partir sino de proposiciones evidentes por si mismas, ó de proposiciones probadas ya. En esta última suposicion, la prueba particular de estas proposiciones es una parte de la prueba total; su ausencia forma un vacío que es preciso llenar. Y ¿cómo se llena este vacío? Haciendo remontar estas proposiciones á sus principios, los cuales no pueden menos de ser unas proposiciones evidentes por si mismas. Resulta pues que, en definitiva, la prueba total reposará sobre

(3) Obras completas de Reid, t. 5. Ensayo 6, p. 73, 74.

algun primer principio, sobre alguna proposición evidente con evidencia inmediata ó intuitiva.

Por manera que está demostrado que sin primeros principios, el raciocinio analítico no tendría fin, el raciocinio sintético no tendría por donde empezar; y que en última análisis todas las adquisiciones del raciocinio reposan sobre los primeros principios, así como toda construcción sobre sus fundamentos.

4.^a Veamos ya las reglas mas apropósito para dirigir bien la facultad de raciocinar (4).

1.^a Acostumbrémonos á las ideas claras y distintas, á las proposiciones que tengan evidencia, á las pruebas fuertes y convincentes; familiaricémonos con los libros en que hallemos mayor claridad y mas fuerza de raciocinio; las ciencias matemáticas, y sobre todo la aritmética, la geometria y la mecánica, nos ofrecen esta ventaja. Aunque no sacásemos de ellas ninguna utilidad para la vida comun, estas ciencias serian dignas de que las estudiásemos; porque, por medio de ejemplos repetidos y multiplicados nos acostumbran á concebir con claridad, á coordinar nuestras ideas y nuestras proposiciones, á raciocinar con fuerza, y á distinguir la verdad del error. Pero esta costumbre no se adquiere solo con buena disposicion natural, con un talento despejado, y por medio de las reglas de la lógica: la práctica es la que debe formarla y establecerla generalmente. No se improvisa un raciocinador exacto, así como tampoco se improvisa un buen músico con la lectura de una buena composicion musical, ni con el estudio de las reglas de contrapunto.

Por no observar esta regla, muchas personas distinguidas y bien educadas conservan toda su vida ideas

(4) Logic or the right use of reason, by Watts. part. 3. (Lógica, ó recto uso de la razon, por Watts.)

muy oscuras; sus conocimientos y sus juicios son siempre confusos; toman pruebas débiles por demostraciones verdaderas; y se guían por la sombra y por la apariencia de la verdad; y si estas personas tienen una imaginación sobresaliente y mucha volubilidad, no solo llenan de errores su entendimiento, sino que los comunican también á los que andan á su lado.

2.^a Si la cuestión nos parece digna de ser profundizada, y tenemos todo lo que se necesita para examinarla con buen éxito, empezamos por examinar si está espresada en mas términos que los necesarios, ó dificultada con ideas que no sean esenciales á su solución; y en este caso, procuremos reducirla á los términos mas claros y sencillos que se pueda. Por este medio facilitaremos el curso de nuestras investigaciones, relativas al objeto que entonces nos proponemos.

Si se nos ha propuesto la cuestión de un modo oscuro é irregular, se puede remediar este inconveniente, cambiando los términos ó mudando las partes del enunciado, cuidando empero de no alterar el fondo. Todos los que buscan la verdad desprecian el pueril artificio de los que hallan un medio de cambiar enteramente el estado de la cuestión, añadiendo ó haciendo desaparecer algun término.

Basta frecuentemente para decidir bien una cuestión, proponerla con claridad y buena fé. Uno que proponga la cuestión de un modo claro y exacto, la aclara ó la ilustra mas con solo proponerla, que otro hablando confusamente sobre la cuestión horas enteras.

Establecer bien una cuestión no es otra cosa que omitir todo lo que no tenga relación con ella, distinguir todas sus partes, y ponerlas en el orden en que deben estar. Muchas veces basta hacer esto para disipar todas las dudas, y hacer ver de parte de quien ó á qué lado está la verdad.

Es muy importante, al establecer la cuestion, definir con claridad los términos que entren en ella, y compararlos poniendo la definicion en lugar del definido. De este modo se evitarán las cuestiones que carecen de sentido, ó que se versan sobre palabras que no significan nada. Hay muchas veces en las cuestiones términos que parece que dicen mucho, pero que si se examinan con atencion, quedan reducidos á muy poca cosa ó á nada: entonces las cuestiones son vanas, y pueriles; se disputa solo sobre palabras; el uno atribuye al otro lo que le quiere atribuir, y todo es porque no quiere valerse del mismo language que él. ¡ Cuántos ataques, por ej., dirigen los incrédulos contra la religion, proponiendo contra sus verdades objeciones que únicamente prueban el abuso que hacen de ella algunas personas, por sus intereses particulares! No hay mas que definir lo que se debe entender por religion, y caeran por si mismas, y se desvanecerán inmediatamente estas dificultades por cuyo medio se la quiere combatir.

3.^a Luego que la cuestion esté bien establecida, es necesario buscar una idea, que haga conocer mejor las dos ideas del sujeto y del atributo de la cuestion propuesta, por su union con las dos. Esta tercera idea se llama *idea media*, esto es, *idea-medio*, porque con su auxilio se encuentra la relacion que tienen entre sí el sujeto y el atributo de la cuestion que nos proponemos resolver.

El mejor consejo que se puede dar para descubrir la idea media, es examinar con atencion la idea del sujeto y la del atributo de la cuestion propuesta, é ir notando con diligencia y sagacidad lo que ya conocamos acerca de ellas; de este exámen resultará una tercera idea, que tendrá conexion con las dos primeras.

Tambien nos enseña la esperiencia que nuestro

entendimiento se despierta y se anima con las cuestiones que se nos proponen: es pues conveniente preguntarse á sí mismo: ¿qué necesitaríamos saber para descubrir si convienen ó si pugnan entre si el sujeto y el atributo de la cuestion? ¿qué nueva luz podria hacer nos conocer dicha relacion? ¿qué nueva idea podria manifestárnosla.

Si se me pregunta por ej.: ¿se debe hacer la guerra? me diré á mí mismo: esta cuestion puede versarse sobre la utilidad, sobre la probabilidad del éxito, sobre la justicia de alguna guerra en particular, y sobre otras cosas; y es justo que el que me hace esta pregunta tenga la bondad de decirme sobre qué se versa.

Y si acaso el sentido de la cuestion fuese este: ¿se puede emprender alguna vez la guerra sin faltar á la humanidad, y sin violar lo que nos debemos á nosotros mismos y á los demás hombres? ó bien, ¿lo que nos debemos á nosotros mismos y á los demás hombres, puede en algunas circunstancias empeñarnos en alguna guerra? para decidir esta cuestion, definiré primero los términos, y pondré la definicion en lugar del definido, de esta manera. El interes de la sociedad humana ¿nos compromete algunas veces á tomar medidas violentas que pueden arruinar, y causar la muerte de los que la perturban?

¿Qué se necesita saber para resolver esta cuestion? Es preciso saber si el interes de la sociedad humana puede llegar, hasta el punto de legitimar en ciertas, ocasiones, las medidas sanguinarias; y para esto, será preciso saber tambien hasta qué punto nos obliga el interes de la sociedad humana.

Cuando nos hacemos esta pregunta con atencion, no nos cuesta trabajo conocer que el interes de la sociedad obliga á los hombres á hacer todo lo que verdaderamente sea conducente para conservar en ella el orden y la tranquilidad.

Asentado esto, ¿qué nos queda que saber para acabar de aclarar la cuestion? Es necesario saber sin hay casos en que la conservacion del órden y de la tranquilidad exige medidas violentas: y para esto, es necesario examinar si hay casos en los cuales no se podrian conservar el órden y la tranquilidad sin ejercer actos de violencia para reprimir á los que la turban.

Asentar estos casos, es establecer la idea media, que decide la cuestion.

4.^a Despues de haber descubierto la idea media, es preciso aplicarla al sujeto y al atributo de la cuestion, y compararla con ambas sucesivamente.

Es necesario tener cuidado de aplicar la idea media á cualquiera de los términos de la cuestion precisamente en el mismo sentido en que se haya aplicado al otro, y no considerar mas connexion entre los dos términos, que la que se manifieste por su union con la idea media: esta regla está fundada visiblemente sobre la naturaleza del raciocinio. Se separan algunos de esta regla por los términos equívocos.

5.^a Debemos probar la cuestion siempre que podamos por medio de proposiciones mas claras, mas evidentes y mas ciertas que la cuestion misma, ó por lo menos, que sean mas inteligibles para las personas á quienes queremos convencer. Tomemos, al elegir las pruebas, las que sean mas seguras, mas fuertes y mas evidentes. Cuidémonos menos del número que de la fuerza de las pruebas, en las materias que admiten (n.^o 2.) una demostracion completa; porque muchas veces el aglomerar pruebas débiles perjudica.

Esto no obsta, sin embargo, á que cuando es mayor el número de pruebas probables, se aumentan en algunos casos los grados de probabilidad, y ofrecen la seguridad necesaria. Para sacar todo el partido posible de esta observacion, harto trivial por cierto, conviene no olvidar las siguientes advertencias.

1.^a Cuando buscamos el verdadero sentido de una palabra ó de una frase, llegamos á estar mas seguros de su verdadero sentido, si encontramos la misma espresion empleada en el mismo sentido por distintos autores, ó en distintos pasages de un mismo autor.

2.^a Cuando queremos saber la verdadera opinion de un escritor, la fijamos con mas seguridad, guiándonos por lo que dice en otros lugares en que está espresada ó desenvuelta la misma opinion con mas claridad.

3.^a En la averiguacion de hechos pasados, suele ser mayor la seguridad que adquirimos de que realmente pasaron, cuando es mayor el número de personas ó de circunstancias que contribuyen á atestiguarlos.

4.^a En la filosofía natural, inferiremos con mas seguridad una conclusion general de un gran número de experiencias, que solo de dos ó tres.

5.^a En las materias que se refieren á la práctica, tenemos que contentarnos muy á menudo con la fuerza de las pruebas probables, y la mas débil, añadida á las demás, puede hacer inclinar la balanza á favor de tal ó cual objeto.

SÉPTIMO MEDIO.—ANALOGÍA.

1. *Es natural en los hombres el juzgar de las cosas que les son menos conocidas, por las semejanzas que observan entre ellas y otras que les son mas familiares ó mejor conocidas.*—2. *Los racionios fundados en la analogía, pueden dar una probabilidad mayor ó menor á proposiciones que no son susceptibles de otra evidencia.*—*La fuerza de estos racionios es mas débil en proporcion que es mayor la disparidad de los objetos.*—*Doctrina de Condillac acerca de la fuerza de diversas clases de analogía.*

1. La palabra analogía tiene otros varios significados que vimos ya en el art. XII de las *Noc. gen.*¹, pero aqui consideraremos mas especialmente á la analogía como una operacion del alma, por medio de la cual juzgamos que una cualidad que tiene un objeto, la tendrá tambien otro que se asemeja al primero en otras cosas.

Los hombres juzgan naturalmente de las cosas que conocen menos, ó que les son menos conocidas, por la semejanza que observan ó creen observar entre ellas, y las que conocen mejor, ó les son mas familiares (1). En muchas ocasiones no tenemos medios mejores para juzgar; y cuando las cosas que comparamos son efectivamente de naturaleza parecida, y hay motivo para creer que estan sometidas á las mismas leyes, las inducciones que estan fundadas en la analogía tienen por lo menos un grado considerable de probabilidad. (Véanse los art. XII. y XIV, de las *Noc. gen.*)

Asi, por ej., nosotros observamos mucha semejanza entre la tierra y los demas planetas. Todos giran al rededor del sol aunque á diversas distancias y en diferente espacio de tiempo; el sol los ilumina á todos; sabe-

(1) Obras completas de Reid, t. 3, pag. 63 y 74.

mos con certeza que algunos tienen un movimiento al rededor de su eje como la tierra, y por consecuencia una sucesion igual de dias y noches; algunos tienen tambien lunas que les alumbran durante la ausencia del sol; y todos obedecen á la ley de la gravitacion. No es pues absurdo deducir de esta reunion de circunstancias semejantes, que los planetas pueden ser lo mismo que la tierra, la morada de diversas clases de seres vivientes. En esta induccion por analogía hay probabilidad.

La medicina está fundada en la analogía en su mayor parte. La constitucion de un cuerpo humano se parece tanto á la constitucion de otro, que es muy puesto en razon pensar que las causas que producen la salud ó las enfermedades son las mismas para todos, y esto es verdad generalmente, aunque hay algunas excepciones.

La analogía es tambien la única base de la política. Estamos seguros de que las mismas causas producirán siempre la paz y la guerra, la tranquilidad y las sediciones, la riqueza y la pobreza, la prosperidad y la decadencia, porque la naturaleza humana se reproduce con sus principales caractéres, cualquiera que sea la constitucion de la sociedad.

Conviene, pues, no abandonar totalmente la analogía; pues ofrece mas ó menos probabilidad segun se asemejen mas ó menos las cosas comparadas. Pero tambien es necesario emplearla con reserva, como una operacion cuyos resultados nunca pasan de la probabilidad, y que puede estraviarnos tanto mas facilmente quanto que somos naturalmente inclinados á suponer mas semejanza entre los objetos comparados que la que tienen realmente.

2. Los racionios fundados en la analogía pueden dar mas ó menos probabilidad á un asunto en el cual no se halla otra clase de evidencia; pero son mas dé-

biles á medida que es mayor la disparidad de los objetos (2).

De aqui proviene que los racionios mas débiles son aquellos en que se comparan dos cosas tan poco parecidas como el espíritu y la materia (3). Sin embargo, de la materia es de donde han derivado siempre los hombres cuando no han tenido otra guia mejor, sus nociones del espíritu. Rodeados de cuerpos por todas partes, se comunican continuamente con ellos nues-

(2) Condillac distingue con mas acierto que inexactitud tres especies y grados de analogía, á saber, analogía fundada en simples relaciones de semejanza ó similitud, analogía fundada en relaciones á un objeto final, y analogía fundada en relaciones de causas á efectos, ó de efectos á causas.

La tierra esta habitada, luego lo están los planetas, hé aqui, segun Condillac, la mas débil de las analogías, una analogía bien débil, porque no se funda sino en una mera relacion de semejanza."

Pero quien observe que los planetas tienen revoluciones diurnas y anuales, y por consiguiente, períodos de luz y de tinieblas, y tambien estaciones; ¿cómo no ha de creer que están habitados, si parece que dichas precauciones no han sido tomadas sino para la conservacion de algunos habitantes? Esta analogía, que está fundada en la relacion de los medios al fin, tiene pues mas fuerza que la primera: mas sin embargo, no escluye todo temor de errar."

"La analogía que se funda en la relacion de los efectos á la causa, ó de la causa á los efectos, es la que tiene mas fuerza; y aun llega á ser una demostracion, cuando la confirma el concurso de las demás circunstancias."

Y para esplicar esta idea pone el siguiente ejemplo. Observando ciertos planetas, vemos que describen órbitas al rededor del sol, que tienen un movimiento de rotacion sobre sí mismos, y que su eje está mas ó menos inclinado. Esta doble revolucion debe producir necesariamente dias, estaciones y años. Luego teniendo como tiene la tierra dias, estaciones y años, debe creerse por analogía que tiene tambien una doble revolucion. (Véase su *Arte de racionar*, lib 4.º cap. 3.º)

(3) Obras completas de Reid, t, 3, pág. 65, 66, 67.

tro sentidos, y de aquí nace una familiaridad que empieza con la vida, que se aumenta con la edad, y que hace que midamos todas las cosas por los objetos materiales, y que atribuyamos ó generalizemos sus cualidades, á las cosas que mas se diferencian de ellos: de esto proviene la disposicion y propension á concebir el espíritu como una especie de materia mas sutil. Aunque tenemos conciencia de las operaciones de nuestra alma, y podemos observarlas de tal manera, que formemos ideas exactas de ellas; necesita para esto nuestra atencion hacer un grande esfuerzo, porque está siempre solicitada por los objetos exteriores, y así es que para concebirlas viene y nombrarlas nos valemos, ó mas bien, nos auxiliamos de aquellos objetos materiales que creemos que tienen alguna analogía con ellas. Casi todas ó todas las voces por medio de las cuales espresamos las operaciones del alma, las hemos tomado de las cosas materiales, como lo prueban las palabras *comprender, concebir, imaginar, deliberar, inferir*, y otras muchas. Como solo el contacto y la presion afectan los cuerpos, creemos que los objetos inmediatos del pensamiento deben hallarse tambien en contacto con el alma, y obrar en ella, causándola una especie de impresion. Cuando *imaginamos* una cosa, la palabra misma *imaginar* nos hace creer, que es por medio de una *imágen* de la cosa concebida: es evidente que estas ideas provienen de una supuesta semejanza entre la materia y el espíritu, entre las propiedades de aquella y las operaciones de este; esta pretendida semejanza, que ha hecho caer á la filosofía en una multitud de errores sobre las operaciones del alma.

Para que se comprenda mejor á que raciocinios ha dado lugar, voy á poner un ejemplo. Cuando está alguno irresoluto entre motivos contrarios, de los cuales unos le escitan á hacer una cosa y otros á no hacerla, solemos decir que está *pesando* los motivos, que los está al-

lanceando digamoslo así; esto es, que está *deliberando* antes de tomar una determinacion. Por este medio comparamos los motivos á los pesos colocados en los platillos de una balanza; y si pudiese haber analogía exacta entre las leyes de los cuerpos y las operaciones del alma, ninguna lo seria tanto como esta.

Algunos filósofos han sacado de esta analogía consecuencias muy graves. Dicen ellos que, asi como la balanza no se puede inclinar á ningun lado, cuando los pesos opuestos son exactamente iguales, y asi como se inclina necesariamente al lado en que hay mas peso, del mismo modo tenemos imposibilidad absoluta de decidirnos entre motivos de la misma fuerza, y cedemos necesariamente á los que la tienen mayor; y he aqui un ejemplo de estos racionios por una especie de analogía, de los cuales debemos no fiarnos jamás. Porque, volviendo al ejemplo, la analogía entre el peso y el hombre no deja de ser engañosa, aunque es una de las mas claras y agradables que se pueden descubrir entre el espíritu y la materia. La materia inanimada, y un ser activo é inteligente son cosas sumamente diversas, y de que la una permanezca sin movimiento en ciertos casos, no se sigue que el otro deba tambien estar parado en un caso parecido.

Lo que principalmente infero de cuanto acabo de decir es, que en lo perteneciente á la alma y sus operaciones, no es prudente fiarse de los racionios que tienen por base alguna pretendida semejanza entre el espíritu y la materia, y que es poco todo el cuidado que pongamos para no dejarnos engañar por las palabras y locuciones analógicas, de que se sirven todos los lenguajes para expresar las operaciones de la alma.

Aqui hablaria de la induccion, considerándola como medio de descubrir la verdad, y de la gran diferencia que hay entre ella y la deduccion, si no hubiese ya tratado de estos dos puntos en las *Noc. gen.* (Véase el art. XIV., números 8 y 9.)

Medio octavo.—Memoria.

1. *Utilidad de la memoria para el conocimiento, para la ciencia, el arte y la virtud—el conocimiento de lo pasado es tan difícil de explicar como el conocimiento intuitivo del porvenir.* —2. *Reglas para conservar y fortificar la memoria.*

1. Tan preciosa es y tan necesaria esta facultad que todas las dotes, todos los talentos de la alma, la deben su perfeccion y su belleza, y sin ella llegarían á ser casi todas inútiles. (1)

¿De qué nos serviría todo el trabajo que empleamos en ilustrarnos y adquirir la sabiduría, si no tuviesemos memoria para retener y aprovecharnos de lo que hubiésemos aprendido? ¿Qué utilidad nos reportarían nuestras adquisiciones intelectuales, si las íbamos perdiendo á medida que las fuésemos haciendo? La memoria, pues enriquece el entendimiento, conservando lo que aprendemos cada día por medio del trabajo y de la aplicacion. En una palabra, sin la memoria, no podría haber ni conocimientos, ni ciencias, ni artes; ni los hombres adelantariamos nada en la virtud. Quitádlala la memoria, y el alma humana quedará desnuda, despojada de casi todo, y en un vacío eterno sise esceptúan las ideas fluctuantes del momento. (Véase el n.º 6, del art. V, de la psic.)

Facil es conocer por el giro que voy dando á esta parte del Manual, que no entra en mi plan presentar por ahora ninguna doctrina hipotética y metafísica acerca de la memoria; y en efecto estoy tan distante de tener actualmente semejante intento, cuanto que estoy persuadido de que no es mas facil explicar bien el conocimiento

(1) *Watts*, Cultura del entendimiento, cap. 17.
Tomo I.

de lo pasado que el conocimiento intuitivo del porvenir. En esta ocasion, solo me propongo dar algunas reglas generales que enseñen los medios que han descubierto la razon y la esperiencia para conservar y fortificar la memoria.

1.^a Si queremos retener lo que aprendemos, pongamos toda la atencion y el cuidado necesario para ello; Cuando el alma se aplica fuertemente á un objeto, todo lo que se nos dice de él nos causa profundas impresiones. Hay personas que se quejan de su memoria: y que no se acuerdan de nada de lo que han oido: pero las mas veces consiste en que han estado distraidas, ó en que han escuchado con indiferencia. ¿Qué hay que extrañar en tales casos que les sirva poco su memoria?

Por tanto, si se quiere conservar un recuerdo duradero de las cosas que se leen ó se oyen, es preciso darlas importancia, y fijar en ellas la atencion. Por esto es un excelente precepto tomar notas, escribir, leer y meditar con la pluma en la mano. La indolencia y la pereza son tan poco á propósito para hacernos adquirir riquezas intelectuales, como para hacer florecer en la sociedad las artes, el comercio y la agricultura.

No son el descuido y la pereza las únicas causas que nos privan de los conocimientos con que podria enriquecernos la memoria; la superficialidad, la ligereza, que nos hace recorrer sin cesar la superficie de los objetos no nos los deja tampoco retener. Empleamos mañanas enteras en leer á prisa muchas obras diferentes; la curiosidad nos lleva de objeto en objeto; recorreremos todas las ciencias y todas las artes; y sin embargo adquirimos pocos conocimientos sólidos, porque se necesita una atencion constante para imprimir en el entendimiento los objetos de nuestras meditaciones.

2.^a Para fijar en nuestra memoria lo que aprendemos necesitamos tener ideas claras y distintas de lo

que queremos retener. Las ideas débiles, confusas equívocas, se desvanecen como las vanas imágenes de un sueño, ó las de los objetos que se ven en el crepúsculo.

Debemos, pues, presentar á nuestro entendimiento todo lo que aprendamos, en los términos mas inteligibles y menos ambiguos, para no esponernos á que nos sirva mal la memoria en aquello que deseemos retener. ¡Cuántos niños olvidan lo que se les enseña, porque nunca lo han comprendido suficientemente! Lo que oyeron repetidas veces, y tal vez pocos momentos há, no fue para ellos mas que un sonido que nunca produjo en su entendimiento ideas distintas ni aun en el instante en que abrumaban su memoria sin compasion.

3.^a La fuerza natural de la memoria se aumenta acostumbrándonos á clasificar y coordinar las ideas.

Comprenderemos mejor las ventajas que proporciona á la memoria la buena clasificacion de las ideas, si fijamos nuestra atencion en los efectos que produce este órden en los que haceres comunes de la vida.

¡ En que confusion se veria, por ej., un mercader ó un hombre de negocios (1) si pusiese al acaso en su bufete ó en su gabinete, todos los títulos y todos los papeles que pasáran por sus manos! Por grande que se quiera suponer la fuerza natural de su memoria, claro es que no bastaria ella sola para impedir esta confusion. Pero, si estos papeles ó documentos estan bien distribuidos, si están colocados bajo un corto número de ról-tulos generales, basta una memoria mediana para encontrarlos, y ella auxiliada del arte produce resultados mas seguros, que una gran memoria que no tenga este auxilio.

Para poner un ejemplo de mas fácil aplicacion,

(1) Stewart, elem. de filos. t. 2. p. 243. , y sig.

supongamos que un hombre de letras anota en un libro de apuntaciones, sin ninguna distribución metódica, todas las ideas y todos los hechos diversos que se le presentan en el curso de sus estudios: ¡cuantas dificultades encontrará para hacer uso de ellas, cada vez que se le ofrezca aplicar sus observaciones! Esta dificultad desaparecería fácilmente, clasificando bajo algunos títulos generales todos los pormenores que componen el conjunto de sus conocimientos; y por medio de esta reducción, no solo estarían mas á su alcance los objetos de sus ideas, sino que seguiria con mas facilidad el enlace mutuo que guardan ellas entre sí; en lo cual consiste el mayor trabajo de un filósofo.

Ademas, el que quiera retener lo que aprenda, y retenerlo de un modo claro y permanente, debe procurar traerlo frecuentemente á la memoria. Pero ¡cómo recordarlo con frecuencia sin una colocación metódica! y aun suponiendo que nos fuese posible recordarlo frecuentemente sin este auxilio, ¡cuanto tiempo y cuanto trabajo habríamos de emplear en recorrer los objetos tan variados de nuestros conocimientos, considerándolos cada uno de por sí, y aisladamente! El tiempo y el trabajo se disminuyen á medida que se reducen los objetos á un sistema, porque entonces el entendimiento no se ocupa de hechos aislados, sino de principios generales, con ayuda de los cuales puede recordar una infinidad de hechos particulares, que están asociados á ellos.

Cuando leo, dice Addison, un autor de mucho talento que escribe sin método, me parece que estoy en un bosque lleno de muchos objetos magníficos, que se elevan unos entre otros en la mayor confusión. Por el contrario, cuando leo un discurso metódico, me hallo, por decirlo así, en un sitio plantado de árboles con cierta simetría, y colocado en los diversos ángulos de este jardín puedo ver todas las líneas, y las calles que empiezan en ellos. En el primero se puede vagar todo un dia y des-

cubrir á cada momento una cosa nueva; pero despues de haberle recorrido todo él, solo nos queda una idea confusa del total. En el segundo, está toda la perspectiva al alcance de nuestra vista, y adquirimos una idea tan exacta que no es facil que se nos olvide.

4.^a El placer que hallamos en los objetos que aprendemos, ayuda tambien á retenerlos. Asi, si queremos que se le quede á un niño una cosa en la memoria, presentémosela lo mas agradable que podamos; estudiemos el carácter y el grado de talento y las inclinaciones de los discípulos que esten puestos á nuestro cargo, para presentarles la instruccion en la forma mas adecuada á su gusto.

Los niños retienen con dificultad las lecciones de moral; pero se podrá obtener el resultado contrario, presentándoselas con cierto disimulo, disfrazadas como en las fábulas de Esopo. Si se emplea este artificio, se acordarán de la instruccion emblemática que se les dé, y ejercitarán sin dificultad su sentido moral.

Tambien se puede grabar profundamente en su memoria la idea de la virtud, poniéndoles á la vista en otros tantos ejemplos, todas las cualidades que constituyen el hombre de bien, y haciéndoles repetir todos los días alguna historia de esta clase sacadas por ejemplo, de Valerio Maximo. Por este método se les puede enseñar con facilidad á evitar los vicios y las locuras de la juventud. De un modo parecido enseñaban los Lacedemonios á sus hijos á aborrecer los excesos poniendo delante de ellos un esclavo borracho, y haciéndoles ver que su intemperancia le habia convertido en un bruto.

5.^a El que quiera retener lo que haya aprendido, procure enlazarlo con otros objetos que posea perfectamente. Estas asociaciones de ideas son de una grande importancia, y tienen mucha influencia en el curso de la vida. Tan luego como se une en nuestro entendimiento una idea que nos es familiar con otra que no lo era,

la primera trae sin trabajo á la memoria la segunda.

6.^a Por último el cultivo de la memoria, aun ayudada de todos los auxilios del arte, no es de grande utilidad para el conocimiento de la verdad, si no se añade la conveniente eleccion de los objetos cuyo depósito debemos confiarla. Necesitamos hacer esta eleccion si hemos de ponernos en estado de aprovechar nuestras observaciones, las cuales son para cada uno de nosotros la fuente de donde tomamos los conocimientos que debemos apreciar mas.

A la inobservancia de esta regla debemos atribuir en gran parte una cosa que les sucede á muchos cuando empiezan á estudiar la historia. Todos ó los mas se quejan continuamente de su memoria. ¿Y porque? Porque no saben separar los hechos importantes de los que carecen de interés; el deseo que tienen de retenerlo todo, hace que al fin no retengan nada.

ARTICULO XIII.

MEDIOS ESTERIORES DE CONOCER LA VERDAD.

Los medios exteriores de que vamos á ocuparnos ahora, (y disimúlesenos respecto de algunos que los calificamos de exteriores), son: el language, el testimonio humano, el método, la definicion, la division y la clasificación.

PRIMER MEDIO.—LANGUAGE.

1. *Reglas que deben dirigirnos en la significacion precisa de las palabras.*— 2. *Proposiciones—reglas acerca de las proposiciones.*

1. En el art. 2.^o de esta parte, y en otros muchos, hemos hablado ya largamente del language: ahora nos limitaremos á explicar las reglas que debe enseñar la lógica

respecto del language hablado. El habla ó el language hablado se compone de palabras y proposiciones, de argumentos y de demostraciones: podriamos, pues, tratar aqui de las reglas cuyo objeto es perfeccionar estas diferentes espresiones del pensamiento; pero en este artículo no trataremos de los argumentos y de las demostraciones.

El uso de las palabras ha llegado á sernos tan familiar que creemos que se debe comprender nuestro pensamiento tan pronto como las pronunciamos: ¡como si las ideas tuviesen que ser precisamente las mismas en el que habla que en el que escucha! En lugar de remediar este abuso, hasta los mismo filósofos han hablado obscuramente con estudio; cada secta ha procurado inventar términos ambiguos ó vacíos de sentido. Por este medio se han querido cubrir los flancos de tantos sistemas frivolos ó ridículos; y ha pasado por penetracion de espíritu y por verdadero saber la destreza en conseguirlo. Para colmo de esta especie de escandalosa ó inútil fantasmagoría, ha habido hombres que componiendo su language de la geringonza de todas las sectas, han sostenido el pro y el contra, en toda clase de materias: talento que se ha admirado, y se admira todavía, pero que se miraria con un solemne desprecio, si se quisiere mas bien apreciar las cosas en si mismas.

Para prevenir todos estos abusos, vamos á dar algunas reglas que deben dirigirnos en la significacion precisa de las palabras.

1.^a Guardémonos de confundir las ideas de palabra con las ideas de cosa, y hacer mas caso de las palabras que de las cosas que espresan: porque, como aprendemos por lo comun las palabras antes que su significacion, ponemos muchas veces mas atencion en las palabras, que en las cosas, ó en las ideas.

2.^a Siempre que nos lo permita la inferioridad del

número de palabras comparativamente al número de ideas, debemos dar precisamente un mismo sentido á las palabras de que nos servimos, y observar si nuestro contrario las entiende en el mismo sentido que nosotros; principalmente cuando usamos términos abstractos como libertad, independencia, patriotismo, filosofía, religion &c., (que por sus diversas acepciones se prestan á innumerables sófismas que pueden acarrear y han producido con frecuencia tantos males).

Si el uso ha fijado el sentido de una palabra, no debemos alterarle, y si nos vemos precisados á alterarle procuremos advertirlo, para no esponernos á pasar por falaces y engañosos. Si es equívoco el sentido de una palabra, fijemos su verdadera significacion por medio de una definición clara, que evite la confusion, y no dé lugar á fútiles logomaquias. Si estuvieran exactamente definidas las palabras equívocas, dice Locke, cuantos escritos inútiles habria! ¡Cuantas controversias se desvanecerian como el humo; á pesar de el ruido que causan en el mundo! Cuantos gruesos volumenes, llenos de palabras ambiguas, usadas tan pronto en un sentido como en otro, quedarian reducidos á muy corta estension! Cuantas obras de filosofos cabrian en una cáscara de nuez, asi como las obras de los poetas!

3.^a Si tenemos que espresar cosas nuevas, debemos emplear siempre que podamos, palabras conocidas ya, para evitar toda sospecha de excesivo amor á la novedad, y manifestar en qué sentido las tomamos.

4.^a Debemos evitar principalmente la oscuridad en el uso de las palabras, y abandonarla á los que no pueden espresarse con claridad.

Para adquirir la costumbre de hablar con claridad, debemos guardar silencio sobre los objetos en que no estemos todavia suficientemente instruidos; debemos tambien distinguir en cada objeto lo que conozcamos con claridad de lo que solo lo vislumbramos, ó lo ignoremos;

hablar de lo uno positivamente, y contentarnos con proponer nuestras dudas sobre lo otro.

20. Cuantas disputas se originaban en las antiguas escuelas por no observar esta regla, disputas que se hacian interminables! Una expresion clara hubiera dado fin á la comedia en la primera escena; mas para prolongarla, se empezaba por cualquiera negacion. El que se hallaba apurado, se acogia á una distincion escogitada de tal modo, que su oscuridad diese lugar á nuevas obscuridades con pretexto de aclarar la expresion; y estas pretendidas aclaraciones daban ocasion á nuevas objeciones. Cada uno de los contricantes se manifestaba incansable, y el defensor hacia consistir su gloria en la fuerza de sus pulmones, y en el mucho tiempo que habia sostenido el ataque sin sucumbir. Pero ah! No creamos que estamos ya enteramente exentos de este abuso, y que en todos los asuntos y tratados se sabe mucho mas en el dia de hoy que lo que sabian algunos de aquellos famosos atletas.

5.^a Cuando oigamos hablar, ó leamos los escritos de alguno, y podamos preguntarle, cada vez que encontremos una palabra oscura, le debemos pedir que nos la explique; si se niega á ello, no debemos escucharle mas; porque el que no quiere que comprendan lo que dice, no es digno de que se le oiga con atencion.

6.^a Cuando lo que se lee es en un libro antiguo, escrito en una lengua muerta, es mas dificil descubrir la significacion precisa de las palabras; porque las ideas accesorias que escitan comunmente, varian á menudo en una misma lengua, y aun en una misma nacion. Aun hay mas: con el tiempo, muchas palabras mudan casi enteramente de significado.

Asi, la palabra *tirano* que era un título de honor entre los griegos, llegó despues á ser un título afrentoso. Entre los romanos, el nombre de *Empera-*

dor, que al principio solo añadía á la idea de la autoridad ordinaria del mando de un ejército la idea de cierto grado de gloria, llegó á ser despues el título de los que se hallaban investidos de la autoridad suprema.

Es preciso, pues, que nos guardemos de atribuir á los autores antiguos pensamientos que no tuvieran, pues de que sus espresiones se parezcan á las nuestras, no podemos concluir legitimamente que eran del mismo sentir que nosotros. Al principio debemos no unir mas ideas á los términos que se leen en los antiguos que las que no se puede menos de unir á ellos. No debemos estender estas ideas, sino á lo que los mismos autores dan á entender que comprenden en sus espresiones, sea por la esplicacion que de ellas dan, ó sea por las circunstancias en que las usan. Muchas veces la naturaleza misma de la cosa de que hablan, explica las palabras que emplean, y da á conocer su fuerza y su uso. Otras veces un autor aclara en una obra lo que dice con oscuridad en otra; y no faltan ocasiones en que la claridad que no hemos podido encontrar en el autor que leemos, la hallamos en otros autores sus contemporáneos, ó en los comentadores que han procurado explicarle y apoyar su esplicacion con racionios y autoridades.

2. Despues de haber dado las reglas que me parecen mas sencillas y convenientes para dirigirnos bien en el uso é interpretacion de las palabras, vamos á tratar de otras reglas respectivas á las proposiciones sin pararnos mucho en esta materia

Las proposiciones se dividen en otras muchas especies, de las cuales se trata largamente en las mas de las obras de lógica; mas persuadidos nosotros de que es muy poco el fruto que sacan los jóvenes de estudiar, á lo menos en las clases elementales, un largo capítulo ó muchos largos capítulos acerca de las proposiciones, solo las dividiremos (1) en simples, complexas,

(1) Sin embargo, no solo por satisfacer algun tanto la afi-

y compuestas; sin embargo de que las complejas y las compuestas se pueden reducir á las simples; pues pro-

cion que tienen algunos á las materias semejantes á esta, sino porque es poco y útil el saberlo, pondremos aqui en forma de nota lo que dice Baldinoti en el capítulo de las *proposiciones*

Asi como proferimos las ideas con palabras, asi tambien, dice este escritor (lib. 2.^o, cap. 2.^o) comprendemos los juicios en proposiciones. Mas como cuando juzgamos, juntamos las ideas con afirmacion, ó las separamos con negacion, por esto la proposicion contiene un pensamiento, en que se afirma, ó se niega alguna cosa.

Distínguense en una proposicion el *sugeto*, el *predicado* ó *atributo*, y la *cópula*. El sugeto es la cosa de que se afirma algo, ó se niega; el atributo significa la cosa afirmada, ó negada; la cópula une el sugeto con el atributo, ó si se le junta una partícula que niega, separa los dos. Por ej., en esta proposicion: *la virtud es digna de alabanza*, la *virtud* es el sugeto, *digna de alabanza* es el predicado, el verbo es la cópula. Estos términos no están siempre espresos, sino que uno ú otro está incluido en el que se espresa.

Debe considerarse muy particularmente la *cualidad* y *cuantidad* de las proposiciones. Nace esta de la amplitud del sugeto, y es *universal*, si lo es el sugeto, y *particular*, si el sugeto está limitado por las voces particulares *alguno*, *cierto* ú otras semejantes; y últimamente es *singular*, si el sugeto es singular ó individuo. A estas se añade la *cuantidad indefinida*, es á saber, cuando ni las voces particulares limitan al sugeto no individual, ni le amplian las universales, v. g. *Los hombres son creados*.

Los dialécticos reducen la proposicion singular á la universal, porque se toma el sugeto de ella en toda su amplitud, y así tambien la indefinida, si el sugeto tiene *necesario* enlace con el predicado; como en el ejemplo: pero si el enlace es *contingente*, se tiene por particular, aunque sea posible el caso, en que se pueda tomar universalmente: por ej., en esta proposicion: *los soldados han perecido*, las mas veces es particular. Pero puede suceder que alguna vez sea universal, y si lo es ó no, lo declaran el genio de la lengua, el carácter del autor, su modo de hablar y las circunstancias.

Del predicado, del sugeto, y de toda la materia de las mis-

Piamente no son unas proposiciones, sino unos agregados de proposiciones simples.

mas proposiciones se toma la cualidad de ellas que es de muchos modos. Acerca de esta bastará observar algunas cosas más útiles: y en primer lugar, que en las proposiciones *negativas* se toma el predicado universalmente, en toda su amplitud, aunque el sugeto sea particular; y en las *afirmativas* se toma en la misma estension que el sugeto, de modo que es universal en cuanto lo es el sugeto, ó particular si el sugeto es particular. Por ej. en esta proposición negativa: *algun pacto no es injusto*, debe estenderse absolutamente el predicado á toda injusticia; mas en esta afirmativa: *todos los hombres son vivientes*, no tiene el predicado tanta estension, que signifique todos los vivientes.

En las proposiciones *disjuntivas* se han de poner las partes de manera, que no admitan medio, por ej.: *el mundo ó existe por sí mismo, ó es obra de otro*. Se necesita que tengan esta condicion, porque se usa de estas proposiciones para que se afirme una parte, y se escluyan las otras; y si cupiera en medio alguna otra además de las señaladas, no se afirmaria ó negaria rectamente una parte, sin más fundamento que haber afirmado ó excluido la otra ó las otras. En esta clase de proposiciones es muy fácil faltar á lo que prescribe la lógica porque para hacer una perfecta enumeracion de las partes se necesita tener un perfecto conocimiento de las cosas, de que se trata.

La verdad de la proposición *condicional* no depende de la verdad de las partes, sino del recto enlace de ellas mismas, porque en estas proposiciones no se niega una ú otra parte, sino solamente la conexion, como en esta, *si el hombre es libre es creado*. El enlace es apropósito, para concluir, cuando sentada una parte, se sienta la otra, ó quitada una, se quita la otra.

Para que las proposiciones *exclusivas* sean verdaderas, se necesita que sean muy bien meditadas, y requieren no poca fuerza y amplitud del entendimiento. Porque ó sientan que algun atributo no conviene á otro sugeto, ó que ningun otro atributo compete á algun sugeto, v. g.: *sola la virtud es la verdadera nobleza: los irracionales solo estan dotados de tal capacidad de sentir*. Mas por cuanto ni son conocidos de nosotros todos los objetos, ni la esencia primaria de aquel de que

1.º Las proposiciones *simples* no tienen mas que un sugeto y un atributo, como en esta; Dios es justo; ó en esta otra: *el hombre de bien es buen ciudadano.*

Siempre que oigamos ó leamos una proposicion simple, que con anterioridad no hayamos examinado suficientemente, debemos examinar su sentido antes de recibirla como verdadera, procurar formarnos idea de ella, y ver de entender lo que significan las palabras que la componen. Despues de haber entendido las palabras que forman una proposicion, si nos parece que estas presentan un sentido contradictorio, ó mas bien que no espresan ningun sentido, á causa de su oposicion; ó si nos parecen incompatibles las ideas por ellas significadas, no podemos otorgar nuestro asenso á tal proposicion.

Sin embargo si una autoridad, digna de toda la sumision e mi entendimiento, me asegurase la verdad de

se trata, por tanto es difícil determinar esto en las proposiciones exclusivas.

La oposicion de las proposiciones nace de su cualidad y cuantidad; pero principalmente se debe considerar la oposicion *contradictoria* y *contraria*. Resulta la primera, si supuesto el mismo sugeto y el mismo predicado, una proposicion afirma y otra niega, y el sugeto es, ó universal en una y particular en la otra, ó singular en ambas, por ej., *todo bien debe apetecerse: algun bien no debe apetecerse; ó Séneca es sábio, Séneca no es sábio.*

Son las proposiciones contrarias, si tienen el mismo sugeto y el mismo atributo, y en una y otra el sugeto es universal, y una afirma y otra niega, v. g. *todo bien es apetecible, ningun bien es apetecible.*

Las proposiciones contradictorias no pueden ser ambas verdaderas, ni falsas, sino que precisamente una es verdadera, y otra falsa, porque repugna que una cosa sea, y no sea á un mismo tiempo. Asimismo es constante en órden á las contrarias, que ambas no pueden ser verdaderas, á no ser que sea verdadero, que una cosa sea y no sea; pero pueden ser ambas falsas, como en el ejemplo del párrafo anterior.

tal proposición, y me ordenase creerla, me guardaría bien de sospechar que se engañaba, ó que quería engañarme.

Pero, en tanto que la proposición me presentase alguna contradicción, creería que no había entendido su verdadero sentido, y que las ideas que yo tenía en el caso no eran las que debía tener: así pues, en la obligación en que me encontraría de no desecharla como falsa, le buscaría un sentido posible, una significación que pudiera entender y por consecuencia admitir, ó á lo menos, no acogería la idea de que la proposición era contradictoria.

2.º Si el sujeto ó el atributo de las proposiciones es un término complejo que encierra en si otras proposiciones, que se pueden llamar *incidentales* ó *accesorias*, entonces son *complexas* las proposiciones. Ej., *La piedad es un bien que hace feliz al hombre en las mayores adversidades.*

Las proposiciones complexas pueden ser de tres clases, porque puede hallarse la complexión solo en el sujeto, solo en el atributo, ó en el sujeto y el atributo á un mismo tiempo.

La complexión se halla en el sujeto solamente, cuando solo él es un término complejo, como en estos versos de Horacio.

*Beatus ille qui procul negotiis,
Ut prisca gens mortalium,
Paterna rura bobus exercet suis,
Solutus omni fœnore (2)*

(2) *Dichoso el que de pleitos alejado,
Cual los del tiempo antiguo,
Labra sus heredades, olvidado
Al logrero enemigo.*

(Trad. de Fray Luis de Leon).

Se halla la complexion solo en el atributo cuando solo este es término complejo, como en estos dos versos de Fray Luis de Leon:

*Sed tiene la alma mia
Del Señor, del viviente ó poderoso:*

ó como este de Virgilio:

Sum pius Æneas, famâ super æthera notus.

Otras veces se halla la complexion en el sujeto y el atributo, como en estos versos.

*Ille ego qui quondam gracili modulatus avenâ
Carmen, et egressus silvis, vicina coegi,
Ut quamvis avido, parerent arva colono,
Gratum opus agricolis. At nunc horrentia Martis
Arma virumque cano, Trojæ qui primus ab oris
Italiam fato profugus Lavinaque venit
Littora (3).*

La proposicion incidental de una proposicion com-

- (3) *Yo aquel que un tiempo en vers ohumilde y llano
Canté en las selvas pastoriles tonos;
Yo que de ellas saliendo á los vecinos
Campos de agricultura puse leyes,
Por las cuales regidos, el deseo
Del mas avaro Agricultor cumpliesen
Obra agradable á cuantos labran tierras;
Hoy ya de aquel horrendo y fiero Marte
Las armas y el Varon ilustre canto,
El cual por orden del preciso Hudo
Salió huyendo de la antigua Troya,
Y fué el primero que arribó en Italia,
Y tomó tierra en la Lavina costa.*

(Trad. de Velasco.)

plexa ejerce dos funciones 1.^o Algunas veces sirve para explicar con mas claridad la idea y la significacion del sujeto; y entonces, aunque se separe la proposicion incidental, no deja por eso de ser verdadera la proposicion principal. Por ej., aunque separemos de esta proposicion complexa: "Dios, que es todopoderoso, ha creado el mundo," la proposicion incidental, *que es todo poderoso*, la proposicion principal *Dios ha creado el mundo*, no dejará de ser verdadera.

2.^o Otras veces la proposicion incidental limita la idea y la significacion del sujeto; y entonces, si se separa la proposicion incidental de la proposicion complexa, la proposicion principal, ordinariamente es falsa. Será falsa, por ej., esta proposicion "Todos los que vivan santamente se salvarán," si se quita la proposicion incidental, *los que oivan santamente*.

Para juzgar, pues, de la verdad de una proposicion complexa, tenemos que emplear las mismas reglas que para una proposicion simple; pero se necesita al mismo tiempo poner mucha atencion en la clase de la proposicion incidental, que entra en la proposicion complexa.

3.^o Proposiciones compuestas son las que tienen dos ó mas sujetos, ó dos ó mas predicados, ó dos ó mas sujetos, y dos ó mas predicados. Ej., de la primera clase: *La tierra y el sol, la luna y las estrellas fueron criadas por Dios*. Ej., de la segunda: *Newton fue un gran físico, y un gran geometra*. Ej., de la tercera *Hernan Cortés y Pizarro eran valientes y emprendedores*.

Las clases principales de proposiciones compuestas son las copulativas, las disyuntivas, condicionales, causales y discretivas.

Proposiciones copulativas, son los que tienen muchos sujetos ó muchos atributos, unidos por una conjuncion, afirmativa ó negativa, como *y* ó *ni*.

Proposiciones disyuntivas (que tal vez convendría

llamar distributivas, son aquellas en que se halla la conjuncion ó ú otra equivalente á ella, y además se la emplea como medio para indicar que se divide un punto en varios extremos con el propósito, las mas veces, de afirmar uno de los extremos y de negar el otro ó los otros. Condicionales son las que tienen dos partes enlazadas por medio de la conjuncion *si*. Son proposiciones causales las que tienen dos proposiciones unidas por una palabra que significa causa, ya en el sentido estricto, ya en otro sentido lato, v. gr., *porque, para, á fin de*. Y discretivas son aquellas en las cuales se espresan juicios diferentes señalando esta diferencia con las particulas, *mas, pero, sin embargo, no obstante*, ú otras semejantes, espresas ó subentendidas.

Algunas veces es muy difícil descubrir si son verdaderas las proposiciones cuando son compuestas. ¿Qué se necesita para que sean verdaderas las proposiciones compuestas? Las condiciones necesarias para dicho efecto son las siguientes.

La verdad de las proposiciones *copulativas* depende de la verdad de las dos partes de que constan; se debe, pues, mirar como falsa la proposicion siguiente: *La virtud y las riquezas son necesarias para entrar en el reino de los cielos.*

La verdad de las proposiciones *disyuntivas* depende de hacer una enumeracion cabal y justa de los extremos en que deba dividirse el punto de que se trate: por esta razon es falsa esta proposicion: *todos los hombres son, ó Europeos ó Americanos.*

Para averiguar la verdad de las proposiciones *condicionales*, solo debemos examinar la consecuencia, porque aunque sean falsas las dos partes de la proposicion condicional, si la consecuencia de la una á la otra es legítima, ó lo que es lo mismo, si hay consecuencia entre la condicion y el condicionado, la proposicion, en cuanto proposicion condicional, es verdadera. Así, es verdadera, no

obstante que son falsas las dos partes de que se compone, la proposición siguiente. *Si la voluntad de la criatura puede impedir que se cumpla la voluntad de Dios, Dios no es todopoderoso.*

Para que sean verdaderas las proposiciones *causales*, es necesario que una de las partes sea causa de la otra; así, es falsa la siguiente proposición. *David fue justo, porque fue rey.*

La verdad de la proposiciones *discretivas*, consiste en la verdad de las dos partes, y de la separación que se pone entre ellas: se debe, pues, mirar como falsa esta proposición: *la fortuna puede privarnos de las riquezas, pero no de los honores.* Pasemos ya á otro asunto.

MEDIO SEGUNDO—TESTIMONIO HUMANO.

1. *Importancia, y fuerza del testimonio humano.* —
2. *Reglas generales que debemos seguir acerca del testimonio humano.* —
3. *Cómo puede conducirnos el testimonio humano al conocimiento cierto de algunos hechos contemporáneos.* —
4. *Cómo puede conducirnos al conocimiento cierto de algunos hechos pasados.*

1. No hay ningún hombre que pueda examinar por sí mismo todas las cosas necesarias para la vida; en muchas ocasiones necesita fiarse de sus semejantes, y si no cree en su testimonio, no puede reportar ninguna utilidad de la mayor parte de las cosas que Dios le concede. Esta proposición es tan evidente; se ve tan claro la imposibilidad de que, sin cierta confianza en el testimonio de los hombres con ciertos requisitos, subsistiera el orden social (1), y de que florecieran

(1) Es evidente que si no fuera por cierta confianza en

la agricultura, las artes, el comercio, el trato comun y ordinario de la vida, los conocimientos y todas las ciencias, pero especialmente las naturales, que no creo necesario decir mas para dar á conocer que el testimonio humano es grandemente importante.

No es inútil empero observar que el autor de la naturaleza ha puesto en cada uno de los hombres dos inclinaciones correlativas, sin las cuales no hubiera hecho al hombre eminentemente social. La una nos impulsa á consecuencia de lo que diremos despues, á decir nuestros pensamientos como son en sí, á no mentir, á decir la verdad: la otra nos induce á creer que son sinceros los demás hombres, porque viéndolos organizados como nosotros mismos, les atribuimos nuestras propias aptitudes y propensiones, y por consiguiente los creemos dispuestos á decir la verdad porque sabemos que tenemos nosotros esta misma propension. De todo esto deduzco que el testimonio es tambien un medio de descubrir la verdad; y en efecto tanto lo es, y tan persuadidos estamos de ello todos los hombres, que algunas veces nos resolvemos á seguirle contra los resultados que al parecer habíamos inferido muy bien de una multitud de hechos presenciados por nosotros mismos, ó sea contra nuestra propia esperiencia (2).

el testimonio de los hombres con ciertos requisitos, no creeríamos, doy por caso, que fulano de tal es cuarto nieto de fulano ó de fulana de cual, y décimo de tal otra, ó que en tal tiempo, ya muy remoto, se publicó tal ley que no ha sido derogada todavia, y que en tal parte, en tal hora y en tal sitio, al cual no nos hemos acercado jamás ni con muchas leguas, fulano de tal ha ejecutado tal accion que esta comprendida en la ley, &c. &c.

(2) Por ej., el que por primera vez creyó, sin haberlo visto, que un hombre se habia elevado por el aire sin auxilio alguno, y atravesado las nubes, no pudo resolverse á admitir un hecho tan opuesto á sus antiguas creencias, y di-

Pero no es menos indudable que el testimonio humano, á diferencia del divino, nos induce muchas veces á error: veamos, pues, qué reglas debemos seguir para fiarnos de él. Se necesitan tres condiciones en un testigo, para que merezca nuestra confianza (3).

1.^a Es necesario que el testigo explique con claridad su pensamiento, y que se le comprenda. Esta primera condicion se debe considerar con mucho cuidado. La mayor parte de las veces no ponemos atencion en la exacta significacion de los términos, ya estemos hablando, ya oyendo. De aqui proviene que muchas veces se comprende un testimonio en un sentido diferente de aquel en que se ha enunciado. Los hombres se persuaden tambien facilmente de que los demás no pueden ignorar las cosas que ellos saben y les son familiares; por esta razon suprimen muchas veces circunstancias que creen deben suponerse, y las ideas que espresan son sumamente diferentes de las que creen espresar.

Para observar exactamente esta primera regla, es bueno tomar las precauciones siguientes: El que habla debe emplear los términos de que se usa comunmente, y aquel á quien se dirige debe tomarlos en el mismo sentido. Si alguno cuenta lo que ha oido decir á otro, es preciso examinar si añade algo por via de consecuencia ó explicacion. Si alguno repite en otros términos lo mismo que ha dicho otra vez, no podrá dudarse del sentido de sus espresiones.

En los testimonios que deben servir para la ad-

gamoslo así, á sus impresiones diarias, sino en virtud de la susodicha disposicion peculiar de nuestras facultades intelectuales. Esto mismo se ve tambien con mucha claridad en otros muchos casos.

(3) Introducción á la Filosofia de *S'Gravesande*, lib. 2.º cap. 15.

ministracion de justicia, ya civil, ya criminal, es donde principalmente se necesita tomar todas estas precauciones. Los jueces mismos deben reiterar igual exámen con todo el cuidado posible, no sea que el lenguaje ó el estilo del foro hayan engañado á los testigos, y estos den falsos testimonios de buena fe. Es casi increíble lo temible que es el inconveniente que acabamos de indicar, cuando los testigos son personas del vulgo; porque ignoran no solamente el estilo del foro, sino tambien la verdadera significacion de las palabras aun las mas comunes.

2.^a Es necesario que el testigo no se haya engañado; condicion que encierra tres cosas necesarias. 1.^a El testimonio debe versarse sobre cosas conocidas del testigo, porque sino las enteniende es facil que ignore el modo con que debe examinarlas, y en qué debe parar mas especialmente su atencion. 2.^a El testigo debe no estar dominado por la colera, el odio, la esperanza ó el amor; ni por ninguna otra pasion que pueda vendarle los ojos, ó privarle de la tranquilidad de espíritu, necesaria para ver distintamente la verdad. 3.^a Es necesario que el testigo se haya ocupado con seriedad en examinar la cosa de que habla; porque si no lo ha hecho asi, es muy de temer que haya pasado por alto muchas circunstancias importantes. De aqui es que para dar fe al dicho de un físico, no suele bastar que asegure que ha observado un fenómeno: si quiere que los demás tengan fe en su observacion, es necesario las mas veces que refiera las circunstancias que la acompañaron: que señale el tiempo y el lugar en que la hizo, que dé á conocer los instrumentos de que se valió para hacerla y el modo con que de ellos se sirvió.

Algunas veces es muy dificil saber si los testigos han hecho observaciones exactas, especialmente cuando han recibido la noticia que nos dan de otros testigos, los cuales á su vez quizá la han recibido de otros testigos anteriores. Algunos medios hay de remediar en parte

estos inconvenientes, consultando otros testigos, y comparando su testimonio con el de los primeros: con la comparacion de los testimonios de muchos testigos no es raro poder averiguar la verdad. Otro medio es publicar el testimonio, porque si se refiere un hecho en el tiempo en que se dice qué sucedió, ó viviendo todavía otras personas que, si ha sucedido, también han podido presenciárselo, y no lo contradicen, es probable en los más de los casos que este hecho es verdadero; en fin se debe considerar la verosimilitud de los hechos que se refieren.

3.^a Es necesario que el testigo no haya querido engañar á los demás. En muchas ocasiones es fácil conocer si un testimonio es sincero: pero como muchas veces podemos vernos perplejos en este punto, bueno será tener presentes las reglas que siguen. 1.^a Las costumbres, la educación, las circunstancias de un testigo deben guiarnos en nuestro juicio, cuando tratamos de saber si es realmente sincero su testimonio. 2.^a Nunca sucede que los hombres quieran engañar sin que en ello aprehendan un bien para sí: lo ordinario y común es no mentir, lo contrario es la excepción, porque hay en el hombre una propensión natural á decir la verdad (4). 3.^a Por lo común el que habla contra su interés, no tiene intención de engañar. 4.^a Debemos suponer por punto general que no trata de engañar á nadie un testigo que confirma con juramento su testimonio, y cuyo carácter y conducta prueban que

(4) Nos sentimos naturalmente inclinados á decir la verdad, porque para el ejercicio de nuestras facultades buscamos el camino más corto, en atención á que el camino que no es el más corto prolonga y aumenta el trabajo. Pues ahora bien, la locucion es el modo de expresar nuestras ideas, y el modo más fácil de ejercer este don es expresarlas como son en sí. Decir á sabiendas una cosa diferente de la que es, supone un trabajo que nos aborramos fácilmente diciendo lo que pensamos que es.

conoce toda su santidad. 5.^a Tampoco puede suponerse intencion de engañar si concuerdan muchos testimonios, y no hay razon para creer que sea un negocio concertado. 6.^a El que muchas veces no ha tenido la debida sinceridad, no merece crédito alguno salvo algunos casos especiales. 7.^a Se debe mirar como sospechoso el testigo que está animado de alguna pasion, ó que refiere cosas que le son ventajosas. 8.^a El testimonio de los que están bajo la dependencia de otro, no merece fé en los mas de los casos, si hablan conforme al interés del que ejerce sobre ellos alguna autoridad.

3.^a Despues de haber dado las reglas generales que deben dirijirnos en órden á fiarnos ó no en tal ó tal testimonio de los hombres, examinemos como puede conducirnos al conocimiento cierto de algunos de los hechos contemporáneos y de los pasados. Hablaremos en seguida de los primeros, y haremos ver que por el testimonio de los hombres podemos conocer algunos de ellos con certeza moral, la cual no permite al hombre cuerdo dudar de que son verdaderos.

“El testimonio de los hombres es un motivo seguro para juzgar acerca de algunos hechos contemporáneos.” En efecto, se llama motivo seguro para juzgar, el que no puede inducirnos á error; y tal es el testimonio de los hombres en cuanto á algunos hechos contemporáneos, porque los que los atestiguan ni pueden estar engañados en cuanto á ellos, ni quieren engañar.

1.^o Hay hechos contemporáneos, cuyos testigos no pueden estar engañados en cuanto á ellos, porque hay hechos palpables, que llaman mucho la atencion, que son sumamente fáciles de conocer, y de los cuales se presenta un gran número de testigos presenciales; y es claro que sobre unos hechos de esta naturaleza no pueden engañarse un gran número de testigos: el suponerlo, sería hacer la suposicion de que todos los que los atestiguan estaban privados de sentidos, de órganos y facultades, lo

cual sería un absurdo tratándose de una gran multitud de hombres. Luego hay hechos contemporáneos, cuyos testigos no pueden estar engañados en cuanto á ellos.

2.º Hay hechos contemporáneos, cuyos testigos no quieren engañar. Porque algunos hechos estan atestiguados por un gran número de testigos presenciales, para quienes sería infructuosa la impostura, y es increíble que un testigo y mucho mas una multitud de testigos de esta clase quiera engañar; porque no podría darse semejante decepcion sin que un gran número de hombres diferentes en costumbres, preocupaciones y pasiones se conviniesen en urdir una patraña que les fuese inutil; y esto no se puede sospechar de una gran muchedumbre de testigos, puesto que los hombres no se inclinan á mentir sin la esperanza de algun interés. Luego hay hechos contemporáneos, cuyos testigos no quieren engañar.

3.º En fin, hay hechos contemporáneos, cuyos testigos no podrían engañar, aunque quisiesen. Porque hay hechos públicos y de grande importancia; y con respecto á estos hechos no se puede engañar á sus contemporáneos; porque no puede lograrse el engaño, cuando los hombres son naturalmente incitados á examinar un hecho con atencion, y es fácil descubrir el fraude si le hay. Pues bien, cuando un hecho es público, y de grande importancia, los hombres son naturalmente llevados á examinarle con atencion, y es fácil descubrir el fraude, si le hay; luego hay hechos contemporáneos, cuyos testigos no podrían engañar aunque quisiesen. De consiguiente, se puede concluir que el testimonio de los hombres es un motivo seguro para juzgar acerca de algunos hechos contemporáneos.

Tenemos, pues, reglas de que pueden valerse los contemporáneos, para asegurarse de la verdad de algunos hechos que se comunican unos á otros.

4. Pero si los hechos no son contemporáneos; y

mas aun si son antiguos, y se pierden, por decirlo así, en lo remoto de los tiempos, ¿quién nos asegurará de que reúnen los caracteres que producen la certidumbre moral? En cuanto á los mas de los hechos pasados, nadie nos lo asegura: en cuanto á algunos, la tradicion oral y la historia. Puede decirse que por medio de ellas los testigos como que vuelven á aparecer y se presentan á nuestra vista.

1.º “Con el auxilio de la tradicion podemos conocer un hecho con certeza.” En efecto, sucede algunas veces que un hecho público y de la mayor importancia se trasmite hasta nosotros por muchas series, y como por muchas cadenas de testigos, cuyo primer anillo toca con el origen del hecho, y el último con nuestro tiempo; y en este caso se conoce el hecho de un modo cierto: en razon de que en ningun tiempo ha podido introducirse y cundir el error en cuanto al hecho en cuestion; porque si hubiera podido introducirse y cundir hubiera sido, ó durante la primera generacion, ó al fin de la segunda, ó de la tercera, &c., y ninguna de estas hipótesis se puede admitir. En primer lugar no ha podido tener entrada el error durante la primera generacion; porque las personas que la componian eran, ó testigos presenciales, ó contemporáneos del hecho, y repugna que un gran número de estos testigos se hubiesen engañado acerca de un hecho público y de grande importancia: luego no pudo nacer y cundir el error en la primera generacion. En segundo lugar, tampoco pudo propagarse al fin de la segunda generacion; porque las generaciones no desaparecen de golpe, sino que se suceden insensiblemente, de modo que la primera vive con la segunda; y así no puede suceder que se insinue y cunda el error acerca de un hecho público y de grande importancia durante la segunda generacion, porque los de la primera generacion que viviesen con los de la segunda, descubririan facilmen-

te el error y reclamarían contra él. Luego en la segunda generacion no podria cundir el error acerca de un hecho público y de grande importancia, cuando nos es trasmitido por muchas cadenas de testimonios, cuyo primer anillo toca con el origen del hecho, y el último con nuestro tiempo. Lo mismo se puede decir de la tercera generacion, de la cuarta, de la quinta y de todas las demas que se hayan sucedido ó se sucedan: luego con el auxilio de la tradicion oral, con tal que renna las dos circunstancias que hemos dicho, ó lo que es igual que sea amplia y constante, podemos conocer un hecho, ó la sustancia de un hecho, con certeza.

2.º “Con el auxilio de la historia se nos puede trasmitir un hecho en toda su pureza.” En efecto, supongamos aquellos historiadores célebres (5), siempre citados con elogio, honrados por sus contemporáneos, y muy acreditados en las edades sigientes entre los críticos mas escrupulosos; aquellos historiadores cuyas obras llevan un sello de virtud y probidad que el arte no puede contrahacer; que refieren sucesos de la mas alta importancia, de los cuales podian tener facilmente á la mano las pruebas mas auténticas; y será imposible no dar fe á su testimonio: y si su relacion se halla ligada con acontecimientos posteriores que suponen ser verdadera; si está sostenida por la tradicion mas seguida, mas firme y, digámoslo así, mas y universal si se halla grabada en monumentos que se han libertado de los estragos del tiempo, entonces llegamos al mas alto grado de la certidumbre histórica.

¿Queremos conocer cuan difícil seria que prevaleciese la impostura acerca de un hecho de suma importancia? Pues supongamos que á un historiador francés le hubiese venido á las mientes asegurar con mucha formalidad que los españoles habian sido completamente der-

(5) M. Frayssinous, Defensa del Cristianismo.

rotados en los campos de Gravelingas ó de San Quintin ó de Pavía; que en seguida de aquellas memorables jornadas habian penetrado algunas divisiones de tropas francesas en lo interior de nuestras provincias, y tomado nuestras plazas fuertes, y hecho prisionero á un rey de España, y encerrádole en una casa de París: ¿se puede creer que los Españoles llevasen con paciencia semejantes imposturas? ¿No habria escritores bastante verídicos en las naciones estrangeras, que no tuviesen ningun interés en la querella; no los habria en la misma Francia, y no levantarían su voz contra una narracion tan fabulosa? Y desde entonces, ó la mentira hubiera sido sofocada para siempre, ó no hubiera pasado á las edades siguientes sino con las reclamaciones que habria provocado. Pues bien, lo que digo de las batallas de Gravelingas, de San Quintin y de Pavía, lo diria de la de Farsalia: tan difícil fue cuando se dió esta batalla y despues engañarse y engañar acerca de quien quedó vencedor en ella como lo ha sido engañarse y engañar sobre quien fue el que venció en Gravelingas, en San Quintin y en Pavía.

TERCER MEDIO.—MÉTODO.

1. *Porqué es agradable el orden.*— 2. *La análisis y síntesis no son dos métodos sino uno solo.*— 3. *Direccion del orden analítico y sintético.*—4. *Reglas comunes á los dos.*

1. El orden nos agrada á todos, por la sencilla razon, á mi ver, entre otras razones, de que une las cosas en cierto modo, las liga, y facilitando por este medio el ejercicio de las operaciones de la alma, nos pone en estado de notar sin gran trabajo, ó nos hace menos difícil conocer, las relaciones que nos importa percibir en los objetos que nos interesan. Este placer intelectual es ma-

yor en proporcion que concebimos mas facilmente las cosas que nos interesa conocer.

2. Queda ya dicho lo suficiente en los art. VII y VIII de las *Noc. gen.* acerca de qué es método, su utilidad, necesidad y cuáles son las operaciones que le constituyen; asi como tambien se manifestaron en el n.º 3 del art. XIV de dicha introduccion la cualidades que requieren la análisis y la síntesis para llenar cumplidamente su objeto. Sin embargo vamos á ilustrarlo algo mas y á limitarnos á unas cuantas consideraciones, teniendo presente que, como hemos dicho en el n.º 3 del art. 1.º de esta misma parte, un tratado, una obra de lógica, no es en última análisis mas que un tratado, una obra de método. La lógica es la ciencia y el arte del método: y no por otra razon es la reina de los conocimientos humanos, y sus extravios ó su buena direccion deciden tan poderosamente de la suerte de las demás ciencias, y del vario destino de los hombres y de los pueblos.

Son arbitrarias las reglas del buen método? No: el buen método le debemos seguir, no es arbitrario; está fundado en las leyes de nuestra existencia. Debe ser análogo á las facultades del entendimiento, puesto que está destinado á facilitar el ejercicio de estas mismas facultades; debe tambien ser análogo á los efectos que con las facultades intelectuales queremos producir, puesto que toda su utilidad consiste en la produccion de estos mismos efectos. Pues ahora bien (veanse los núms. 3 y siguientes del art. 2.º de la *psicol.*), procurar adquirir ideas exactas de todas las partes, de todas las cualidades, ó de todos los puntos de vista de los objetos, en cuanto nos es dado conseguirlo por medio de la atencion; averiguar por medio de la comparacion las relaciones inmediatas que las ligan y las hacen depender unas de otras; y encadenarlas por medio del raciocinio, para de este modo llegar, siempre que podamos, á la relacion mediata y fundamental, al principio, á la ley mas general, al hecho último ó sea primero

El primitivo, del cual puedan deducirse la otras relaciones que acerca del asunto conozcamos, es en suma todo cuanto podemos hacer para adquirir conocimientos. Mas como para formar ideas exactas de las cosas, es preciso aislar las cosas, estudiar separadamente sus diversas partes; en una palabra, descomponerlas, resulta que bajo de este punto de vista, el método debe ser analítico, el método es la *análisis*.

Para comparar es tambien preciso ver las cosas separadamente, pues en toda comparacion hay necesariamente dos términos, y estos dos términos es preciso verlos aparte, es preciso separarlos; en esto, pues, el método es tambien analítico, es la *análisis*.

Por último, como el raciocinio es una doble comparacion, y la comparacion supone análisis, es evidente que el raciocinio no puede ejercerse sino por medio de la *análisis*.

Pero unas ideas esparcidas, separadas, como puede mostrárnoslas la atencion con el auxilio de la *análisis*, no serian, digamoslo asi, unas copias fieles y exactas de los objetos, pues ninguna parte de los objetos existe separadamente. Sin mas que esto se ve con claridad que, despues de haberlos dividido en algun modo, ó desunido sus partes, para estudiarlos mejor, necesitamos componer lo que habiamos descompuesto; necesitamos unir, esto es, hacer *uno*, lo que habiamos hecho múltiplo, y aqui el método viene á ser sintético, es la *síntesis*.

No es menos cierto que nada adelantariamos con la comparacion si despues de haber considerado aparte las dos ideas distintas, diferentes, y de habernos ella mostrado la relacion que las liga una con otra, no pudiésemos juntarlas sin confundirlas en la afirmacion; luego en todo juicio, y por tanto tambien en toda proposicion, la *análisis* es seguida de la *síntesis*. Y como el resultado del raciocinio es tambien un juicio, facilmente se ve que, asi como la compara-

cion, necesita tambien el racionio, despues de haber descompuesto, unir de nuevo las ideas que deben formar la conclusion.

Analizar, sintetizar, descomponer, recomponer, esta es la marcha de la mente humana, estos son sus procedimientos: á esto puede reducirse todo el método.

No hay, pues, un método meramente analítico, ni un método meramente sintético. Creer que la análisis y la síntesis son dos cosas que se escluyen una á otra, y que se podria racionar prohibiéndose uno, á su gusto, toda composicion, ó toda descomposicion, es un absurdo. No hay analizador tan decidido en favor de la análisis, que, despues de haber observado separadamente las diversas partes de los objetos que estudia, no las reuna para concentrar su atencion, facilitar su memoria, y abreviar sus discursos. Ni hay tampoco filósofo tan exclusivamente adicto á la síntesis que no recurra á la análisis; nada lo prueba mejor que aquellas divisiones y subdivisiones, nimias, excesivas, que hacian los escolásticos, los cuales eran sin embargo grandísimos partidarios del orden sintético.

Análisis, síntesis, estas dos palabras no significan para nosotros dos métodos opuestos; pues en tal caso, si uno de ellos fuera bueno, el otro seria malo. Tampoco significan dos métodos diferentes, sino los dos elementos que como hemos dicho, constituyen el método.

3. Si se nos pregunta, pues, en qué se diferencian, no estos dos métodos, como se dice ordinariamente, sino estos dos procedimientos del método, ó tal vez mejor respecto de algunas cosas, estos dos órdenes metódicos, el analítico y el sintético, diremos que el uno va de lo particular á lo general, y el otro de lo general á lo particular. El uno de lo compuesto á lo simple, el otro de lo simple á lo compuesto; el uno de las ideas á las palabras, el otro de las palabras á las ideas: el

orden analítico es bueno para empezar, el sintético es bueno para acabar; el primero, sin hacer ostentacion de orden, le tiene naturalmente, el segundo que no conoce el orden natural, afecta no pocas veces tener mucho orden, y no tiene ninguno; fatiga la mente y no la ilustra.

Esto no es decir que jamás es conveniente empezar por la síntesis. No, indudablemente no; solo diremos que jamás conviene empezar por la síntesis, á no ser que se trate de recordar conocimientos ya adquiridos. En los demás casos, creo que es contrario á la buena direccion del entendimiento; puesto que es un absurdo decir que se puede componer bien un todo intelectual sin conocer los elementos que le constituyen; imitémos á los químicos. ¿Quién no se reiría del que no conociendo los elementos de la agua, quisiese sin embargo componerla? Pero cuando la análisis le hubiese dado á conocer los elementos de dicho líquido, no nos sorprendería ya verle hacer la composicion de la agua, y comprobar con la síntesis la exactitud de su análisis.

Se ha dicho que la análisis es un método de invencion, y la síntesis un método de doctrina; pero no sé en qué ha podido fundarse esta distincion.

Sé por el contrario que se puede instruir á los demás de aquel mismo modo con que se descubren las verdades, de aquel mismo modo con que cada hombre se instruye á si mismo.

4. Es visto, pues, que la análisis y la síntesis sirven para la invencion y para la demostracion de la verdad: una y otra tienen sus reglas peculiares que digimos ya, al tratar de este asunto en las *Noc. gen.*: ahora vamos á decir algunos preceptos ó reglas generales, que se acomodan tanto al orden analítico como al sintético.

1.^a Todo método, como dicen, para ser bueno, debe ser breve, espedito ó despejado, y seguro. Si es breve no hará perder el tiempo, si es espedito será claro, y

si es seguro llenará su objeto, que es el conocimiento de la verdad.

2.^a Debemos tratar las cosas con el mayor orden que podamos, aun aquellas cuyo exámen tengamos por mas indiferente, y hasta en las composiciones hijas del entusiasmo, en una oda, por ej.: no porque en ellas hayamos de raciocinar metódicamente, sino porque debemos acomodarnos al orden que reina entre las ideas que caracterizan á cada una de las pasiones.

3.^a Siempre debemos empezar por las mas conocidas, é ir en seguida á las menos conocidas, las cuales llegan á presentarse con mas claridad por el enlace que se descubre entre ellas y las que se conocen mejor. Caminando de esta suerte el entendimiento por una serie de verdades que se dan la mano, digamoslo asi, unas á otras, llega en las ciencias abstractas, y algunas veces tambien en las naturales (véanse los arts. IX, XII, XIV, XV. y XX. de las *Noc. Gen.*) á descubrir muchas de las verdades que ignora y anda buscando.

4.^a Nunca, ó á lo menos, muy rara vez, debemos pasar de una cosa á la siguiente sin haber comprendido distintamente la que precede, y habernos familiarizado con ella. Considerando desde el principio de la serie con la mayor atencion la primera cosa en las relaciones que tiene con la segunda; despues, á la segunda en sus relaciones con la tercera, y asimismo á esta en las que tiene con la cuarta, y asi sucesivamente, se hace todo con igual comodidad: los conocimientos mas complicados llegan á adquirirse tan facilmente como los mas sencillos, porque el paso de la cuarta idea á la quinta no es mas costoso que el de la primera á la segunda, y siguiendo esta regla se aumenta el número de los conocimientos, y se acostumbra el entendimiento á discurrir con orden.

5.^a Conviene no discurrir sino sobre ideas claras, ni asentir del todo, siendo objeto de observacion ó de raciocinio, sino á lo que se nos presente con tan-

ta evidencia, que no podamos rehusarle nuestra asenso, sin conocer claramente que rehusarlo seria no usar rectamente de nuestra razon.

6.^a Debemos conservar siempre la claridad y la evidencia en nuestras ideas, juicios y racionios, y en todo el encadenamiento y ligazon que tienen entre si nuestras ideas, nuestros juicios y racionios.

7.^a Debemos desechar ú omitir todo cuanto veamos claramente que es inútil, porque lo inútil solo sirve para embarazar al entendimiento en la investigacion y demostracion de la verdad.

8.^a Para aprender, y para enseñar á los de mas, importa mucho estar exento de pasiones, y no dejarse llevar sino por el amor de la verdad.

La agitacion que causan las pasiones en el corazon, turba la tranquilidad del espíritu, tan necesaria para seguir con órden de idea en idea, y para descubrir la conexion y las relaciones que tiene entre sí. La tristeza por ej., que anubla la frente, anubla tambien al alma; y estas nubes impiden ó amortiguan la luz de la verdad. Por el contrario, la alegria, que llena el semblante de serenidad, la causa tambien en el alma, despierta y aviva las ideas, y las vuelve mas luminosas.

Estas son las principales reglas, comunes á la análisis y á la síntesis, y por donde se deben gobernar todos los que quieran adquirir, ó enseñar á otros los conocimientos humanos. Con el auxilio de estas reglas han adelantado tanto las ciencias, y se han llegado á descubrir y demostrar muchas verdades tan admiradas é inesperadas, que á primera vista parecian exceder la capacidad de la inteligencia humana.

CUARTO MEDIO.—DEFINICION. DIVISION.

1. Los filósofos no están acordes acerca de qué es definición—qué se llama comunmente definición.—2. Los autores suelen dividir las definiciones en definiciones de nombre y definiciones de cosa—las definiciones de nombre son arbitrarias—su importancia—las de cosa no son arbitrarias.—3. Subdivision, generalmente adoptada de las definiciones de cosa en definiciones oratorias ó descriptivas y definiciones filosóficas.—4. Reglas de la definición, generalmente adoptadas como útiles.—5. Diferencia entre las definiciones y las simples proposiciones.—6. Particion—division propiamente dicha—sus reglas.

1. Un buen tratado sobre las definiciones evitaría las más de esas inútiles disputas que presenciarnos todos los días (1). La indeterminación de las palabras, que ya supone la indeterminación de las ideas, solo puede conducirnos á ideas siempre mal determinadas, hasta el punto de que muchas veces no sabemos por dicha razón lo que piensan los demás, ni lo que pensamos nosotros mismos.

Así, siempre que se nos ocurra una voz de un valor incierto, guardémosnos de darla entrada en nuestro discurso, porque adolecerá de este achaque todo cuanto digamos. El entendimiento, mal alumbrado por una luz dudosa, jamás tendrá el sentimiento de la evidencia; y perdiendo la verdad el carácter que la distingue del error, jamás podremos conocerla y distinguirla.

Pero ¿qué es definir? Se lee en la *Lógica de Me-*

(1) Laromiguière lecc. 12., part. 1. °

lancton este pasage notable: Si os ponen delante de los ojos un objeto cualquiera, una planta, por ej., teneis de este objeto una definicion muy clara, porque es un proverbio antiguo que mostrar una cosa es (2) definirla.

(2) Si embargo, deben llevar entendido los jóvenes, que los filósofos no estan mas acordes acerca de la definicion, de la definicion, que acerca de la idea, de la idea. Un buen tratado de las definiciones no se ha escrito todavía, y es por cierto bien difícil componerle. Hace ya algun tiempo que tengo el proyecto de consignar por escrito las ideas que me he formado acerca de este asunto importante, reflexionando mucho sobre él y combinando en una gran parte, (como han podido advertirlo muy bien cuantos han oido mis esplicaciones en estos últimos años) las distintas teorías de los escolásticos acerca de este particular con las modernas de Manuel Kant y Laromiguière; pero como es obra algo larga exponerlas y fundarlas clara y metódicamente, y sin la circunstancia de fundarlas muy por estenso y de entrar en muchas cuestiones de metafísica, no podrian hacer buen papel, porque ofenden á otras doctrinas que tienen muchos partidarios, no lo he llevado á efecto todavía ni me comprometo tampoco á ejecutarlo jamás: entre otras razones, porque seria necesario escribir un folleto que, además de que hallaria muy pocos lectores si hallaba algunos en estos tiempos, seria mas bien útil para las clases superiores de filosofía que no hay entre nosotros, que para las clases elementales.

Por esto me he limitado en este art. ó parte de art. á cuidar de que se ponga en él con las modificaciones, que he creido indispensables, lo que dice *Caro* acerca del asunto en cuestion. Las ideas que profesa este autor, son las que están comunmente adoptadas, y las expresa con sencillez y claridad: por esto le he preferido á otros; pero no ocultaré que algunas, aun de las que he dejado pasar, las tengo por inexactas, ó mas bien por incompatibles unas con otras.

A fin de que los jóvenes se inicien en el conocimiento de otras teorías filosóficas acerca de las definiciones, pondré aquí lo que dice acerca de esta clase de proposiciones Carlos Villeri, copiando testualmente unos párrafos de Manuel Kant.

“Una buena definicion, segun todo el valor de esta voz, debe representar fielmente, dice Kant, el concepto de una cosa, y des-

Y pues que mostrar una cosa es definirla ó darla á conocer, natural es concluir que para definirla es me-

cribir exactamente sus *finés* ó límites: debe tambien ser completa, absoluta, encerrar ó sea comprender los caracteres primitivos y fundamentales de la cosa definida: esto es, debe no ser secundaria, ó derivada, y no tener necesidad de ninguna demostracion."

"Segun esto es evidente que ningun objeto dado por la experiencia puede jamas ser *definido* con certidumbre; solo puede ser manifestado, digámoslo asi, *espuesto*."

"En efecto, por ningun medio pueden asegurarnos de que la experiencia nos dá á conocer todos los caracteres de una cosa: sabido es que por una parte, no nos dá á conocer á la vez todas las cualidades, y que por otra mezcla, algunas veces (ó *si se quiere mezclamos nosotros*), con las cualidades que tienen las cosas, cualidades que no tienen. De modo que por medio de la experiencia no nos podemos asegurar de que hemos agotado todo un concepto, ni tampoco que no hemos introducido en él alguna cosa que debiamos no haber introducido. La palabra que designa un objeto puede continuar designándole y tener sin embargo hoy dia una significacion, y mañana otra, porque se añaden ó se quitan caracteres á la cosa designada, ó tal vez se admiten otros caracteres enteramente diferentes. Las pretendidas definiciones del agua y de la luz son ahora muy distintas de lo que eran hace veinte años; y ¿quién puede asegurar que no variarán en adelante? ¿Qué seguridad hay de que no se atribuirán á estas sustancias nuevos caracteres, y que no se las verá bajo nuevos puntos de vista? Esto mismo sucede en todos los objetos que nos da inmediatamente la experiencia."

"Esta misma incertidumbre hay tambien en la exposicion de las nociones abstractas y universales, tales como las de *substancia*, *causa*, *derecho*, *justicia*, &c... Acerca de estas nociones, nada puede fijar al pensamiento, el cual añadirá á ellas sin cesar ó les suprimirá algo, ó las modificará arbitrariamente. Antes de definirlas, convendria saber si eran adecuadas á sus objetos, y ¿en donde estan esos objetos? Se ve, pues, que nada de cuanto es *dado* á la mente podemos *definirlo* con certidumbre: lo que descubrimos por la análisis solo podemos *exponeerlo*, y esto lo hacemos sin saber si una futura análisis, si nuevas observaciones no harán descubrir otros caracteres, y desechar los primeros. En una palabra, los objetos dados

nester procurar mostrarla á los ojos del alma. Asi, definir es explicar, desenvolver, caracterizar una pa-

la mente humana no puede mas que analizarlos; y jamas está rigurosamente segura de haberlos *definido*."

"No restan, pues, mas cosas aptas para una verdadera definicion, que las que no son dadas á la mente humana, sino que son engendradas y construidas por ella. Estas cosas que yo haya construido las puedo *definir*; porque preciso es que yo sepa qué es lo que hé querido pensar y construir. El obrero que proyecta una máquina, que por ej., proyecta un reloj de mar, puede decir en qué consiste la idea que se ha formado él, del reloj, cuál es su objeto, qué partes entrarán en su construcción, ni mas ni menos que las que hayan de entrar en él, según sus ideas: y sin embargo las definiciones de ideas de esta especie, las cuales no corresponden á un objeto dado é invariable, deberian mas convenientemente llamarse *descripciones*."

"Pero el campo de las rigurosas y verdaderas definiciones es el de las matemáticas puras. Todos los objetos sobre que se discurre en las matemáticas puras, son construidos por el entendimiento, y son al mismo tiempo dados é invariables bajo una forma sensible. El triángulo equilátero, el exágono, el culo, la parábola, pueden ser *definidos* (es decir, descritos y detallados de un modo completo, *definitivo*), porque el entendimiento que ha proyectado, que ha construido el concepto de estos entes matemáticos, puede darse á sí mismo una cuenta entera y cabal de su operacion y de su fin. Se ve pues: 1.º, que el hombre no puede definir sino lo que él mismo ha construido, que jamás está seguro de que es perfecta una análisis, sino cuando descompone su propia composicion, y él mismo ha sido el autor de la síntesis, de cuya descomposicion se ocupa: que de todas las demás cosas, esto es, de las que le han sido dadas, sin que él haya presidido á su composicion, á todo mas no puede dar mas que *esposiciones* y de las *esposiciones* ó de estas esposiciones jamás puede garantizar ni la certidumbre ni la integridad."

2.º "Que la única ciencia susceptible de definiciones rigurosas es la ciencia matemática pura, porque en las matemáticas puras el entendimiento se emplea en construir para sí, en formar para sí sintéticamente los objetos de que quiere tratar, á la par que en las otras ciencias, no hace mas que explicar y analizar los objetos que le son dados, y de los cuales no puede por tanto decir mas que lo que reconoce y piensa acerca

labra ó una cosa por lo que sea mas á propósito para dar de ella una idea exacta.

2. Se distinguen comunmente dos clases de definiciones que conviene no confundir; definicion de nombre y definicion de cosa.

Hay definicion de *nombre* cuando se enuncia claramente lo que se quiere significar por una palabra. Esta especie de definicion es arbitraria, y no se puede argüir contra ella, porque todas las palabras son de suyo indiferentes para cualquiera significacion. Debe emplearse siempre que las palabras son equívocas, asi desaparecerán las logomaquias ó las vanas disputas de palabras.

Yo me hallaba un dia, dice Locke, en una reunion de médicos hábiles y de mucho talento, en la cual se empezó á tratar por incidente si habia alguna *licor* que pasase al través de los filamentos [de los nervios (3)]. Dividieronse los pareceres, y la disputa duró bastante tiempo, dando cada uno sus razones para apoyar su opinion. Como yo estaba hacia mucho tiem-

de ellos, con razon ó sin ella, sin saber si en algun dia no reconocerá, ó no pensará otras cualidades diferentes y aun opuestas á las que por aquel momento reconoce y piensa."

"En las matemáticas, las cosas no existen sino porque las definimos: la definicion es quien las crea, quien la fija: es, pues, esencial en las matemáticas puras comenzar por las definiciones, y no poder seguir adelante sino con su auxilio. En la filosofia al contrario, todas las nociones son dadas antes de su definicion é independientemente de ella; cada definicion en la Filosofia no puede resultar sino del análisis y del estudio exacto de una nocion: es, pues, esencial en la filosofia que las nociones (por confusas que puedan ser al principio) y su examen y su análisis ocupan el primer lugar, y que las definiciones vengán al fin de la obra, cuando pueda ser, mas bien que al principio" (*Filosofía de Kant*, art. 2.º)

(3) *Ensayo filos. sobre el Entend. hum.* lib. 3.º cap. 9.º párr. 16.

po, en que tal vez la mayor parte de las disputas rodaban mas bien sobre la significacion de las palabras que sobre ninguna diferencia real en el modo de concebir las cosas, supliqué á aquellos señores que antes de llevar mas adelante la disputa, tuviesen á bien examinar primero, y fijar qué significaba la palabra *licor*. Al pronto se sorprendieron con mi propuesta; y si no hubieran sido tan atentos, acaso la hubieran despreciado teniéndola por frívola y extravagante, porque no habia ninguno en la junta que no creyese entender perfectamente lo que significaba la palabra *licor*. Sin embargo, ellos tuvieron la bondad de ceder á mis instancias; y por último, despues de haber examinado el asunto hallaron que la significacion de esta palabra no estaba tan determinada ni era tan fija, como todos ellos habían creído hasta entonces, y que por el contrario cada uno de ellos la hacia signo de una diferente idea complexa. Asi conocieron que lo principal de la disputa rodaba sobre la significacion de esta palabra, y que por lo demás todos ellos convenian poco mas ó menos en la misma cosa, que alguna materia fluida y sutil pasaba al través de los poros de los nervios, aunque no fuese tan fácil determinar si esta materia debia llamarse *licor*, ó no; cosa que bien meditada por cada uno de ellos, convinieron todos en que no merecia debatirse.

La definicion de *cosa* es aquella por la cual se expresa la naturaleza de una cosa, es decir lo mas importante ó principal de una cosa, lo que es necesario y basta conocer para discernir el fondo de la cosa en cuestion.

La definicion de cosa no puede ser arbitraria, porque la naturaleza de las cosas no depende de nosotros: tampoco debe reputarse por un principio, porque puede ser disputada, y aun hacernos caer en error atribuyendo al objeto definido lo que no le conviene.

3. Se distinguen comunmente dos clases de definición de cosa, la una mas exacta que llaman definición filosófica, y la otra menos exacta que llaman descripción ó definición descriptiva.

La *descripción* explica, desenvuelve, caracteriza un objeto por el conjunto de cualidades que convienen solamente al objeto definido, aunque alguna ó muchas de ellas convengan tambien á otros: tales son las definiciones de los poetas y de los oradores, y las que se dan de los metales, piedras, plantas, y frutos, caracterizándolos por su figura, color, y otras cualidades, accidentales ó no accidentales, cuya reunion solo se halla en el objeto definido.

La definición *filosófica* es la que explica la naturaleza de una cosa por sus atributos esenciales, de los cuales los que la son comunes con otras cosas se llaman *géneros*, y las que la son propios se llaman *diferencias*. “El hombre es un animal racional” es una definición exacta: pero si yo me contentase con decir que el hombre es un *animal*, no le daria á conocer, porque podria confundirsele con un leon ó con un elefante; y asi para que esta idea pueda designar exactamente al hombre, es necesario cercenarla, ó cortarla el exceso de estension, hasta que quede igual á la de hombre; y esto es lo que se hace añadiendo á la idea de animal la de *racional*. De este modo se dice bien claramente que el hombre no es un animal cualquiera, sino un animal racional.

Como la idea de *animal* es una idea general ó genérica, se la llama *género*: y como la idea de *racional* separa, diferencia de todos los demas animales al animal que se quiere designar, se llama *diferencia*.

El género, ó la idea general que designan con dicho nombre, debe no ser, dice M. Laromiguière, un género muy remoto, ó una idea demasiado general; debe ser el *género próximo*, es decir, la idea general mas vecina, ó la

idea general menos general que haga al caso. Se definiría mal el globo diciendo que "es una cosa redonda, una sustancia redonda, un ser redondo, lo que es redondo;" porque las ideas de *ser*, de *cosa*, de *sustancia*, de *lo que es*, presentan al entendimiento una cosa demasiado vaga; así, diremos con precisión que "un globo es un cuerpo redondo"

Es igualmente indispensable para dicho objeto que la diferencia que entra en la definición sea propia del definido: así no daríamos á conocer suficientemente al hombre con la siguiente definición: "El hombre es un animal mortal" porque la diferencia expresada por la palabra *mortal*, conviene á todas las especies de animales.

4. Una definición filosófica, para ser legítima, debe conformarse con las reglas siguientes:

1.^a Si la palabra que expresa lo que se va á definir encierra algun equívoco, es menester dividir lo significado por la palabra antes de dar la definición. Si queremos, por ej., definir qué son los *días buenos*, debemos empezar dividiendo lo que significa esta expresión, y decir: La expresión *días buenos* significa, unas veces aquellos días en que el aire es puro y el cielo está despejado; y otras, los días felices, los venturosos.

2.^a La definición debe ser *universal*, esto es, debe comprender á todo el definido y convenirle generalmente y sin escepcion. Así, no es legítima la siguiente definición: "El hombre es un animal racional y filósofo," porque no conviene á todos los hombres.

3.^a La definición debe ser propia y particular de lo que se define; debe convenir solamente al definido.

4.^a Debe ser *breve*, es decir, debe no contener nada supérfluo, y expresar en pocas palabras, cuanto lo permita la claridad, lo que sea necesario para caracterizar bien la cosa de que se trata.

5.^a La definición debe ser *clara*, es decir, que explique de tal manera lo que se define, que lo dé á

conocer mejor que se conocía antes de definirse; porque no se define sino para aclarar la cosa definida.

Así, (4) cuando un objeto se conoce tan claramente por sí mismo, que no es posible darlo á conocer mejor, no ha lugar á la definicion (véase la nota de la pág.^a 410)

Sin embargo, se hallan algunas veces en los autores definiciones de cosas que cuando menos no hay necesidad de definir, porque digámoslo así, todo el mundo entiende del mismo modo, sin necesidad de que se lo digan los autores, las cosas sobre que se versan las definiciones de que ahora hablamos: He aquí un ejemplo: Seguramente todo el mundo sabe, poco mas ó menos, qué es *pereza*: hay pocos hombres que necesiten preguntar á otros para formarse de la pereza una idea conforme á la realidad. Pues bien ¿podríamos adivinar como la define un cierto autor grave? Verdad es que se proponia probar dos cosas: una que la pereza es un pecado enorme; y la otra que hay pocas personas, muy pocas, que sean culpables de este pecado. La indicada definicion es esta: "La pereza es una tristeza que causa en algunos el conocimiento de que las cosas espirituales son espirituales; v. g. afligirse porque los sacramentos causan la gracia; lo cual es un pecado mortal." Y despues, ya se ve,

(4) De esta misma regla se sigue tambien que hay abuso en dar una definicion siempre que es de creer que las personas para quienes se da no conocen todavia, quiero decir, no tienen idea todavia del género y de la diferencia que entran en la definicion, el cual abuso es muy frecuente y muy general.

He aquí por qué no son propios nuestros libros elementales sino para aburrir á los niños, por la obscuridad y por las muchas dificultades que nacen de las definiciones que á cada instante se encuentran en ellos; y aun este es su menor defecto «Acostumbrando á la mente á contentarse con palabras, que no son para ella mas que palabras, la hacen bien pronto incapaz de toda instruccion real y verdadera. Del estudio de las palabras jamas se verá salir mas que palabras: á las ideas es, digámoslo así, á quienes debemos pedir el conocimiento de las cosas.» (Larom., lec. 12.^a, part. 1.^a, pág. 305.)

añade con mucha ingenuidad que raras veces cae el hombre en el pecado de pereza.

Léase la novena *provincial*: Pascal nombra en ella al autor de esta arbitraria y extravagante definición, señalando el capítulo y el título en que se encuentra.

5. Las definiciones de nombre no pueden impugnarse, y se las impugna: no pueden dar materia para disputar, y cabalmente son sobre lo que mas se disputa.

¿Por qué se disputa tanto sobre ellas? Consiste, dice M. Laromiguière, en que no cuidamos de distinguir las definiciones de las simples proposiciones. (5).

En una definición no hay mas que una idea expresada de dos modos diferentes; en una mera proposición hay dos.

Asi, entre estas dos proposiciones. "Un triángulo es una superficie terminada por tres líneas:" y "el oro es amarillo" hay una diferencia de la cual es conviene hacerse cargo.

En la primera, en la que es una definición, no hay mas que una sola y misma idea expresada de dos modos diferentes; en el primer miembro con una sola palabra, en el segundo con una reunion de palabras; con la sola palabra *triángulo* en el sujeto, y en el atributo con las cinco palabras *superficie terminada por tres líneas*.

Mas en la segunda, la cuales una mera proposición, la idea del sujeto es diferente de la del atributo; la idea del *oro* ó de oro no es la idea de lo *amarillo* ó de amarillo.

Lo mismo digo de los demás casos. Siempre hay dos ideas en cualquiera simple proposición, y una sola en la proposición que sirve para definir.

Quedaremos completamente convencidos de esta ver-

(5) M. Laromiguière, lec. 12.^a, part. 1.^a, p. 301. 302. y 303.

dad, si reflexionamos que el verbo no indica la misma relacion en la definicion que en la simple proposicion.

“Un triángulo es una superficie terminada por tres líneas.” ¿No es evidente que al dar esta definicion, lo que se dice es que la palabra *triángulo* es el nombre que se ha dado á *toda superficie terminada por tres líneas*; ó lo que es igual, que *toda superficie terminada por tres líneas* se llama *triángulo*?

Por consiguiente podemos asegurar que una proposicion es una verdadera definicion cuando cambiando sus términos, se puede mudar el verbo *es*, en *se llama* ó *es llamado*.

“Un triángulo es una superficie terminada por tres líneas, es decir, una superficie terminada por tres líneas se llama triángulo.”

“Número par, es el que se puede dividir por dos, esto es, todo número que se puede dividir por dos, se llama par.”

No sucede lo mismo en las meras proposiciones; no se trata en ellas únicamente de denominaciones, pues, por ej., cuando decimos las proposiciones “el oro es amarillo, el oro es vitrificable” no queremos decir que lo que es amarillo se llama oro, que lo que es vitrificable se llama oro; se quiere decir que la cualidad *amarillo* existe en el *oro* ó que hace parte del *oro*; que la propiedad que designamos con este adjetivo *vitrificable*, hace parte del *oro* ó que existe en el *oro*; se quiere decir que la idea espresada por el segundo miembro de la proposicion forma parte de la idea espresada por el primero; que el atributo hace parte del sujeto.

Asi pues, entre una definicion y una mera proposicion hay la diferencia de que, en la definicion el atributo no es parte del sujeto, y en una simple proposicion lo es. En la definicion del triángulo, *la superficie terminada por tres líneas* no es una parte del

triángulo, no es una propiedad del *triángulo*, es el *triángulo* mismo, se llama *triángulo*: mientras que en la mera proposicion, el *oro es amarillo*, se quiere decir realmente, que el color *amarillo* está incluido en el *oro*, hace parte del *oro*.

6. Como nuestro entendimiento tiene facultades limitadas, y no puede abrazar de una sola mirada un objeto complejo, se ve en la necesidad de considerar por separado sus diversas propiedades para adquirir una idea de él, (digámoslo como suelen decirlo) total y completa. De aquí nace la necesidad de la division.

Division es la particion de un todo en su contenidos: en otros términos, es la separacion, ó una como separacion de las partes de que consta un todo. Asi como hay dos clases de *todo*, hay tambien dos especies de *division*.

Hay un *todo* compuesto de muchas partes realmente distintas, llamado en latin *totum*, y cuyas partes se llaman *integrantes*. La division de este *todo* se llama propiamente *particion*; como cuando se divide una casa en sus habitaciones ó cuartos, una ciudad en sus cuarteles, un estado en sus provincias, ó el hombre en cuerpo y en alma, ó el cuerpo en sus miembros. La única regla para esta clase de division es hacer enumeraciones exactas metódicas ó inmediatas, como dicen (6), y que no sean mas prolijas (7) que lo que necesiten ser para que sean

(6) Se dice que la division es inmediata cuando en ella se enumeran sus miembros segun el orden de contigüidad, y es útil enumerarlos segun dicho orden, porque de este modo se manifiesta la relacion inmediata que tienen unos con otros, y se da á conocer el objeto mas facilmente, y aun tambien mejor las mas veces.

(7) «Nada es menos juicioso, dice Laromigüière, que multiplicar los miembros de una division mas de lo necesario: este es el gran vicio del método de los escolásticos. Lo que nos pro-

exactas ó enteras , y que lo que convenga para el caso,

El otro *todo* se llama en latin *omne* , y sus partes se llaman *sujetivas* , porque este todo es una noción general ó un término comun, y sus partes son los sujetos comprendidos en su estension. Lo que significa la palabra *animal* es un *todo* de esta clase ; las ideas que son sus inferiores en extension como la del *hombre* , y la de *bestia* , las cuales estan comprendidas en la estension de dicha idea animal , son las partes *sujetivas*. Esta clase de division conserva el nombre de *division*.

Hay , dicen algunos , cuatro clases de division. La primera cuando se divide el género en especies : tal es la division de la sustancia , en espíritu y cuerpo. La segunda cuando se divide el género por sus diferencias ; como cuando se dice : todo número es par ó impar. La tercera , cuando se divide una cosa comun por los modos de que es capaz ; como cuando decimos : todo cuerpo se halla en movimiento ó en reposo. La cuarta , cuando se divide un accidente comun , una modificacion comun , en sus diversos sujetos ; como los bienes , en espirituales y corporales ; pero podemos pasarnos muy bien sin semejante division de las divisiones.

7. Todas las reglas de la division propiamente tal se reducen á tres. La primera es que la division sea *entera* , es decir ; que los miembros de la division

ponemos en las divisiones, esdar luz, claridad, á los objetos; mas dividiendo demasiado dispersamos los rayos de luz; queremos aliviar la mente, y la sobrecargamos, y la abrumamos; en este punto seria menos malo pecar por defecto que por exceso. Verdad es que dividiendo demasiado poco, no vemos todo lo que debiamos ver; pero á lo menos, lo que tenemos á la vista, lo vemos. Al contrario, dividiendo demasiado, miramos; pero, digamoslo así, todo se nos oculta, todo se pierde en la confusion. *Confusum est quidquid in pulverem sectum est*, dice Seneca. (Larom. part. 2.^a p. 296.)

sean iguales, tomados todos juntos á la cosa dividida.

Esta regla es tan importante que, de no observarla resultan muchos raciocinios falsos. Hay términos que no admiten medio al parecer, y que le tienen sin embargo. Entre el dia y la noche hay el crepúsculo. Entre sano y enfermo se halla el estado de un hombre convaleciente. Entre vicioso y virtuoso, hay tambien cierto estado del cual se puede decir lo que dice Tacito de Galba, *magis extra vitia quàm cum virtutibus*.

La segunda, que es una consecuencia de la primera, es que los miembros de la division sean opuestos, como par ó impar, racional ó irracional, esto es, falto de razon.

La tercera, que es tambien una consecuencia de la segunda, es que ninguno de los miembros esté incluido de tal modo, en otro de la division, que sean los dos, ó lo que parece ser dos distintos, uno mismo en todo y por todo, ó lo que es igual, que no sean tales que puedan ser afirmados entrambos el uno del otro. Esto no obsta á que en una buena division pueda haber miembros que estén contenidos de cualquier otro modo en otro miembro de la division. Por ej., la division de la estension en línea, superficie y sólido, es buena, porque no se puede decir que la línea es superficie, ni que la superficie es sólido, aunque la línea está en algun modo contenida en la superficie, y la superficie en el sólido.

QUINTO MEDIO.—CLASIFICACION.

1. *Qué es clasificar.—Cuáles clasificaciones se llaman artificiales, y cuáles otras naturales.—2. Ventajas que reportamos de las clasificaciones artificiales.—3. Ventajas que reportamos de las clasificaciones naturales.*

1. Para saber, no basta aprender; es necesario conservar en la memoria lo que se aprende; mas solo se retiene facilmente lo que se ha aprendido por clases, ó *clasificando*. Formar clases ó *clasificaciones* es reunir las semejanzas de los objetos en un solo concepto, en una sola concepcion, á la cual se da una denominacion comun.

Pueden considerarse todas las clasificaciones como *naturales*, y como *artificiales*. En efecto, bajo cierto respecto todas son artificiales, y bajo de otro todas son naturales. (1)

En las diferentes producciones de la naturaleza no hay ni puede haber mas que individuos. Las nociones de clase, de género y de especie, son obra de nuestro entendimiento (véase, pág 415. y sig.): bajo este respecto toda clasificacion es artificial. Sin embargo nosotros no podemos distribuir los objetos en clases, en géneros y en especies, sino en cuanto en las impresiones que nos causan los objetos hay ciertos caracteres, unos comunes y otros distintivos. Mas el caracter de las impresiones que los objetos causan en nosotros no está á nuestra disposicion, ni resulta de un acto de nuestra voluntad: tiene su fundamento en las leyes de la naturaleza; y bajo este respecto todas las clasificaciones son naturales.

(1) M. *Degerando*; -Tratado elem. de lóg. por Mr. *Lehaitre*, pág. 218 y sig. hasta la p. 243.

Así, cuando distinguimos las clasificaciones en naturales y artificiales, solo queremos decir que estas últimas pertenecen con mas especialidad á la eleccion y á las creaciones del alma, y que las primeras tienen un fundamento mas particular en las leyes de la naturaleza: pondremos un ejemplo bien obvio.

Comparando unas con otras las diferentes producciones, cuyo conjunto compone, si me es permitido decirlo así, nuestro universo, se nota facilmente que se divide en ciertas clases de seres sujetos á un sistema de leyes particular; y que por lo mismo este vasto imperio se distribuye, por decirlo así, en muchas provincias, sometida cada una de ellas á un gobierno particular, y separadas unas de otras por límites fijos. Así por ej., el reino mineral, se rige solamente (aunque algunos filósofos quieren ponerlo en duda) por las leyes mecánicas, ó sea por las leyes generales del movimiento. En el reino vegetal despliega la naturaleza un nuevo poder: aqui empiezan las leyes que rigen á los cuerpos organizados. Otro tercer principio se manifiesta en el reino animal, el de una actividad mas pronunciada, unida á la sensibilidad. El hombre se distingue eminentemente de los otros animales por la prerogativa de la razon que le alumbra y le dirige. Trazando nosotros las líneas de demarcacion que separan estas grandes familias de seres, hacemos una *clasificacion natural*.

Pero si comparando entre sí tales y cuales diferentes producciones que queremos someter á una observacion comun, no descubrimos esa progresion de leyes análogas que nos indique entre las mismas producciones vínculos naturales subordinados unos á otros; si es tan grande la variedad de sus principios, que parece prestarse igualmente á todo género de clasificacion; entonces para hacer una distribucion cualquiera en géneros y en especies, tendremos que escoger arbitrariamente, entre los caracteres que nos las manifiesten, tanto los

que nos sirvan para reunir las, como los que empleamos para distinguir las. En este caso haremos una clasificación *artificial*.

Para explicar con mas claridad la diferencia, que hay entre estos dos modos de clasificar, pondremos todavía otro ej. Supongamos que el dueño ó administrador de una biblioteca, desea arreglarla; y que se encarga de hacer el arreglo una persona inteligente en este género de cosas. Esta persona inteligente se entera de que materia trata cada obra, y empieza por separar en dos grandes clases las que pertenecen á las ciencias y las que pertenecen á las bellas artes: en cada una de estas dos clases distingue despues las obras que pertenecen ó á cada ciencia ó á cada cual de las diferentes artes liberales; y en fin coloca unas junto á otras todas las que tratan de un mismo asunto, ó de cuestiones muy semejantes. Esta es la imágen de una clasificación *natural*.

Pero un bibliotecario que no quiera tomarse el trabajo de hacer todas estas comparaciones, se limitará talvez á colocar los libros por el orden alfabético, guiándose al efecto ó por sus títulos, ó por los nombres de sus autores. En fin, á uno que no supiese leer, le pareceria mejor distribuirlos y colocarlos por el tamaño, por la encuadernacion, y mas formas exteriores. Esta es la imágen de las clasificaciones *artificiales*.

2. Las principales ventajas que se siguen de las clasificaciones artificiales son de tres especies.

1.ª Con las clasificaciones metódicas los que no saben aun y necesitan aprender, aprenden mas facilmente, y se simplifica la demostracion de la ciencia. En lugar de aquella inmensa variedad de fenómenos que se presentaban simultáneamente á la vista del que empezó á estudiar una série ó un orden de hechos, de lo que resultó despues una ciencia natural, no se le muestran al principio mas que algunas divisiones simples, cada una de las cuales le conduce á otras subdivisiones.

nes limitadas tambien: y cuando empieza á observar los individuos, nunca se le muestra á un mismo tiempo mas que uno ó dos ejemplares de una familia particular. De este modo la atencion del principiante se halla circunscrita constantemente á un espacio proporcionado á sus fuerzas.

2.^a Con el uso de las clasificaciones artificiales, los que saben retienen con mas seguridad, y recuerdan mas facilmente lo que han aprendido.

Porque en primer lugar, es evidente que cuando los objetos estan distribuidos al acaso, los pocos recuerdos que de ellos se conservan solo pueden enlazarse unos á otros por el hábito, y de consiguiente solo por una repetition muy larga y molesta; y aun asi estos enlaces desaparecen muy pronto si no se sigue repasándolos con frecuencia. Pero á proporcion que se une á los efectos del hábito una analogia mayor, el enlace de las ideas se forma con mas rapidez, y conserva mas fuerza.

Además, cuando los objetos estan distribuidos al acaso no hay mas enlace entre las ideas que de ellos nos formamos que el que resulta de la asociacion inmediata de la de cada uno de los objetos con la de sus vecinos: pero por medio de la clasificacion se multiplican dichos enlaces; porque la idea de cada objeto se asocia á las de la familia, de la especie, del género, del orden, de la clase, y estas ideas son á su vez como otros tantos anillos comunes entre las ideas de los objetos á los cuales convienen.

Por último, cuando los objetos están distribuidos al acaso, no hay, digámoslo asi, un centro comun en que se junten, y del cual pueda partir el que quiera darse cuenta, darse razon de ellos: no se sabe entonces por donde comenzar; no se sabe al empezar, qué distancia le separa á uno del objeto que busca; no se puede llegar á él sino recorriendo de nuevo el por

menor de los objetos que han podido interponerse entre uno y otro. Pero cuando se ha hecho la clasificación, se puede uno colocar en un centro de donde se descubren al rededor, como otras tantas perspectivas, todas las diversas ramificaciones del sistema: y á medida que se sigue una de estas ramificaciones, se encuentran sucesivamente nuevos centros particulares, rodeados de otras perspectivas, que bien pronto nos guian al objeto á que nos dirigimos.

3.^a Con el uso de las clasificaciones las comparaciones son mas fáciles, y sus resultados mas exactos.

Las clasificaciones suponen ya sin duda comparaciones hechas: porque ¿cómo podría haberse colocado cada objeto en su clase respectiva sin una comparacion anterior? Pero derraman nueva luz sobre estas mismas comparaciones.

Lo cual consiste en que cuanto menor es la diversidad de los objetos, mas se simplifica su comparacion, y en que los caracteres genéricos y los caracteres específicos forman una especie de contraste, que hace resaltar mas los unos y los otros; y por último, en que comparando una clase con otra, un género con otro; como que son mas limitadas las condiciones, se hace mas pronto la enunciacion, y por lo mismo podemos creer con mas fundamento que es completa.

3. Pasemos á tratar de las clasificaciones *naturales*. Usando de las clasificaciones naturales hallamos las mismas ventajas que acabamos de reconocer en las artificiales, pero en mas alto grado.

Asi, ellas son las únicas que pueden fundarse en caracteres casi rigurosamente invariables; porque aun cuando una clasificacion artificial se apoye en un carácter absoluto, lo cual raras veces sucede, siempre es muy de temer que una observacion nueva nos la presente defectuosa y señale alguna escepcion. La clasificacion verdaderamente natural es la única que no está espuesta á es-

te inconveniente, porque está garantizada por la fidelidad misma de las leyes de la naturaleza.

Las clasificaciones naturales tienen también por lo mismo mayor simplicidad; porque cuanto más nos aproximamos á los primeras causas naturales, á las primarias, á las más generales y remotas, más se va simplificando el conocimiento de algunas de las relaciones de estos fenómenos tan variados que nos presenta la naturaleza. La naturaleza es tan económica de medios, como prodiga de efectos y accidentes. Luego si sabemos penetrar en sus secretos y descubrir los principios que la dirigen, esplicaremos por medio de leyes simplísimas los hechos más compuestos; y esto es lo que se consigue con las clasificaciones de que vamos hablando.

Pero, las clasificaciones naturales no solo superan á las artificiales en todas las ventajas que ya hemos visto, sino que tienen además una clase de utilidad que les es enteramente particular y que es muy importante.

Las clasificaciones artificiales solo sirven de auxilio á la atención y á la memoria; pero del seno de las clasificaciones naturales sale además una luz que ilumina nuestra razón, y la enseña caminos nuevos. Con las artificiales distinguimos mejor los efectos que están á nuestra vista, fijamos mejor en nuestra mente lo que hemos observado; pero en las naturales encontramos además indicios preciosos y excelentes sobre las causas que se nos ocultan. Las clasificaciones naturales nos vuelven á conducir á las leyes primeras; y manifestándonos su enlace con las circunstancias exteriores y con los efectos sensibles, nos suministran, nos suministran otros tantos principios, que nos sirven de fundamento para formar en seguida juicios de analogía que valen mucho.

ARTÍCULO XIV.

MAS REFLEXIONES SOBRE EL RACIOCINIO Y SOBRE
LA UTILIDAD DEL LENGUAGE PARA LA FORMACION
DE LAS IDEAS DEDUCIDAS.

1. *Clases y teoria general del raciocinio.*—2. *Objeciones* —*Respuesta.*—3. *Utilidad del lenguaje para la formacion de las ideas deducidas.*

Antes de pasar á decir solo lo mas indispensable acerca de los argumentos y de las demostraciones, para en seguida tratar de las causas de los errores y dar fin á esta parte del Manual, creo conveniente ampliar lo que ya hé dicho sobre la esencia del *raciocinio legítimo* (1) y sobre la utilidad del lenguaje

(1) Deben procurar muy mucho los jóvenes no confundir la noción de raciocinio *conforme á las leyes que deben guardarse para que sea bueno en cuanto á la forma* (para que sea bien formado ó esté en forma, como dicen los escolásticos), que es lo que en sentido menos lato llamo yo *raciocinio legítimo*, con esta otra noción muy diferente, *verdadero raciocinio verdadero, raciocinio bueno en cuanto á la forma y en cuanto á la materia, raciocinio que prueba bien y convincentemente á los ojos de la razon que es verdadera la proposicion que en él se deduce, raciocinio en fin que para mayor brevedad llamaré raciocinio recto.* Voy á explicar suficientemente lo que acabo de decir.

Un raciocinio, verdaderamente uno ó simple, será bueno en cuanto á su *forma* si en él se comparan tres ideas (no mas ni menos, v. pág. 180), y ademas se disponen de tal modo que resulten tres juicios, tan ligados unos con otros, que en admitiendo los dos primeros (ya el entendimiento piense de un modo actual en el contenido de ambos, ó ya suponga alguno, ó los dos, sin pensar entonces en el contenido de ellos), es *necesario* para ir consecuentemente admitir el tercero, aunque sea falso, como v. gr., en aquel

para el recto y espedito uso de esta nobilísima facultad.

raciocinio (véase pág 182): *lo que es blanco, es negro; la nieve es blanca; luego la nieve es negra*; ó como en este otro: *todo rosal es manzano; el cerezo es rosal: luego el cerezo es manzano*. Estos dos raciocinios son legítimos en la acepcion, que ya he dicho; y sin embargo, las proposiciones 1.^a y 3.^a del 1.º, y las tres del 2.º son falsas.

Mas por el contrario, este agregado de proposiciones, que los mas calificarían de raciocinio, y que yo no me resuelvo á honrar, digámoslo así, con dicho nombre: *algún español fue emperador de Roma; Trajano fue algún español; luego Trajano fue emperador de Roma*, aun dado que sea verdadero raciocinio (sobre lo cual hay cuestion solo de nombre), no es empero raciocinio legítimo. Y ¿por qué no es legítimo, no obstante que es bueno en *materia*, ó lo que es igual, no obstante que todas sus proposiciones son verdaderas? La razon es muy sencilla: porque le falta esa *conexion necesaria* que ya hé dicho, y por lo mismo que no es legítimo, ó sea bueno en cuanto á su forma, es claro que tampoco es recto, ó sea bueno en cuanto á su forma y materia, como dicen otros.

Ningun raciocinio es recto, sin que á la cualidad de ser legítimo reuna la de ser verdaderas sus dos primeras proposiciones ó juicios, (aquellas dos proposiciones ó juicios que porque en el órden lógico y en el de su colocacion dialéctica preceden á la proposicion ó juicio que se deduce en la conclusion, se llaman *premisas* en unos casos, y *antecedente* en otros); y viceversa son rectos, y así prueban bien y satisfactoriamente cada cual que es verdadera su respectiva proposicion deducida, todos los raciocinios en que se reunen dichas dos cualidades.

No basta para este efecto la 1.^a de dichas cualidades sin la otra, porque, si bien aun de premisas falsas *puede seguirse una conclusion verdadera*, v. gr., *todo el que toma chocolate es español* (proposicion falsa): *Séneca tomaba chocolate* (id. id.); *luego Séneca era español* (proposicion verdadera, que en el caso actual está legitimamente deducida de proposiciones falsas realmente, sí, pero que en el raciocinio se supone que son verdaderas), tambien *puede seguirse una conclusion falsa*, segun lo hemos visto ya en el párr. 2.º de esta nota, y se

1. Dije ya en otro lugar (pág. 317 y 336) que con la palabra racionio, unas veces designamos la faul-

confirma tambien en este otro racionio legitimo: *todo el que toma chocolate es español* (proposicion falsa: *Virgilio tomaba chocolate* (id. id.; luego *Virgilio era español* (proposicion falsa tambien.)

Tampoco es suficiente la 2.^a sin la 1.^a no solo porque en estos casos no estan mutuamente conexas las proposiciones, y sin conexio no hay demostracion, sino tambien por la misma razon de antes, porque, si bien aun no siendo legitimo el racionio, ó mas bien, aun no habiendo racionio, puede seguir á premisas verdaderas una conclusion verdadera (segun se hace ver en el ej., del párr. 3.º *algun español fué emperador de Roma*, &c., y en otros muchos que á cualquiera se le pueden ocurrir); tambien es cierto que, cuando no hay legitimo racionio, puede seguir á premisas verdaderas una conclusion falsa. Asi se verifica, v. g., en el siguiente ej., que no es por cierto racionio recto, ni racionio legitimo *el cuadrado no es redondo* (verdad); *el círculo no es cuadrado* (tambien es verdad) luego *el círculo no es redondo* (error bien manifesto.)

Por manera que analizando cuanto acabamos de ver, y haciendo las generalizaciones y los suplementos convenientes, vendremos á adoptar estas cinco proposiciones.

1.^a Cuando el racionio es meramente legitimo, ó sea puramente bueno en cuanto á la forma, la conclusion se sigue si de las premisas, pero no se sigue que es verdadera, ni tampoco se sigue que es falsa: *es posible* que sea falsa y tambien *es posible* que sea verdadera: para ver que es, si verdadera ó si falsa, se necesitan otros racionios, y aun las mas veces es necesario tambien emplear otros medios.

2.^a Proposicion: cuando el racionio ó pseudo-racionio es puramente bueno en cuanto á la materia, la conclusion ni siquiera se sigue de las premisas, mucho menos se seguirá ser verdadera, ó se seguirá ser falsa.

3.^a Mas por el contrario, cuando el racionio ó los racionios con que se intenta probar una proposicion son rectos ó sea buenos en cuanto á la forma y en cuanto á la materia, ó entonces, la prueban bien y satisfactoriamente á los ojos de la razon, puesto que, ó es imposible que de premisas verdaderas se

dad de raciocinar; y otras, ya la operacion que consiste en poner en ejercicio dicha facultad, ya el conoci-

deduzca legitimamente una proposicion falsa, ó sino, es posible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo. El no haber medio entre los extremos de esta proposicion disyuntiva, consiste en que en el mismo supuesto de ser recto un raciocinio, ya se incluye que su conclusion está contenida en sus premisas; mas como estas en el mismo supuesto se incluye tambien que son verdaderas, claro está que si estas son verdaderas, la conclusion tambien lo es por necesidad, pues sino sería necesario venir á adoptar el evidente absurdo de que era posible que unas mismas premisas fuesen y no fuesen verdaderas á un mismo tiempo y en unas mismas cosas.

4.^a De consiguiente, en todo raciocinio legitimo la conclusion está ligada á las premisas, y como pendiente de ellas, sin embargo de que su verdad ó su error, lo mismo que la verdad ó el error de cualquiera otra proposicion, es solo porque es, y por tanto es independiente, aunque no lo sea su conocimiento (véase lo que dije en la p. 191, de la verdad ó del error de las premisas.

Debe empero advertirse acerca de la primera parte del periodo anterior, y en mayor confirmacion de lo afirmado en lo demas, que una misma conclusion puede ligarse en un raciocinio legitimo á premisas verdaderas, y en otro legitimo tambien á premisas falsas. Asi, por ej., la proposicion, "Séneca era español," la hemos visto ligada en el párr. 5.º á premisas falsas; mas en este otro raciocinio. «El que es de Córdoba de España es español, Séneca era de Córdoba de España, luego Séneca era español," la vemos ligada á premisas verdaderas. Lo mismo pudiéramos ligarla á otras muchas premisas verdaderas, y mas aun ó mas abundantemente á otras muchas premisas falsas.

5.^a Y última proposicion. En todo raciocinio, en cualquiera raciocinio, se camina bajo la suposicion de que sus respectivas premisas son verdaderas, aunque por desgracia muchas veces ó mas bien, en muchos raciocinios no lo son. De suerte que bien considerado todo la fórmula general del raciocinio deductivo viene á ser la siguiente: "si esto y esto es verdad, esto otro tambien lo es, lo primero y lo segundo es verdad, luego lo tercero tambien lo es." Por esto se ha dicho que el raciocinio sirve para establecer la unidad

miento de relacion compuesta que se obtiene en virtud de dicha operacion, ya en fin otras cosas.

Ademas, al racionio no-facultad, podemos considerarle en la mente, y en la oracion ú otro razonamiento ó discurso.

Considerado en la mente, el racionio deductivo es, si

entre los juicios, y por lo mismo dijimos tambien que todo conocimiento adquirido por racionio reposa sobre los primeros principios véase página 549.

Ya que he dicho tantas veces *racionio legitimo*, preveniré espresamente antes de concluir esta larguísima nota, que siguiendo el ejemplo de muchos autores modernos que solo al legitimo tienen por verdadero racionio, y al ilegítimo le llaman falacia, mera apariencia de racionio, sofisma, paralogismo ú otros nombres segun los casos, suelo servirme yo de la voz racionio en el mismo significado que tiene la expresion racionio legitimo, y de la voz deducir, no en el de inferir un juicio de otro juicio, sigase ó no se siga, sino en el de sacar un juicio de otro en que está contenido ó *en que á lo menos seria necesario admitir que lo estaba si se admitiese que eran verdaderas las premisas* (véase pág. 170). con lo cual doy bastante á entender que ahora he usado del verbo *sacar* (que es el mas propio para el caso, aunque por desgracia es demasiado ordinario) en la acepcion de *extraer alguna cosa, ponerla fuera del lugar en que estaba metida, contenida ó guardada*, como dice el Diccionario de la Academia. Y aunque son muchos los autores que, cuando usan de las voces *racionio* y *deducir*, se sirven de ellas las mas veces, no en la acepcion que he dicho, sino en otra mas general que ya he indicado, y en ello hablan tal vez mejor que los otros á quienes sigo en cuanto á esto con todo, para no tener que repetir con demasiada frecuencia la palabra *legitimo*, y por ver de evitar otros inconvenientes de mas bulto en que incurren los mas, seguiré conformándome á dicha costumbre mia, sin faltar á ella sino en aquellos casos en que para mayor claridad ó por otra razon particular sea conveniente especificar mas la expresion. Esta advertencia es muy útil, sobre todo á los principiantes, para preservarse de dar importancia á ciertas cuestiones de nombre en que se enredan algunos, y para no incurrir en otros errores en que por desgracia es muy facil deslizarse.

se toma la voz racionio en la acepcion activa, aquella operacion de que hablé en la pág. 180, ó sea *la accion de la alma que deduce un juicio de otro juicio, ó de otros muchos juicios (2)*, ó de otro modo aun, *la accion por la cual la alma se hace ver á sí misma que el juicio que saca en la conclusion, se halla ya formado implicitamente en otro ó en otros juicios anteriores, á los cuales es idéntico con cierta especie de identidad (3)*

(2) *De otro juicio, de un juicio*, cuando el racionio es propiamente un racionio, uno no mas: *de dos ó mas juicios*. cuando aunque es uno, no es uno solo, sino un agregado de racionios.

Esto hace necesario advertir á los jóvenes que, así como á ciertos agregados ó compuestos de ideas, los llaman ideas, ideas compuestas; y á ciertos agregados ó compuestos de proposiciones, los llaman proposiciones, proposiciones compuestas y proposiciones complexas (véase, pág. 570); así tambien llaman racionio lo que no es uno solo, sino un agregado de racionios. Un racionio deductivo, legitimo y propiamente tal ó simple, es lo que dije en la pág. 179: en él deduce la mente un juicio de otro juicio por otro juicio: en él hay dos ideas distantes y una tercera idea, una idea media no mas: lo cual no quita que, tomando la expresion racionio en el otro significado de agregado de racionios, se diga bien con la mayor parte de los autores que algunos racionios tienen dos ó mas ideas intermedias, ni quita tampoco que entren realmente en todo racionio otros juicios que nosotros indicamos en la expresion con la palabra *luego* ó con sus equivalentes: pero los autores no incluyen en la cuenta estos otros juicios, sin duda por no embrollar mas este asunto demasiado dificil ya en sí mismo.

(3) Los autores de metafisica se ven obligados á distinguir ó mas bien á suponer muchas especies de identidad. Así por ej., una cosa es la identidad *numérica* ó *individual*, y otra la especie de identidad *genérica* ó *especifica* que se admite implicitamente en el hecho de afirmar que una *misma* cualidad, la de blanco por ej., se halla en *muchos* objetos, en todos los objetos blancos (véase lo que dijimos en otro lugar acerca de las ideas generales, p. 415 y sig.) Pero afortunadamente la mayor parte de dichas divisiones son cuando menos, innecesarias para nuestro objeto.

dei se toma dicha voz en el sentido pasivo, el raciocinio y ductivo es *el dicho conocimiento y aun el simple sentimiento de relacion compuesta*, ó lo que es igual, *la percepcion y aun el mero sentimiento de cierta especie de identidad entre* (4) varios juicios, entre varias relaciones véase pág. 178 y 368).

Por esta razon, y sin perjuicio de cuanto dijimos acerca de la identidad en la nota de la p. 303, nos limitaremos á advertir con un escolástico (Losada, *Curso filosófico*, parte 1.º trat. 2.º, disp. 1.ª) que tambien se dice que son idénticas todas las cosas "que tienen alguna unidad de esencia, bien sean mas de una por alguna razon ó concepto, bien por sola la repetición del nombre usemos de una cosa como si fuese, muchas; porque para explicar una determinada identidad, siempre nos es forzoso formar como dos extremos, á lo menos en la voz, como cuando decimos, *el hombre es hombre*, ó sea, *es idéntico á si mismo*." Bajo este concepto, y tambien porque la identidad es una cierta relacion, no hallo yo en ciertos casos el inconveniente que hallan algunos en usar de la expresion *relacion de identidad*. Es lo mismo que si dijéramos *relacion de cierta relacion que llamamos identidad*, ó *relacion fundada en cierto nexo que el hombre concibe acá á su modo y que en nuestra lengua se llama identidad*.

(4) Asi por ejemplo, si reflexiono sobre estas tres relaciones. 1.ª *Dios es el Sumo Bien*: 2.ª *al Sumo Bien debemos amarle sobre todas las cosas*: 3.ª *Debemos amar á Dios sobre todas las cosas*, al instante percibo, despues de haberlas comparado que la 1.ª y la 2.ª, pero mas especialmente la 2.ª, están ligadas á la 3.ª por una relacion de cierta especie de identidad en cuanto al contenido de la última con el contenido de las dos primeras; y aun advierto tambien (porque este raciocinio no solo es legitimo, sino recto), que la 1.ª y la 2.ª, sin embargo de que son de todas tres las que mas se diferencian entre sí, son idénticas en cuanto á su objeto, pues que en última análisis, *Dios, el Sumo Bien y lo que debemos amar sobre todas las cosas*, son una sola idéntica cosa presentada bajo tres puntos de vista diferentes: la percepcion, el conocimiento, y aun el simple sentimiento de la identidad, no total ó adecuada por cierto, pero si parcial ó inadecuada que liga dichos tres juicios, dichas tres relaciones, es un raciocinio en el sentido pasivo.

Considerado en el razonamiento, es decir, en cuanto es expresado por medio de signos, orales ó no

Por esta misma manera si considero con el indicado fin estas otras relaciones: 1.^a *Todo hombre es un ser contingente*; 2.^a *Ningun ser contingente es tal que no dependa de alguno*; 3.^a *Ningun hombre es tal que no dependa de alguno*, no puedo defenderme de conocer que la 1.^a y la 2.^a, pero mas especialmente la 1.^a (la premisa que en el silogismo se llama menor, véase el número 2 del art. sig.), están ligadas á la 3.^a por una relacion de cierta especie de identidad en cuanto al contenido de la última con el contenido de las dos primeras; y asimismo advierto tambien, (por qué este otro racionio tiene como el anterior no solo legitimidad, sino lo que yo llamo reclitud), que la 1.^a y la 2.^a, no obstante que son de todas tres las que mas se diferencian entre sí, se identifican entre sí en alguna cosa, se identifican en cuanto á *una parte* de su objeto, puesto que *ser contingente* y *ser notal que no dependa de alguno* son en el fondo una misma cosa presentada bajo dos puntos de vista diferentes, y *hombre* es tambien idéntico en parte á *ser contingente* y á *ser notal que no dependa de alguno*: la percepcion y aun el simple sentimiento de la identidad que liga dichas tres relaciones, es otro racionio en el sentido pasivo.

Pues ahora bien, obsérvese que juntando las tres relaciones del ej. 1.^o, resulta un racionio *afirmativo*, como dicen los dialécticos, puesto que es un racionio en que la *proposicion deducida* es afirmativa; y juntando las otras tres, resulta un racionio *negativo*, como dicen ellos mismos, puesto que la *proposicion deducida* es una de las que dichos autores y nosotros tambien *por conformarnos á la costumbre* llamamos proposiciones negativas; y tanto el que llaman racionio *negativo*, como el afirmativo, es ó un conocimiento ó un mero sentimiento de la identidad que liga sus respectivos juicios, sus respectivas relaciones.

Esto mismo puede decirse de cualquier otro caso, porque en cuanto á esto no hay mas diferencia entre los racionios *rectos* y los meramente buenos en cuanto á la forma ó en cuanto á la materia, sino que en cualquiera de los rectos el juicio que respectivamente le constituye en parte afirmando que sus términos de relacion son idénticos unos con otros bajo el punto de vista en que entonces se consideran, y que de consiguiente sus relaciones 1.^a y 2.^a, ó sea sus premisas están li-

orales, el raciocinio deductivo (el cual, así tomado, no es diferente de la argumentación) es *el conocimiento de una relación compuesta, de una relación entre dos ó mas relaciones, enunciado en términos convenientes para que se dé á entender la relación de identidad que las liga, ó mas breve, es, digámoslo así, la enunciación de dicho conocimiento de relación compuesta, ó sea la expresión de dicho concepto de la mente por medio de signos.*

De esta rigurosa definición se siguen estas simples proposiciones, que, por lo mismo que son simples proposiciones, no deben ser tenidas por definiciones: el raciocinio en la oración es (pero también es cierto que es algo más) la expresión de un juicio, ó de una serie de juicios deducidos de otro, y por tanto contenidos (real ó hipotéticamente, véase la nota 1.^a de este art.) en el juicio de que se deducen: es la manifestación de una ó mas relaciones que estaban ocultas en otras relaciones: es el tránsito de lo conocido á lo incógnito: es la trabazón de un principio con su consecuencia: es una sinonimia casi continua de expresiones diversas: es también la sustitución de muchas palabras á un menor número de ellas, y algunas veces á una sola, ó de una sola palabra á muchas, ó de una á otra; es una composición que provoca una descomposición de que tiene necesidad para ilustrar todas las partes de su objeto, ó una descomposición que á su vez está pidiendo una composición para aliviar el peso de la memoria,

gadas á su relación 3.^a ó sea á su conclusión, por una relación de cierta especie de identidad en cuanto al contenido de la última ... ese juicio, vuelvo á decir es verdadero en todos y cada uno de los raciocinios rectos, y en los raciocinios de las otras dos clases no es verdadero, sino erróneo, unas veces por mas razones, otras por menos, pero siempre es erróneo en todos ellos, según puede verse claramente reflexionando sobre la doctrina y sobre los ejemplos de la nota 1.^a de este art.

y para facilitar la acción de la mente: en fin, es, ó mas bien debe ser para su rectitud un encadenamiento de *verdades* (5) ligadas por la mas estrecha analogía, y siempre es, espresa ó implícitamente, una serie mas ó menos larga de proposiciones idénticas, ó que se suponen idénticas, con cierta especie de identidad, en cuanto al contenido de la última todas ellas.

Facil es ver que todas estas proposiciones se siguen, como ya he dicho, de la definición que he dado antes; mas sin embargo para justificarlas por otro medio, veamos primero que (como lo indican bien claramente las mismas palabras latinas *ratio*, *ratiocinator* (6), y todas las demas de esta misma familia), cuando raciocinamos seguimos los mismos procedimientos que cuando calculamos.

Todos los procedimientos que se emplean en el cálculo, se reducen á estos tres, adicion, substraccion y substitution ($+ - =$); es así que en el raciocinio se siguen estos mismos procedimientos, luego el raciocinio es como un cálculo.

Ejemplo de raciocinio por adicion; Pascal sabe la aritmética, la álgebra y la geometría; luego sabe las matemáticas. Es evidente que la palabra *matemáticas* equivale ella sola á la reunion de las tres palabras *aritmé-*

(5) Digo que *debe ser para su rectitud*, porque solo para que sea *recto* el raciocinio es condicion necesaria que sea un encadenamiento de verdades; y ahora estamos hablando del raciocinio *legítimo*, aunque sea meramente legitimo ó no recto. (Véase la nota 1.ª)

(6) *Ratio*, *rationis*, cuenta: *Ratiocinator*, *ratiocinatoris*, contador, &c,

En nuestra misma lengua, *razon* espresa muchas veces cómputo, cuenta ó número de alguna cosa: como cuando se dice en buen castellano, *fulano lleva la razon del gasto*.

tica, álgebra y geometría: las matemáticas son la suma de dichas tres ciencias.

Ejemplo de raciocinio por substracion; Pascal sabe las matemáticas, luego sabe la aritmética. En este raciocinio separamos, digámoslo así, de una suma total una suma parcial, substraemos de una cantidad mayor otra menor, de una idea mas estensa otra menos estensa.

Ejemplo de raciocinio por sustitucion; Pascal sabe la geometría; luego sabe la ciencia que creó Euclides. En este raciocinio sustituimos á la proposicion primera la otra proposicion, fundándonos en que la ciencia que creó Euclides y la geometría son una sola idéntica cosa, salvo lo que diré despues.

Pues ahora bien, hé dicho antes que el raciocinio *es una descomposicion que provoca una composicion, ó una composicion que está pidiendo una descomposicion*; reflexionese sobre los ejemplos que acabo de poner, ó sobre cualesquiera otros raciocinios, y se verá claramente que es así como he dicho.

He asentado tambien que el raciocinio es la sustitucion de muchas palabras á un menor número de ellas, y algunas veces á una sola, ó viceversa &c.; y facilmente se ve no solo que es así, sino que no puede menos de ser así.

En cuanto á las otras proposiciones que decia poco há, todas ellas se comprenden en esta: el raciocinio es una *série de proposiciones, ó realmente idénticas con cierta especie de identidad en cuanto al contenido de la última todas ellas, ó que á lo menos lo serian, concedida, ó mas bien, verificada la hipótesi de que las premisas sean verdaderas*; luego un solo ejemplo bastará para justificarlas, y este ejemplo voy á tomarle tambien de Mr. Laromiguiere, sin cuidarme ahora, porque no hace nada para el caso, de si es verdadera ó no la doctrina física, ó acaso mejor la hipótesi física, sobre que se versa. "El calor dilata todos los cuerpos, y el frio

los contrae; luego las partes integrantes de los cuerpos no estan en contacto unas con otras, «infirió Lavoisier discurrendo de esta manera.» Puede bajar la temperatura de todo cuerpo, y si puede bajar la temperatura de todo cuerpo, todo cuerpo puede contraerse; si puede contraerse, puede disminuirse en volúmen; y si puede disminuirse en volúmen, todas las partes de los cuerpos pueden aproximarse unas á otras; si pueden es aproximarse unas á otras, la distancia que las separa puede disminuirse; si puede disminuirse, hay alguna distancia entre todas ellas; y si hay alguna distancia entre todas ellas, no están en contacto unas con otras; *luego* (siendo como es verdad, decia ó pensaba el citado químico, que puede bajar la temperatura de todo cuerpo, no puede menos de ser verdad que) *las partes integrantes de los cuerpos no están en contacto unas con otras*.... ¿A quien que reflexione sobre el precedente razonamiento y entienda sus terminos del, se le puede ocultar que las proposiciones en que hé presentado dicho racionio, son idénticas todas ellas en cuanto al contenido de la última, hecha abstraccion de lo que se puede omitir en ella, que es todo lo que va incluido en paréntesis? Pues lo mismo digo de cualquier otro verdadero racionio, cualquiera que sea la forma de la argumentacion en que se presente, como lo verá todo el que sepa analizar bien las argumentaciones de las otras especies y llegue á hacer la prueba. Todo racionio legítimo, bien sea meramente legítimo, bien sea recto, y ora sea afirmativo como dicen ó ya sea de los que llaman negativos (véanse las notas 1.^a y 4.^a), tiene por *base la identidad real ó hipotética* de todos sus juicios ó de todas sus proposiciones en cuanto al contenido de la conclusion, sin que en cuanto á esto haya mas diferencia entre las distintas clases de racionios que la que hé dicho en las citadas notas, á las cuales me refiero de nuevo.

No ignoro que muchos filósofos han atacado este

principio; pero, además de que una gran parte de esto puede traer su origen de que nadie que yo sepa le había presentado hasta ahora (7) con la generalidad, exactitud y distincion convenientes, se les puede responder que está embebido en el que ellos mismos admiten. En efecto, todos ó los mas de estos filósofos hacen, ó mas bien, presentan como fundamento del raciocinio este principio: *dos cosas iguales á una tercera son iguales entre sí*, mas claramente se ve, además de otras cosas mas hondas, que si dos cosas son iguales á una tercera y por tanto iguales entre sí, por ese mismo hecho se identifican en alguna cosa con la tercera, y en eso mismo se identifican entre sí. La igualdad supone ciertamente distincion entre las dos cosas iguales, supone pluralidad; pero tambien supone identidad bajo otro aspecto: distincion en cuanto á número, identidad en cuanto á la sustancia (segun algunos en algunos casos), ó en cuanto á alguna cualidad ú otro punto de vista. Luego cuando estos filósofos dicen que dos cosas iguales

(7) El adicionador y reformador de este *Manual* confiesa de muy buen grado que ha recogido de las Lecciones de Laromiguière muchas ideas y espresiones que le han sido de mucho auxilio para meditar y escribir medianamente, aunque con alguna prisa, este artículo, pero no duda asegurar que de lo que dicen acerca del asunto Condillac, Laromiguière y otros escritores, á lo que él enseña en el mismo sentido que dichos filósofos, van no pocas diferencias: mas diferencias por cierto, y mas importantes, que lo que tal vez juzgarán algunas personas doctas que acaso no se han detenido á examinar esta complicadísima materia por todos sus lados, incluidas sus verdaderas relaciones con los tratados de la generalizacion, axiomas, ideas colectivas, ideas generales, formas de la enunciacion de los raciocinios y algunos otros de la mas alta metafisica. Acaso algun dia tendré tiempo, ocasion y voluntad, para presentar por escrito y desarrollar algunas ideas que acerca de dichas relaciones se me han ocurrido. Entre tanto, enemigo hasta lo sumo de adornarme con galas ajenas, declaro que el núm. último de este art. pertenece casi todo él á los citados escritores.

á una tercera son iguales entre sí, sin duda quieren decir, sin duda subentienden que son iguales entre sí, en aquello en que son iguales á la tercera cosa; mas no pueden ser iguales entre sí en aquello en que son iguales á la tercera cosa, sin convenir entre sí en aquello en que convienen con la tercera, ó lo que es igual, sin identificarse entre sí en aquello en que se identifican con la tercera. Y como á esto se agrega que *à parte rei* es inseparable de esta identificacion de los tres términos, (ó sea de los tres objetos) en cuanto al punto de vista en que entonces se consideran, la identificacion de las relaciones (ó sea de los juicios) en cuanto al contenido de la conclusion, segun lo he indicado ya en la nota 4.ª; síguese que no pueden nuestros adversarios rechazar esta doctrina que impugnan, sin rechazar la verdad, y sin rechazar la suya propia (8).

2. Pero «todo eso, se me dirá tal vez, estaria bien sino pudiese haber racionio legítimo sin que convinieran ó sea sin que se identificasen sus dos ideas distantes con su tercera idea; mas hay no solo un caso, sino

(8) En todo rigor no hay mas diferencia entre estas dos teorías acerca del racionio que la siguiente. La teoría comun es mas superficial; esta otra es mas profunda. La primera llama la atención casi esclusivamente hácia los términos de las relaciones, esto es, hácia ideas sueltas; la segunda la llama hácia los términos de las relaciones y todavía mas hácia los juicios, hácia las proposiciones. La una hace casi necesarias muchas reglas y algunas ó á lo menos alguna las funda en meras apariencias, y conduce á incurrir en ciertas contradicciones; la otra no. La teoría comunno puede aplicarse *inmediatamente* al pie de la letra sino al silogismo; la otra puede aplicarse *inmediatamente* al silogismo y á cualquiera otra forma de la argumentacion. Por último una y otra teoría, siendo bien comprendidas, conducen á unos mismos resultados una y otra son verdaderas; pero lo que es la dea general de la primera, se comprende y se explica mas facilmente que la de la segunda. Por esta razon he creido conveniente presentar las dos.

muchos, en que solo una de las distantes conviene con la tercera, y en todos estos casos, es decir, en todos los racionios *negativos*, las distantes no convienen, no se identifican entre sí.»

A esta objecion hé contestado de antemano con lo que hé dicho en la nota 4a.; mas sin embargo, para presentar la respuesta en términos mas explícitos y mas generales, digo de una vez que no hay proposiciones negativas puramente negativas. Aun hay mas, digo tambien que todas las proposiciones que en los términos suenan como negativas, son espresiones de juicios afirmativos; porque todo juicio es afirmativo, y toda proposicion espresa algun juicio. Verbi gr. *el círculo no es cuadrado*, es una proposicion que en los términos suena como negativa, pero espresa este juicio afirmativo *el círculo es no-cuadrado*. Verdad es que se dice comunmente, y nosotros mismos hemos usado y usamos de estas espresiones, «algunos juicios son negativos,» «algunas proposiciones son negativas,» pero es porque son mas claras, y dicen lo mismo que estas otras: «algunos juicios ó algunas proposiciones son afirmativos de que no» «en algunos juicios ó en algunas proposiciones se afirma que no»; y son mas claras las primeras por la misma mismísima razon que es mas claro y mas sencillo decir «ningun hombre es tal que no dependa de alguno» que decir «todos los hombres son no-tales que no dependan de alguno». Este modo de hablar en algunas de estas espresiones, y en otras muchas muy parecidas, y aun mas difíciles, no le ha admitido el público, á lo menos en las naciones civilizadas, ni le admitirá jamás. Esta es, y no otra, la razon porque se dice, (mas solo es en el sentido en que lo decimos nosotros mismos en la pag. 180 y en otras partes) «que en algunos racionios una de las ideas distantes conviene con la tercera, y la otra no conviene»; pero tómese cualquier racionio *negativo* como dicen resuélvanse en espresa-

mente afirmativas las proposiciones que suenen como negativas para lo cual no se necesita mas que trasladar la negacion que las haga aparecer como negativas al principio del respectivo atributo de cada una, y se verá que en todo raciocinio se identifican ó se supone que se identifican las dos ideas distantes, ó sea los extremos, con la tercera idea. Camina, pues, la espresada objecion sobre un supuesto falso, y por tanto no prueba lo que se intenta probar con ella.

No tiene tampoco mas fuerza otra objecion que ya nos han hecho algunos, á saber: que, diciendo que el raciocinio es una série de proposiciones idénticas con cierta especie de identidad *en cuanto al contenido de la conclusion*, damos á entender que hay segun nuestro concepto *identidades de parte*, y admitiendo que hay *identidad de parte*, damos en una contradiccion: «esa teoría, dicen, quiere fundarse sobre una contradiccion.»

Pero, no hay esa tal contradiccion, respondemos nosotros. La expresion *identidad de parte*, á lo menos, tomando la palabra *identidad* en el sentido general en que nos servimos de ella (véase la nota n.º 3.), no se halla en el mismo caso que esta otra, *parte de identidad*: esta otra expresion implica contradiccion, la primera no. Además, si implicára contradiccion para nosotros, tambien la implicaria para nuestros adversarios: mas sin embargo, es un hecho indudable que nuestros adversarios mismos admiten identidades de parte con relacion á los términos del raciocinio, segun lo acabamos de ver. Luego en todo caso bien podria decirse que ellos mismos no adoptaban la base de su argumento.

No vale mas por cierto otra objecion que tambien nos han hecho ya, á saber, que si es exacta esta teoría nuestra, el raciocinio viene á ser una gran frivolidad, puesto que no hay mayor frivolidad que una série de proposiciones idénticas, es decir, de proposiciones que dicen lo mismo todas ellas.

Si los que nos hacen semejante objecion, se detuvieran á pensar qué hemos dicho, y porqué son frívolas hasta ese sumo grado ciertas proposiciones, es de creer que no nos opondrian semejante reflexion. No debemos nosotros que el raciocinio es una série de proposiciones *totalmente* idénticas, idénticas *en todo*; si eso dijéramos y sobre ello fundáramos esta nuestra teoría, cierto es que segun ella el raciocinio seria una gran frivolidad. ¿Necesitaremos repetir lo que hemos dicho? No: mejor es que hagamos esta reflexion. *Seis son seis*, es una proposicion frívola, convendremos en que frívola, aunque tambien sobre esto habia mucho que decir. Y ¿por qué es frívola? porque seis es idéntico *en todo* con seis; el sujeto y el atributo de dicha proposicion no solo espresa una sola y misma cosa, sino tambien la *presentan los dos bajo un mismo punto de vista* (véase mas abajo la nota núm. 13). Pero *seis son cinco mas uno*, *seis son siete menos uno*, & ; *seis es la raiz cuadrada de treinta y seis*, estas proposiciones no son frívolas. Y ¿por qué no lo son? porque decir *seis* no es idéntico *en todo* y *por todo* á decir cinco mas uno, ó siete menos uno, &.: el fondo sí es el mismo, pero en cada una de dichas espresiones se presenta ese mismo fondo bajo un aspecto diferente; *son, pues, idénticos* solo en parte. Mas como, segun lo que hemos dicho, las proposiciones de un raciocinio, de cualquiera raciocinio no son *totalmente* idénticas, sino que solo son idénticas *en parte*, idénticas *en cuanto al contenido de la conclusion*, síguese que no se sigue de nuestros principios que el raciocinio es una frivolidad.

Digamos, pues, sin temor de dichos cargos, ni de otro alguno, que todo raciocinio (9) es una relacion de

(9) Véase á Laromiguière en el *Discurso de apertura*, y á Condillac en el *Arte de raciocinar* pag. 1^a y sig., y en otras varias obras; v. gr., en la *Lengua de los cálculos*, cap. XII. lib. 1.^o

identidad entre muchos juicios ; relacion unas veces sentida confusamente, y otras percibida de un modo distinto. Y puesto que es evidente que la conclusion depende de las premisas , que estas contienen la condicion particular de aquella , y que es imposible que de premisas verdaderas se siga una conclusion falsa (véase la nota 1.^a), digamos tambien que *para racionar con exactitud* en el sentido que damos nosotros á esta expresion, la regla fundamental es la siguiente: *asegúrate de que las premisas de tus racionios son verdaderas, y de que están ligadas á ellas sus respectivas conclusiones por una relacion de identidad.*

3. Una gran parte de las precedentes reflexiones me dan ocasion á procurar hacer ver , aun mas de lo que ya lo hemos visto , la utilidad de la lenguas bien hechas para racionar con exactitud y con facilidad.

Desde luego se sospecha ya que , siendo tan semejantes en sus procedimientos el racionar y el calcular y dependiendo en tan gran manera la exactitud y la facilidad del cálculo en general , de la mayor ó menor perfeccion del sistema de signos que se emplea para calcular , una lengua bien hecha debe de ser útil para racionar bien.

Y en efecto , la experiencia nos confirma á cada instante que para hacer deducciones exactas y guardar facilmente la susodicha regla del racionio , conviene no emplear , en el acto de discurrir , asi como tampoco en cualquiera otro acto de juzgar , otras palabras que las de sentido bien determinado y bien comprendido del que raciona: en otros términos nos confirma que conviene conocer bien la lengua ó el language que haga al caso , si está bien hecho , y rehacerle si lo está mal (10).

(10) Supongamos un hombre que quiere separar los elementos de un cuerpo compuesto; ¿habrá quien espere que, sin

Rehacerlo si lo está mal, porque las lenguas mal hechas, las nomenclaturas mal formadas, los lenguajes pobres, vagos, impropios, irregulares, ambiguos, en vez de servir á facilitar el curso del pensamiento, no sirven, sino para ponerle estorbos; por que los signos de las lenguas mal hechas carecen de precision y de exactitud, no presentan, no espresan sencillamente un sentido fijo y determinado; los que se sirven de ellos y racionan seriamente con ellos, no saben adonde asirse: creer seguir una realidad y no aprehenden sino una ilusion: se hallan con espresiones obscuras, llenas de equívocos, que son muy á propósito para desorientar al entendimiento, hacer penosa é incierta su marcha caminar, á ciegas, é ir á parar al error. (11)

Mas por el contrario, los que por una esmerada atencion á no hacer uso jamás de ninguna palabra que carezca de precision y aun de exactitud, han llegado al fin á habituarse en una lengua bien hecha, esto es, en una lengua tan enemiga de falsas analogías, de relaciones mal discernidas y de espresiones vagas, como eminentemente analítica, precisa, clara, analógica, rica, amiga del orden y de las transiciones regulares; acostumbrados ya á no pasar de una proposicion á otras proposiciones, sin sentir el orden de su encadenamiento, la

tener los conocimientos convenientes acerca de la fuerza y calidad de los reactivos á propósito para hacer la descomposicion ha de conseguir el objeto? Pues esta, ó mas bien muy parecida á esta es la posicion del que quiere racionar bien sirviendose de palabras cuyo valor no conoce bien, y batallando por consiguiente con ideas vagas ó inexactas, con inminente peligro de confundir las cosas mas diversas.

Recuérdese lo que dije en las *Noc. gen.*, núm. 1 art. 1. °

(11) Por ej. los que tratando de si hay ideas innatas, han racionado con una lengua mal hecha y no han advertido la ambigüedad de las espresiones de que se valian, han dado en el error, segun lo vimos en la pag. 437 y sig.

conexión que las liga y las aproxima, la identidad que las confunde, y por decirlo así, la unidad del objeto sobre el cual se versan; no están así espuestos á caer de error en error, ó á fluctuar eternamente en la incertidumbre de las opiniones mas opuestas. Una especie de instinto les hace discernir lo verdadero de lo falso con tanta seguridad como prontitud; y como el sentimiento de la identidad los guía cuando discurren, sus ratiocinios dan á conocer á la mente una relación de coincidencia que enlaza las ideas unas con otras (12): así estos ratiocinadores pasan sin violencia de una idea á otra idea, de un objeto considerado bajo un punto de vista, á este mismo objeto considerado bajo otro aspecto (13); los pensamientos y las expresiones en que se ocu-

(12) De esto procede que siendo iguales las demás circunstancias, sea mas fácil recordar unos ratiocinios legítimos que otros ilegítimos, y que entre los legítimos se recuerden con menos trabajo aquellos cuyas partes están fuertemente encadenadas entre sí todas ellas, que no aquellos cuya contestura demasiado floja no nos muestra sino debilmente relaciones mal presentadas y que por lo mismo no dejan en nosotros sino impresiones ligeras y fugaces. El proverbio que dice *la unión hace la fuerza*, es tan aplicable al mundo intelectual como al político, y así es que cuando nos ponemos á razonar sobre un asunto, cualquiera que éste sea, al instante sentimos la necesidad de sistematizar las ideas, de ligarlas unas á otras, y de hacer de ellas como una cadena. Ratiocinando aspiramos, como ya he dicho, á sistematizar los juicios, á darles una unidad superior. (Véanse los art. 1.º 2.º 4.º 5.º y 6.º de las *Noc. gen.*)

(13) En esto se diferencia mas principalmente la llamada análisis de ratiocinio de la análisis descriptiva, no obstante que una y otra son en cuanto análisis una misma cosa. La análisis de ratiocinio no procura percibir sino las relaciones de identidad á fin de llegar á establecer, digámoslo así, las de causalidad ó las de generación que pueden ligar las distintas partes ó las distintas cualidades del objeto compuesto; la análisis descriptiva procura conocer las relaciones de contigüidad ó las de simultaneidad ó las de mera sucesión ó las de simple semejanza, &c. que pueden li-

pa su entendimiento de un modo actual, se ligan á los pensamientos y á las espresiones de que se derivan, y á los pensamientos y á las espresiones que van á sucederles; se les muestra claramente lo que ignoraban en lo

gar dichas partes ó dichas cualidades, y que la análisis de raciocinio descuida y desdeña, porque el no hacerlo así dañaría á la unidad que hace la esencia de todas sus obras. Secundando esta idea suya, dice Laromiguière lec. X, parte, 2, "la análisis de raciocinio va siempre de lo mismo á lo mismo; va de un objeto considerado bajo un punto de vista, á ese mismo objeto considerado bajo otro punto de vista: de modo que parece estar á la vez, en reposo y en movimiento. La análisis descriptiva por el contrario, no conoce, digámoslo así, ningun reposo; apenas ha cogido la idea de un objeto cuando ya le deja para ir hácia nuevos objetos, que tambien dejará uno tras de otro, para recoger así en su marcha una multitud de relaciones de grandor, de distancia, de simetría, de sucesion &c. Tal es la análisis que hacemos de un cuadro ó de una campiña ó de otra casa semejante, y de la cual nos dió Condillac un bello ejemplo al principio de su *Lógica*."

"Cuando la mente del matemático, sigue diciendo el mismo autor, pasa de la multiplicacion á la formacion de las potencias, va de una operacion á esta misma operacion considerada bajo un aspecto particular; pero cuando la vista del espectador se dirige de la pradería al bosque, va de un objeto á otro objeto diferente.» Nosotros mismos hemos hecho en distintos parages de este manual análisis de dichas dos clases: por ej. la análisis de raciocinio nos dió á conocer en la *Psicología* (véase, p. 337) que todos los modos de la actividad de la alma humana se reducen á la atencion, pues todos son ó simple atencion, ó atencion transformada; la análisis descriptiva nos enseñó (véase, p. 393) cuales son los modos de la sensibilidad humana. La primera nos dió á conocer unas relaciones de generacion, y por lo mismo de identidad en cuanto al fondo; la segunda, relaciones de mera sucesion, que son tan distintas de las otras. (Véase al espresado filósofo en la lec. cit. y en el *Discurso de apertura* y en la lec. 1.^a de la parte 1.^a: en donde á vueltas de algunas inexactitudes tan frecuentes en este clarísimo autor) pero ¿qué autor ó qué filósofo no incurre en inexactitudes? Se hallarán muchas ideas muy importantes y que ilustran mucho esta materia.

que sabian, y naturalmente raciocinan bien aun sin cuidar de como raciocinan.

De suerte que, estando tan íntimamente ligados como hemos visto los conocimientos humanos con los signos, por ese lazo de que resulta que los conocimientos y las lenguas caminan siempre juntos y que se restablece á cada instante el nivel entre la idea y el signo (véanse los art. 2.º y 3.º de esta parte), no debemos tener inconveniente en afirmar con Laromiguière que el arte de pensar será llevado á un grado mayor ó menor de perfeccion, segun que el arte de hablar sea mas ó menos perfecto, esto es, segun que sea mas ó menos propia para desarrollar las partes de los pensamientos en un órden que el entendimiento pueda facilmente comprender.

Con toda reflexion he dicho *arte de pensar*, porque, si bien es verdad que ciertos pensamientos los podemos formar antes é independientemente de servirnos de un language, de cualquier language, tambien es verdad no que otros pensamientos, que los mas de los pensamientos no existirian en el hombre, sino fuera por el language (véase en el art. 5.º), sino tambien que si careciéramos del auxilio que nos dan los signos, no pensaríamos con arte, no habria arte en nuestro pensamiento, no habria para nosotros arte de pensar.

“¿Cómo, en efecto, si no fuera por el susodicho auxilio, podria haber arte en los pensamientos, cuando todas las partes del objeto que abrazan, existiendo simultáneamente, forman un todo indivisible? Cómo podríamos discernir, aun en el mas simple de los juicios, el sugeto, el atributo, la relacion que los une (seguiremos hablando (14) como los mas), ó la oposicion que los separa, si todas estas cosas no se mostrarán su-

(14) Véase lo que he dicho en el núm. ant. acerca de los llamados juicios negativos.

cesivamente al entendimiento? Y ¿cómo se le mostrarían sucesivamente, si la sucesion de los signos no las desprendiese las unas de las otras? Mas los signos, al sucederse unos á otros, se distribuyen necesariamente en un cierto orden (en el cual cabe sí alguna variedad, pero muy limitada); es preciso, pues, que las partes del pensamiento se distribuyan y se sucedan en ese mismo orden; entonces es cuando hay arte en el pensamiento, el cual existe, naturalmente, sin ninguna division, sin ninguna sucesion, sin ningun arte." (Larom., ibidem.)

Resulta, pues, que aunque algunos pensamientos existen anteriormente á todo signo é independiente-mente de todo language, no podriamos hacer con arte ningun pensamiento, no habria para nosotros arte de pensar si no fuera por el language. Asi, tan seguro como es que las lenguas no hacen los pensamientos, tan incontestable es que son necesarias para descomponerlos, para analizarlos, ó para desarrollarlos, y por consiguiente que las lenguas son medios de desarrollo, medios de análisis. Pero aun hay mas; todas las lenguas obedecen á las reglas de la gramática general, á algunas reglas de grámatica, á lo menos. Tenerlas solamente por unos simples medios de análisis, seria no apreciarlas sino en la mitad de lo que valen; ellas son tambien, en cierto sentido conforme á la anterior observacion, y á lo que se dijo en el art. 3.^o, *verdaderos métodos*; asercion, que vamos á fundar aun mas todavía.

Las lenguas son métodos: son indispensables para raciocinar; y respecto á la comparacion y á la atencion, cuando menos, las auxilian mucho. Porque ¿cómo podria yo ocuparme con frecuencia de muchos objetos que no tengo á la vista, y estudiar las relaciones que guardan entre sí, si no tuviera signos con que ayudar á mi memoria? ¿Cómo podria percibir la relacion que hay entre la sustancia y el modo, si no tuviera signos con que repre-

sentarme separados estos dos objetos que la naturaleza no me muestra nunca sino reunidos? ¿Cómo podría raciocinar si no tuviera ideas generales? Y ¿cómo podría tener ideas generales sin signos? Si quiero analizar una noción, por poco compuesta que sea, ¿no necesitaré algunos signos, de una especie ó de otra, pocos ó muchos, para representarme aparte las ideas parciales de que se componga? Y si quiero formar una especie de todo juntando todas las ideas parciales que haya adquirido, ó que tenga acerca de un ser ó de otra cosa, ¿no necesitaré una palabra ú otro signo cualquiera, bajo el cual pueda comprenderlas ó incluirlas todas, y al cual me acostumbraré á adherirlas? Pues ahora bien, es una verdad innegable, no solo que las lenguas nos dan medios ó instrumentos para hacer dichas descomposiciones, y composiciones, y darles cierta especie de fijeza, sino tambien que sus signos y muchas de las reglas gramaticales, á saber, todas aquellas reglas que se fundan en la naturaleza de nuestro entendimiento, el cual, á resultas de su misma imperfeccion (véase los números. 2, 3 y 5, del art. VIII, de las *Noc. gen.*), necesita método, nos llevan como por la mano á abstraer y á concretar, y á hacer descomposiciones y recomposiciones. En este sentido, pues, las lenguas son unos verdaderos métodos. (Véanse los art. 3.^o, 5.^o, 6.^o, 7.^o y 8.^o de esta parte).

ARTÍCULO XV.

DEL RACIOCINIO CONSIDERADO EN LA ORACION, Ó SEA DE LOS ARGUMENTOS Y DE LAS DEMOSTRACIONES.

1. *¿Qué es argumento?—Enumeracion de sus clases mas principales.—2. Explicacion de todas ellas.—3. De la demostracion y de sus distintas clases.*

1. Queda ya dicho en el art. anterior que el raciocinio considerado en la oracion, ó mas en general,

en el razonamiento, cualquiera que sea el sistema de signos que se emplee para expresar el raciocinio, no es diferente de la argumentacion. Por lo mismo diremos ahora que una argumentacion es la enunciacion de un raciocinio deductivo. A todo raciocinio deductivo enunciado se le llama, ó á lo menos se le puede llamar *argumento* (de *arguere*, ó alegar razones para convencer), aunque el uso vulgar da algunas veces á esta palabra una significacion mucho mas reducida, y otras se la da mas estensa.

Bajo este concepto, voy á dar una breve idea, pero suficiente, de las distintas especies de argumentaciones que se designan con los nombres de *silogismo*, *entimema*, *epiquerema*, *prosilogismo*, *dilema*, *sorites* é *induccion*. Empezemos por el silogismo.

2. El silogismo es un argumento (1) compuesto de tres proposiciones unidas de tal modo, que de las dos primeras resulta necesariamente la tercera, con lo cual se dice ya que es la enunciacion de un raciocinio deductivo legítimo, propiamente uno ó simple (véase las notas 1.^a y 2.^a del art. ant.). Ej.: "El todopoderoso debe ser adorado: Dios es el todopoderoso; luego Dios debe ser adorado."

Los filósofos no han creído indigno de ellos darnos á conocer las leyes orgánicas del silogismo. Las escue-

(1) La misma idea que damos nosotros del silogismo, se halla espresada tambien en esta definicion *Aristotélica* que generalmente está aprobada en las *Súmulas* de los escolásticos, á saber, el silogismo es (decian en mal latin, pero con mucha exactitud) *Oratio, in qua quibusdam positis aliud quidpiam ab iis, quæ posita sunt, ex necessitate accidit, eo quod hæc sunt* Segun esta definicion, lo mismo que segun la que hemos preferido, todo silogismo es bueno en cuanto á la forma véase la nota 1.^a del art. ant.) porque sino, no seria silogismo; pero otros autores se sirven de la palabra *silogismo* en una acepcion mas lata, segun podrá advertirse por lo que se pondrá en la nota proximo-siguiente.

las tal vez han preconizado demasiado las ventajas que resultan de conocerlas en forma de arte; un entendimiento despejado no necesita que se las expliquen para ser consecuente; pero de todos modos estas reglas son una obra maestra de sagacidad y de dialéctica; y hacen algo mas fácil y segura la investigacion de si es legítimo, ó no un argumento.

Mas sin embargo, como todas ellas se incluyen en esta, (que ya hemos presentado en otros términos), á saber: "*la conclusion debe estar contenida en una de las dos premisas, y la otra premisa debe manifestar que la contiene*)," nos limitaremos á repetir que solo son ilegítimos los argumentos, cualquiera argumento, cuando faltan la naturaleza de su respectiva clase á dicha regla, y siempre son legítimos cuando se conforman á ella. Se puede, pues, juzgar de la legitimidad de cualquier silogismo, (aun admitiendo que haya verdaderos silogismos ilegítimos, lo cual es otra cuestion de solo nombre) sin detenerse á mirar si es simple ó compuesto, complejo ó incomplexo; solo por dicha regla general (2). Vamos, pues, á otra forma de la argumen-

(2) Sin embargo, por que es breve y casi todo bueno, pondré aqui en forma de nota, para que lo hagan estudiar los Srs. profesores que lo estimen conveniente, lo que dice Baldinoti acerca del asunto en el cap. 4.º, lib. 3.º de su lógica. Dice así:

1. Aquella comparacion de ideas que hacemos racionando, si se hace á estilo de los dialécticos, se contiene en muchas proposiciones, que constituyen el que llaman *argumento*; algunas veces tambien, si lo pidiere el asunto, se contiene en muchos argumentos.

2. Mas por quanto el silogismo tiene el primer lugar entre los argumentos, habremos de tratar de él con mayor cuidado. Sea esta la proposicion en controversia, ó la cuestion *la alma es inmortal*. No se percibe á la primera vista la relacion entre las ideas de dicha proposicion: deben, pues, compararse con otra tercera para que se deduzca: esta puede ser la idea de *simplicidad*, de la cual, y de las otras dos se forma así el silogismo

tacion, advirtiendo antes empero dos cosas. Una de ellas es que todos los argumentos que no estan en forma

«Todo lo que es simple, es inmortal:

«es así, que el alma es simple;

«luego el alma es inmortal.

En la primera proposicion se compara la idea de la *simplicidad* con el *predicado de la cuestion*: en la segunda con el *sugeto* de ella, y en la tercera la conveniencia del *sugeto* con el *predicado* se infiere de la conveniencia de estos dos con una idéntica idea, la de *simplicidad*. El predicado de la cuestion se llama *término mayor*; el sugeto *término menor*; y ambos se llaman *estremos*; y la idea de *simplicidad* es el *término medio*: (cada uno de los tres términos está puesto dos veces).

3. Con que el silogismo consta de tres proposiciones mutuamente conexas: la primera (ó mas bien, aquella en que esten el término medio y el mayor,) se llama *mayor*; la segunda (ó mas bien, aquella en que esten el término menor y el medio, se llama *menor*; y ambas juntas *premisas*; la tercera, si se considera como proposicion, se llama *consiguiente*; y si se toma como deducida de las premisas, se llama *consecuencia y conclusion*.

4. Las proposiciones y los términos son la materia del silogismo; pero su *forma* es la cualidad y disposicion de la *materia* á propósito para inferir la conclusion, ó mas bien á propósito para concluir. La *forma* puede ser buena, y puede no serlo la materia; y al contrario, (sin embargo véase en cuanto á esto la nota proximo precedente y la 1.^a del art. ant.) puede esta ser buena y no serlo aquella; pues la una no pende de la otra. Para que la *materia* sea buena, las proposiciones deben ser verdaderas; pero la *forma* es buena, cuando las proposiciones y los términos son tales, y en tal disposicion ordenados, que se halle incluida en ellos fuerza de ilacion. Pudiendo ser varia y de muchas maneras tanto la *materia* como la *forma*, resultan de aqui tambien muchos géneros de argumentos.

5. De lo dicho se sigue, que el silogismo estriba en estos principios: *las ideas que se identifican con una tercera, tambien se identifican entre sí. Si de dos ideas la una se identifica con una tercera, pero no la otra, tampoco ellas se identifican entre sí.*

6. Porque ciertamente cuando los extremos se comparan con

de silogismo, se puede reducir con mas ó menos trabajo y con mas ó menos ventajas ó inconvenientes, á forma si-

el medio, puede suceder lo primero que ambos convengan con él; lo segundo, que solamente convenga el uno de los dos; lo tercero, que ni el uno ni el otro. En el primer caso, el silogismo es *afirmativo*: en el segundo, es *negativo*: y en el tercero, es *nulo ó no está en forma*; supuesto que, como es claro, pueden dos ideas repugnar con la tercera, tanto si convienen entre sí, como si repugnan mutuamente.

7. Con lo dicho se explica bien la estructura y la naturaleza del silogismo: y de una y otra dimanar las siguientes reglas, que para hacerle, deben observarse: la I. *El silogismo solo puede constar de tres términos*, de los cuales el *medio* entra en las dos premisas: pero los *estremos* que se expresaron en las premisas, se repiten en la conclusion.

La II. *El medio nunca entra en la conclusion*; pues de su comparacion con los estremos en la conclusion se colige, si estos convienen á repugnan entre sí. Y así la conclusion se formará de la *question*.

La III. *El medio á lo menos una vez se ha de tomar universalmente*: porque tomado dos veces *particularmente*, se toma en sentido diverso, el cual se determina por cada uno de los estremos, con quienes es comparado en las premisas: por cuya razon habria dos medios en el silogismo. De esta regla se infiere que el medio no puede ser atributo, ó predicado de las dos premisas en los silogismos afirmativos.

La IV. ... (Aqui pone Bañdinoti una llamada regla que diré mas adelante). La V. *Una de las premisas ha de contener implícitamente la conclusion, y la otra ha de manifestar expresamente que se contiene en ella*. Pues la consecuencia debe dimanar de las premisas, y estas es menester que estén entre sí conexas. Declaremos esta regla con el ejemplo siguiente:

«Todo bien es apetecible;

«es así que la virtud es un bien;

«luego la virtud es apetecible.

En la *mayor*: *todo bien es apetecible*, se halla implícitamente, contenida la conclusion *la virtud es apetecible*: la *menor* declara, que *la virtud es un bien*, el cual bien debe apetecerse; y que por tanto en la *mayor* se contiene implícitamente que *la virtud es apetecible*.

logística, porque todos los argumentos son, ó bien un raciocinio enunciado, uno solo ó bien mas de uno, segun su

La VI. *De dos premisas particulares nada se infiere*: porque la una no contiene *ímplicitamente* la conclusion, ni la otra demuestra que se halle comprendida en ella.

La VII. *La conclusion sigue siempre la parte mas debil*; la parte mas debil, en el estilo con que se esplican los dialécticos, es una proposicion *negativa* en comparacion de otra *afirmativa*; una *particular* en comparacion de otro *universal*, y asi de las demas; por cuyo motivo, si una de las premisas es *negativa*, la conclusion será *negativa*; y *particular*, si una premisa fuese *particular*.

8. Hasta aqui del silogismo *simple*; ahora trataré brevemente de algunos silogismos *compuestos*. El silogismo *disyuntivo* se compone de la mayor, que debe ser una proposicion *disyuntiva*; y en la menor se quita la una parte, para que se afirme la otra, ó al contrario: v. gr.

«El universo, ó es creado ó increado;

«es asi que es creado;

«luego no es increado.

9. El silogismo *condicional* se compone de premisas, en una de las cuales se suspende el juicio que se pronuncia en la otra. La *mayor* es siempre *condicional*: v. gr.

«Si hay Dios, es un ser independiente;

«es asi que hay Dios;

«luego es un ser independiente.

La primera parte de la mayor se llama *antecedente*, la otra *consiguiente*. De la verdad del *antecedente* se infiere en este silogismo la verdad del *consiguiente*; y de la falsedad del *consiguiente*, la falsedad del *antecedente*; mas no asi, negado el *antecedente*, se niega el *consiguiente*; ó afirmado el *consiguiente*, se afirma el *antecedente*.».....

Ademas de todos estos párrafos, el citado autor pone otro en el cual incluye respecto al silogismo simple la llamada regla 4.^a que he omitido antes, y es la siguiente. *Las premisas del silogismo*, dice Baldinoti con todos los dialécticos, *no pueden ser ambas negativas*, y en seguida añade: "Tales empero deben juzgarse aquellas en que las partículas negativas separan

respectiva naturaleza y no hay raciocinio que sea uno no mas y que no se pueda enunciar en forma silogística, como

el *sujeto de el predicado*, no aquellas otras en que indican atributo negativo ó privacion," Y no dice mas sobre este particular: en lo cual anda mas acertado que otros muchos, pues á lo menos asi evita incurrir en las contradicciones, mas ó menos palmarias, en que incurren los mas de los escolásticos calificando unas mismas proposiciones que en los términos suenan como negativas, unas veces de puramente ó realmente negativas, y otras veces de realmente afirmativas, segun les conviene.

Yo creo conforme á lo que he dicho en el art. ant. núm. 2, y en la n. 4^a) que no hay proposiciones real ó puramente negativas un juicio ó una proposicion puramente negativa me parece una contradiccion; y de consiguiente no admito que de las proposiciones que en los términos suenan como negativas haya esas dos clases que dicen. Lejos de admitirlo, niego que haya realmente proposiciones de esa primera clase; y aunque en efecto admito que las hay de la segunda, no lo admito empero en los términos que dice Baldinoti, sino en otros que acaso pensaba decir dicho autor, y que son mas exactos (vease lo que ya he publicado en la *ontología* p. 167 y 168.)

Por manera que contraida dicha ley ó regla del silogismo á prohibir en cierto modo que ambas premisas sean proposiciones puramente negativas, es totalmente inútil (por qué claro es, que no habiendao ni pudiendo haber proposiciones realmente ó puramente negativas, es imposible, no solo que las dos premisas del silogismo sino tambien que una de ellas, que cualquiera de ellas, sea negativa en dicho sentido. Pues ahora bien solo en dicho sentido se puede dar esa llamada regla sin enseñar en ella una evidente falsedad, segun lo voy á probar en seguida, y es corriente entre los autores; luego ó es totalmente inútil, ó es falsa,

En efecto, si por ventura esa prohibición inútil é inutilísima en el sentido en que la dan los dialécticos buenos, los dialécticos de chapa, la ampliase algun novel hasta quitarle dicha restriccion, ó lo que es igual, si sostuviese alguno sin hacer ninguna distincion que ambas premisas del silogismo no pueden ser de las que en los términos suenan como negativas, ese pondria una regla evidentemente falsa. *Ejemplo* al canto que lo comprueba. «Lo que no es redondo no es círculo; el cuadrado ó un cuadrado no es redondo; luego el cuadrado ó un cuadrado no

se deja conocer facilmente por la misma definicion de silogismo.

es círculo." Este silogismo (y como este, hay otros cien mil que se ocurren con facilidad) es, digámo-lo así, tan legítimo y tan recto como el que mas, y siu embargo sus dos premisas son de las que se llaman negativas. Ni; ¿por qué sería suficiente que ambas premisas fuesen de las que llaman negativas para que no pueda seguirse de ellas consecuencia, cuando todas las proposiciones que tenemos por negativas, todas sin escepcion alguna, son afirmativas, *afirmativas de que no...*? Si esa pretendida ley fuese verdadera, jamás se seguiría ninguna consecuencia, jamás habria una consecuencia legítima, jamás habria consecuencia entre las proposiciones del silogismo ó de cualquiera otro argumento.

Pero ya estoy viendo que me dirán innumerables profesores y otras personas muy doctas. «Si esa doctrina de Vd, propiamente de Vd. de Vd. solo, tal vez, es verdadera; si es cierto que no se dividen rectamente en esas dos distintas clases que dice Baldinoti las proposiciones que en los términos suenan como negativas ¿en qué consiste que de algunas premisas de dicha clase se sigue en efecto legítima consecuencia, y de otras de la misma clase no se sigue...? Siguese por ej, de las que Vd. ha dicho antes, y no se sigue de estas: *el círculo no es cuadrado; el triángulo no es círculo*; ni de estas otras ó de otras cien mil:» *la piedra no es sensitiva; el hombre no es piedra*. Con venga Vd., me dirán, en que para explicar este hecho que es incontestable, es necesario distinguir entre proposiciones negativas y proposiciones negativas: es necesario reconocer alguna division de dicha clase de proposiciones; y si esto es así como en efecto lo es, demuéstrase que es falsa esa doctrina de Vd., puesto que á las proposiciones que decimos negativas las equipara entresí para este efecto á todas ellas

A esta especiosa objeccion contesto victoriosamente con solo manifestar que la razon de esa incontestable diferencia no está en ninguna de las premisas negativas, considerada cada uno de por sí, sino en las dos juntas.

Así es que siempre que entre las dos en junto no hay mas que tres términos ó sea tres ideas comparadas, se sigue consecuencia (jamás falta esta regla) aunque las premisas sean de las que se llaman negativas; y siempre que de dos proposiciones *negativas* no se sigue ninguna consecuencia, es

La otra advertencia es que las proposiciones de los silogismos, lo mismo que las de los demas argumentos, se pueden disponer en varios órdenes distintos unos de otros, sin que se altere en nada la esencia ni la fuerza del silogismo. Verbi gratia, las proposiciones del que he puesto por ejemplo, las he colocado en el orden dialéctico; mas claro es que aunque las disponga en el orden inverso, asi de esta manera ó de otra: «Dios debe ser adorado, porque es Todopoderoso; y el Todopoderoso debe ser adorado», queda el silogismo con la misma fuerza de prueba. Lo que con esta variacion crece ó disminuye, segun los casos, no es la susodicha fuerza, sino el grado de claridad ó de otras cualidades del estilo.

2. ° El entimema es un silogismo imperfecto en la espresion, porque se suprime una de las dos premisas por muy clara y muy sabida. Ejemplo: «Queréis aprender, luego debeis escuchar»: donde se omite la proposicion: «el que quiere aprender, debe escuchar.»

La primera proposicion del entimema, (y digo primera, suponiéndolas puestas en el orden dialéctico, el

por que entre las dos en junto hay mas de tres términos. Esta es, y no otra, por mas que no haya visto en ningun autor esta doctrina, ni se la haya oido á nadie, la verdadera razon porqué se sigue consecuencia de algunas proposiciones negativas, y de otras no se sigue. Asi, en el ej. que hé puesto arriba, ideas comparadas ó sea términos, no hay mas que tres, á saber, estos: *no-redondo, no-círculo y cuadrado*; mas tambien se sigue la consecuencia. Al paso que en cada par de las otras proposiciones que se me oponen como en desafio, hay cuatro términos, á saber: en las dos primeras, los siguientes: *círculo, no-cuadrado, triángulo, no-círculo*; y en las otras dos, estos otros: *pedra, el primero; no-sensitivo, el segundo; hombre, el tercero; y no-piedra, el cuarto*: ¿Qué extraño es que no se siga consecuencia si hay en ellas cuatro términos? Es, pues, exacta esta doctrina que enseño.

cual supuesto lo hago otras muchas veces) se llama antecedente, y la otra consiguiente.

Algunas veces no se descubre á la primera vista en el entimema, ó mas bien, en algunos entimemas no se descubre al pronto sino una proposición, como en este:

«Mortal, no conserves á nadie un ódio inmortal» pero en todo entimema hay dos proposiciones. Asi el último, enunciado totalmente, contiene estas dos: «Hombre, eres mortal, no conserves &c.»

Con esto se ve que las reglas del silogismo son aplicables á los entimemas, porque éstos no son otra cosa que silogismos en que se subentiende una de las premisas. Póngaseles la premisa que les falte respecto á la espresion, y ya no serán entimemas sino silogismos.

Tambien se deja conocer que todos los entimemas, aun los que expresan pensamientos sumamente desatinados (como v. gr. este: quereis saber mucho; luego debeis no estudiar ni meditar) son legitimos, es esto, son legitimos entimemas, ó sea buenos en cuanto á la forma.

3. ° El epiquerema es un argumento en el cual se prueban antes de sacar la conclusion las premisas que están espresas en él, ya tenga espresa solo una, ya tenga mas de una. Ejemplo de epiquerema en silogismo: «Al que agitan muchas inquietudes y zozobras, no es feliz, *pues la paz del corazon es necesaria para la felicidad de esta vida*; es asi que el que se entrega á sus pasiones, se ve agitado por muchas inquietudes y zozobras, *ya porque le remuerde la conciencia, ya porque no siempre logra los fines que se propone*; luego el que se entrega á sus pasiones no es feliz.»

En esta argumentacion, cada premisa de las que estan enunciadas compone con su prueba, ó un silogismo ó un entimema, cuyo antecedente es la misma prueba de la premisa. De suerte que cuando el epiquerema está en entimema, equivale en el sentido á dos silogismos; y cuando

está en silogismo, equivale a tres silogismos. También puede estar en otras formas de la argumentación, y cualquiera que sea la especie de la argumentación en que esté, siempre cada una de sus premisas con la prueba respectiva compone ó un entimema ó un silogismo. «Antonio es español, puesto que es catalán y los catalanes son españoles; luego es compatriota del Cid y de Pelayo»: la premisa enunciada de este epiquerema en entimema compone con su prueba un silogismo, sin necesidad de que se subentienda nada, porque la dicha prueba está espresa en toda su totalidad. Mas si no lo estuviese en toda su totalidad, sino en la mitad de la totalidad, por decirlo así; v. gr. si dijese alguno mas simplemente: «Antonio es español, puesto que es catalán», omitiendo por demasiado sabido, y *los catalanes son españoles*, esta premisa con su prueba así mutilada en su expresión compondría solo un entimema que equivaldría, como cualquier otro á un silogismo. Lo mismo digo de los demas casos. Un epiquerema á tiempo decide una cuestión, si es recto: legítimos, todos lo son en el hecho mismo de ser epiqueremas.

4.º La argumentación llamada prosilogismo son un silogismo y un entimema seguidos, ó sea dos silogismos, en los cuales la conclusión del primero es la primera proposición del segundo. Hé aquí un prosilogismo: «Todos los hombres son iguales ante Dios sin acepción de personas; los pobres y los ricos son hombres, luego los pobres y los ricos son iguales ante Dios; los que son iguales ante Dios, deben serlo también ante la ley sin acepción de personas; luego los pobres y los ricos deben ser iguales ante la ley sin acepción de personas.»

Sin mas que esta simple explicación hay lo suficiente para conocer que todo prosilogismo se puede reducir á dos silogismos; y que á las argumentaciones de esta especie, lo mismo que á cualesquiera otras verdaderamen-

te argumentaciones ó sea legítimas; tienen también su aplicación las reglas del silogismo.

5.º No todos dan una misma idea del dilema. El dilema, dicen algunos, es un argumento compuesto, en el cual después de haber dividido un todo en sus partes, se concluye del todo lo que se ha concluido de cada una de sus partes. Otros dan de esta argumentación otra definición muy diversa; pero á mí me parece más claro á lo menos, decir que es un argumento compuesto en que al principio se pone ó se da por supuesta una proposición disyuntiva, por medio de cuyas partes, ya las niegue, ó ya las conceda el adversario, se le va demostrando, que de todos modos él queda igualmente refutado. Sirva de ej., el siguiente. "O tiene Vd. los conocimientos necesarios para desempeñar bien el empleo que disfruta, ó no los tiene. Si vd. los tiene, es vd. reprehensible en no hacer uso de su instrucción para el expresado fin; y si vd. no los tiene, es vd. reprehensible en seguir detentando un destino que no puede vd. desempeñar bien por falta del saber necesario. Luego bien sea por lo primero el no manifestar vd. en el desempeño de su destino la debida instrucción, bien sea por lo segundo, de todos modos es vd. reprehensible en ello.

Para que el dilema sea bueno, ó más bien, para que un conjunto de proposiciones que parezca dilema, lo sea en efecto, se necesita que no se omita parte ninguna en la proposición disyuntiva; y que lo que se afirma de cada parte, estribe en firmes razones.

Así y solo así estará puesto al abrigo de la retorsión, y no semejará á aquel famoso pseudo-dilema, llamado el *pleito de Protagoras*. Se había convenido este filósofo en dar lecciones á un discípulo, y en que este no le pagase la suma estipulada en el contrato, sino en el caso de que el discípulo ganase el primer pleito que defendiese.

El discípulo no se daba prisa á ejercer su profesión, por lo cual su maestro le citó ante el tribunal para ha-

cerle pagar la suma convenida. El maestro arguía de este modo. O perdeis este pleito ó le ganais: Si le perdeis, tendreis que pagarme para cumplir la sentencia del juez: si le ganais tambien tendreis que pagarme en virtud de nuestro contrato. El discípulo tenia indudablemente otra defensa mejor, pero respondió: ó pierdo el pleito ó le gano: Si le pierdo, no os debo nada, segun tenemos convenido: si lo gano, tampoco os debo nada, segun el fallo de los jueces. Sin mas que estas ligeras explicaciones, se da á conocer suficientemente que en el dilema se unen muchos silogismos para probar que de todos modos el adversario, real ó supuesto, no tiene de su parte la razon en la cosa de que se trata.

6.º Sorites es un argumento compuesto de una série de proposiciones (siempre son mas de tres) de las cuales esplica la segunda el atributo de la primera (porque es sugeto de ella dicho atributo), la tercera el atributo de la segunda por la misma razon, y asi progresivamente hasta llegar á la conclusion, en la cual es predicado el mismo predicado de la próximo-precendente, y sugeto el mismo sugeto de la primera. Por ej., si quiero probar en forma de sorites que los avaros son infelices, conseguiré mi objeto diciendo: El avaro (¿quien lo duda en cierto sentido?) tiene muchos deseos: el que tiene muchos deseos, es por que carece, ó mas bien, porque está privado de muchas cosas: el que carece, ó mas bien, el que está privado de muchas cosas, es infeliz; luego el avaro es infeliz.

De suerte que para formar un verdadero sorites, esto es, un sorites legítimo ó bueno en cuanto á la forma, es condicion necesaria que las proposiciones de que haya de constar se liguén unas con otras de aquel modo que he dicho en la definicion, y que se muestra en el que he puesto por ejemplo. Sin esta condicion, lo que se formára no seria un sorites legítimo en dicho sentido, sino otra cosa muy distinta que, si por ventura semejaba algu

tanto en sus trazas á sorites, no sería en realidad mas que un cúmulo de proposiciones sueltas, digámoslo así, que no contendrían la conclusion. Tal es, por ej., este pseudo-sorites de Cyrano de Bergerac: "La Europa es la parte mas hermosa del mundo; la Francia es el reino mas hermoso de Europa; París es la ciudad mas hermosa de Francia; el colegio de Beauvais es el mas hermoso de París; mi habitacion es la mas hermosa del colegio de Beauvais; yo soy el hombre mas hermoso de mi habitacion: luego soy el hombre mas hermoso del mundo."

Este pseudo-razonamiento está compuesto de proposiciones que son separadamente otras tantas proposiciones inconexas, ninguna de las cuales explica á la otra en el modo debido para que un agregado de proposiciones sea lo que yo llamo sorites, ni contiene la conclusion. Un sorites, lo mismo que cualquiera otra argumentacion, cuando ademas de ser meramente legítimo es recto (y no será recto si no son verdaderas todas sus premisas), prueba perfectamente la conclusion; y bien tenga rectitud, bien no la tenga, se reduce, ó se puede reducir, con tal que sea legítimo, á tantos silogismos como proposiciones haya en él, deducidas dos: á noventa y ocho silogismos si consta de cien proposiciones, á solo dos si consta de cuatro. Es una excelente forma de la argumentacion muy clara, muy simple, muy natural, muy modesta, y muy á propósito para expresar con brevedad una cadena de racionios.

7.^o La induccion como argumento, ó sea como enunciacion de un racionio deductivo, es una argumentacion en la cual se camina sobre una particion ó division ó clasificacion, que se omite, y se supone exacta, aun que no lo sea; y se concluye del mismo todo lo que antes se ha afirmado separadamente de cada una de las partes enumeradas. Un ejemplo lo dará á conocer mejor.

Supongamos que uno discurre así: "todos los varones

de la especie humana tienen cuerpo y alma; todas las hembras de la susodicha especie, lo mismo; luego todos los individuos de la especie humana tienen cuerpo y alma” este tal, discurriendo así tan simplemente, hace una *inducción*, (así la llaman sin embargo de que en ella y en cualquiera otra de la misma especie tanto se deduce como se (3) induce;) y es evidente que al hacerla, camina ó parte, aunque no lo enuncia, de este supuesto: «todos los individuos de la especie humana son ó varones ó hembras»: division que es exacta.

Toda induccion-argumento, tanto las que reposan sobre una division inexacta (4), como las que se fundan en una division exacta, se reduce á un silogismo legítimo poniendo en la enunciacion una proposicion que espere la division que en ella se omita y se suponga exacta, y reduciendo ademas las otras proposiciones (5) que

(3) *Inducir*, llevar adentro. *Deducir*, llevar á fuera, sacar de... alguna parte, ó de alguna cosa.

(4) Como, por ejemplo, la de la siguiente induccion. “La belleza es vanidad; es tan frágil! Las riquezas tambien son vanidad; cuesta tanto trabajo amontonarlas, se goza, de ellas con tanta inquietud, se pierden con tanto sentimiento! La gloria no es menos vanidad; es tan inconstante! El talento tampoco es menos vanidad; nos grangea tantos enemigos! Los favores son vanidad; duran tan poco! Vanidad son los placeres que se pierden tan pronto! La misma vida no es, en fin, otra cosa que vanidad; es tan corta, y está sembrada de tantas espinas! Todo, pues, es vanidad en la tierra.” Esta induccion que algunos autores ponen por ejemplo es bellísima por cierto, pero no es recta ó convincente, sin embargo de que la proposicion que se intenta probar con ella es verdadera en cierto sentido: y el no ser recta esta argumentacion consiste únicamente en que reposa toda ella en una division inexacta. (véase la nota siguiente.)

(5) Así, por ejemplo, reduciré á un silogismo bueno en cuanto á la forma la induccion de la nota anterior (y eso que á mi ver es viciosa) haciendo en ella dichas dos operaciones, de este modo: “en la tierra todo es, ó belleza, ó riquezas, ó gloria ó talento, ó favores, ó placeres, ó la misma vida (proposicion

preceden á la conclusion á una proposicion compuesta que las comprenda todas. Son, pues, legítimas en la acepcion que yo doy á esta palabra todas las argumentaciones de que hablamos ahora.

Pero aunque todas las inducciones-argumentos son legítimas, no todas son rectas, esto es, no todas demuestran ó prueban bien y satisfactoriamente á los ojos de la razon que es verdadera su respectiva proposicion deducida.

Para esto se requiere (lo mismo en ellas que en los demas argumentos) que, además de seguirse necesariamente la conclusion, sean verdaderas todas sus premisas, asi las que están espresas como las que no lo estan sino subentendidas. En otros terminos, será recta una induccion-argumento si la division que en ella se omite y se supone exacta, es realmente exacta, y si además es tambien verdad lo que en ella se afirma separadamente de cada una de las partes enumeradas. Tal es la del ejemplo 1.^o

Escolio. Cuando en lo que parece induccion-argumento, no se camina sobre el supuesto de una division y de su esactitud, no es induccion-argumento, sino generalizacion, bien ó mal hecha. Asi por ejemplo, si digo «cuantos caballos hé observado hasta ahora (tal, y tal, y tal,

falsa evidentemente); es asi que la belleza, y las riquezas, y la gloria, y el talento, y los favores, y los placeres y la misma vida son vanidad: luego todo es vanidad en la tierra.»

Es incontestable que, admitidas las premisas del anterior silogismo, es necesario para ir consecuente admitir la conclusion. Luego es legítimo dicho silogismo: de donde se sigue que tambien es legítima la induccion su equivalente.

Ni puede menos de ser asi, porque toda induccion es *legítima* en la acepcion que doy á esta palabra en estos articulos: sin ser legítima, no es induccion-argumento, no es enunciacion de un racionio deductivo, no es lo que he dicho que es la induccion.

muchos, casi innumerables) tenían ó tienen tal víscera; luego es esencial en los caballos tener tal víscera, todos los caballos tienen una tal víscera,» no hago en ello una induccion-argumento, porque no camino sobre el susodicho supuesto: hago sí una generalizacion. A la generalizacion, á esta importantísima operacion de la cual hablé en las *Noc. gen.* (p. 172 y en otras muchas partes), la llaman algunos racionio ascendente: y claro es que hay tanta y mas diferencia entre ella y la induccion-argumento, como entre el subir y el bajar, entre formar principios y sacar consecuencias, entre el órden analítico y el sintético. Con este motivo diré ya, aunque solo perfunctoriamente, que la induccion-argumento es la induccion de Aristóteles, la cual bien se deja conocer que es muy diversa por cierto de lo que Bacon llama induccion, y de lo que yo designo con este mismo nombre (Véase en las *Noc. gen.* p. 175). Digamos ya unas cuantas palabras acerca de las demostraciones.

3. Una série de proposiciones debidamente ligadas, ligadas de un cierto modo, compone un argumento. Un argumento ó una série de argumentos dirigidos á probar la verdad de una proposicion, constituye la demostracion: la cual es *es la deducion de alguna proposicion de principios ciertos y evidentes*. De consiguiente, en las demostraciones hay dos clases de proposiciones; principios y proposiciones deducidas.

Acompañan á toda demostracion, cuando es realmente tal, algunas cualidades esenciales, que se reducen á tres: solidez y evidencia en los principios, verdad en las proposiciones deducidas, y enlace entre las proposiciones, pero un enlace lógico, que nos conduzca por medio del racionio de los principios á las consecuencias. A las pseudo-demostraciones que no tienen el requisito primero, las suelen llamar demostraciones *prepústeras*.

Hay tambien en algunas demostraciones cualidades

accesorias, pero que valen mucho, y se pueden reducir á las siguientes: brevedad, elegancia y belleza.

Por último, debemos tambien cuidar de que tengan nuestras demostraciones otras cualidades puramente relativas que no se pueden despreciar. Porque, v. gr., es innegable que una demostracion depende algo del orden y de la forma del tratado de que constituye parte; y debe tambien depender en gran manera de los alcances de aquellos á quienes se presenta.

Tambien me parece que cuando es muy larga la demostracion que se ha hecho, es muy útil volver á presentar los eslabones mas importantes de la cadena de racionios que la constituye. Todo lector reflexivo se habrá visto precisado muchas veces, y algunas con mucho trabajo, á suplir la omision de esta facil operacion, con el fin de aproximar y reunir bajo un mismo punto de vista los principios y las consecuencias mas lejanas. Vamos á las divisiones de la demostracion.

Hay tres clases de demostracion: *à priori*, *à posteriori*, y *à simultáneo*.

La demostracion *à priori* ó descendentes, es aquella en que se descende de una causa conocida al efecto que de ella debe seguirse. Asi se prueba que un cuerpo que caiga sin ningun tropiezo en el vacío, recorrerá un espacio de sesenta pies en el transcurso de los dos primeros segundos, porque no puede menos de producir en él este efecto la ley de la gravitacion que es una causa conocida.

La demostracion *à posteriori* ó ascendente, es aquella que procedio del efecto conocido á la causa. Asi se prueba *à postere ri* que una inteligencia y un poder superiores á la intsi gencia y poder del hombre dirige y gobierna el univero.

Segun Locke y Leibnitz se llama demostracion *à imultaneo*, ó por la idea, aquella en que se demuestran las propiedades de las cosas por la idea misma que de

ellas se forma, y por la definicion que se da. Asi por la idea misma del círculo y por su definicion se demuestra que todos sus radios son iguales.

Y aunque los susodichos filosofos hacian bien á mi ver en designar estas demostraciones con un nombre diferente de los de las otras, los mas de los lógicos las llaman tambien á ellas demostraciones *á priori*, y en cierto sentido y hasta cierto punto no hay duda que lo son (véase el art. XV. de las *Noc. gen.*, y el n.º 2. del art. XI de la *ontologia*).

Ademas se dividen las demostraciones en *próximas* y *remotas*, en *simples* y *compuestas*, y en *directas* é *indirectas*.

Es próxima una demostracion, si la deduccion se hace inmediatamente de algun axioma; y remota, si de alguna proposicion no evidente por sí misma, pero sí demostrada. Por ej.: las primeras demostraciones con que empieza la geometría, son próximas; mas las que despues dimanar inmediatamente de una ó de varias proposiciones demostradas, aunque mediatemente tienen su base en un axioma, son remotas. Y lo son mas ó menos, segun que relativamente á nuestro modo de conocer distan mas ó menos de los axiomas; pero todas son tan fuertes y convincentes como las próximas.

Una demostracion es simple, si se enuncia, ó se puede enunciar en un solo silogismo; y compuesta, si en dos ó mas silogismos.

Por último, dice Baldinoti, cuando de las propiedades conocidas en la cosa, acerca de la cual se versa la cuestion, deducimos aquello mismo que intentamos probar, la demostracion pertenece al género de las que se llaman demostraciones *directas* ó sea *ostensivas*; mas cuando se forma la demostracion haciendo ver que es falsa la proposicion contradictoria de la que se intenta probar, ó deduciendo de la misma contradictoria, supuesta como verdadera, un absurdo ó un imposible, se

le da el nombre de demostracion *indirecta* (ó sea *apogógica*), y de *reduccion á un absurdo*.

“La demostracion indirecta, está fundada, dice el mismo autor, en que, no pudiendo menos de ser de cualesquier proposiciones contradictorias la una falsa y la otra verdadera (véase arriba p. 573, en la nota), si se demuestra que es falsa la contradictoria de la proposicion que se intenta demostrar, se hace ver que esta otra es verdadera. Y tambien se infiere lo mismo, si de la misma contradictoria se deduce un absurdo; pues este manifestaria con evidencia ser falsa esta misma contradictoria. Debe notarse tambien acerca de este asunto que la demostracion indirecta obliga al asenso, pero no llena el objeto principal de la enseñanza, pues de que alguno vea que una cosa no es de un modo, no por eso percibe la razon por que es de otro modo.”

Daremos ya fin á este art., diciendo con Guevara (lóg. dis. 3.^a, cap. 6.^o, parr. 2.^o) «que algunas veces es lícito forjar ó mas bien aparentar una exacta demostracion, la cual sea en verdad tal demostracion á los ojos del adversario que admite lo falso por verdadero. Entonces una premisa que ningun estorbo ni embarazo causaria á los demas, pasa por una verdad invicta contra el mismo que la afirma. A este género de argumentacion le llaman argumento *ad hominem*. De esta suerte refuta Cota á Balbo en el libro 3.^o *De la naturaleza de los dioses*, porque este había mezclado con razones muy buenas muchos absurdos sacados de las fábulas de los gentiles y de los estóicos; por manera que si Balbo hubiese omitido los tales absurdos, no hubiera dejado una puerta abierta por donde su adversario le persiguiese. Pero acerca de este asunto amonesta Horvat, que nuestra causa debe ser verdadera y justa, para que no induzcamos á nuestro adversario de un error á otro error, no sin nota de reprehensible astucia»

ARTÍCULO XVI.

CAUSAS DE NUESTROS ERRORES.

El error, dice un filósofo francés, es la causa de la miseria de los hombres; es el principio malo que ha producido el mal en el mundo; es el que ha hecho nacer y el que conserva en nuestra alma todos los males que nos afligen; no debemos esperar una felicidad sólida y duradera, sino trabajando seriamente por evitarle.

Para no incurrir en él, debemos dedicarnos á descubrir sus diversas causas. Una buena clasificacion y nomenclatura de las causas de nuestros errores tendria en lógica tanto mérito como debe tener en medicina una buena clasificacion y nomenclatura de las diversas causas de las enfermedades á que se halla espuesto nuestro cuerpo.

Bacon, mirando acertadamente la verdad, como un objeto de nuestro culto, presenta los errores bajo el emblema de una multitud de ídolos vanos. Los divide en cuatro clases: ídolos de la especie, *idola tribûs*. Ídolos de los individuos, ó sea de la cueva, *idola specûs*; ídolos de la sociedad, *idola fori* ídolos del teatro, es decir, de la educacion, *idola theatri* (1).

(1) He aquí la bella esposicion que hace el autor de *La Florida*, del pensamiento de Bacon acerca de este asunto.

Idola tribûs, dice este juicioso escritor, ídolos de la especie humana: esto es, impresiones comunes á todos los individuos de la especie humana, por las que se persuade el alma de que el universo que ella conoce por medio de los sentidos de su cuerpo, es ni mas ni menos que eso que los sentidos le representan y tal como ella lo percibe: sin advertir que todas sus sensaciones, todas sus percepciones son, como dice Bacon, *ex analogia hominis, non ex analogia Universi*: es decir, conformes al medio por el que las recibe, mas bien que al objeto exterior que

Y aunque sin duda alguna es un bello florón de la corona de gloria del citado filósofo inglés esta di-

en el sentido las produce. Porque el cerebro del hombre es como un espejo de superficie desigual en el que, hiriendo los objetos como otros tantos rayos, se modifican abultándose, achicándose ó desfigurándose; y que la mezcla, digámoslo así, de la naturaleza del espejo y sus cualidades con la naturaleza de las cosas, tuerce á esta y la varia. Entes dotados de sentidos distintos de los nuestros, verian el Universo de un modo distinto que nosotros lo vemos: verian otro Universo distinto del que vemos nosotros. Y si entrásemos en disputa con ellos sería interminable, no pudiendo convenir en que el mundo era lo que á ellos les parecia, ni lo que á nosotros: y la verdad es que unos y otros llevaríamos razon en no dársela á nuestros contrarios, y ninguno la tendria en sostener su opinion, porque en realidad no es el Universo ni lo que nos parece á nosotros, ni lo que á ellos se les figuraba que era.”

“*Idola specús*, ídolos de los individuos: cada hombre tiene su cabeza, como solemos decir, su cueva particular en la que se anidan sus peculiares idolillos, formados por su temperamento, su carácter individual y otras circunstancias. El medroso ve duendes y espectros: el vivo de imaginacion se fragua mil fantasmas: á lo que contribuye sobremanera la educacion que recibimos infantes de nuestras madres y personas que entonces cuidaban de nosotros. Aqui se anidan tambien las simpatías y antipatías así físicas como morales: aquellas que nacen de la especial disposicion de estos órganos que ocasiona al alma ó placer, ó repugnancia y disgusto, á consecuencia de las impresiones que hacen en ellos estos ú otros objetos. Resultando de aquí que unos mismos objetos son agradables á unos, y desagradables á otros. Las simpatías ó antipatías morales son efectos de ciertos enlaces de ideas fuertemente formados que hacen no poder percibir un objeto sin ir acompañada su percepcion de alguna otra molesta que nos lo hace aborrecible; y por el contrario las simpatías, como las que se forman en el alma de los chiquillos respecto á los maestros que los castigan ó reprenden, ó respecto á los criados ó criadas que los adulan y los consienten”

“*Idola fori*, ídolos de la plaza, son los que se adquieren continuamente en la sociedad. En ella, dice Bacon, los hombres se comunican sus pensamientos por medio de palabras. Pero el valor de estos signos es tan vario, tan inexacto las mas veces, tan

vision de las causas de los errores, como suele decirse ó sea de los motivos de nuestros errores nosotros nos pes e mitiremos hacer otra y aun otras: y asi hablaremos mas circunstanciadamente de los errores, cuyas causas son los sentidos, la imaginacion, la asociacion de las ideas, la abstraccion, el caracter, la educacion, la costumbre, la autoridad y los sofismas.

indeterminado: además, su inteligencia es tan distinta en los varios individuos que hablan, que las mas veces ni el que habla ha fijado para si el valor de las palabras de que usa, ni el que oye las entiende como el que las pronuncia, de lo cual resultan infinitos errores. Ni pueden calcularse los que están sancionados en estas sociedades que llamamos *Naciones*, y en cada una de las clases de que se compone cada sociedad de estas. Finalmente, apenas nos acercamos vez alguna al trato social que no encontremos con personas ó llenas de errores y preocupaciones, ó agitadas de pasiones violentas, ó directamente interesadas en trastornar nuestra pobre razon, llenándonos de idolillos con sus lisonjas, con sus chismes, con sus embustes; y lo peor es que, por mas prevenidos que estemos, rara vez dejan de hacernos daño.»

"*Idola theatri*, ídolos del teatro: así llama Bacon á las falsas impresiones que recibimos en nuestra educacion literaria y en nuestros estudios, asi de los maestros como de los libros; en los cuales se aprenden mas errores á veces que verdades, y errores los mas nocivos, asi por la autoridad que los hace mas respetables, como por nuestro orgullo que nos los hace mas apreciables como fruto de nuestras tareas. Y si alguna vez tenemos la felicidad de empezar á desengañarnos, se pierde tanto tiempo en olvidar los malos estudios como se empleó en hacerlos. &c. &c.

CLASE PRIMERA.

ERRORES QUE SE ATRIBUYEN A LOS SENTIDOS.

1. *Son muy ocasionados á error los juicios que formamos por el informe de los sentidos acerca del grandor de los cuerpos.—2. Idem, idem acerca de sus figuras.—3. Los sentidos dan tambien ocasion ademas de otros muchos errores, á que formemos juicios erróneos acerca de objetos que no son de su jurisdiccion, impidiéndonos considerarlos debidamente.—Precauciones que debemos tomar acerca de un cierto influjo de cierta facilidad y elegancia en el decir ó en los modales.*

Para librarnos de la facilidad con que incurrimos en error con ocasion del informe de nuestros sentidos, podemos hacer una enumeracion de los principales errores en que nos hacen caer.

1. Para comprender mejor lo que debemos creer del grandor de los cuerpos por el informe de nuestros ojos, figurémonos que Dios hubiese hecho en pequeño y de una porcion de materia del tamaño de una bala ó de una pelota, un cielo, una tierra, y hombres en esta tierra con las mismas proporciones que se observan en este mundo grande (1). Los tales hombrecillos que suponemos, se verian unos á otros; verian algunos de los demas cuerpos que los rodearan, y entre ellos (si los habia), los pequeños animales que les pudiesen incomodar. Es evidente, en esta suposicion, que estos hombrecitos tendrian ideas del grandor de los cuerpos, muy diferentes de las que tenemos nosotros, puesto que mirarian su pequeño mundo que con relacion á nosotros no seria mas grande que una bala ó que una pelota, como espacios infinitos.

Mas si estos hombres afirmasen atrevidamente fun

(1) *Malebranche*, Investigacion de la verdad lib 1.

dándose en el testimonio de sus ojos que los cuerpos eran tales como ellos los verian, es evidente que incurririan en error; y sin embargo tendrian tanta razon como nosotros para defender su modo de pensar! Aprendamos, pues, con su ejemplo, que estamos muy inciertos del verdadero grandor de los cuerpos que vemos: todo lo mas que en cuanto á esto podemos conocer por nuestros sentidos es la relacion del grandor de los otros cuerpos que vemos y el del nuestro ó de otra cosa: en una palabra, nuestros ojos no se nos han dado para juzgar de la verdad de estas cosas en sí mismas, ó sea absolutamente, sino para otros fines, uno de los cuales puede ser y á veces es que nos las hagan conocer de un modo relativo.

Procuremos, pues, ser muy cautos, muy circunspectos en los juicios que formemos acerca del grandor de los cuerpos. Asi, cuando digamos ó cuando oigamos decir, por ej., que un gilguero es pequeño, no lo entendamos asi absolutamente; ninguna cosa es pequeña ni grande en sí misma: tambien el gilguero es grande comparado á una mosca; y si es pequeño respecto de nuestro cuerpo, no se sigue lo sea absolutamente; porque nuestro cuerpo, no es una regla absoluta, por la cual debamos medir las demas cosas; él mismo es tambien pequeñísimo con relacion á la tierra.

2. Nuestra vista no nos hace ver todas las partes de las estensiones, sino solamente algunas de aquellas estensiones que son bastante considerables, bastante grandes; y asi es que no vemos ninguna de las partes de los animales mas pequeños, ni tampoco vemos todas las que componen cualquiera de los demas cuerpos, asi de los duros como de los líquidos (2). Por manera que no pudiendo descubrir estas partes á causa de su pequeñez, se sigue que no podemos ver las figuras de ellas, porque las figuras de los cuerpos no son mas que los lindes que los limitan. Hay, pues, un número prodigioso de figuras

(2) *Malebranche*, en el lugar cit. aunqu sigue otros principios.

que no descubren nuestros ojos, los cuales (y lo mismo el tacto) aun inclinan alentendimiento que se fia inoportúnamente demasiado de la autoridad de los sentidos, á creer que no existen semejantes figuras.

En cuanto á los cuerpos que son proporcionados á nuestra vista, ó á nuestro tacto, podemos descubrir la figura que tienen con relacion á nosotros, pero nunca lo que su figura es en si misma. Ni aun siquiera podemos distinguir, con exactitud á la simple vista y de un modo relativo á nosotros, si, por ej., una línea es recta ó no, principalmente si es un poco larga: necesitamos una regla para conocerlo.

Aun mas: ni siquiera distinguimos si la regla misma es tal como suponemos que debe ser. Y sin embargo, sin servirnos bien de la regla jamas podemos conocer exactamente ninguna figura, como lo saben casi todos.

Y si suponemos las figuras de los cuerpos alejadas ó lejos de nosotros, ¡cuanta variacion hallaremos á resultas de la proyeccion que hacen sobre la retina! Los pintores se ven en la necesidad de mudarlas casi todas, para que aparezcan segun son naturalmente, con relacion á nosotros, y de pintar, por ej., círculos como si fueran óvalos; prueba evidente de los errores de nuestra vista, en los objetos que no son meras pinturas.

3. Los sentidos no solamente son ocasion de que nos engañemos por lo que hace á la magnitud y figura de los cuerpos, sino tambien, como nada nos dan á conocer (aun moderados por la razon) sino de un modo relativo (véase arriba p., 530 y 531), los errores en que á resultas de esto incurrimos cuando hacemos un mismo juicio de los objetos en si que de las impresiones que hacen en nosotros, invaden otros muchos juicios que formamos acerca de las distancias, del movimiento, de la gravedad y presion del aire, de lo suave, de lo aspero y de otras muchas cosas á este tenor (3). A todo esto se agrega que

(3) «Y ademas de esto, dice Baldinoti con mucha brevedad y exactitud, puede sobrevenir á dichos juicios (á los mencio-

Los sentidos son tambien ocasion de que nos engañemos respecto de los objetos que no son de su jurisdiccion, impidiéndonos considerarlos con bastante aten-

nados) una vehemente *conturbacion*, originada del estado de los sentidos, de los medios interpuestos, de los intervalos, del sitio del lugar, del tiempo; supuesto que todas estas cosas alteran, y embarazan muchísimo las impulsiones de los objetos. Los ojos v. gr. son á manera de una lente óptica y por ellos se mudan las verdaderas magnitudes y figuras de los objetos: la cual mutacion se aumenta segun la mayor ó menor luz, y mayor ó menor distancia. Por la luz y cuerpos interpuestos acortamos ó alargamos las distancias. A nosotros nos parece que el sol se mueve, y la tierra está inmóvil; que nosotros, cuando vamos en un navío, no nos movemos, y se mueven las ciudades y las costas, apartándose de nosotros. Juzgamos que el aire que nos circunda, no tiene peso, porque por todas partes le tenemos encima; y las cosas que al tacto y la vista aparecen lisas, se ven mediante el microscopio muy escabrosas, y divididas con grandes *prominencias*.»

«Nada digo del cuello de la paloma *tornasolado*, ó con varios visos; de la torre cuadrada que se ve desde lejos redonda; y del remo que aparece en el agua quebrado. ¿Qué engaños serán los de los sentidos, si sus nervios no están bien dispuestos, si los acomete algun humor nocivo, si se cargan de superfluidad por embriaguez, calentura, delirio, espíritu agitado, ó si se mueven con perturbado movimiento? Estas causas vician realmente aun aquel conocimiento relativo que por el informe de los sentidos podemos obtener, y presentan especies del todo aparentes y fingidas, en las cuales apoyados los juicios, no solo distarian muchísimo de lo que los objetos son en sí mismos, sino que errarian tambien enormemente en las cosas que podemos alcanzar.»

«Pero el alma con el uso del arte auxiliadora de los sentidos puede apartar del conocimiento relativo todo vicio, mas no adquirir un conocimiento absoluto y perfecto. Mirando esto á la luz de la razon, se precaverá de juzgar acerca del estado absoluto de las cosas, y evitará todos los errores que de eso se originan. Y para que el alma se libre de todo escrúpulo de error, demas de valerse de aquel arte, en que consiste la instruccion de los sentidos, no hará uso de ellos en objetos, que no les sean respectivamente correspondientes y propios: como si un hombre se valiese de los oídos, no para ver los colores que son su único objeto, (ó casi su único objeto) sino para examinar y

cion, para formar acerca de ellos un juicio sólido, según lo hemos advertido ya en otra parte (pág. 539 y 540 en la nota).

juzgar las distancias y magnitudes; ese tal exigiria ciertamente de los ojos un juicio de género extraño, en que los ojos, si no se gobiernan por el tacto, se engañan facilísimamente.»

«Pero volvamos al conocimiento adquirido por los sentidos. Este conocimiento es relativo: y así debía ser. Pues es necesario que para que podamos hacer eleccion y uso de las cosas, las miremos según la relacion que tienen con nosotros. Demas de eso, este conocimiento no penetra lo íntimo de las esencias de los entes; se le huyen sus partes minimas y su estructura; se queda casi en la corteza ó superficie, y las cosas que no penetra, claro es que no deben reputarse como nada. Mas sin embargo se perfecciona con el ejercicio y el arte auxiliadora de los sentidos, con cuyo arbitrio distinguimos por los sentidos cosas que no las hubiéramos percibido, ni aun confusamente.»

«Mas porque todas las cosas se ven, y se sienten relativamente por los sentidos, no pueden ser vistas, y sentidas de un mismo modo por un mismo hombre, y mucho menos por diversos. De aquí es que lo agradable, lo desagradable, lo suave, lo duro, lo áspero, lo liso, lo cálido, lo frío, lo pequeño, lo grande, lo que está cerca, lo que está lejos, se determinan por modos muy diferentes; pues estas cosas son relativas, y si aquellas á que se refieren, padecieren mutacion, ellas tambien se mudan. Se refieren, pues, al temperamento de los sentidos, á las distancias, á la situacion, á los medios ó interposicion de objetos y á otras cosas que ya he indicado.»

«Pero no podemos determinar con exactitud que es lo que otros experimentan, ni decir á primera vista, si la causa de la sensacion mudada está en la alteracion de la cosa ó del sentido. Y aunque hubiese diferencia muy grande en el modo con que los hombres perciben desde su nacimiento, y sienten las cosas esternás, con todo eso ninguna confusion se originaria en ellos, y juzgarian de un mismo modo acerca de las relaciones de las cosas. Si v. g. el color cerúleo con que el mar se nos representa al medio dia, impresionase á un hombre con una sensacion y á otro con otra diversa, sin embargo todos calificarian de *cerúleo* al mar, y de *cerúleas* á las cosas que le imitan. Si la nieve no le deslumbrase á alguno con su blancura sobresaliente, todavía seria para él la blancura de la nieve mu-

1.º Entre las causas que nos inducen á errar (4) por un falso brillo que nos impide conocer nuestro error, se puede contar con razon aquella elocuencia pomposa y magnífica que Ciceron llama *abundantem sonantibus verbis uberibusque sententiis*. Es admirable con qué facilidad se insinúa un racionio falso despues de un periodo que ha llenado nuestro oido, ó de una figura que nos sorpende y nos arrastra.

Y no solamente nos impiden estos adornos advertir las falsedades que se mezclan en el discurso, sino que nos comprometen insensiblemente á adoptarlas, porque muchas veces son necesarios para el complemento del periodo ó de la figura. Por ej. ¡Cuantas necedades han escrito ciertos autores italianos, por la afectacion de no usar sino palabras de Ciceron, y de lo que sellama pura latinidad!

Los racionios viciosos, que ocasiona un falso brillo, comunmente son imperceptibles para los que los forman, y asi es que muchas veces á sus mismos autores es á quienes primero seducen. Suelen alucinarse estos

cho mas sobresaliente que la blancura de cualquiera otra cosa: y aquel á quien un pie se le representase mas grande de lo regular, siempre diria que el pie era mayor que el dedo pulgar, y determinaria la misma proporcion del uno al otro, que determinan todos.»

“Los que deprimen la fuerza del testimonio de los sentidos, y piensan que esta fuente de conocimientos es, por decirlo asi, el camino mas ancho abierto siempre al error, los acusan tambien gravemente de que causan la mayor confusion de manera que segun estos filósofos nunca presentan cosa bien comprendida, y nada que ilustre al entendimiento con la luz clara de la verdad. Pero decimos que asi como ningun error puede haber jamás en los sentidos, de la misma suerte no puede haber en ellos oscuridad, ni confusion ninguna. El alma sí padece confusion, y está ofuscada y llena de niebla, y perturbacion, por ocasion de los sentidos»....; pero esto es muy diverso de lo otro.

(4) Lógica de *P. R.* part. 3. cap. 20.

tales retóricos con el sonido de sus propias palabras: les desvanece la pompa de sus figuras, y la magnificencia de ciertas voces los arrastra, sin que lo adviertan, á pensamientos tan poco sólidos, que seguramente los desecharian, si pusiesen en ello la mas ligera atencion.

2.^o Todavía es mas seductora aquella sorpresa que nace del modo con que se habla; porque nos inclinamos naturalmente á creer que tiene de su parte la razon el que habla con gracia, con facilidad, con gravedad, con moderacion con dulzura; y al contrario que no la tiene el que habla desapaciblemente, con acaloramiento, acrimonia ó con presuncion.

Con todo el que juzgue del fondo de las cosas, solamente por estas maneras exteriores y sensibles, es de temer que se engañe con frecuencia; porque hay personas que dicen con mucha gravedad y modestia mil tonterias; y otras, al contrario, que dicen la verdad, aunque tengan el genio vivo, ó esten poseidos de alguna pasion que se deje ver en su semblante ó en sus palabras.

Dicta, pues, la razon que no nos aventuremos á juzgar llevados de estas cosas exteriores, y que no dejemos de rendirnos á la verdad, aunque se nos proponga con unas maneras desagradables. Es necesario considerar cada cosa por separado, ó lo que es lo mismo, es menester juzgar de los modales por los modales, del fondo por el fondo, y no del fondo por los modales, ni de los modales por el fondo. No hace bien el que se encoleriza, pero tiene razon en decir la verdad, si la dice. Y por el contrario hace bien el que habla con calma y con urbanidad, pero no tiene razon en sentar falsedades.

Las personas sensatas procuran defenderse de la fuerza y de los poderosos atractivos de las maneras exteriores y sensibles, no dejandose llevar de estos informes de los sentidos, é imitando aquel celebrado ejemplo de los jueces del Areopago, que prohibian rigorosamente

á los que hacian ante ellos las veces de abogados, usar de palabras y figuras seductoras, ni los oian sino á obscuras, para que lo agradable de sus palabras y de sus gestos no los inclinase á alguna cosa contraria á la verdad, á la justicia, á la razon.

CLASE SEGUNDA.

ERRORES ATRIBUIDOS Á LA IMAGINACION.

I *¿Qué es imaginacion?—Influjo benéfico de esta facultad siendo bien dirigida.—2. Voto ó deseo de la naturaleza acerca de la imaginacion.—Descripcion de uno de los estados preternaturales de dicha facultad.—Origen y consecuencia inmediata de este estado.—3. El entusiasmo, estado fugaz ó situacion de ciertas a'mas privilegiadas, ó que á lo menos, no son de un temple muy comun, es origen muchas veces de errores de gran consecuencia.—4. El abandonarnos á los placeres de la imaginacion, nos espone tambien á estos mismos peligros.*

I. Si en este art. nos detuviésemos á tratar de la imaginacion, de esa facultad compuesta que obra eligiendo cualidades y circunstancias, las cuales las abstrae de una multitud de objetos, y las combina y dispone en términos de producir lo que suele llamarse una creacion mental, probariamos muy facilmente que lo que se llama sensibilidad depende de la imaginacion en una gran parte; probariamos tambien que esta preciosa facultad es el gran resorte de la actividad humana, y la causa principal de los progresos y del perfeccionamiento del hombre; y en fin que ella nos proporciona, á menudo, cuando la dirigimos bien, placeres inocentes que esceden muy mucho en número á los placeres en que no toma parte la imaginacion. Mas como estamos hablando de lo que se llama causas de los errores, nos cree-

mos obligados á pasar por alto estos puntos, porque no tienen una relacion inmediata con nuestro asunto de ahora.

2. La naturaleza quiere, sin duda, dice un sensato filósofo escocés, que los objetos sensibles hagan en el hombre una impresion mas fuerte que las meras operaciones de la inteligencia; y asi le sucederá á cualquiera en la realidad, si en los primeros años de la vida ejerce sus facultades del modo conveniente (1).

Pero tambien puede sucederle, si ejerciéndolas en demasia, contrae el hábito de concentrar su alma en reflexiones solitarias, que este hábito trastorne para él en esta parte el órden natural, y dé á su imaginacion una influencia escesiva. Apartándonos de la sociedad y de los objetos que escitan la ambicion de nuestros semejantes, acostumbrándonos á ocuparnos con nuestros propios pensamientos, y á ejercer nuestra actividad en investigaciones puramente intelectuales, y que bastan para ejercitar nuestras facultades, sin esponernos á las vicisitudes del mundo; podemos llegar hasta el punto de no tomar ningun interés por lo que pasa fuera de nosotros, y de complacernos únicamente en la meditacion interior. Sucede entonces que el alma pierde insensiblemente la facultad de mandar sobre sus propios pensamientos, y de dirigir la sucesion de estas modificaciones suyas.

3. Pero aun sin llegar á este estado deplorable que constituye el caracter de cierto género de locura, mas ó menos declarada, cuando la idea que la imaginacion se forma del placer ó de la perfeccion que busca, escede mucho la medida comun, están demasiado profundamente conmovidas las pasiones, para que permitan á la razon ejercer constantemente su imperio, y el alma está en quel estado que se llama entusiasmo. Esta disposicion

(1) D. Stewart, Elem. de philos., t. 2. cap. 7. secc. 5.

es una fuente de donde nacen comunmente errores de mucha consecuencia.

Cuando el entusiasmo llega á cierto punto, probablemente no tiene ya ningun remedio; pero esforzándose, se puede cambiar esta disposicion mental antes de que llegue á arraigarse. Es tanto mas digna de nuestro interés y atencion esta enfermedad del alma, quanto que acomete principalmente á los hombres de talento creador y de una grande sensibilidad.

Cuando un hombre de imaginacion ardiente se engolfá en los negocios, corre peligro de que le engañe su entusiasmo. Lo que se llama juicio ó seso en la conducta de la vida, consiste principalmente en una disposicion de espíritu que permite ver siempre con calma y exactitud las diferentes circunstancias de la situacion en que uno se encuentra; de modo que cada una de ellas causa en el que la observa el efecto que debe causar, sin que ningun hábito intelectual llame demasiado su atencion y le haga experimentar un sentimiento exagerado. Mas en un hombre de imaginacion desarreglada, las circunstancias solo sirven para excitar pensamientos y sentimientos que le son peculiares.

Asi su conducta por lo general es menos conforme con su situacion verdadera que con la que él ó en la que él se imagina hallarse, de donde se sigue que obrando muy racionalmente á su parecer, presenta á los ojos de los demás todas las apariencias de la locura.

4. Tambien puede suceder que abandonándonos intempestivamente ó con una especie de exceso á los placeres de la imaginacion, contraigamos un gusto descontentadizo y demasiado delicado para nuestra situacion en la actualidad. Nuestros hábitos intelectuales y morales ya no dependen entonces de la esperiencia; estos se van ajustando poco á poco á las invenciones, ó sueños de los poétas, si leemos sus obras; y nos volvemos incapaces de conducirnos bien en el mundo real en que vivimos. Este

es un origen de errores y de extravíos, que renacen sin cesar; errores todavía mas funestos en aquellos momentos críticos en que de nuestro modo de obrar depende nuestro porvenir.

El efecto que causan las novelas en el ánimo de los jóvenes, estraviando sus afecciones, es tambien uno de los muchos ejemplos de las funestas consecuencias de una imaginacion desarreglada.

El amor ha sido en todos tiempos el tema favorito de los poetas, y á esta pasion debe el ingenio sus mejores producciones. Las obras en que se pinta el amor forman las delicias de la juventud, fácil en conmoverse por tales medios mucho antes de que ella misma ame á una determinada persona y de veras. Por estas pinturas de las novelas se forma la gente jóven alla á su modo un modelo ideal de hermosura y de perfeccion, y quedan enamorados de su propia obra. De lo cual resulta que cuando se han acostumbrado ya á la lectura de las novelas, todas sus pasiones y sentidos adquieren una actividad peligrosa y precoz, y la precipitan en una infinidad de errores que esparcen el desorden y la confusion en todas sus acciones.

CLASE TERCERA.

ERRORES ATRIBUIDOS A LA ASOCIACION DE LAS IDEAS.

1. *¿Qué es asociacion de las ideas?—Es diferente de la memoria.—2. La asociacion se estiende tambien á muchas de las acciones voluntarias, y bajo ambos conceptos es sumamente importante dirigir del modo conveniente la aptitud que arguye la asociacion.—3. Hay dos clases de asociaciones de ideas.— peligros á que nos esponen las ilegítimas— principios de que emanan estas asociaciones— principios de que suelen emanar las legítimas.—4. Enumeracion de los modos mas principales con que incurrimos en error á consecuencia de asociaciones ilegítimas.*

Antes de tratar de los errores que nos resultan de la asociacion de las ideas, permítaseme decir alguna cosa de este importante fenómeno mental.

1. Se llama asociacion de las ideas, la tendencia que tienen nuestros pensamientos á escitarse mutuamente.

Que un pensamiento sugiere otro pensamiento; que la vista de un objeto nos trae comunmente á la memoria situaciones, sentimientos que nos han afectado en otro tiempo, es un hecho que saben aun los que han estudiado menos el espíritu (1) humano.

(1) Asi por ej., no es necesario haberse dedicado al estudio de la filosofia para saber que, cuando uno mismo pasa por un camino que recorrió en otro tiempo con un amigo, comunmente le suele suceder que cada objeto de los que vuelven á llamarle la atencion, despierta en su memoria una ocurrencia, una espresion particular de la conversacion que en aquella ocasion tuvo con su amigo. La conexion que llega á establecerse entre las palabras y las ideas, la que liga en nuestra mente las palabras y las frases de un discurso que hemos llegado á saber de coro, la de las diferentes notas de

Este fenómeno, en el cual se ve con la mayor claridad el influjo de las percepciones actuales en las ideas que yacian en cierto modo amortiguadas en la mente, se parece mucho al de la memoria, y está ligado á él con lazos muy íntimos; pero sin embargo, es muy diferente. La memoria propiamente dicha no hace mas que conservar; la asociacion, segun lo indica su mismo nombre, despierta lo que la memoria conserva (2): por eso la llaman algunos *sugestion*, y con mucha propiedad.

2. Esta asociacion ó sugestion no se estiende solamente á las ideas, abraza tambien muchas de las acciones voluntarias en que toman parte los músculos y los miembros (3); y es evidentemente tan importante aun no mirandola mas que con relacion á las ideas, que puede decirse muy bien que, segun es mayor, ó menor en un hombre la aptitud de asociar las ideas unas á otras,

una pieza de música en la mente del que la ejecuta de memoria, y otras mil conexiones de otra especie, nos ofrecen otros tantos ejemplos familiares, en que se verifica esta ley de asociacion, que hace una parte esencial de nuestra naturaleza.

Hijas son de este conocimiento vulgar, segun lo observa Stewart en sus *Elementos de filos. del esp. hum.* (tomo, 2. p. 2. 10. 11. y 12.) ciertas máximas de prudencia y de bienparecer que están muy esparcidas, como por ej., la que prescribe *no mentar la sogá en casa del ahorcado*, y otras mil.

(2) V. gr: podemos retener exactamente en la memoria la primera estrofa de cierta cancion célebre á la batalla de Lepanto; pero lo que nos escita su recuerdo al ver un retrato de D. Juan de Austria ó de Fernando de Herrera, no es la memoria, sino la asociacion.

(3) Por ejemplo: cuando estamos leyendo en alta voz, la simple percepcion de unas líneas negras es seguida de un movimiento instintivo de todos los órganos de la locucion. En los primeros artículos de la moral, hablaré de otras muchas acciones muy comunes y aun muy esenciales para la vida, que se hallan en este mismo caso.

con vínculos esenciales, ó conformes á la razon y á la verdad, y segun que las ideas que ha asociado se sugieren mas pronto unas á otras, asi es mas ó menos excelente (4) su constitucion mental.

3. Se pueden distinguir dos géneros de asociaciones de ideas, unas arbitrarias y accidentales, y las otras esenciales (5) y por lo mismo conformes á la razon. Las primeras consisten únicamente en asociar las ideas de distintos objetos sin mas fundamento, que haberlos percibido el que las asocia, ya simultánea ó ya sucesivamente, en un mismo lugar ó en lugares diversos; ó sin mas razon, como sucede muchas veces, que designar se con nombres análogos ó contrarios, sin que tengan, sin embargo, entre sí ni la analogía ni la contrariedad conveniente; ó en fin por seguir una autoridad errada, tal v. gr., como la de una costumbre (6) viciosa. Muchas de estas

(4) Si descubre un médico con prontitud y acierto la causa de una enfermedad, y otro médico acaso mas instruido no la descubre, es las mas veces porque la percepcion de los síntomas de la enfermedad despierta en la mente del uno ciertas ideas que no despierta en la mente del otro, ó lo que es igual, consiste las mas veces en haber hecho el 1.^o y no haber hecho el 2.^o una cierta asociacion legitima, esto es, cierta asociacion conforme á la verdad y fundada en una relacion esencial. Pero no hay que estrañar que asi sea, pues de una parte es evidente que la gran ventaja de las asociaciones legitimas es que abrazan en su conjunto toda una série de fenómenos ó de otros objetos que se coordinan y que se esplican; y de la otra no es menos evidente que la verdadera ciencia no es otra cosa que conocimientos asi estensos y positivos á la vez, pues que toda ciencia consiste en ideas sistematizadas de tal suerte que corresponden exactamente al órden real de los objetos. (Véase la *psicología* de Damiron, cap. 2.^o secc. 2., y mas especialmente la cit. obra de Stevart.)

(5) *Damiron*, l. c.

(6) Son tantos los errores que provienen de la asociacion de las ideas, y es tan grande á mi ver la utilidad que pueden reportar los jóvenes de estudiar esta materia, (acerca de la cual ha cogido tantos lauros la filosofia moderna, y en especial, la

malaventuradas asociaciones (á saber, todas las que no dependen sino de simples accidentes de tiempo ó de lugar ó de las palabras, y que son puramente arbitrarias,) son reales sin duda alguna en cierto sentido como lo son todas; son tambien muy frecuentes en las cabezas irrellesivas, y mientras no las tiene el entendimiento por relaciones constantes y naturales, mientras no ve, por ej., causalidad en donde no hay sino contigüidad, ya de tiempo, ó ya de lugar, son unos juegos inocentes de ideas que, ademas de poner en movimiento á la mente, y recrearla y divertirla del giro habitual de los pensamientos á que se aplica, la pueden dar destreza é ingenio, variedad y originalidad, y tambien pueden ser ocasion de que halle por una casualidad grandísima lo que habria buscado en vano por el estudio y por un trabajo sério. Mas sin embargo, no por eso es menos cierto que todas ellas, aun las mas inocentes, son altamente irracionales, y que si llegan á tener para alguno fuerza lógica, le inducen á una multitud de juicios falsos, que penetrando despues en la vida, la hacen á su imágen, y por lo mismo no la hacen ni buena, ni feliz, porque fuera de la verdad no puede haber ni bien ni felicidad reales (7).

escuela escocesa), que he creído conveniente hablar por separado en las secciones 6.^a, 7.^a y 8.^a, de este arte de las especies de asociaciones ilegítimas que provienen de la autoridad en general, esto si, de la educacion, de la costumbre, y de la autoridad en un sentido mas estricto.

En cierto sentido general, todos los errores se pueden atribuir en algun modo á la asociacion de las ideas, porque no puede haber error sin que haya juicio erróneo, y no podemos hacer un juicio, ni erróneo ni verdadero, sin juntar, sin asociar por mas ó menos tiempo, alguna idea á otra; esta es mi opinion

(7) Por ej.: el que leyendo las obras jocosas de Quevedo llegase á reputa por esenciales y legítimas las caprichosas asociaciones en que en tanto ingenio mos ró su sábio y desgraciado

Las otras asociaciones, por el contrario, como lo indica su mismo nombre, tienen un fundamento muy diferente del de las otras, como que resultan de la naturaleza y del fondo mismo de los objetos, en cuanto la naturaleza y el fondo de los objetos nos son conocidos. Las principales están incluidas en alguna de estas clases, á saber, las que ligan cosas semejantes, las que ligan cosas diferentes, y las que unen las sustancias y las cualidades, las causas y los efectos, los fines y los medios, los principios y las consecuencias (8).

autor, incurriría seguramente en tantos errores y en errores tan trascendentales, como puede incurrir el mas loco. Se ve, pues, por lo que ya queda manifestado, que si asociamos las ideas legítimamente, llegamos al conocimiento de la verdad por medio de la asociacion; y en el caso contrario, caemos en el error, Newton, asociando estas dos ideas «atraccion y gravedad» llegó á hacer unos descubrimientos, altamente honoríficos al género humano. Mahoma al contrario, asociando estas otras dos «fé y violencia,» sepultó á una gran parte del género humano en las tinieblas y en los horres del fanatismo.

(8) Asi, por ej., un retrato, especialmente si tiene parecido, suele ser ocasion de que recordemos el original; el carácter de Demócrito suele traernos á la memoria el carácter de Heraclito; la idea de nieve, la de blancura ú otra cualidad suya; al ver una gran hoguera, naturalmente procedemos á pensar en el calor; al ver una esfera armilar, recordamos el estudio de la geografia; y en fin, unas premisas, cualesquiera premisas, despiertan en nosotros la consecuencia que de ellas deducimos; y viceversa, pensando en una consecuencia, naturalmente pasamos á pensar en las premisas con que la hemos ligado muchas veces.

La asociacion del ejemplo primero es por semejanza; la del segundo dicen que es por oposicion, pero á mi ver es tambien por semejanza, (porque el caracter que respectivamente atribuyen á dichos dos filósofos, era muy semejante, en cuanto el del uno y el del otro eran estremidades ó extremo); la asociacion del ej. tercero está fundada en la relacion de sustancia á cualidad, la del cuarto, en la de causa á efecto; la del quinto, en la relacion de los medios al fin; y la última, ó las dos últimas, en la de principio y consecuencia, ó viceversa. Basta esta simple

Por manera que, si bien es grandísima la utilidad que reportamos de la asociación de las ideas; también son muchos los errores que nacen de dicha asociación, en los cuales cae el hombre por diferentes modos. Enumeremos ya los modos más principales.

1^o. Sucédenos con frecuencia en virtud de la asociación que ideas muy diferentes que hemos adquirido á un mismo tiempo, ó que hemos renovado simultáneamente muchas veces, ó bien que hemos reunido en algun caso particular y extraño, no podemos separarlas aunque son muy distintas, de donde procede que las consideremos como pertenecientes á un mismo asunto.

El número de errores en que nos hace caer esta especie de ideas accesorias, tiene algo de prodigioso.

Ha dado alguno una caída de un carruaje y se ha lastimado: pues bien, en el orden comun de las cosas sucederá que siempre que suba á un carruaje de la misma clase, tendrá mucho miedo, aunque tal vez entre todos los días sin miedo alguno en otros carruages más peligrosos.

Ha oído una niña dar grandes gritos á su madre por haber visto un raton; y á resultas de esto llega á cobrar tanto miedo á dicha especie de animales, que si se viera en un peligro inminente, primero se espondría al trance de pasar por entre las llamas, que salvarse sin riesgo alguno por donde tuviese que pasar cerca del animal que el espanto de su madre la ha hecho figurarse tan temible.

enumeración para dar á conocer que en el vasto círculo de ideas que puede recorrer el entendimiento humano, no hay ni aun dos, por inconexas que parezcan, que no puedan ligarse entre sí por varios principios de asociación. Todo está relacionado en el mundo (véase en las *Noc. gen.* p. 210.) y la ciencia adelanta cuando se descubre una relación esencial que se ignoraba.

¿Qué se proponen las personas que edifican casas soberbias, muy superiores á sus facultades? No precisamente su comodidad, dicen los sábios de Puerto Real, porque generalmente esta magnificencia escesiva más bien perjudica para dicho fin que sirve para él; y es tambien evidente que si estuvieran solas en el mundo, no se tomarian ese trabajo; ni tampoco si creyesen que sus palacios solo habian de servir para que los despreciasen los demás. Este afan, pues, de estas personas es por obtener la aprobacion de los hombres: sin duda se imaginan que cuantos vean sus casas respetarán y admirarán á sus dueños. Asi yo tengo para mí que se figuran, dentro de sus palacios, como rodeadas de una multitud de gentes que las miran, y las creen, sin poderlo remediar, grandes, poderosas y felices. Por esta idea, que aunque errónea las mas veces las llena de sactisfaccion, se toman sin duda todo ese trabajo tan dispendioso.

¿Por qué se carga á los coches con un gran número de lacayos? No es por la utilidad que de ello resulta, porque muchas veces mas incomodan que sirven, sino para excitar en los que los vean la idea de la grandeza de la persona que rodean tantos criados; y esta idea que algunos creen que formarán cuantos vean sus carruages, satisface prodigiosamente su necia vanidad. ¡Error deplorable, ya de unos, ya de otros!

De la asociacion resulta tambien (y aunque no es un error, sino un hecho, los lectores me disimularán el que lo mencione aqui) que los que tienen motivos para creer que los observan los demas, poseidos enteramente de esta idea, son mas valientes y generosos. Por esta razon los oficiales tienen por lo comun mas valor que los simples soldados, porque estando mas en el caso de adquirir ó perder honor, esta consideracion les estimula mas. Ni unos mismos trabajos, como decia un gran capitán, son igualmente penosos para un general de exercito, que para un simple soldado; porque aquel se ve ani-

mado por el juicio que de su pericia formará todo un ejército que tiene los ojos fijos en él; mientras que el soldado no tienen para animarse sino la esperanza de una pequeña recompensa, y de una reputacion de buen soldado, que por lo regular se limita únicamente á su compañía.

Del mismo modo, si examinamos todos los estados, empleos y profesiones, que se estiman en el mundo, hallaremos, que lo que los hace agradables, y alivia las penas y fatigas que ocasionan, es el presentar frecuentemente al espíritu las ideas de respeto, de estimacion, temor y admiracion que nos tienen los demas. Por el contrario, la razon porque es enojosa la soledad á la mayor parte de las personas, es porque apartándolas de la vista de los hombres, las priva tambien de saber lo que de ellas piensan.

Por esto, decian los filósofos antiguos, que su *sabio* no querría poseer todas las ventajas corporales y espirituales con la condicion de vivir siempre solo, y de no decir á nadie cosa alguna de su felicidad. Solo la religion cristiana puede hacer agradable la soledad; porque al mismo tiempo que manda á los hombres despreciar dichas vanas ideas, les ofrece otros objetos mas dignos de ocupar su entendimiento y de llenar su corazon.

2.º La asociacion de las ideas nos hace caer tambien en el error, enlazando en nuestro entendimiento opiniones poco esenciales con verdades ciertas é indudables, cuya importancia nos llama la atencion.

De este modo es como se verifica que todas las opiniones, ceremonias y prácticas que en nuestra confianza en los dogmas sagrados de la religion se nos ha acostumbrado á asociarles, permanecen íntimamente unidas á tan respetables creencias; forman parte de nuestra fe; y enlazadas con verdades esenciales á nuestra felicidad, llegan á ser, como estas, objeto de nuestro respeto y amor. El hombre sencillo que vive en el campo, en

el limitado término de una parroquia solitaria, mira de tan mal ojo la omision de algunos ritos de su religion, como la infraccion de los mas santos deberes. Le es imposible creer en las virtudes de un hombre que no hace el mayor caso del objeto de su culto, y que trata con indiferencia lo que produce emociones sublimes en su corazon.

Estas mismas observaciones se pueden aplicar á las preocupaciones políticas, que en casi todos los paises de la tierra fascinan hasta á las personas mas instruidas.

No hay ningun principio que esté mejor fundado, que descansa sobre una base mas segura, ni que esté mas profundamente arraigado en el corazon, que aquel que une al hombre con sus semejantes. No hay ningun sentimiento mas sagrado que el amor que de él se deriva, que le une á la comunidad de que es miembro, y reúne todas sus afecciones en la de una sola patria.

Pero ¿cuán pocos son los hombres que preservándose de la seduccion de la costumbre y del hábito, se abstienen de juzgar de las diversas formas del orden social solo por el aspecto que á ellos les causa impresion, y son capaces de distinguir en medio de la complicada organizacion social, las circunstancias esenciales á la felicidad de la especie, y las que le son inútiles ó nocivas! ¡Cuán natural es que la benevolencia lo juzgue todo igualmente necesario, y se entregue á una ciega veneracion hácia las instituciones bajo las cuales ha vivido! Aunque, algunas de ellas fuesen hasta absurdas y caprichosas, no por eso dejarian de estar consagradas por una asociacion constante é indisoluble con obligaciones queridas de nuestro corazon; y nos pareceria que la razon que nos prescribe las unas, aprobaba por lo menos las otras.

3.^a La influencia del principio de asociacion puede modificar nuestros juicios morales, y aun pervertirlos hasta cierto punto.

Así como una persona que pase por modelo de buen gusto, puede introducir con su ejemplo modas de vestidos extravagantes y ridículas; del mismo modo, y para mayor desgracia, un hombre de eminente virtud puede conciliar alguna estimación á sus defectos; y si ocupa en la sociedad un puesto que le haga muy notable, puede llegar á suceder que la multitud imite ciegamente los vicios que tenga.

Una conducta licenciosa parecia, en el reinado de Carlos II. de Inglaterra, la señal de una educación liberal (9). Se asociaban entonces semejantes malas costumbres á las ideas de generosidad, de sinceridad, de magnanimidad y de lealtad. Probaban al parecer que el que las tenia no era un *puritano*, sino un hombre de clase elevada, un *caballero*, y algo mas tal vez. Por el contrario, la austeridad de costumbres, y la regularidad en la conducta, eran cosas que no se usaban en ciertas clases, y que eran contrarias al tono de la buena sociedad: se las asociaba, en aquel tiempo á las costumbres y al lenguaje del pueblo, y á las ideas de artificio y de hipocresia. En todas épocas los vicios de los grandes tienen cierto atractivo para los espíritus superficiales, que los asocian no solo al esplendor de la fortuna, sino á la idea de algunas virtudes superiores, que atribuyen á los que tienen una posición mas elevada, ó con sentimientos de independencia y de libertad, de franqueza, de generosidad, de humanidad, y buena educación. Las virtudes de las clases inferiores del pueblo, la frugalidad, el trabajo, la economía, el apego á las reglas de sus deberes, parecen á estos mismos jueces sentimientos bajos y enfadosos: y es porque las asocian al estado de abjecion en que ordinariamente se practican estas virtudes, y á la idea de algunos vicios repugnantes que á su parecer les son inse-

(9) *Smith*. Teoría de los sentimientos morales.

parables, como la cobardía, la bajeza, la envidia, la mentira y el robo.

Generalmente hablando, dice Condillac, las impresiones que experimentamos en las diferentes circunstancias de la vida, nos hacen unir ideas, que despues no podemos separar. No se puede, por ej., tratar mucho á los hombres sin asociar insensiblemente las ideas de ciertos talantes (*tours d'esprit*) ó sea de ciertas clases de entendimiento y de ciertos caractéres con las caras y figuras que llaman mas la atencion: y esta es la razon porque las personas que tienen una fisonomía poco comun, nos agradan ó nos desagradan mas que las que no la tienen; porque la fisonomía no es otra cosa que una reunion de facciones, á las cuales hemos asociado ideas, que no recordamos sin sentir placer ó disgusto. Por manera que no nos debe admirar la propension que tenemos á juzgar á los demás por su fisonomía, ni el sentir algunas veces respecto de ellos desvíó ó inclinacion sin mas que verles una vez la cara.

A consecuencia de estas asociaciones, dice tambien este mismo filósofo, llevamos algunas veces hasta el exceso la prevencion en favor de ciertas personas, y somos del todo injustos con respecto á otras. Esto consiste en que todo lo que nos causa impresion, tanto en nuestros amigos como en nuestros enemigos, se une naturalmente con los sentimientos agradables ó desagradables que nos hacen experimentar, y en que los defectos de los unos adquieren siempre algo de agradable de las buenas prendas que hemos notado en ellos; asi como nos parece que las mejores cualidades de los otros participan siempre de sus vicios. De modo que estas asociaciones influyen infinitamente en nuestra conducta, como que mantienen nuestro amor ó nuestro odio, fomentan nuestra estimacion ó nuestro desprecio, escitan nuestro reconocimiento ó nuestro resentimiento, y producen en fin todas aquellas simpatías y antipatías, todas

aquellas inclinaciones raras, cuya causa algunas veces nos cuesta mucho trabajo averiguar. Me parece que he leído en alguna parte que Descartes conservó toda su vida algun gusto en favor de los ojos vizcos, porque la primera mujer de que estuvo enamorado este filosofo tenia este defecto.

CLASE CUARTA.

ERRORES ATRIBUIDOS A LA ABSTRACCION.

1. *Indicacion de muchos errores que se atribuyen á la abstraccion, pero que en realidad dependen de la temeridad de juzgar sobre asuntos en que no se tiene la instruccion competente.*—2. *Otra clase de errores procedentes de hacer abstracciones incompletas ó de creer que los objetos de las ideas abstractas existen de aquel mismo modo en que se consideran por abstraccion.*—3. *Otra idem, idem, procedentes de no hacer abstracciones cuando deben hacerse.*

La abstraccion es causa muchas veces de gran número de errores. Pondremos algunos á la vista.

1. Las abstracciones han introducido en el lenguaje muchas palabras, á las cuales no unen muchos de los que se sirven de ellas ninguna idea, ó solo unen ideas falsas, cuando no tienen mas que unos pocos conocimientos muy generales sobre el asunto de que charlan. Tener en la mente ideas muy generales, clases muy generales, sin saber al mismo tiempo las clases que les estan subordinadas, es casi no saber nada (1). ¡Cuántos sin embargo hablan osadamente de arquitectura, pintura, música, &c., &c., sin mas auxilio que su falta de aprension y unas cuantas nociones muy generales! Verdad es que tambien dan mucho que reir á los inteligentes, pero el número de los inteligentes nunca es muy grande.

(1) *H. Laromiguière, lec. 11. part. 2.*

¡Cuantos hablan en tono decisivo de la guerra, de la marina, de todos los ramos de la administracion, y se hallan en el mismo caso ó en otro peor todavia! ¡Cuántos aparentan tambien profundidad, porque interpolan en sus discursos las palabras *filosofía*, *naturaleza*, *metafísica*, y otras semejantes! Desgraciadamente los venden estas mismas palabras: sus equivocaciones, cuando quieren explicarlas, recuerdan la metáfora y la metonimia, "Grands mots que Pradon croit des termes de chimie" "Palabras magnas, que tenia Pradon por voces de la química.

2. Por la abstracciones no solo entra la confusion en el language, sino tambien el desórden en las determinaciones y acciones de la vida.

Asi, por ej., los que abrazan la carrera de las armas no sueñan mas que en entorchados, en fiestas magnificas, en títulos y mas títulos; pero se hallan con otra cosa muy diversa al pie de una muralla. Aun los que puedan sobreponerse al miedo ¿se harán tambien superiores al mal genio de los gefes, á la intemperie de las estaciones, á un sin número de fatigas que se suceden unas á otras sin interrupcion? Antes de empezar la profesion de las armas, nada de esto se figuraban, porque solo la consideraban, por el lado que lisonjea las pasiones. (2)

Los que se deciden á cometer aquellos crímenes horrendos que se castigan justamente con grandes suplicios, se aventura á cuanto pueden aventurarse; pero prescinden de todas las consecuencias que les amenazan, por la esperanza de una miserable ventaja que los ocupa exclusiva.

(2) Esto es suficiente para dar á conocer que, aunque muchos de los errores de esta clase cuarta son muy parecidos á los de la clase anterior, sin embargo se diferencian en lo que dice el epígrafe mismo de esta seccion.

mente. ¡Y cuantos no creen desnudar á las acciones viciosas de todo lo que tienen de criminal, considerándolas por abstraccion en su estado físico nada mas, sin atender ni á la indecencia que las acompaña, ni á los desórdenes que pueden ocasionar!

¿Intenta alguno una cosa contraria á nuestros intereses? Pues no miramos su intencion sino bajo el aspecto mas odioso: nada vemos que pueda disminuir su falta á nuestros ojos, y excusarla de algun modo ó hasta cierto punto. Y por el contrario, ¿nos proporciona otro alguna utilidad? Pues entonces nuestras abstracciones toman una direccion diametralmente opuesta: todo lo que se conforma con nuestros intereses, se nos presenta siempre por el lado mas favorable.

La abstraccion tiene tambien sus resultas respecto de las acciones mas serias de la vida, y las vicia enteramente. Damos de mano por algunos dias á las inclinaciones, que de ningun modo hemos abandonado: y entonces estamos muy satisfechos, y cumplimos con las obligaciones mas sagradas de la moral y de la religion con tanta seguridad como si hubiéramos renunciado á los vicios con los cuales solo hemos hecho treguas por algun tiempo: prescindimos de nuestros compromisos, pasiones è intrigas; pero al cabo cesa la abstraccion, y nos hallamos como eramos antes.

Se dice que la opinion gobierna el mundo: con tanta verdad pudiera decirse tambien que el mundo se deja gobernar por las abstracciones. Se forman castillos en el aire, y se prorrumpen en lamentos cuando se les ve venir abajo. El que quiera edificar con solidez, debe procurar preservarse muy mucho del abuso de las abstracciones, y de las abstracciones incompletas y de creer que el objeto abstracto existe del modo en que se concibe (véase p. 172 y 413 y sig).

3. Asi como nos abandonamos á las abstracciones cuando debieramos evitarlas, del mismo modo dejamos de formarlas cuando son necesarias.

¿De qué procede que en cosas de bien público ó de ciencias, no se aprovechan las luces de los que pertenecen á un partido contrario? De que no se prescinde de las consideraciones inútiles, de que no se examina en sí misma la fuerza de las razones.

¿De qué proviene que muchas veces se conduce de un modo ligero é imprudente el que está furiosamente imbuido en alguna opinion política? De que no hace uso de la abstraccion. Supongamos, dice Laromiguière, que una persona está preocupada por una opinion política hasta la intolerancia; cae gravemente enferma; manda llamar un médico, se le propone uno muy hábil: Fulano! grita ella, no por cierto; todo el mundo sabe como piensa.

— Pero ¿qué importa, Señora, para el caso la opinion que él pueda tener sobre otras cosas? Lo cierto es que tiene fama de curar mejor la enfermedad que V. padece que ningun otro facultativo; procure V. pues curarse y recobrar la salud.

—No me hable V. de ese sugeto: es un estravagante, un ignorante, tiene un talento frívolo; yo no tengo en él ni la menor confianza.

Pues bien, esta Señora por su obstinado capricho no está en estado de formar la mas ligera abstraccion, cual es distinguir en un mismo individuo una cualidad de otra cualidad, al médico de el político.

¡Cuán de distinta manera se condujo aquel rey de Francia que lleva el noble título de *padre del pueblo!* Habiendo subido al trono Luis XII, antes Duque de Orleans, unos cortesanos le aconsejaron que se vengase de un gran señor que le habia hecho una ofensa en otro tiempo. Luis XII, por una abstraccion verdaderamente noble y régia, respondió á los miserables cortesanos: "El rey de Francia no venga las injurias hecha al Duque de Orleans." Jóvenes, las abstracciones de esta especie son comunes; pero debian serlo mas; imitad este bello ejemplo.

CLASE QUINTA.

ERRORES PROVENIENTES DEL CARÁCTER.

1. *Resultados de la credulidad y del espíritu de contradicción respecto á muchos de los juicios que hacen algunas personas.*—2 *Idem, idem, del carácter escéptico y del carácter dogmático.*—3. *Idem, idem, del carácter ligero y voluble.*—4. *Una cierta especie de vanidad mueve á algunas personas á pensar y decir sinceramente visibles exageraciones.*—Prométese que en la moral se hará mención de otros muchos errores muy perjudiciales que se pueden referir al carácter.

El carácter tiene mucha influencia en nuestros juicios, y da lugar á una multitud de errores, de los cuales manifestaremos algunos (1)

1. Ciertas personas tienen un carácter fácil y crédulo, al paso que otras muestran en todo un espíritu de contradicción.

El hombre crédulo está dispuesto á creer como cierta una cosa que no tiene mas que la apariencia de la evidencia. Si lee un libro nuevo ó trata con un hombre de talento, al instante adopta sus opiniones.

Vive tan persuadido de la debilidad de su entendimiento, que está pronto á abandonar su propia opinion á la primera objecion que se le haga, y á juzgar como los demás cuando se espresan con seguridad y en tono decisivo. De modo que por un carácter crédulo, se ve en la necesidad de cambiar á menudo de opinion, ó de adoptar opiniones incompatibles.

El hombre que á todo contradice es de genio con-

(1) The right Use of Reason by *Watts*, part. 2., chap. 3.

trario: siempre está dispuesto á oponerse á cuanto se le diga, y atiende muy poco á las razones de los demás, por la desdeñosa presuncion de que no tienen ninguna fuerza. Si oye ó lee un discurso que no se conforma con su modo de pensar, no se toma el trabajo de considerar si es verdadero, sino que le refuta al instante con toda su fuerza.

Los grandes disputadores y controversistas están en un contínuo peligro de caer en preocupaciones de esta clase. Por lo comun se contentan con la victoria, y quieren conservarla, cualquiera que sea la opinion que hayan aventurado: la verdad se pierde entre el ruido y tumulto de contradicciones mutuas, y la discusion de las opiniones degenera muchas veces en personalidades.

El que quiera evitar los errores que nacen de la credulidad, necesita acostumbrarse á apreciar la verdad, y á trabajar lo necesario para descubrirla.

Los que nacen del espíritu de contradiccion se evitan no oponiéndose jamás á una cosa sin razones justas y sólidas para ello.

2. Hay tambien una casta de errores que proceden de estas dos especies de caracter, el dogmático y el escéptico: aquel siempre positivo, siempre cierto, este siempre dudoso.

Cualesquiera que sean los medios que haya empleado el dogmático para formar una opinion; sean los sentidos, la imaginacion, la educacion ó la instruccion, les da tanto crédito como á las verdades matemáticas. Para él no hay probabilidades, no hay opiniones, todo es cierto é infalible: en materia de religion todo es para él un artículo de fé, y mira con el desprecio mas formal todas las objeciones que se le oponen.

Las personas de un caracter como este raras veces pueden convencerse de sus errores. La completa seguridad que tienen en sus conocimientos, hace que

desaparezcan para ellas todas las dificultades, hasta el punto de creer que todo cuanto dicen es tan claro como la luz del mediodía, y se admiran de que los demás encuentren la menor dificultad, y les sorprende que los hombre instruidos duden de lo que para ellas es tan claro é indudable.

El escepticismo es una preocupacion contraria: el dogmático está seguro de todo, el escéptico no cree nada. Tal vez este último se ha engañado en lo que se creyó bien asegurado en sus primeros años, y esta es la razon porque ya no asiente á ninguna cosa. Ve tantas razones en pro y en contra de cualquiera opinion, que se siente inclinado á no creer nada, deja de investigar la verdad, y se contenta con decir, que no hay nada cierto. Lo cual es mucho peor cuando, á influjo de semejante carácter, desecha la religion lo mismo que la filosofía, y se abandona á los excesos sin pensar en la vida futura. El espíritu dogmático y el espíritu escéptico, tan opuestos entre sí, proceden sin embargo de un mismo origen; de falta de suficiente atencion en la investigacion de la verdad.

El espíritu dogmático se apresura á creerlo todo, no pudiendo suspender su asenso como debiera hasta que viese una luz ó evidencia convincente, y así abraza las opiniones de partidos opuestos sin esperar á los argumentos en contra. El espíritu escéptico no se toma el trabajo de profundizar los objetos, y viendo dificultades por uno y otro lado, se determina á no creer nada.

La humildad de corazon, la paciencia en el estudio, la atencion en las investigaciones, juntamente con el celo por la verdad, nos sirven de mucho auxilio para curarnos, y lo que es mejor, para preservarnos de estas locuras.

3. Otra clase de carácter muy contrario á la rectitud de los juicios que formamos sobre personas y cosas,

es el genio ligero, desigual, inconstante y voluble. Las personas de este caracter juzgan de los objetos segun son conformes á su humor; pero mudan de humor, y revocan su primer juicio adhiriéndose á otro nuevo. No hay ninguna constancia en sus juicios; les falta la firmeza que se necesita para fijarse en la verdad, y estan siempre preparados para abandonarla, si la falsedad se conforma con la variacion de su humor. Esta ligereza les es á veces tan natural, que un dia obscuro ó un cielo nebuloso basta para que formen respecto de si mismos, y de las personas y objetos que los rodean, una opinion del todo diferente de la que tenian, cuando estaba el sol claro y el cielo sereno.

Los que tienen este caracter deben escoger los momentos mas tranquilos para formar juicio de las personas y de las cosas.

4. Hay personas que tienen un modo fiero y altivo de pensar y de hablar. De todo juzgan siempre con cierta tintura de vanidad; siempre dan en los extremos y usan para todo de los superlativos. Si creen que alguno es instruido, es el hombre del siglo: si piensan que otro es corto de talento, es el mas ignorante que se puede dar: si aprueban un libro, es el mejor de todos los libros; si hablan de alguna tempestad, es la mas terrible que ha habido en el mundo: si hablan de un dia de calor, es el mas caluroso que se ha visto jamás.

Las personas que tienen un estilo tan inflado deben acordarse que la naturaleza, á lo menos, por lo comun es moderada, y que ella no da en esos extremos (2).

(2) Al tratar en la moral de los deberes del hombre para con su alma, haremos mencion de otros muchos errores muy perjudiciales que se pueden referir á la clase de que hemos hablado en esta seccion. Téngase dicha parte como complemento de esta otra.

CLASE SESTA.

ERRORES PROVENIENTES DE LA EDUCACION.

Los criados, y las nodrizas, &c. suelen infundir á los niños graves errores.—2. Tambien los preceptores, los institutores y los maestros—3. Tambien los padres y demás—Consejos que pueden servir algun tanto de remedio.

Aquellos á quienes se confia la educacion de la infancia pueden sembrar en el alma de los jóvenes la semilla de una infinidad de errores, que con mucha frecuencia ejercen el mayor influjo en sus sentimientos y acciones por toda su vida.

1. ¡Cuántas fábulas cuentan á los niños la mayor parte de las nodrizas, de los criados, y de todos aquellos cuyos conocimientos casi no son mas que un conjunto de preocupaciones! Tan pronto llenan la cabeza de los niños de cuentos de brujas ó de hadas, que bailan por las noche en el aire, como los aterran con ideas de espectros y fantasmas: y como estas falsas nociones preceden al uso de la razon, confíanse á la imaginacion ó fantasía, en la cual causan impresiones profundas y casi indelebles.

2. Un preceptor é institutor juicioso debe, pues, poner el mayor cuidado en extirpar las peligrosas producciones de esta simiente bastarda.

Peró ¡cuán difícil es hallar un institutor juicioso! ¡Cuan pocos son á propósito para desempeñar bien un encargo como este! No es raro que ellos mismos sean para los niños una nueva fuente de ilusiones y de errores.

3. ¡Triste condicion humana! Los mismos padres son para sus hijos no pocas veces un manantial fecundo de errores. Deberian estudiar con tiempo el genio de

estas personas tan queridas de su corazón, y las primeras inclinaciones de la naturaleza y del temperamento naciente, para promover ó enmendar los buenos ó los malos hábitos: pero por desgracia los mas de los padres no pueden cumplir sino muy mal con estos oficios, ó los descuidan enteramente. Algunos hay que no ponen á sus hijos freno ninguno, y los corrompen con su mal ejemplo: entonces la naturaleza no hace mas que desenvolver el gérmen de todos los vicios: el semblante, los gestos, las palabras, las acciones, todo se auna en los niños para que se desarrolen las malas inclinaciones y los hábitos viciosos, sofocándose el gérmen que una disposición para la virtud empezaba tal vez á sembrar en su corazón.

Entre los padres que se toman el trabajo de educar á sus hijos, unos se portan con ellos con demasiada blandura, cegados por la ternura paternal, que es el mayor obstáculo para la educación doméstica; pues que les hace mirar como arranques de la niñez, los rasgos mas indudables de los vicios, y como vivacidad de la edad, las primeras señales de los hábitos mas desordenados. Así, los niños educados por tan ciegos padres empiezan á hacerse perezosos, altaneros, orgullosos y arrogantes.

Otros adoptan un principio enteramente contrario, y con un rigor excesivo, apagan en sus hijos aquella vivacidad que es el resorte mas á propósito para su educación, volviéndolos casi estúpidos, ó haciéndoles á lo menos contraer una constante aversión al estudio.

Pero la mayor parte de los errores, de que tanta frecuencia, y muchas veces sin poderlo remediar, son ocasion algunos padres respecto de sus hijos, vienen de las preocupaciones de los mismos padres en las ciencias profanas (en especial, en las políticas y en las económicas) y en la religión.

Si los padres tienen conocimientos en algunas cien-

cias, suelen mirar como inútiles las demás, y creer que para bien de sus hijos no se les deben enseñar sino las que ellos han aprendido. No hay cosa mas comun que ver á un padre prohibir á sus hijos con la mas santa intencion el estudio de las doctrinas que no conoce, aunque sean las mas conducentes para formar el espíritu y el corazon de los niños. Estos no quieren que sus hijos estudien matemáticas; aquellos temen hasta el nombre de filosofía.

Mas por desgracia los niños no estan libres de incurrir por la misma causa en error, ni aun respecto de aquellas ciencias que conocen sus padres. Nadie, ni padre, ni profesor, puede lisonjearse de que posee alguna, exento de toda preocupacion; pero muchas veces las preocupaciones de los padres tienen además el inconveniente de que suelen ser hereditarias en sus hijos. Esta es la causa de las preocupaciones de las familias y de las naciones; preocupaciones que han causado tantos males á la humanidad.

Las preocupaciones en materia de religion son tan dignas de atencion, como importancia tiene el objeto. ¡Qué pesadumbre, qué dolor para los padres, si saben que sus hijos no piensan como ellos en punto á la religion! Por este motivo llegan á ser algunas veces sus mas crueles enemigos. La prueba ordinaria de la verdad de su religion para la mayor parte de las gentes es que profesan la religion de sus padres. Mas, con esta persuasion, los que tienen la desgracia de nacer en una religion falsa, ¿cómo podrian abandonarla para abrazar la verdadera.?

Los siguientes consejos pueden ser un remedio y aun preservativo hasta cierto punto contra tantas causas de desvaríos: en la inteligencia de que la medicacion mas principal para esta enfermedad ni aun la pueden hacer lo menos en el dia de hoy, los gobiernos.

Luego que un jóven advierte que le han dado mala educacion ó que, como suele decirse, no le han

dato ninguna, debe empezar á formarse él mismo un plan de educacion, tomando para ello el consejo de personas graves y doctas y consultando algunos libros que traten de la educacion de la infancia. Pero cuenta con ello: los jóvenes deben no separarse jamás del respeto y de lo demás que están obligados á tener para con sus padres y demás superiores: deben tambien no permitirse nunca formar dichos juicios, sino cuando ya tengan la instruccion suficiente para el caso, y con razones sólidas y evidentes, porque de otro modo faltarían á su deber, y se harian muy infelices (1)... Pero volvamos al jóven que suponiamos.

Es necesario que con modo y urbanidad empeñe á sus amigos á que le informen, le ayuden, y le proporcionen todos los auxilios necesarios para conseguir el fin que se propone. Debe acostumbrarse á dudar de todo lo que no le parezca fundado en pruebas satisfactorias. Una mala educacion carga á la inteligencia humana con un sin número de conocimientos falsos. Para librarse de ellos, los debe examinar: y este exámen no le podrá hacer si no empieza poniéndolos en duda. Mas la duda debe tener sus límites: andar siempre fluctuando, es dar en incrédulo, es caer en el mas absurdo y peligroso de todos los errores.

(1) «La autoridad, dice Reid, es nuestra única guía en los primeros años de la vida, y es un bien que así sea, porque sin esta disposicion á creer implícitamente los que nos enseñan, seríamos incapaces de instruccion y de perfeccionamiento.» (*Obras filos.* t. 5. °, p. 183.)

CLASE SÉPTIMA.

ERRORES PROVENIENTES DE LA COSTUMBRE.

1. *Hay que evitar dos extremos respecto á la costumbre.*—2. *Ejemplos de errores que provienen de esta fuente.*—3. *Remedio para este mal.*

1. Complacerse en contradecir la costumbre, empeñarse en que los hombres han de abandonar las cosas regulares que el uso ha establecido, y limitarse á lo que ordena la razon en sus leyes imprescriptibles, seria introducir el desórden en la sociedad, y enseñar al hombre á pasar de una prudente libertad á la licencia, del desprecio de lo que la costumbre recomienda, al desprecio de lo que prescribe el autor de la naturaleza.

Pero es necesario evitar otro exceso: no hay que dejarse llevar ciegamente de la costumbre; es necesario que la razon la sirva de guia; de otra manera nos haria caer en muchos errores. En efecto, no se puede uno imaginar cuanta influencia tiene la costumbre en nuestros juicios y sentimientos, en nuestras creencias y en nuestras acciones.

2. Nos da vergüenza, por ej., profesar en filosofía una opinion contraria á la que viene enseñada constantemente de muchos siglos á esta parte: un espíritu pusilánime ni aun se atreve á declararse en favor de un pensamiento que se la oponga, aunque lo apruebe la razon. Si por una costumbre adquirida en la primera infancia se liga una forma y una figura con la idea de Dios y la de alma humana, ¿á cuántos absurdos con respecto á Dios y á nuestra alma no precipita semejante opinion?

¿Recibe un hombre de otro una injuria? Pues á

esta desgracia suele seguir demasiado frecuentemente que la persona injuriada piensa muchas veces y por mucho tiempo en la injuria y en quien se la hizo, reuniendo de tal manera las dos ideas en su mente, que la costumbre y el hábito las refunden en una; jamás se le ocurre la idea de aquella persona sin la de la injuria, ni la de la injuria sin la de la persona; y una y otra idea despiertan igualmente en su ánimo el odio contra la persona que le injurió.

La idea de Cromwel regicida, ambicioso, hipócrita, se presenta á la mente de un partidario de la iglesia anglicana con la idea de un puritano: pues al instante los términos, puritano, hipócrita, ambicioso, trapacista y rebelde, vienen á serle sinónimos por la influencia de la costumbre y del hábito, y despiertan siempre á su mente una idea odiosa.

Por esta misma manera ligan muchos niños la idea del mal tratamiento que les han dado en las escuelas, con la idea de los libros que han dado ocasion á que los traten mal, y se acostumbran de tal manera á mirar como idénticas estas dos ideas, que no pueden menos de profesar á los libros la mayor aversion; de modo que el estudio que pudiera haber formado las delicias de su vida, es para ellos un verdadero tormento.

Si nos tomamos el trabajo de examinar lo que cautiva generalmente la razon de las personas mas sinceras, y las ciega hasta el punto de hacerlas obrar contra el sentido comun, hallaremos que son algunas ideas, que no tienen ninguna conexion esencial entre sí, pero que estan de tal modo combinadas en su alma por la fuerza de la costumbre, que se les presentan siempre simultáneamente, de manera que no pudiendo separarlas, toman unas por otras.

Se extiende á tanto la fuerza de esta rina de la tierra, que si pudieramos acordarnos de todo lo que nos ha su-

cedido desde nuestra niñez, veríamos que la costumbre ha sido el origen de un gran número de nuestros errores, gustos, é inclinaciones contrarias á la razon. A casi todos ó mas bien, á todos nos sucede alguna cosa mas ó menos parecida á lo que le sucedia á Descartes cuando veia una persona bizca: él mismo se admiraba al principio de que le pareciese una gracia lo que segun sus propias ideas era un verdadero defecto: pero se acordó de que la muger á quien habia amado en el primer amor de su juventud era bizca, y esta observacion le condujo á descubrir la causa de gusto tan extraño.

En todos tiempos se han dejado llevar los hombres por la influencia de la costumbre. ¡Cuántas naciones estan prevenidas en favor de lo que acostumbran á hacer! Los romanos se gloriaban de respetar la justicia, y de ello dieron pruebas repetidas veces: sin embargo ¡cuántas injusticias cometieron, precisamente porque estaban acostumbrados á cometerlas! Tambien se dice que fue necesario prohibir con leyes severas á los labradores de Irlanda uncir los caballos por la cola.

No acabariamos si hubieramos de referir todos los desatinos que tienen su origen en la costumbre.

3. Los viages y la lectura, dándonos á conocer las ideas y las opiniones, los usos, acciones y costumbres de las diferentes naciones que estan esparcidas por nuestro globo, pueden ponernos al abrigo de los malos efectos de la costumbre, si viajamos y leemos con la debida atencion: la imaginacion entonces, paseándose por entre los diversos objetos que se la presentan, sabe acostumbrarse á cosas variadas, nuevas y extraordinarias; la razon las va juzgando en la manera conveniente, y al espíritu de prevencion desfavorable sucede el espíritu de tolerancia.

CLASE OCTAVA.

ERRORES PROVENIENTES DE LA AUTORIDAD.

1. Muchos incurren en error porque, para juzgar sobre la verdad de una opinion, no atienden como se debe á la fuerza de las razones intrinsecas, y sí al número de las autores que la siguen.-- Tambien es frecuente caer en error por deferir mas de lo justo al parecer de los hombres de piedad y de virtud.-- 2. Tambien por el prestigio que suelen dar las riquezas, una cuna ilustre y las dignidades.-- Remedio de este mal.-- 3. En fin, tambien se incurre en error por seguir ciegamente los autores que se leen.-- Ejemplos -- Máximas generales acerca de la autoridad.

1. Los errores en que quizas caen los hombres con mas frecuencia, son efecto del juicio que temerariamente forman acerca de la verdad de las cosas, fundados en una autoridad que no es suficiente para hacer-sela conocer (1).

Algunos v. gr. para juzgar acerca de la verdad de una opinion, solo atienden á si es grande el número de los autores que la siguen, sin considerar si el ser grande el número constituye una probabilidad de que hayan encontrado la verdad: precipitacion nada razonable por cierto, porque en las cosas dificiles en que es menester que cada uno halle por si mismo la verdad, es mas verosímil algunas veces que uno solo la haya hallado que no que haya sido descubierta por muchos. Es pues muy mal modo de raciocinar el dar por verdadera una opinion, porque la siguen muchos filósofos.

Tambien nos dejamos persuadir muchas veces por

(1) *Lógica de Puerto Real* cap. 20.

ciertas cualidades que no tienen ninguna conexión con la verdad de las cosas. Así, se ven personas que creen sin exámen á las que tienen mas edad y mas experiencia en asuntos que no dependen de la edad ni de la experiencia, sino de las luces del entendimiento.

La piedad, la cordura, la moderacion son las prendas verdaderamente mas apreciables, que puede haber en el mundo, y deben dar mucho peso á la opinion de las personas á quienes adornan, en las cosas que dependen de la piedad, de la sinceridad, y aun de una cierta luz divina que es mas probable que Dios comunique mas á los que le sirven mas puramente. Pero hay una infinidad de cosas que no dependen sino de una luz humana, de una experiencia y de una penetracion humana; y en estas cosas, los que tienen mas talento y mas estudio merecen mas crédito que los otros. Con todo, sucede comunmente en ciertos tiempos y paises que se sigue por una gran necesidad la máxima contraria: muchos piensan que es mas seguro seguir, aun en las cosas profanas, la opinion de las personas mas piadosas y honradas.

2. Si hay errores que se pueden disculpar son aquellos en que caemos por deferir mas de lo justo al parecer de los hombres de piedad y de virtud: pero hay una ilusion aun mas absurda si cabe en creer que es así lo que dice un hombre, porque es rico, ó noble ó se halla constituido en dignidad. Pues bien, esta necia ilusion digo que es muy comun y muy vergonzosa, no porque crea que se forman espresamente estos raciocinios, "Tiene cincuenta mil duros de renta; luego tiene razon" "es de ilustre nacimiento; luego debe creerse lo que afirma:" "es un hombre que no tiene nada; luego no sabe lo que dice." Pero algo de esto, ó de otra cosa parecida, pasa en la mente de los mas de los hombres, y los arrastra á juzgar sin que ellos lo adviertan. Así demasiadas veces sucede que dice lo mismo un pobre

que un rico, y lo aplauden en boca del rico, y ni siquiera lo escuchan en boca del pobre.

Pero esta ilusion es mucho mayor sin duda en aquellos grandes que no han cuidado de corregir la impresion que su fortuna hace naturalmente en su alma, que en los que no pertenecemos á su clase. Pocos grandes hay en efecto que no crean que su dictamen debe prevalecer sobre el dictamen de los que no ocupan la posicion que ellos; pocos que lleven en paciencia que personas de las otras clases á quienes miran ó suelen mirar con desprecio, puedan tener tan buena razon y juicio como los grandes; y esta es una de las causas porque los mas de ellos se impacientan tanto á la menor contradiccion que experimentan.

Todo esto, dicen los sabios de P. R., nace de las ideas falsas que tienen de su dignidad de grandes, de su nobleza y de sus riquezas. En lugar de mirar estas cosas como enteramente estrañas á su ser, y considerar que no obstan para que tengan el juicio tan débil como los demas, (y acaso mas débil que todos, ó que algunos de los demás) incorporan de algun modo con su esencia todos estos accidentes de grandeza, nobleza, riqueza y señorío, engrosando su ser y no pensando jamás en si mismos sin acordarse de todos sus títulos; siempre condes ó duques á sus ojos, y nunca hombres solamente. Asi se forjan ellos una alma y un juicio segun su fortuna, y se creen superiores á los demás, no menos por su talento, que por su condicion y sus riquezas.

Es tal la necia vanidad del espíritu humano, que de todo se sirve para engrandecer la idea que tiene de si mismo. Una hermosa casa, un rico vestido bastan para que se crea mas hábil, y si no lo reflexiona se tiene en mas yendo á cavallo ó en coche que á pie.

Fácil nos es á todos hacer ver cuán ridículo es semejante modo de pensar: pero es muy difícil precaverse enteramente contra la impresion secreta

que causan en la alma todas estas cosas exteriores.

Asi todo lo que se puede hacer, y conviene hacer en este asunto, es acostumbrarse, en cuanto se pueda, á no dar ninguna autoridad á las cualidades que de ningun modo pueden contribuir al descubrimiento de la verdad; y concedersela á las que realmente contribuyen (2) á este fin.

3. Por último, ademas del prestigio de las riquezas, del nacimiento y de las dignidades, hay tambien otra cosa (y esta, en el dia de hoy especialmente acaso, es mas fuerte que la anterior), hay otra cosa, vuelvo á decir, que induce á error con mucha frecuencia; y es la reputacion de ciertos autores, cuyas obras leen no pocos con entusiasmo, y sin hacer el menor uso de su razon, asintiendo firmemente á todo cuanto dicen sin examinarse si conforma ó no, con la verdad. Y sin embargo, ¡cuántos errores, cuántas falsedades, cuántas contradicciones manifiestas salen de la pluma hasta de los escritores mas célebres, por ej., de Voltaire, y de Juan Jacobo! Permítasenos poner algunas de Voltaire á la vista de los jóvenes, para quienes destinamos nuestro trabajo: tal vez contribuyan á que algunos sean mas cautos, las pocas líneas que vamos á consagrar á este objeto. (Véase el art. 3.º de la *ontología*, y el 3.º de la *psicol.*)

Voltaire, á favor de la inmaterialidad del alma: "Hay en nosotros una cosa que piensa y que quiere, esta cosa es imperceptible; la opinion á que debemos atenernos es que esta cosa, esta alma es inmaterial. Algunos enemigos crueles de la razon han llevado la impudencia y la mala

(2) Aun despues de haberse formado ya nuestra razon, que dan todavia innumerables cosas, dice Reid, acerca de las cuales no somos jueces competentes; y nada es mas razonable que cuando hayamos de tomar una decision sobre tales cosas, nos atengamos al dictámen de aquellas personas que nos parezcan *ilustradas é imparciales* á la vez.

fe, hasta el punto de imputarnos haber asegurado que el alma es materia. Vosotros sabéis bien, perseguidores de la inocencia, que hemos dicho todo lo contrario! Sois, pues, evidentemente unos calumniadores" (3).

Voltaire, contra la inmaterialidad del alma: "No debemos atribuir á muchas causas lo que podemos atribuir á una causa conocida. Yo puedo atribuir á mi cuerpo la facultad de sentir y de pensar; luego no debo buscar esta facultad de pensar y de sentir en otra cosa que llamamos alma (4).

Voltaire libre: "Es imposible que Dios no sea bueno, pero los hombres son perversos. Abusan detestablemente de la libertad que Dios les ha dado y que ha debido darles, es decir, de la potencia ejecutora de su voluntad: sin la cual potencia no serian mas que unas puras máquinas formadas por un ser malvado, para romperlas despues" (5).

Voltaire esclavo. "La ley de toda la naturaleza es un destino inevitable, y de este sentir ha sido toda la antigüedad..... Seria una contradiccion estraña, un absurdo singular que todos los seres, todos los elementos, todos los vegetales, todos los animales obedeciesen sin intermision irresistiblemente á las leyes del gran Ser, y que solo el hombre pudiese guiarse por su voluntad. (6)."

Voltaire máquina. "Nosotros somos unas máquinas construidas en todos tiempos, unas despues de otras, por el eterno géometra; máquinas que estan hechas del mismo modo que todos los demás animales, con los mismos órganos, las mismas necesidades, los mismos placeres, y los mismos dolores" (7).

(3) Quest. encicl. art. *Alma*.

(4) Pasages ó piezas sueltas, (*Pièces détachées*.)

(5) Sobre el Atheismo, cap. 9.

(6) Volt. *passim*. especialmente en *Princ. de acc. n. 7.*

(7) Volt. *Princ. de acc. n.º 11.*

Para muestra basta ya. Otras muchas contradicciones (no menos palmarias), ya de este mismo autor, ya de otros no menos célebres, pudiéramos traer á plaza (porque ¡cuán frecuente no es que se contradiga á sí mismo un hombre aunque tenga un talento eminente!); pero con haber puesto las anteriores hay lo suficiente para dar á conocer *à posteriori* á los jóvenes, cuan necesario es juzgar en aquellas cosas que no son de fé divina, no por la autoridad de los escritores (8), sino por sus razones.

(8) "En las cuestiones que estan á mi alcance (dice el mismo Tomás Reid á quien he citado tambien en la nota n.º 2 de esta misma secc., y en la de la secc. 6.ª: cuyo contenido conviene recordar) mi propia razon es en definitiva la que debe dar el fallo (para mi mismo, se entiende). La autoridad puede echar su peso en la balanza; pero yo soy el que tengo la balanza (la mia, digámoslo así, y el que debo juzgar lo que pesa aquella).. Y por lo que hace á las cosas que verdaderamente son de fé divina, ó que sin serlo, pretenda alguno que pasen por tales, debemos acordarnos "que una autoridad no debe ser infalible para nosotros sino cuando nos hemos convencido (véase el apéndice á la moral) de que en efecto tiene titulos legítimos para tan hermoso privilegio: No debemos admitir á un profeta á que nos hable á nombre ó en nombre del cielo, antes de que hayamos comprobado sus cartas credenciales. Este derecho de exámen no se puede enagenar, y es un crimen el abdicarle." (l. c.) Sobre este asunto delicado basta por ahora haber dado estas nociones generales, las cuales se aplican y se confirman de la manera debida en el cit. apend. de la Moral. En la secc. sig. de este art. (al tratar de la clase 7.ª de los sofismas se dirá lo que hemos de hacer en lo que llaman concurso de la razon y de la revelacion.

CLASE NOVENA.

ERRORES PROVENIENTES DE LOS SOFISMAS.

1. *¿Qué es sofisma propiamente tal?—En qué se diferencia del raciocinio meramente legítimo ó sea meramente bueno en cuanto á la forma?—Diferencia que suele hacerse entre las falacias-sofismas y las falacias—paralogismos.—Fuente de los sofismas propiamente tales.—2. Enumeracion y esplicacion de las diferentes clases de sofisma, tomando esta expresion en un sentido todavia mas lato y generalmente adoptado.—3. Indicase otra clasificacion de los sofismas; y se hace ver que, usando debidamente de las distinciones, se pone en claro lo que obscurecen ó intentan obscurecer los sofismas.*

1. Asi como en cierto sentido es verdad que hay mas errores que verdades (véase el n.º 4 del art., VII. de las *Noc. gen.*), asi tambien hay mas caminos para llegar al error por medio del raciocinio deductivo, que para llegar á la verdad. Para que la conclusion de un raciocinio deductivo legítimo y recto sea verdadera, como se necesita para que sea recto, es preciso que lo sean tambien las premisas, en las cuales está contenida; porque aunque no es esta la razon de su verdad, (si bien los escolásticos enseñan lo contrario, véase el n.º 3. del art. XV. de las *Noc. gen.*), es su condicion indispensable. Pero sucede muchas veces que admitimos por verdaderas premisas falsas, y tambien que deducimos ó mas bien que queremos deducir de unas determinadas premisas alguna cosa que no contienen. Los raciocinios que tienen por base premisas falsas, y en los cuales la conclusion se sigue de las premisas, no son sofismas propiamente sofismas; son buenos en cuanto á la forma, son legítimos (véase la nota 1.ª del art., XIV. de esta parte) aunque no son rectos.

Una deducción legítima ó realmente deducción sacará siempre de premisas verdaderas una conclusión verdadera; mientras que lo que llaman una deducción ilegítima puede conducir indiferentemente del error á la verdad y de la verdad al error; pues como en los raciocinios ilegítimos ó sea en los pseudo-raciocinios, el principio y la conclusión no estan verdaderamente unidos el uno y la otra por una relacion de identidad, la verdad ni la falsedad del principio no supone la verdad ni la falsedad de la conclusión, y aun muchas veces el principio y la conclusión son verdaderos, y sin embargo el razonamiento es un sofisma. La enunciación de los raciocinios ilegítimos, ó sea las falacias mismas, cuando estan enunciadas, toman el nombre de sofismas, cuando se hacen de mala fé; y de paralogismos, cuando se hacen por ignorancia ó sin mala fé. De modo que un pseudo-raciocinio demostrativo enunciado (véase: p. 548) es ó un sofisma ó un paralogismo, siempre que la conclusión no se sigue necesaria mente de las proposiciones de las cuales se la da por deducida: en otros términos, siempre que lo que se enuncia parece raciocinio, y no lo es en realidad. Esto supuesto, podemos formular asi el motivo ó sea la causa que da estos raciocinios ilegítimos cuando se está de buena fé; dar al principio un valor que no tiene, lo cual nace todas ó las mas veces de que el *medio* no se une bien con los *extremos*, y hay cuatro términos en el pseudo-silogismo.

Pero nosotros llamaremos tambien sofismas ó paralogismos á las enunciaciones de ciertos raciocinios legítimos como deducciones, que tienen por base unos principios falsos expresos ó subentendidos; y de esta suerte comprenderemos, en la enumeración ó revista que vamos á hacer, no solo ciertas clases de argumentos legítimos, ó sea buenos en cuanto á la forma (1) que comun-

(1) Aun hay mas. Segun la idea que de cierta clase de ra-

mentese cuentan entre los sofismas y que en efecto son causas frecuentes de error, sino tambien las falacias que algunos autores modernos llaman *sofismas por vicio de generalizacion*, las cuales, como ellos mismos lo confiesan, ni las omitian ni las ignoraban los antiguos. Recorramos ya, pues, sin perjuicio de clasificar luego las falacias de otro modo, las diferentes clases en que las reparten los dialécticos.

2. *Clase primera.* "Anfibología, ó sea ambigüedad en los términos, ó equívoco." Se incurre en este sofisma (ó paralogismo, segun que se haga de mala fé, ó se haga de buena, y esto mismo debe subentenderse respecto á las demas clases) siempre que se da á una voz que tiene dos ó mas sentidos, un sentido en una proposicion del pseudosilogismo, y otro sentido en otra. Ejemplo; "el leon tiene sensibilidad; el leon es un signo del zodiaco; luego un signo del zodiaco tiene sensibilidad." En la 1.^a de estas proposiciones la palabra leon significa unos cuadrúpedos de cierta especie, y en la 2. no significa lo que en la 1.^a, sino una de las doce partes en que se divide el zodiaco.

Con lo cual se demuestra que en el susodicho pseudo-

gumentos que se cuentan comunmente entre los sofismas (por que en efecto siempre envuelven, mas ó menos, algun error) dan comunmente los autores, puede haber y hay argumentos que, sin embargo de deber contarse entre los sofismas impropriamente tales ó sea en un sentido todavia mas lato, son no solo legítimos sino tambien rectos, considerados en sí mismos. Al tratar de la clase tercera pondré un ejemplo que lo comprueba; pero como son infinitamente menos los casos en que esto sucede que los en que sucede lo contrario, y fuera de esto, aun en ellos hay siempre algun error, como lo veremos luego, de aquí es que siempre que se diga *sofisma* ó *paralogismo*, deben tomarse estas voces á mala parte, si no se dice ni se indica que no deben tomarse en dicha acepcion. Las nomenclaturas, ó sea la terminologia de la lógica y de la metafísica necesita á mi ver todavia grandes reformas.

silogismo, ó siquier silogismo, hay cuatro términos. Y se ve tambien que todos los sofismas de esta especie, la cual es por cierto muy numerosa y muy variada (2) conforme lo iremos viendo, consisten en cierto modo de "abusar del language:" lo que á su vez se puede hacer de muchas maneras, que no estará de mas volvamos á recordar en este lugar.

El primero y mas palpable abuso de las palabras es usarlas sin ligar á ellas ninguna idea clara y distinta pudiendo ligarla. De esto hemos dicho ya lo suficiente al tratar del language.

El segundo abuso que se comete en la locucion es emplear *sin necesidad* una misma palabra en diferentes sentidos. ¡Cuan raro es oír ó leer un discurso en que se empleen unas mismas palabras para manifestar unas mismas ideas. ¡Y qué de inconvenientes nacen de esto! (Véase el n. ° 2, del art. 1. ° de las *Noc. gen.*)

El tercer abuso que se hace del language es afectar oscuridad, ya dando á términos conocidos una significacion nueva ó inusitada, ya introduciendo en el discurso voces nuevas y ambiguas sin definir las. ¡Cosa estraña! Nada ha contribuido tanto á que esté en boga el peligroso abuso del language, como la lógica, segun

(2) Además de otros muchos modos que se dirán al tratar de las otras clases de sofismas, y en especial de la 6ª, y de la 7ª, he aquí dos variedades de este sofisma, en las cuales se incurre con mas frecuencia de lo que piensan algunos que saben mucho. La 1ª es "Confundir el sentido figurado de una espresion cualquiera con su sentido propio ó recto" y la 2ª. «Confundir una espresion con lo que ella significa ó sea confundir la *suposicion material* de un término, como dicen algunos, con su *suposicion formal*. Ejemplo de lo primero «El pecado mata á la alma; luego la alma no es inmortal.» Ej. de lo segundo «El Sol es bello; bello es un nombre adjetivo; luego el sol es un nombre adjetivo. ¡Sofismas que dan lástima cuando se conoce que lo son, y que sin embargo pasan por racionios concluyentes cuando la falacia está mas encubierta y vestida de cierto oropel!

se enseñaba antiguamente en las aulas. En las discusiones de las escuelas el objeto ordinario no era llegar á conocer la verdad, sino mas bien confundir la significacion de las palabras para poder obtener un triunfo pueril.

En fin, el abuso mas general que se hace de las palabras es creer demasiado facilmente que las toman los demas en el sentido que nosotros las damos. Sin embargo tienen algunos por una libertad excesiva el preguntarles en una conversacion ó en una discusion, qué significan las palabras con que se esplican, aunque es una verdad que hay pocas voces expresivas de ideas complexas que empleen dos personas para significar precisamente una misma cosa, (véase el n.º 2, del art. 7.º de esta misma parte.)

2.ª Clase de sofismas. «Probar otra cosa que aquella de que se trata, y sin embargo afirmar que se ha probado lo que no (3) se ha probado,» ó lo que es lo mismo si se le junta dicha afirmacion, «impugnar lo que el adversario no defiende ó probar lo que el adversario no niega.» A este sofisma le llama Aristóteles *ignoratio elenchi*, es decir, ignorancia de la cuestion, ignorancia

(3) Como v. gr., si habiendo probado un jurisconsulto que una accion es contraria á una ley escrita, un politico sostiene que no es contraria, y con el fin de hacerlo ver intenta probar ó prueba tal vez que es util. El político se sale entonces de la cuestion, ó no ha entrado en ella: porque que una accion sea útil, aun dado que lo sea, no prueba que no es contraria á una ley escrita. Él sin embargo, si en su argumento está de buena fé, creará que lo prueba; y lo creará precisamente porque tendrá por recto este raciocinio meramente legítimo: «lo que es útil no es contrario á la ley escrita; la accion de que se trata es útil; luego no es contraria á la ley escrita.» Por manera que en realidad de verdad los llamados sofismas de esta clase segunda no son sofismas propiamente sofismas segun lo que hemos dicho en el núm. 1.º, aunque se cuentan comunmente en dicha clase.

de lo que se debe probar contra su adversario, mutacion de la tésis: vicio muy comun en las contestaciones de los hombres que disputan con calor, y regularmente sucede que ó no se entienden, ó como suele decirse se entienden, pero no quieren entenderse. La pasion y la mala fé son causa muchas veces de que uno atribuya á su adversario lo que está muy distante de pensar, para impugnarle con mas ventaja: ó de que le atribuya consecuencias que se imagina poder deducir de su doctrina, aunque el otro las desapruebe y las niegue y en efecto no se sigan de sus principios, ó en fin cualquiera otra cosa agena á la cuestion. Otras veces se incurre en este feisimo defecto, no precisamente por pasion, y menos aun por mala fe, sino por estar distraido ó por no poner la atencion suficiente, ó por otro resultado de ser limitadas nuestras facultades y capacidades; y en estos casos, no mas, la susodicha causa de error ó de paralogísimo es propiamente lo que en las escuelas, y fuera de ellas, se llama *quid pro quo*.

Los autores de comedias nos presentan en abundancia ejemplos de *quid pro quos*, que ellos mismos imaginan con frecuencia para entretener á los espectadores. Uno de estos ejemplos se lee en la 3.^a escena del quinto acto del *Avaro* de Molière. Harpagon acusa á Valerio de haber cometido el atentado mas horrible que se ha cometido jamás. Valerio responde, que pues todo se lo han descubierto á Harpagon, no quiere negar la verdad; pero Harpagon hablaba del dinero que le habian robado, y Valerio hablaba de Elisa, su amada, hija de Harpagon.

Para no dar lugar á los sofismas de esta especie, determinemos bien el estado de las cuestiones, evitando esmeradamente en cuanto podamos todo equívoco y toda oscuridad en las palabras y en las ideas, sobre que se verse la cuestion. Y fijado ya el estado de la cuestion, si advertimos que el adversario se desvia de él hagámoselo notar.

3.^a “Dar ó tener como prueba de la proposicion que se trata de probar la misma proposicion que se disputa, ó querer convencer al adversario arguyéndole en la falsa suposicion de que tiene por verdaderas unas premisas que el adversario niega y ha negado, aunque en efecto sean en sí verdaderas como en muchos argumentos lo son (véase la nota 1.^a del art. XIV).” Esto es lo que Aristóteles llama *petitio principii*, *peticion de principio*, la cual en suma, considerada en cuanto causa de error, no consiste á mi parecer en otra cosa que en suponer que el adversario concede, ó á lo menos admite lo que no concede, lo que no admite, y antes bien lo niega, ó á lo menos lo pone en duda. Asi por ej., si alguno negára esta proposicion «los animales meramente animales son irracionales,” porque le pareciera que todos ó que algunos de los seres de dicha especie no carecen de racionalidad; y otro (queriéndole sacar de esta persuasion, ciertamente errónea, si por *racionalidad* se entiende lo que debe entenderse), le enajara, digámoslo asi, este argumento: «el que carece de racionalidad, es irracional; los animales meramente animales ó no-hombres carecen de racionalidad; luego los animales, &c. son irracionales,” este tal, *relativamente á su adversario* haria un sofisma *peticion de principio*, porque querria probar una cosa por ella misma dicha en otros terminos, ó sea porque recurriria en otros términos á la simple afirmacion de la misma cosa que desde el principio era el objeto de la cuestion (4).

(4) Véase aqui confirmado lo que dije en la nota 1.^a de esta seccion. Por mas que digan algunos, el susodicho silogismo es recto, es concluyente *ratione materiæ et ratione formæ* á los ojos de la razon, puesto que las premisas son verdaderas y la conclusion se sigue necesariamente de las premisas. Que las premisas del silogismo en cuestion son verdaderas, pocos serán los que lo nieguen; y que la conclusion se sigue necesariamente de las premisas, no puede negarse sin negar una verdad evi-

Pero otras veces hay petición de principio, á lo menos á mi parecer, y no se recurre para probar la proposición que se disputa á ella misma dicha en otros términos, sino á un principio ó una proposición mas general que ella, no menos negado que ella por el adversario con razon ó sin razon, y en el cual principio ó en la cual proposición mas general está contenida. Asi sucede por ej., cuando se pretende probar la ignorancia de un determinado médico contra alguno que la niega con poco mas que suponer verdadero este desatinado principio «todos los médicos son ignorantes»

dente: todos cuantos lo nieguen de buena fé, ó que califiquen de totalmente frívolo el espresado raciocinio, no conocen muy bien ó no tienen muy presente lo que es raciocinar (véase el art. XIV).

Pues entonces se dirá porqué lo ponen los lógicos entre los sofismas? A esto respondo (advirtiendo primero que los dialécticos buenos ni á él ni á ninguno otro de esta clase tercera no los ponen entre los sofismas propiamente tales, véase el número 1.) que sin duda alguna es porque en todos los argumentos de esta especie arguye el que los hace á su adversario bajo el supuesto falso ó erróneo de que concede ó al menos admite lo mismo que disputa. Por manera que, si "se hacen de buena fé, incurre el que los hace en el siguiente paralogismo: «yo me veo como forzado, de esta suerte discurre, á tener por verdadera esta proposición (la proposición de que se trate en la controversia) porque se sigue necesariamente de tales premisas que reconozco por verdaderas, luego mi adversario no será consecuente si no conviene conmigo en cuanto á la proposición que controvertimos, así como yo tampoco lo seria si no la tuviese por verdadera." En su ofuscación no advierte el que así discurre que su adversario no admite las premisas, y que por lo mismo puede no ser inconsecuente, aunque no admita la conclusión que de ellas se sigue.

Estas observaciones son aplicables á un gran número de los llamados sofismas de las clases 4.^a, 5.^a, y 7.^a, pues todos los simples *circulos viciosos* y otros argumentos de que luego se hablará son en el fondo unos raciocinios buenos en cuanto á la forma ó sea legitimos, y algunos de ellos hasta son rectos mirados de por sí á los ojos de la razon; pero *relativamente al adversario*, adolecen del defecto que acabamos de ver ó de algun otro.

porque claro es que no será verdad que todos los médicos son ignorantes si ese tal médico no es ignorante; y no es menos claro que quien niega la ignorancia de un determinado médico en cuanto médico, ese niega también el susodicho principio. Cuando se raciocina de este modo que ya he indicado (y demasiadas veces por desgracia no se raciocina sino de esta manera tan cómoda) se supone resuelta la cuestión que se agita, y á todo mas se prueba atacando así una doctrina ó un parecer que el que la ataca, no participa de ella.

Para quien dudára aun de las proposiciones evidentes por sí mismas, todos los argumentos, aun los mas fuertes y convincentes á los ojos de la razon, tendrían el vicio de petición de principio: nada puede demostrarse en regla á los ojos de un escéptico universal (véase lo que se dice en la p. 549 y en la cit. nota 1.^a del art. XIV.)

4.^a «Probar, como dicen, una proposición por medio de otra que se supone ser verdadera, y luego dar como prueba de la segunda proposición la primera.» Este sofisma se llama *círculo vicioso* ó sea *raciocinio en círculo*. Ejemplo: si quiere probar un mahometano que el *Koran* es un libro inspirado, y da como prueba de esta proposición esta otra: «Mahoma es el profeta de Dios:» y luego negándosele esta segunda proposición, intenta probarla con la primera, «Mahoma escribió un libro inspirado» este tal mahometano incurre en un círculo vicioso (5).

Muchos autores no hacen diferencia alguna entre esta clase de sofismas y la anterior; pero á mi ver debe hacerse la siguiente. En las meras peticiones de principio se pretende demostrar alguna cosa por premisas

(5) Tengase presente la nota anterior.

que niega el adversario; y en los círculos viciosos se pretende demostrar la conclusion por las premisas, y una de las premisas por la conclusion. Una simple petición de principio puede reducirse á un silogismo; un raciocinio en círculo no puede reducirse á un silogismo, requiere cuando menos dos.

5^a. Clase general. "Induccion defectuosa, tomada la palabra *inducción*, ya en la acepcion de argumento (véase lo que dije acerca de este género de argumentacion en el núm. 2. del art. ant.) ya en otras acepciones" (véase p. 178). En este género de sofismas impropriadamente tales podemos distinguir cuatro variedades distintas, si bien en cuanto á la primera necesitamos que nos disimulen algun tanto en obsequio al fin que nos proponemos y nos debemos proponer, porque en todo este art. se trata de las causas de los errores.

La *primera variedad de induccion defectuosa* de que haremos mencion es lo que algunos llaman *sofisma de falso supONENTE*, y que segun ellos mismos» consiste en creer que sucede en la naturaleza un hecho que no sucede, y razonar en esta errónea creencia ó bien para dar una esplicacion de él, de él que no es, ó bien para generalizar lo que erroneamente se supone observado en él.» En la nota de la p. 272 de las *Noc. gen.*, puse ya un ejemplo; y en dicha página y en lo que acabo de decir está ya consignado mi parecer sobre esta causa de errores, la cual mas bien consiste en falta ó defecto de exacta observacion que en un sofisma.

2^a. *Variedad de induccion defectuosa*. "Tomar por causa lo que no lo es." Este sofisma impropriadamente tal pero verdadera causa de muchos errores, se llama en las escuelas *non causa pro causa*. Se observa un efecto cuya causa se ignora; y en lugar de confesar uno su ignorancia, y decir *yo no sé cual es la causa de esto*, asigna como causa del efecto una cosa que no existe, ó que no es la causa de él.

Muchas veces tenemos por causa de un efecto lo que le precede, sin que tenga relacion de causalidad con él. Ocorre un suceso desgraciado despues de la aparicion de un cometa; luego ha sucedido por causa del cometa; como si un cometa tuviese esa influencia en los destinos de los hombres! Gana una muger al juego estando alguno á su lado, y ya se imagina que este la ha traído la buena suerte; ¡como si la suerte fuera un ser real que pudiera llevar uno consigo! De trece personas que han comido juntas, muere una en el trascurso del año, porque todos somos mortales, y en el tiempo, ó sea en algun tiempo hemos de morir; mas sin embargo de que no ignoran á fé mia que somos mortales, el naturalísimo acontecimiento susodicho suele tenerse por motivo suficiente en algunos paises que se tienen por muy civilizados, para que haya un justo rezelo, un rezelo racional en sentarse trece personas á comer ¡como si en este número fatal hubiese un contagio de muerte que no podrá evitar uno de los comensales!

Los romanos que no emprendian ningun negocio de importancia sin consultar á los dioses por medio de los augures; y todos los que dan á los sueños, á las palabras de los hechiceros, á los naipes, á la influencia de los astros, á los amuletos, á la quiromancia, un valor ó conexion, que no tienen, se enredan en este sofisma de *non causa pro causa*. Pero obsérvese que los sofismas de esta especie, como ya lo he indicado al principio, no son en el fondo sino unos juicios falsos de analogía y de induccion. En efecto, el principio de causalidad es la fuente de todos los errores de esta especie; creemos, y con razon, que todo hecho supone hacidente, supone causa pero nos engañamos en la aplicacion de este axioma, tambien por lo menos como en la de cualquiera otro, y aun sucede mas á menudo que nos engañemos en la aplicacion de dicho axioma que en la de otro cualquiera, por la aficion que tenemos todos, mas ó menos, á la in-

vestigacion de las causas. De esta aficion, sin la cual no podria haber ciencias naturales, y de la repugnancia que les cuesta á las mas de las personas doctas confesar que ignoran la causa de un efecto, (y mas si el efecto es alguno de los que entran en la jurisdiccion particular del ramo de conocimientos en que se sienten mas fuertes) procede muchas veces el darse algunos por entera y cabalmente satisfechos con cierta mera palabreria en la pretendida esplicacion de aquellos fenómenos, cuya causa real ó primaria no conoce ningun hombre. Molière se burla de esta ilusion de los falsos sabios cuando en una de las grotescas escenas del *enfermo de aprension* (*Malade imaginaire*) hace decir al nuevo electo: "*opium facit dormire quia habet virtutem dormitivam*, el opio causa sueño, porque tiene esa propiedad." Pero sin embargo de esas burlas y de todo lo demas qué de veces, merced al orgullo y á la irreflexion, pasan estas ó semejante palabrerias por buenas y satisfactorias esplicaciones! (Vease al n.º 8, del art. 1.º de las *Noc. gen.*)

3.ª *Varietad.* "Enumeracion incompleta." En las aulas se llama este sofisma *enumeratio imperfecta partium*. No hay racionio defectuoso que se forme con tanta facilidad como este. Muchas veces sucede que el hombre no considera suficientemente ó no conoce de cuántas maneras puede ser ó suceder una cosa, y por esta razon concluye temerariamente ó que la cosa no es, porque no es de tal ó tal modo, ó que es de tal ó tal manera, aunque pueda ser de otra en que él no ha pensado. Asi, porque el entendimiento humano, limitado en su naturaleza, ignora, y es fuerza que ignore muchas cosas, creen ó mas bien enseñan los pirrónicos que no hay nada cierto; y del mismo modo tambien, porque hay hipócritas en lo religioso como los hay en otras muchas cosas, concluyen los incrédulos que la piedad no es mas que hipocresía.

Para no caer en los sofismas de enumeracion imperfecta, téngamos presente que la enumeracion (vea-

se lo que dijimos al tratar de los axiomas en la nota n.º 2 de la pág. 197, y de las proposiciones disyuntivas en la nota de la pág. 572 y en la pág. 576) es un escollo en que fracasan muchas veces aun los mejores talentos. Una enumeracion imperfecta suele conducir á un principio falso, y un principio falso á conclusiones erróneas. Este es el defecto de muchos pseudo-dilemas en que se presentan reducidas las cuestiones á menos extremos de los que debian abrazar. El que los hace, ó el que los repite de buena fé, empieza por suponer erróneamente que no hay, digamoslo asi, sino tales y tales puertas ó salidas, de las cuales cierra tal vez el paso con mucha petulancia; y mientras que el dilemista entona el himno de la victoria creyendo que ha encerrado á su adversario, su encerrado adversario se sale libre y tranquilamente por otra puerta, y se vuelve sin trabajo contra su pretendido vencedor. Figurémonos v. gr. que un ulema nos dijese asi á los cristianos: «ó sois mahometanos, ó sois paganos. Si sois mahometanos, creed en los milagros de Mahomet; y si sois paganos creed en Júpiter, en el Júpiter de la antigua Grecia.» Si nos dirigieran este argumento; al instante echaríamos de ver que no tenia fuerza alguna, porque sabemos, cada uno de sí y de otros, no solo que podemos no ser, sino que de hecho no somos, ni mahometanos, ni paganos, sino otra cosa.

Tengamos tambien presente para no caer en estos sofismas que en todos los de esta especie hay una generalizacion (véase lo que dije en el art. ant. respecto á la induccion-argumento), que, aunque está algunas veces suficientemente justificada respecto de algunos de los fenómenos que abraza, no lo está respecto de todos ellos, y sin embargo afirma de todos ellos tan decisivamente como si estuviese suficientemente justificada: por lo cual son muy pocas (6) las veces en que no une

(6) Téngase presente la nota n.º 4.

temerariamente en una misma clase cosas de caracteres diversos ú opuestos.» Toda generalizacion de esta naturaleza, dice Damiron, es una especie de preocupacion ó sea de prejuicio, de principio anticipado, que las mas de las veces es un error, pero que aun cuando fuera una verdad, no seria menos contestable por carecer de una suficiente justificacion.» El medio, pues, de no caer en estos sofismas impropriamente tales es no generalizar sino en la forma que dijimos al tratar de la generalizacion en los artículos IX, XII, XIV y XV de las *Noc gen.* Si nos conformamos á aquellos preceptos, no generalizaremos de la parte al todo, del individuo á la especie, de la especie al género, ni de una especie á otra, sino cuando se deba generalizar, y evitaremos asi todos ó casi todos los sofismas, que los escolásticos llaman con propiedad *extension de los términos*, ó sea menos propriamente, *deduccion de lo particular á lo universal* (7).

(7) *Ejemplos. De la parte al todo:* En Madrid hace mucho calor por el estio, luego en toda la Península ibérica hace mucho calor por el estio

Del individuo á la especie. Calderon de la Barca es, no obstante su mal gusto, un poeta de primer orden; luego el parnaso español se compone todo él de poetas de primer orden.

De la especie al género: Las violetas exalan un olor suave; luego todas las flores despiden suave olor.

De una especie á otra. La oveja es mansa; luego el tigre tambien.

Tambien hay sofisma de esta misma especie, cuando se infiere ó se tira una consecuencia del todo á la parte, ó acaso mejor del entero á la fraccion, en algun modo en que la parte no esté contenida en el todo. *Ejemplo:* «El mundo es muy grande, inmenso en cierto sentido; luego todas sus partes son muy grandes, inmensas.»

A todas estas especies de *extension de los términos* agregan algunos una que intitulan *extension de un género á otro género*; como v. gr., esta: «El oro es amarillo; el azafran es amarillo; luego el azafran es oro;» pero puede decirse que está in-

4.^a *Varietad de induccion defectuosa.* «Juzgar de una cosa por lo que la conviene solo accidentalmente.» Esta variedad es muy semejante á la anterior y la llaman *fallacia accidentis*. Se diferencia sin embargo, en que en cada sofisma de la anterior hay un prejuicio, y en cada uno de esta otra hay un error cierto; y se verifica, cuando se infiere ó induce una conclusion absoluta y sin restriccion, de lo que no es verdadero sino por accidente: por manera que á sus resultas se tienen por propiedades y circunstancias esenciales de una clase de seres ó de fenómenos propiedades y circunstancias puramente accidentales. En este sofisma incurren, ó mas bien hacen un sofisma de esta especie, los que vituperan las ciencias y la artes, porque algunos abusan de ellas. Se hallan tambien en el mismo caso los que dicen «el emético mal administrado ó aplicado inoportunamente produce malos efectos; luego nunca se debe usar.» y en fin todos cuantos discurren á la manera y por el estilo (¿y qué hombre no paga con mucha frecuencia este tributo?) del siguiente sofisma, que se ha hecho demasiado comun. «La religion mal estudiada y peor practicada ha hecho intolerantes, y fanáticas ó supersticiosas, á innumerables personas: luego consisten en la religion misma la intolerancia civil, el fanatismo, y la supersticion. ¡Sofismas groseros! en que sin embargo se incurre con mucha frecuencia cuando estan mas disfrazados, máxime si como sucede muchas veces, hacen alianza con las pasiones.

6.^a «Clase general. «Pasar del sentido dividido al

cluida en la de una especie á otra. De todos modos lo que en cuanto á esto importa conocer, es que todos los llamados sofismas de esta clase quinta solo son sofismas en el sentido impropio, pues se pueden reducir á silogismos buenos en la forma. El último, por ej., se puede reducir al siguiente silogismo condicional. «Si el oro y el azafran son amarillos, el azafran es oro; el oro y el azafran son amarillos; luego el azafran es oro.»

Lo mismo en los demas casos.

sentido compuesto, ó del sentido compuesto al sentido dividido." Este sofisma se llama *fallacia compositio-nis* (falacia de composicion) en el primero de dichos dos casos, y *fallacia divisionis* (falacia de division) en el segundo. Se toma una cosa en sentido *dividido*, como dicen, cuando, aunque parece que se la toma á ella sola, á ella no mas (esto es, á ella no-junta con ninguna otra), porque el que la toma se sirve de la voz que ordinariamente la espresa á ella sola y no se sirve de otra, realmente no la toma á ella no mas, sino junta con otra, que no se espresa, pero que se su-bentendiende, porque solo está omitida por una cierta especie de *elipsis*. Y por el contrario, se toma en el sentido *compuesto*, como dicen, cuando se toma á ella no mas. Aclararé esta esplicacion (cuyo hallazgo me ha costado algun trabajo, mas que por lo difícil del asunto, por el embrollo y la mutua contradiccion que en cuanto á esto se nota entre los autores), con un ejemplo. Sea el siguiente.

Figurémonos que una persona competentemente instruida dice de buena fé, con constraccion elíptica por cierto, ó siquiera con lenguaje inexacto, pero sin incurrir en error; «todo hombre puede andar.» Claramente se ve, á poco que se reflexione en el mismo supuesto que hacemos, que la persona que tal dice, toma en dicho caso la cosa y la voz *hombre* en el sentido que llaman *dividido* (denominacion muy mal escogida á mi parecer), porque ella bien se sabe, como lo sabe cualquiera que esté dotado de sentido comun, que ningun hombre puede andar, si no está esento, libre ó sea *dividido* de todos los impedimentos, asi internos como externos, que pueden impedirlo ó sea estorbarlo. La voz *hombre* espresa, pues, en estos casos, no solo la idea que ordinariamente espresa, sino tambien la otra de *exento ó libre de dichos impedimentos*.

Mas cuando se dice con San Pablo «los detractores,

los avarientos &c., no entrarán en el reino de los cielos,» las dos cosas y las dos voces *detractores y avarientos* se toman en el sentido, que por oposicion sin duda llaman sentido compuesto: esto es, se toman los detractores en cuanto detractores, los avarientos en cuanto avarientos &c., ó lo que es igual, los detractores, los avarientos, *no-exentos, no-libres, no-divididos, no-arrepentidos* de sus malas costumbres. Segun esto, pues, en esta proposicion: «Dios justifica á los impíos, «la palabra *impíos* se debe tomar en sentido *dividido*; en lugar de que en esta otra: «Los impíos no entrarán jamás en el reino de los cielos», se debe tomar la misma palabra *impíos* en sentido *compuesto*.

No se puede, sin incurrir en sofisma, pasar de uno de estos sentidos al otro en un mismo silogismo (8); y

(8) Asi, por ej., si alguno discurre asi: *todo hombre puede andar; los paralíticos son hombres; luego los paralíticos pueden andar*, hace un *sofisma de composicion* si sabe qué se debe pensar acerca de la proposicion primera, porque pasa de un sentido dividido á un sentido compuesto, de lo cual resulta que hay cuatro términos en su pseudo-razonamiento. Dos en la proposicion primera, y otros dos, distintos todos ellos unos de otros, en la segunda, porque la voz *hombre* no expresa en la segunda toda la idea, la misma idea que en la primera.

Y si otra persona ó la misma discurre de esta manera: *consta por la revelacion que los detractores no entran en el reino de los cielos; consta por el testimonio de los hombres que tal escritor (uno que murió hace ya mucho tiempo) fue detractor; luego consta que ese tal escritor ni ha entrado, ni entra ni entrará jamás en el reino de los cielos*; el tal temerario discurre si sabe en qué sentido dice San Pablo que los *detractores, los avarientos, &c., no entrarán en el reino de los cielos*, y no le consta que el escritor no murió arrepentido, ó sea *dividido* ya, de sus vicios y pecados, hace un sofisma de *division*, porque pasa de un sentido compuesto á un sentido *dividido*, ó que á lo menos puede serlo, lo cual es bastante para que sea un sofisma su pseudo-razonamiento, &c., &c.

En el número de sofismas de composicion pueden conside-

no es difícil conocer que los sofismas de esta especie consisten también en la anfibología, ó equívoco de las palabras.

Están incluidos también en esta misma clase de sofisma los raciocinios en falso que se forman algunas veces sobre la conducta futura de uno ó mas determinados hombres considerándolos primero según el sentido compuesto, es decir, según algunas de sus buenas ó malas cualidades, sin atender á las demás, y luego afirmando en el sentido *dividido*, dividido de las mismas cualidades que se habían considerado al principio.

Por ej., «Anibal, dice Du-Marsais, era un gran capitán: según esta mera consideración, esto es, atendiendo solamente á que era un gran capitán, se creyó, después de la batalla de Cannas, que sin pérdida de tiempo marcharía sobre Roma, y se apoderaría de dicha ciudad, y este era el sentido *compuesto*. Pero la demasiada confianza y los placeres le detuvieron en Capua, y con esta conducta según el sentido *dividido*, dió tiempo á los romanos para ponerse en estado de arrojarle de Italia.»

«El magistrado A en cuanto buen magistrado, este hombre de talento en cuanto hombre de talento, no hará esto ó aquello: este es el sentido (que llaman) compuesto. Pero en cuanto sujeto á una pasión muy fuerte, puede suceder que se deje dominar de ella, apesar de sus luces; y este es el sentido *dividido*, (como dicen)» (Lóg. art. XIII. sofis. X.)

rarse incluidos los que se llaman ó se llamaban *sofismas de muchas interrogaciones*, como este que trae Heinecio: *El que no ha dejado el hurtar, hurta; Caton no ha dejado el hurtar: luego Caton hurta*. Una pregunta es, dice el susodicho escritor, si Caton hurtó alguna vez, y así dejó el hurtar: y otra, y muy diferente, si el no dejar el hurtar, fue porque jamás empezó á hacer hurto.» (*Elem. de Lóg.*, cap. 3.º sec. 1.a)

De todo esto tal vez se puede inferir que, aunque de todos modos es casi siempre muy expuesto á incurrir en error el formar tales juicios acerca de lo que harán en tal y tal circunstancia tal y tal hombre, las mas veces es todavia mas expuesto juzgar á los hombres por ciertas cualidades exteriores, y aun por lo mismo en que tienen interes, que por su temperamento, hábitos, propensiones é inclinaciones; en una palabra, que para acertar en dichas cosas no siempre basta juzgar á los hombres en el sentido *compuesto*.

7.a *Clase general*. "Confusion de un género con otro, ó tránsito de un estado á otro estado," *transitus á genere ad genus, ab uno ad alium statum*." En esta especie de sofismas, en la cual pueden distinguirse muchas variedades, incluyen algunos los de la clase anterior y todos ó los mas de la anfibología; pero á mi me parece que los de esta clase séptima, asi como los de la anterior, se deben referir á la primera, y que tampoco sería desacertado referir los de la primera y los de la séptima á la sexta con ciertas condiciones. Mas sea de esto lo que fuere, lo que importa para nuestro objeto es que los jóvenes comprendan, ademas de las ya dichas, otras variedades de sofismas, que no hemos dado á conocer en las clases anteriores.

1.a *Variedad*. Se incurre en este sofisma cuando se pasa del orden metafísico al orden físico, ó *viceversa*. Por ej., los matemáticos miran por abstraccion la línea como una estension en longitud sin latitud ni profundidad, y pasarian del orden metafísico al orden físico, los que, alegando dicha consideracion, ó en virtud de ella, creyeran que la línea física, esto es, que una línea tirada en un cuerpo cualquiera, solo tiene longitud sin latitud alguna, ó sin profundidad.

Mas si alguno razonase asi: *El hombre piensa: el*

hombre consta de género y diferencia ; luego el género y la diferencia piensan ; el tal razonador pasaria del órden físico al órden metafísico. "El hombre en el órden físico y real piensa. Es verdad que el hombre tiene propiedades comunes con los animales, las cuales se llaman género, y tambien propiedades particulares que le distinguen de los demás animales, las cuales se llaman diferencia ; pero este género y esta diferencia, que son unos meros entes metafísicos, esto es, unas simples consideraciones de nuestro entendimiento, no son el hombre físico que piensa ; y asi la conclusion no está contenida en las premisa." (Du-Marsais, *ibid.* sof. 1.^o.)

2.^a Variedad. Se pasa tambien de un género á otro, cuando, despues de haber demostrado que una cosa es contraria á las leyes físicas de la naturaleza, ó tal vez sin haberlo demostrado, por una cosa ó por otra, se pasa á afirmar sin mas razon que esa tal cosa tampoco se puede hacer por milagro ; como si el omnipotente que estableció las leyes de la naturaleza, no pudiese interrumpirlas, modificarlas ó abolirlas segun su agrado ! como si no fuese tanto milagro establecer las leyes de la naturaleza, como suspenderlas y como derogarlas ! Los incrédulos incurren con mucha frecuencia en estos deplorables sofismas, de los cuales deben procurar los jóvenes preservarse muy mucho, no confundiendo jamás el órden natural con el sobrenatural. Pero á veces incurren tambien en esta misma confusion otras personas que no tienen por cierto nada de incrédulas ; y por lo comun es cuando pretenden explicar cumplidamente los misterios de la religion, que son del órden sobrenatural, por racionios fundados en el órden físico. v. g. : Algunos antiguos cayeron en este otro extremo, ó sea en esta otra variedad del sofisma, queriendo explicar la resurreccion por el ave fenix : extremo que, bien mirado, no es menos deplorable, ni menos perjudicial en algunas ocasiones, que su opuesto.

En esta conformidad, en tratándose de los misterios de la fe, se debe imponer silencio á la razon, y atenerse unicamente á lo que consta por la revelacion, en vez de dar tortura al entendimiento para excogitar sistemas vanos y fútiles.

Esto bien se ve que no obsta á que la razon por su parte pueda investigar la existencia de la revelacion, averiguada la cual, si lo que está revelado es superior á los alcances de la razon humana, como sucede en los misterios de la fé, no hay mas que decir en el asunto, que lo que dice todo buen cristiano: "está revelado, no es posible que Dios engañe, ni que se engañe, es necesario creerlo." Ni tampoco obsta á que si el punto revelado es conforme á la razon, (como v. gr., la existencia de Dios ó la distribucion de premios y castigos en esta vida y en la otra, y otras cosas semejantes), nos sea lícito y aun meritorio valernos de la razon para mostrar y confirmar estas cosas con argumentos suministrados por ella. Esta investigacion no puede ser contra la voluntad de Dios, autor de la revelacion, porque Dios tan autor es de la razon como de la revelacion; y por consiguiente, asi como es imposible que las cosas reveladas sean contra la razon, es tambien imposible que Dios repruebe que la razon se ejercite en aquellas cosas que ha querido que fuesen conformes á ella. Y esa misma investigacion es útil, como todo lo que es conforme á la voluntad de Dios. Pero respecto de los misterios de la fe, esto es, de aquellas verdades reveladas que son incomprendibles para la razon humana porqueson superiores á ella, la investigacion acerca de su verdad interna no es útil, ni se puede hacer con el fruto que se desea.

3.^a Variedad. Verifícase tambien este sofisma cuando de un sentido hipotético se pasa á un sentido absoluto.

Ejemplo. "Si no estudian vds. la álgebra, no la aprenderán vds.: luego no aprenderán Vds. esa importante

ciencia (8). Muchas veces se afirma una cosa en sentido hipotético, y sin embargo parece que se afirma en sentido absoluto, por el giro particular que se da á las frases con cuidado ó sin él. En tales casos no está de mas toda la diligencia que se ponga, por mucha que sea, en conocer con seguridad y exactitud en cual de dichos dos sentidos debemos interpretar la afirmacion.

4.^a Variedad. "Inferir del poder el acto." Del poder al acto, como dicen comunmente, no vale, no es legítima la consecuencia.

Ejemplo: "Todos Vds. pueden estudiar debidamente las lecciones; luego todos Vds. las estudian de la manera debida." (9).

5.^a Variedad. "Tránsito de un sentido indeterminado á un sentido determinado: *transitus* (dice Guevara) *à dicto simpliciter ad dictum secundum quid.*" Dicho autor pone el siguiente ejemplo. «Es un precepto de la ley de Dios no matar; luego, aun cuando mi vida se vea acometida por un injusto agresor, y para conservarla me sea necesario dar la muerte á mi adversario, no me será lícito matar á mi agresor injusto.»

6.^a y última variedad «Pasar de un sentido colec-

(8) No es enteramente inútil advertir á los jóvenes que para que se dé el caso de este sofisma, es necesario que no se subentienda la premisa que en cierto modo corresponda subentender. Así, v. gr. si se subentendiese en el del ejemplo esta proposición "Vds. no estudiarán la álgebra," no se daría el caso; y lo que resultaria es un silogismo condicional legítimo, el cual hasta puede ser recto y del todo concluyente respecto á ciertas situaciones.

(9) Por la misma manera que en la variedad anterior, es tambien necesario para que se dé el caso de este sofisma, que no se subentienda este absurdo y horrendo principio que algunos subentienden en efecto ó dicen que le subentienden "todo el que puede hacer una cosa, cualquier cosa, la hace;" porque si se subentiende, lo que resulta es un silogismo bueno en cuanto á la forma.

tivo á un sentido distributivo, ó de un sentido distributivo á otro distributivo diferente que algunos llaman tambien colectivo. Ejemplo de lo primero: «Todos los hombres son la especie humana; yo soy hombre, luego yo soy la especie humana.»

Ejemplo de lo segundo: «Todo hombre piensa; un hombre se compone de alma y cuerpo; luego el cuerpo y la alma piensan.»

Todos los hombres son la especie humana, colectivamente, esto es, todos juntos, y no tomado cada uno por separado, ó distributivamente.

Todo hombre piensa: esto solo es verdad en el sentido distributivo (ó á lo menos asi es de creer por muchas razones); y de todos modos de que «todo hombre piensa,» no se sigue necesariamente que el cuerpo y la alma de un ser humano piensan, porque puede ser verdad, como creemos que lo es, que ningun hombre piense sino segun el sentido distributivo, esto es, sino en cuanto todo hombre es una alma, un espíritu: lo cual es suficiente razon para que se pueda decir (poniendo por *sinèdoque* el nombre del todo por el de una parte del mismo) *todo hombre piensa*; y mejor aun, si se subentiende y se omite por *elipsis* esta expresion *en cuanto espíritu*, que las mas de las personas instruidas subentienden en efecto cuando dicen ó acogen dicha proposicion.

Si ahora, enumeradas y esplicadas ya las distintas especies de lo que suele llamarse sofisma, queremos reducir las á solo dos clases mas generales, podemos hacerlo muy facilmente diciendo que los sofismas propriamente sofismas son esencialmente unas pseudo-deducciones, y que los sofismas impropriamente tales vienen á tener su causa en alguna generalizacion, constestable por lo menos, ó sea en alguna induccion viciosa, pues aunque á primera vista parece que hay algunas excepciones á la parte segunda de esta regla, son solo en la apariencia.

Los sofismas propiamente sofismas son los que estan incluidos en las clases 1.^a y 6.^a y en las variedades 1.^a, 2.^a, y 6.^a de la clase 7.^a Todos los demás solo son sofismas en el sentido impropio, ó á lo menos pueden presentarse en forma de tales.

3. En todo sofisma propiamente sofisma, y en muchos de los que no lo son, hay cuatro términos, sin embargo de que en algunos parece á primera vista que no hay mas que tres, conforme lo hemos observado ya. De aqui muchas veces el ser verdaderas todas ó algunas de sus proposiciones bajo cierto respecto, y falsas bajo de otro; y de aqui tambien la imprescindible necesidad de distinguir-las (no obstante lo prevenido que suele estar el público contra las distinciones por el abuso que se ha hecho de ellas), si se ha de poner en claro su sentido para fallar con conocimiento de causa acerca de la consecuencia. En el pseudo-silogismo que he puesto por ejemplo de sofisma de composicion (véase la nota núm. 8) se han de distinguir asi las proposiciones. 1.^a Todo hombre puede andar, *si está exento ó dividido de todos los impedimentos que pueden impedirlo*, concedo; *si no está esento de dichos impedimentos*, niego. 2.^a Los paralíticos son hombres, *impedidos de andar*, concedo; *no impedidos de andar*, niego. 3.^a Los paralíticos pueden andar, *si llegan á verse en el estado dividido de los sobredichos impedimentos*, concedo; *si no*, niego.

Por manera que cuando las premisas ó una de las premisas presentan dos sentidos, y en uno son verdaderas, y falsas en otro, se puede distinguir útil y rectamente el consiguiente que al parecer se deduce de ellas, para conceder la consecuencia en un sentido y negarla en otro; pero tambien se puede, sin que preceda la distincion, negar desde luego la consecuencia, porque lo que se niega en estas negaciones es el sentido en que no hay consecuencia entre las premisas y el consiguiente.

Con las distinciones, usadas de buena fé y con la parsimonia debida, se fijan mejor las cuestiones, y de esta

suerte se logra muchas veces poner en claro la verdad; pero si se usan de mala fé ó en demasía, son el medio mejor que ha podido inventar hasta ahora el diablo ó el demonio de la disputa para obscurecer las verdades mas claras, y para propagar el error (algunas veces) y los sofismas, precisamente por el mismo medio con que debemos combatirlos. Jóvenes, ojo alerta á las distinciones, y ojo alerta á los argumentos para ver si son sofismas. Mirad que muchas veces *latet anguis in herba*; y algunas está tan escondida la serpiente falacia que aun los hombres mas inteligentes reluchan por conocerla y acaso no llegan á conseguirla.

CONCLUSION Ó FIN DE ESTE ARTICULO XVI Y DE TODA
ESTA PARTE SEGUNDA.

De propósito hasta cierto punto he dado una gran estension á todo este artículo *de las causas de los errores*, porque esta importantísima materia es á mi ver una de las que deben ampliarse en los cursos de Lógica elementales, segun creo yo que deben comprenderse para utilidad de la juventud que frecuenta dichas aulas. Omitiendo ya otras muchas reflexiones, daré fin á este artículo con estas tres indicaciones.

La 1.^a es que las causas de los errores pueden clasificarse de innumerables modos, y que á mi ver en el estado actual de la ciencia ninguna de las clasificaciones algo numerosas y detalladas que pueden hacerse de dichas causas, puede ser completa. Por lo mismo soy el primero en reconocer que la que dejo expuesta necesita ser completada con lo que digo en otras partes de este Manual. Mas sin embargo, he preferido hacer una clasificacion muy numerosa y entrar en ciertos pormenores, porque las clasificaciones de esta especie enseñan mas que las de naturaleza opuesta, y se acomodan mejor á la capacidad de la juventud, la mayor par-

de la cual necesita mas bien conocimientos de pormenores prácticos que de generalidades muy elevadas y metafísicas.

La 2.^a indicación que tengo que hacer es que segun algunos, todos los errores dependen de las preocupaciones, segun otros del influjo de las lenguas mal hechas; este los atribuye todos á la imperfeccion de los recuerdos, aquellos en fin á otras cosas; y aunque á mi ver todos ó los mas tienen razon (9) mirado el asunto bajo el punto de vista en que cada uno le considera, no he creido conveniente seguir en cuanto á esto á ninguno de los indicados autores, porque semejantes generalidades, aunque tienen mucho mérito, no dan á los principiantes toda la instruccion que se necesita.

3.^a, y última. Mas útil, aunque menos esacto, me parece decir con ciertos autores que en el largo y triste catálogo de los errores humanos, unos son puramente intelectuales ó lógicos como dicen, y otros, que tocan muy de cerca á los intereses ó á los afectos, se pueden llamar errores morales.

“En las cosas puramente intelectuales, rara vez ó nunca formariamos juicios falsos, si tuviésemos bien determinadas ó presentes todas aquellas de nuestras propias ideas que hacen al asunto ó sujeto acerca del cual queremos juzgar.».....; pero en aquellas cosas en que se agita demasiado vivamente el interés, no basta para la exactitud de los juicios tener bien determinadas ó presentes las ideas que ya he dicho. La exactitud de la mente depende entonces de la rectitud del corazon y de la calma de las pasiones: pues yo dudo

(9) Véase por ej. la parte 3.^a. de los *elementos de ideología* de Destutt Tracy, cap. 3.^o. y siguientes: á lo cual conviene añadir las observaciones de *Biran* acerca de la *Lógica* del susodicho ideólogo y se hallan en el tomo 2.^o. de las *Obras filosóficas* de M. Maine Biran, publicadas por Victor Cousin.

de que una demostracion matemática nos pareciera una verdadera demostracion si combatiere á alguna pasion fuerte que tuvieramos ; en este ó en semejante caso no dejaríamos de suponer que la demostracion era un paralogismo.» (*Duclos, Consideraciones sobre las costumbres, cap. XIV*).....

¶ Pero demos ya fin al tratado de esta materia; y consideremos ahora que ; si echamos una mirada hácia atras para repasar la serie de cuestiones que me ha parecido conveniente examinar y resolver á mi modo en esta parte segunda , notaremos tres cuestiones principales, á cuyo rededor vienen á agruparse todas las demas de que he tratado en mi *Lógica*. Nuestra inteligencia, considerada respectivamente á las causas de los conocimientos humanos, se compone de tres clases de ideas; de las ideas absolutas, de las relativas, y de las deducidas. Pues ahora bien, en esta parte de la filosofía, que se llama lógica , he manifestado cómo produce el entendimiento por medio del lenguaje estas tres especies de ideas: luego las lenguas son el indispensable auxiliar del pensamiento humano. Cuanto mas se perfeccionen las lenguas, mas fácil y seguro será el ejercicio del pensamiento. Por esto decia tambien el citado Duclos, sin que esto sea afirmar que era él un gran filósofo , que el "cuidado de mejorar , de perfeccionar las lenguas, no tiene otro objeto que dar exactitud y precision al entendimiento.»

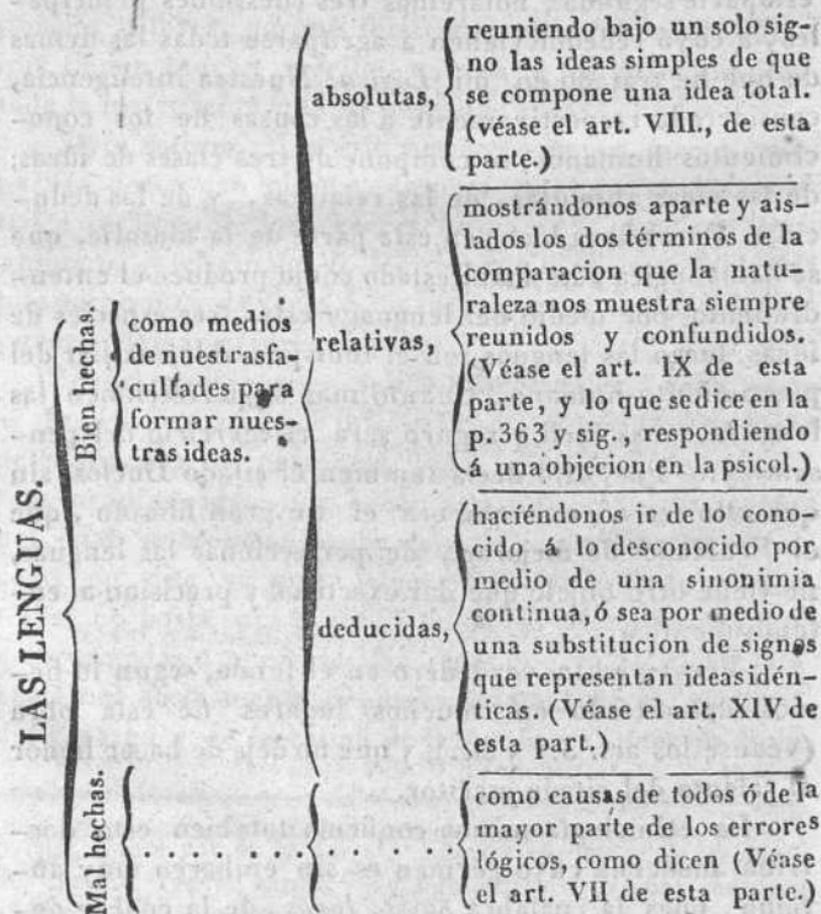
¶ ; Pensamiento verdadero en el fondo, segun lo hemos demostrado en muchos lugares de esta obra (véanse los art. 3.º y sig.), y que no deja de hacer honor al talento del citado escritor.

La etimología misma confirma tambien esta doctrina moderna cuyo gérmen es sin embargo muy antiguo, pues la palabra *λόγος*, *logos*, de la cual se deriva evidentemente el nombre lógica, significaba á la vez, como ya he dicho, en la lengua griega *palabra, dis-*

urso y razon, como para manifestar que es muy íntima la relacion que hay entre las lenguas y el ejercicio de las facultades.

El siguiente cuadro sinóptico puede hacernos recordar algunas ideas importantes.

La lógica, ó sea el tratado de las facultades de la alma consideradas en los medios de dirigirlas bien para la investigacion y enunciacion de la verdad. En esta ciencia y arte hemos considerado



INDICE

DE LOS DOS VOLÚMENES

DEL

TOMO PRIMERO.



ADVERTENCIA. Cada artículo ó seccion de artículo lleva un índice especial en su lugar respectivo, ú otra cosa equivalente.

NOCIONES GENERALES.

	Págs
Artículo primero. <i>¿Qué se entiende por filosofía?</i>	1
Art. II. <i>¿Qué es explicar los fenómenos?</i>	31
Art. III. <i>Division de la filosofía</i>	39
Art. IV. <i>Utilidad é importancia de la filosofía.</i>	52
Art. V. <i>De sus relaciones con las otras ciencias.</i>	55
Art. VI. <i>Orígen de la filosofía (*).</i>	57
Art. VII. <i>De lo que se entiende por método en todas las ciencias, y de consiguiente tambien en filosofía.</i>	66
Art. VIII. <i>De algunos métodos que suelen distinguir los filósofos, y de la inmensa importancia del método.</i>	73
Art. IX. <i>De los diversos métodos que se han seguido en las investigaciones filosóficas.</i>	89
Art. X. <i>Mas sobre el método de intuicion.</i>	107
Art. XI. <i>Caracter de las ideas filosóficas de intuicion natural*.</i>	115
Art. XII. <i>Del método de hipótesi muy falible y de sus diversos casos.</i>	124
Art. XIII. <i>Del caracter de los trabajos filosóficos hechos bajo la influencia del método de hipótesi muy falible*.</i>	142
Art. XIV. <i>Mas sobre el método de observacion y experimento y definicion de dicho método.</i>	162
Art. XV. <i>Ampliacion de lo manifestado en los artículos anteriores acerca del método de las ciencias metafísicas.</i>	188
Art. XVI. <i>Caracteres comunes á los trabajos filosóficos hechos bajo la direccion del método de observacion y</i>	

<i>experimento y á los del método de las ciencias metafísicas</i> *	206
Art. XVII. <i>Breve sumario de la historia de la filosofía</i> *	232
Art. XVIII. <i>De cual es el método que debe seguirse en las investigaciones filosóficas</i>	254
Art. XIX. <i>De si es posible seguir el método de observacion y experimento en filosofía mental y moral</i>	258
Art. XX. <i>¿Conviene renunciar en las ciencias naturales al método de hipotesi muy falible?</i> *	266
Art. XXI. <i>De las reglas de lógica que se deben seguir en la formacion de las hipotesis</i>	269
Art. XXII. <i>Del orden en que deben estudiarse las partes mas principales de la filosofía</i> *	281
PSICOLOGÍA. Artículo primero. <i>De la actividad y de la sensibilidad de la alma humana, y de algunos otros atributos de la misma</i>	290
Art. II. <i>De las facultades intelectuales del hombre, ó de los diferentes modos de la actividad, considerados como causas de la inteligencia</i>	308
Art. III. <i>De las facultades morales del hombre, ó sea de los diferentes modos de la actividad de la alma humana, considerados como causas de la moralidad</i>	316
Art. IV. <i>De la naturaleza de las ideas en general, utilidad del lenguaje para la formacion de las ideas, y relacion de las ideas con los juicios</i>	340
Art. V. <i>De los diferentes modos de la sensibilidad del hombre, considerados como origen ó principio de la inteligencia y aun de la moralidad en cierto sentido</i>	374
Art. VI. <i>De la division ó distribucion de las ideas en varias clases</i>	397
Art. VII. <i>De algunas de las opiniones de los filósofos, opuestas á lo que se enseña en este Manual sobre el origen de las ideas</i>	426
LÓGICA. Artículo primero. <i>De la Lógica en general</i>	449
Art. II. <i>Del lenguaje en general, y de algunas de las relaciones del lenguaje hablado con el pensamiento</i>	461
Art. III. <i>Del principal efecto de los signos</i>	469
Art. IV. <i>Causas del efecto principal de los signos</i>	476
Art. V. <i>De si podriamos pensar si no tuvieramos signos, y de otras relaciones de la inteligencia humana con el lenguaje</i>	480
Art. VI. <i>Ventajas de los signos articulados</i>	490
Art. VII. <i>Mas reflexiones sobre los signos considerados como medio de comunicar las ideas</i>	495

Art. VIII. <i>De las ideas absolutas y de la utilidad del language respecto de esta especie de ideas</i>	501
Art. IX. <i>De la utilidad del language para las ideas relativas y de algunas especies de juicios.</i>	505
Art. X. <i>De la creencia, evidencia y certidumbre.</i>	508
Art. XI. <i>Division de los medios de conocer la verdad.</i>	513
Art. XII. <i>Medios interiores de conocer la verdad.</i>	Ibid.
MEDIO PRIMERO. <i>Conciencia.</i>	514
SEGUNDO. <i>Sentidos.</i>	522
TERCERO. <i>Atencion</i>	533
CUARTO. <i>Comparacion</i>	539
QUINTO MEDIO. <i>Juicio.</i>	543
SESTO. <i>Raciocinio</i>	547
SÉPTIMO. <i>Analogía.</i>	556
OCTAVO. <i>Memoria</i>	561
Art. XIII. <i>Medios exteriores (si es permitido decirlo asi) de conocer la verdad.</i>	566
MEDIO PRIMERO. <i>Language (reglas respecto á las palabras sueltas y á las proposiciones.</i>	Ibid.
MEDIO SEGUNDO. <i>Testimonio humano.</i>	578
TERCERO. <i>Método.</i>	587
CUARTO. <i>Definicion. Division.</i>	594
QUINTO. <i>Clasificacion.</i>	608
Art. XIV. <i>Mas reflexiones sobre el raciocinio y sobre la utilidad del language para la formacion de las ideas deducidas</i>	614
Art. XV. <i>Del raciocinio considerado en la oracion, ó sea de los argumentos y de las demostraciones</i>	637
Art. XVI. <i>Causas de los errores.</i>	657
CLASE PRIMERA. <i>Errores que se atribuyen á los sentidos.</i>	660
SEGUNDA. <i>Idem, á la imaginacion.</i>	667
TERCERA. <i>Idem, á la asociacion de las ideas.</i>	671
CUARTA. <i>Idem, á la abstraccion.</i>	682
QUINTA. <i>Errores provenien'es del caracter.</i>	686
SESTA. <i>Errores provenientes de la educacion.</i>	690
SÉPTIMA. <i>Errores provenientes de la costumbre.</i>	694
OCTAVA. <i>Errores provenientes de la autoridad en el sentido mas estricto.</i>	697
NOVENA Y ÚLTIMA. <i>Errores provenientes de los sofismas.</i>	703

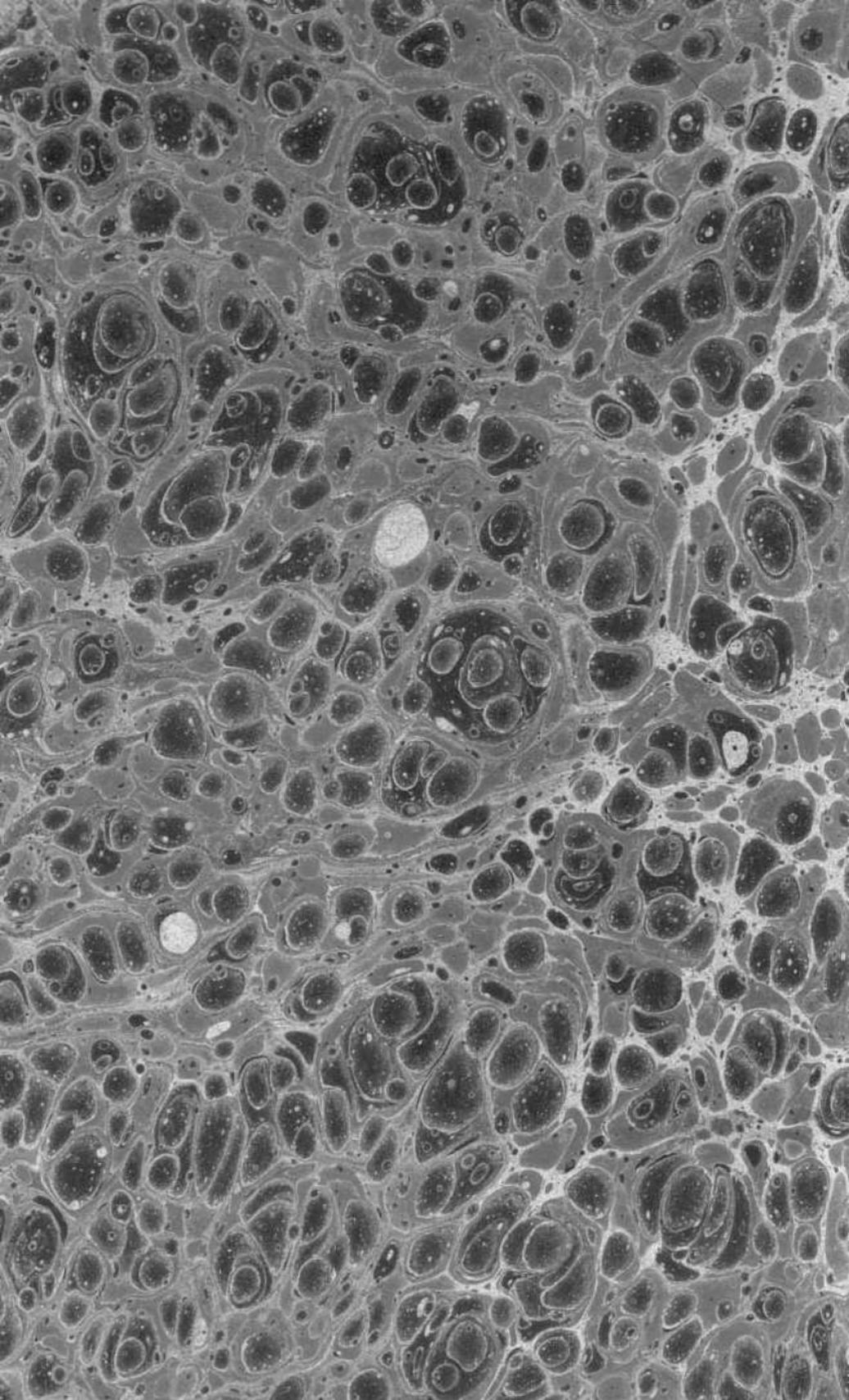
ERRATAS DE LOS DOS VOLUMENES DEL TOMO PRIMERO.

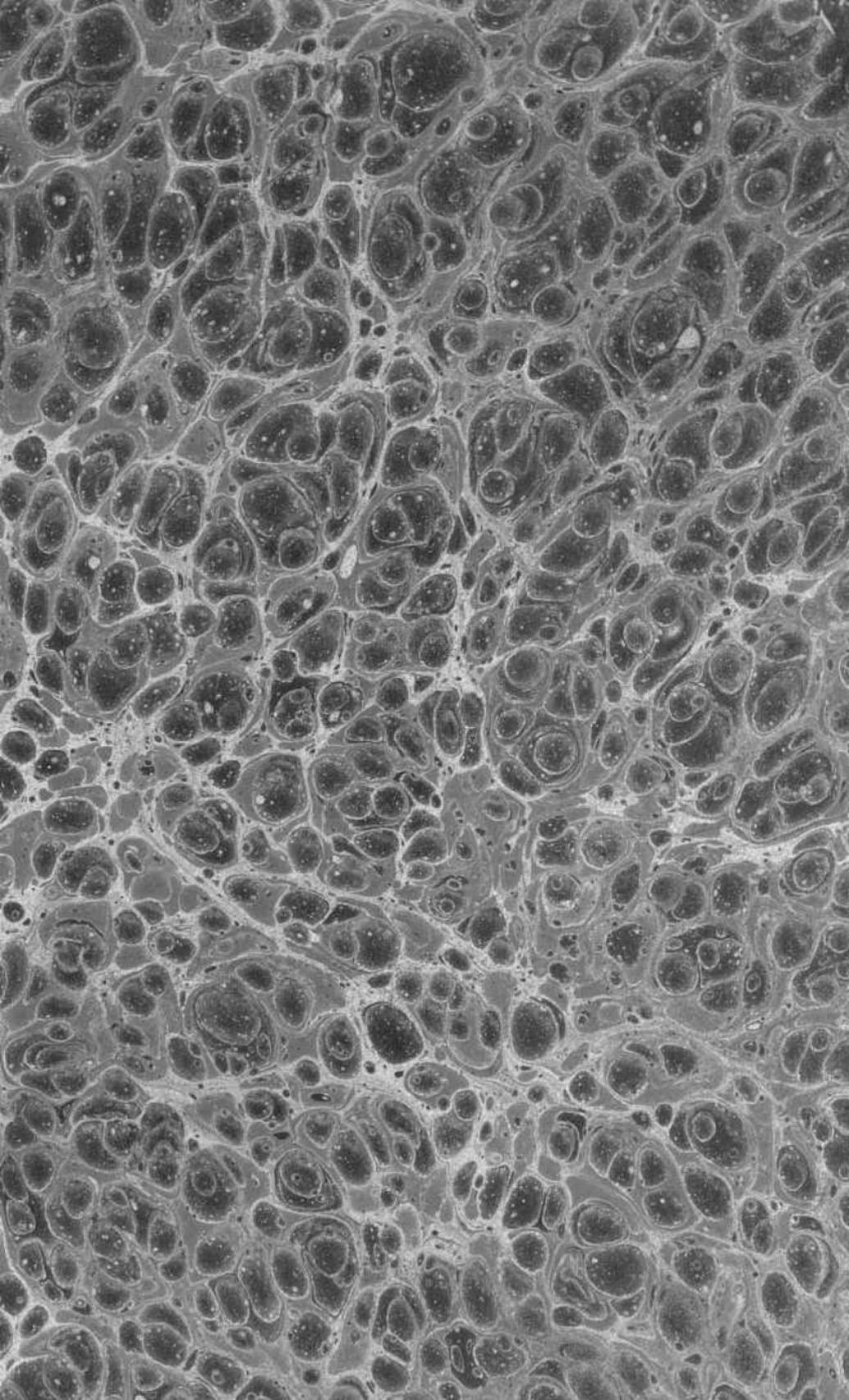
Pág.	Linea.	Dice.	Léase.
4	18	las dos	los dos
8	11	y Antonio	y Antonio con buena fé
9	31	<i>artículo de las</i>	artículo XIII al tratar de las
11	6	que para	que otra igual para
13	22 y 23	ó pensaban	ó creían
16	5	la frase	la expresion
17	3	haber	haber en el hombre
31	1. ^a en la nota	la Alemania	de la Alemania
36	20	se se	si se
42	6	en ellos	en ella
66	18 y 19	ó malo, tambien	ó malo tambien,
82	ult.	propiedad,	propiedad)
88	22	añade	Y añade
110	22	qué se puede	que se puede
113	21	y de	y del
115	28	podrán verse	podrá verse
119	16	muchas ideas de	muchas de
130	21	ser ciencia	sea ciencia
132	14	lo analogia, no pode-	} la analogía, no debe-
		mos	
136	35	en la parte 4. ^a de la	} en la parte 3. ^a de este
		<i>moral</i>	
138	14	principio la	principio de la
148	1. ^a	volcánicase	volcánicas,
150	9	debían hallarse	debían de hallarse
166	19	dar á luz	dar luz á
168	22	ambiente	ambiente
181	ult.	atribuirse á Dios la	} atribuir á Dios en cier-
		facultad	
187	32 y 33	comparablemente mas	incomparablemente mas
192	19 y 20	tiene y ó	tiene ó
210	8	instrumentos	ciertos instrumentos
224	13	la seccion 2. ^a de la	el artículo 7. ^o de la
230	8	de revelacion	de la revelacion
240	25	psicología, sec. 2. ^a	psicología, art. 5. ^o
242	25 y 26	cercó de	cerca de
243	ult.	inconvenientes de	} inconvenientes del sis-
		que conducen	
244	1. ^a en la nota	que conducen	que conduce
254	13	no sería	no será

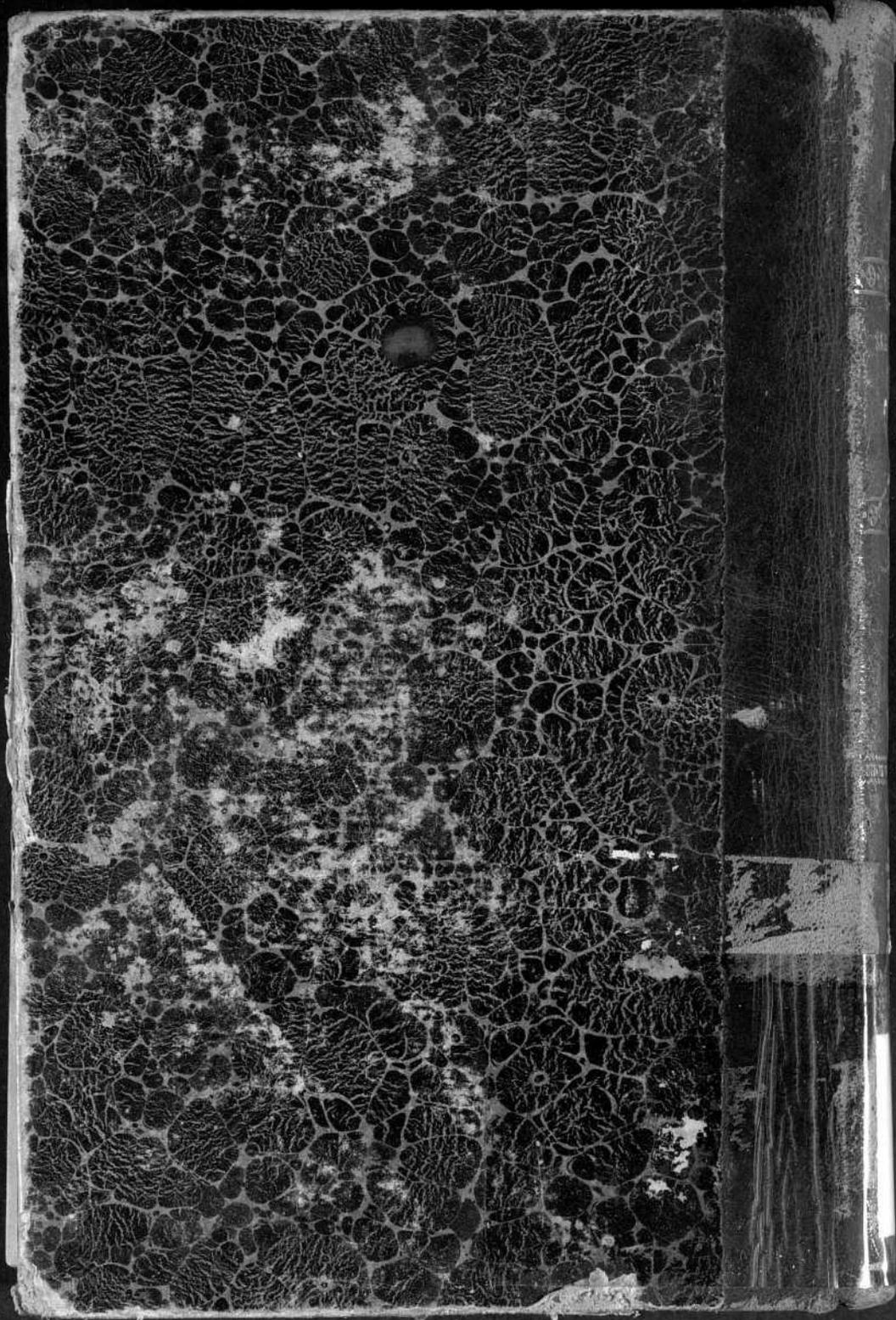
Pág.	Línea.	Dice.	Léase.
257	16	debemos seguir	le debemos seguir
259	ult.	y se hallarian	y se hallarán
265	13	son fugitivos	son fugaces
278	13	con la otra	á la otra
293	22	cerebro disminuir	y disminuir
Ibid.	23	del otro	del cerebro segun otros
302	27	para acomodarlos	para acomodarlo
309	penult.	art. 4.º	art. 5.º
321	(319)31	esta respuesta	de esta respuesta
338	14	el entendimiento y la	{ el del entendimiento y el de la
341	19	acerca la	acerca de la
367	23	ya he puestos	ya he puesto,
376	7	mucha de ellas	muchas de ellas
389	14	y al tercero	y al primero
390	3	en él se excitára	se excitará en él
398	15	en el núm 4.º	en el núm. 3 del art 4.º
Ibid.	21 y 22	mas comodamente	mas comunmente
Ibid.	35	cualquiera que	{ cualquiera que sea este en- lace (Lo que falta en esta línea está fuera de su lugar en la 1.ª de la misma nota en la pág 399 , de donde debe borrar-se)
Ibid.	36	comperamos	comparemos
411	35	relaciones de	relaciones de las
425	16	que cualquier	que cualquiera, que un
432	8	si han	{ si los primeros han (Lo que falta en esta línea está fue- ra de su lugar en la siguiente)
433	18	Verdad que	Verdad es empero que
Ibid.	25	que no	{ que algunos de ellos ú otros no
435	24	esa famosa	con esa famosa
447	19	forman lo que	forma lo que
457	6	y se combienen	y se combinen
464	16	El language es	El language hablado es
465	8	de language	del le guage
466	29	y de mas naturales	y demas signos naturales
477	9	que proceden ó	que precden ó
484	6	á todo sentimiento	{ á todo sentimiento dis- tinto
496	ult.	Y si es	Y si se
508	2	se halla adoptado	se hallan adoptados
510	21	los hombres convienen	{ los hombres sensatos convienen
518	2	cuando publica un	y cuando publica su
Ibid.	18	tienen la	tiene la

Pág.	Línea.	Dice.	Léase.
534	ult.	por solo	no solo
543	12	distintas, y se	distintas, y si
554	12	con ambas	con ambos
559	12	y así es	y así es, ó de aquí viene (La palabra <i>viene</i> esta fuera de su lugar en la lin. sig.)
Ibid.	ult.	está <i>ab</i>	está <i>ba-</i>
567	2	hablado	hablado en cierta acepcion anticuada
572	1	no son	no son las mas veces
581	15	enteniende	entiende
582	2	son el de	con el de
Ibid.	6	qué sucedió	que sucedió
586	26	mas y universal	mas universal,
593	18	que tiene	que tienen
595	6	definicion,	Bórrese la coma
598	33	ocupan	ocupen
600	17	<i>géneros</i>	género
Ibid.	Ibidem.	<i>diferencias</i>	<i>diferencia</i>
603	17	es conviene	conviene
620	1	dei se	Y si se
Ibid.	2	y ductivo	deductivo
627	ante pen.	dea general	idea general
630	11	en que fri-	en que es fri-
631	18	calculan	calcular
634	18	otra casa	otra cosa
635	18	tambien es verdad no	tambien es verdad no solo
Ibid.	ante pen.	mostrarán	mostrarán
639	14	la naturaleza	en el modo correspondiente á la naturaleza
642	9	de otro	de otra
644	1	definicion de	definicion del
662	3	demasiado	ó sea demasiado
674	25	arte	art.
Ibid.	27	si	es
685	33	hecha	hechas
692	ante pen.	lo menos	á lo menos
693	ante pen.	los que nos	lo que nos
695	penult.	rina	reina
700	10	especialmente acaso,	especialmente, acaso
704	ult.	de ra-	de ar-
713	31	supone hacidente	supone haciente









SERVANT DE DIEU AINS

PHILOSOFIA

D-1
1686