

mente los que experimenta, y no los que experimentan los otros individuos, porque estos él no los siente, y si no los siente, no pueden obrar sobre él. Por consiguiente, si es cierto el decir que la única cosa que ejerce influencia sobre los individuos humanos es el placer y el dolor, es igualmente cierto decir que la acción del placer y del dolor se reduce para cada individuo á la de los placeres y dolores que les son personales; porque, repito, los placeres y los dolores de los demás hombres no son placeres y dolores para él, y por consiguiente, para él no existen. ¿Cuál es pues, la consecuencia legitima que debe deducirse del hecho convertido en principio por Bentham, de que el placer y el dolor gobiernan al mundo? La consecuencia es, que en este mundo cada individuo se determina únicamente por sus placeres y sus dolores personales; que el único objeto que puede proseguir es su mayor placer y su menor dolor, ó para decirlo de una vez, su mas grande utilidad, su mas grande interés personal. De manera que utilidad, interés, placer, felicidad personal, hé aquí la regla de conducta que se deduce y únicamente puede deducirse del principio de que la sensacion es el único móvil de las determinaciones humanas. Entre esta regla y la del interés general, con que se la pretende sustituir, hay un abismo. Porque ¿qué es lo que prescribe la regla del interés general? Prescribe ó impone á cada individuo la obligacion de obrar en vista, no de la mayor suma de su placer personal, sino en vista del placer de la sociedad y de la humanidad entera; en otros términos, la regla del interés general fija como objeto, no su interés ni su utilidad personal, sino la suma total de todos los intereses, la utilidad total de todos los hombres. Todo hombre debe trabajar en que se aumente esta suma de intereses, y á esta utilidad general es á la que debe consagrar todos sus esfuerzos. El objeto es bueno y lo apruebo; la razon no se ve embarazada en concebirle, y yo formo de él una idea muy clara. Pero si sobre mí solo obra el placer y el dolor ¿por qué título se quiere que yo aspire á ese objeto de interés general y

me sacrifique por él? Si se responde que es á título de que yo sufro simpáticamente por los padecimientos de mis semejantes y que gozo simpáticamente por sus placeres, ó bien que respetando y sirviendo la utilidad de los demás hombres, á su vez ellos respetarán y servirán la mia, y que, bien considerado todo, uno de los mejores cálculos que yo puedo formar, consultando mi propio interés, es obrar de esta manera, replicaré en vista de estas dos explicaciones, que no es por la idea de utilidad general, en cuyo obsequio yo obro, sino en vista de mi propio interés; de manera que nada ha mudado en la naturaleza del fin, que subsiste siendo siempre mi bien personal, ni tampoco sufre alteracion en la del móvil, que continúa siendo exclusivamente el amor de mi propio bien. La utilidad general no es mas que un medio para este fin y un instrumento para este móvil. La regla de utilidad general que se proclama no es mas que una mentira, puesto que la utilidad personal subsiste como verdadera regla. Y es esto tan cierto en las dos explicaciones que acaban de darse, que todas las veces que yo sienta mas vivamente el placer de poseerlo ajeno, que el dolor simpático de ver despojado á su dueño, tendré en virtud de la regla de utilidad general explicada de la primera manera el derecho de robarle, así como en virtud de la regla explicada de la segunda manera tendré tambien el mismo derecho, bastándome solo tener por mas ventajoso usurpar la propiedad ajena que respetarla. ¡Singular regla de utilidad general es aquella que me autoriza para robar! Y que no se diga que si yo robo habré consultado mal mi propio interés, y por consiguiente que la segunda explicacion combate mi respuesta. Porque si nada obra sobre mí, sino mi placer ¿por qué título preferiré al modo con que yo comprendo el mio el modo con que vosotros entendeis el vuestro, y que para mí no es comprensible? Y en el acto mismo que yo percibiere en el interés general mi mayor interés ¿seria por eso menos cierto que en el respeto al uno solo veria un medio de asegurar el otro? Y ¿seria esto

causa para que el interés general se convirtiese en regla para mí? En la doctrina de que nada obra sobre el hombre mas que el placer y el dolor, en vez de probar que la regla del interés general puede legítimamente sustituir á la del interés particular, las dos explicaciones hacen ver por el contrario, que esta sustitucion no es mas que una mentira; y como jamás se ha ensayado explicar de una tercer manera la posibilidad de esta sustitucion, resulta demostrado que es imposible y que la regla del interés general no es consecuencia del principio del egoismo, y que no puede deducirse de él. La única regla que puede dar el principio del egoismo es la del interés personal, y todo filósofo egoista está en la dura alternativa, ó de atenerse á esta regla, ó de renunciar al principio fundamental del egoismo, es decir, á la doctrina toda entera.

Tal es la distincion que tenia necesidad de hacer antes de responder á los argumentos de la polémica de Bentham; de otra manera, efecto de la confusion de sus ideas y de la sustitucion perpétua que hace, sin apercibirse de ello, de una regla que es inconsecuente con sus principios en lugar de la que naturalmente se desprende de ellos, me hubiera encontrado en presencia de dos doctrinas, en vez de una. Ya teneis aquí á Bentham simplificado, teniendo derecho á reducirle á la regla del interés personal, y por lo mismo ya sé á lo que debo atenerme.

Y no creais que yo violente el sentido de sus doctrinas, ni que interprete mal su pensamiento, reduciéndole á esta regla. Independientemente de sus principios fundamentales, que no arrojan de sí otro principio que el del interés personal, podria invocar en prueba de su opinion la manera cómo explica todas las virtudes y todas las afecciones sociales por el interés, no de la sociedad, sino solo del individuo. Preguntad á Bentham ¿por qué es preciso ser veraz? Y os responderá que para obtener la confianza. ¿Por qué es preciso ser probo? Para tener crédito, y añade ser este un medio de hacer fortuna, que seria preciso inventar si no existiese. ¿Por qué benéfico? Para proporcionarse beneficios gra-

tuitos. Preguntadle ¿por qué motivo conviene evitar un crimen oculto? Y os responderá que por temor de contraer un hábito vergonzoso, que bien pronto se volveria contra él mismo, y á causa de la inquietud que produce un secreto que es preciso guardar. Preguntadle ¿cuál es el origen del placer de ser amado? Y os dirá que es la idea de los servicios espontáneos y gratuitos que deben esperarse de aquellos que amais. Y el placer del mando ¿cuál es su origen? Os dirá que es el sentimiento de poder obtener servicios de los otros por temor del mal ó la esperanza del bien que se les puede causar. Y ¿el placer de la piedad? Os revelará ser su origen la esperanza de recibir de Dios mercedes particulares en esta vida y en la otra. De donde se infiere que Bentham no duda sobre el verdadero motivo que puede comprometer al egoísta á respetar el interés general, y que en el detalle es tan consecuente como Hobbes, si bien lo es mucho menos en la teoría. Este último rasgo os aclarará en este punto todo su pensamiento. ¿Por qué es preciso cumplir la promesa? dice Bentham, porque es útil. ¿Tiénese el derecho de violarla si es dañosa?—Si.—Nada digo que no diga el mismo Bentham, reduciéndole á la regla del interés personal; y en este terreno voy á colocarme con él para examinar sus argumentos.

Por lo pronto, es un hecho perfectamente exacto y que ningún interés tengo en negar á Bentham, como que nadie le ha negado, que entre el número de los motivos que determinan las acciones humanas se encuentra el de la utilidad. Este motivo preside indudablemente á un gran número de nuestras determinaciones, y por consiguiente de nuestras acciones. La cuestion se reduce á averiguar si este motivo es único, ó si la naturaleza humana presenta otros; en otros términos, se trata de saber si la diferencia que hacemos entre las acciones es tan solo en virtud del conocimiento previamente adquirido de los resultados útiles y dañosos que pueden tener respecto á nosotros, ó si por lo contrario distinguimos y calificamos las acciones bajo otro concepto.

Si yo fuese el adversario que Bentham ensaya convertir, y me comprometiese á examinar si este otro principio, que yo creo diferente del de la utilidad y que admito á su lado, es el principio de utilidad disfrazado, le responderia estar perfectamente convenido que no lo es, y que el estar yo convencido nace de advertir mi razon en él caractéres del todo opuestos. En efecto ¿qué es la utilidad? Lo que para mí es bueno, lo que me conviene á mí mismo. Cuando juzgo y cuando obro en vista de esta utilidad, juzgo y obro por un motivo que me es personal, porque juzgo y me determino á obrar en virtud de las relaciones que existen, y que yo percibo entre la accion y yo, relaciones buenas ó malas, útiles ó perjudiciales, agradables ó desagradables. Así es que el motivo del juicio y de la determinacion es personal, cuando califico la accion, y que lo hago en nombre de la utilidad. Nada mas opuesto á este principio que aquel que yo admito á su lado, y que llamo principio de órden. En efecto, lo que yo califico de bueno, en virtud del principio de órden, no es lo que es bueno para mí, sino lo que es bueno en sí; no lo que á mí me conviene, sino lo que conviene en sí. Cuando juzgo y obro en virtud de este principio, como este principio no me hace ver las acciones en sus relaciones conmigo, sino en sus relaciones con otra cosa, que no soy yo, es decir, con el órden, ni juzgo ni obro por un motivo personal, sino por un motivo impersonal. No solo el principio que yo admito al lado del principio de utilidad no es este principio disfrazado, sino que es imposible concebir una cosa mas contraria, puesto que en primer lugar los caractéres de este segundo principio son completamente contrarios á los caractéres del principio de utilidad, y en segundo lugar la determinacion tomada en virtud de este principio es de una naturaleza distinta de la determinacion tomada en virtud del principio de utilidad; y en fin, porque en un caso considero los resultados de la accion con relacion á mí, mientras que en el otro me fijo en la naturaleza misma de la accion, independientemente de sus resultados. No

hay ni puede haber cosa, no digo distinta, sino mas contraria que el principio de utilidad y el principio moral.

Acepto, pues, todo lo que Bentham desea que acepte. Reconozco en primer lugar un principio distinto del de la utilidad, y que no es el de la utilidad disfrazada; reconozco en segundo lugar que para apreciar y calificar las acciones este principio no se apoya en los resultados agradables ó desagradables que pueden tener, sino sobre otro fundamento diferente.

Examinemos ahora si es cierto decir que un principio, que aprueba las acciones ó que las desaprueba por otro motivo que los resultados agradables ó desagradables, útiles ó dañosos de estas acciones, es un principio que esté colocado en la alternativa de ser despótico ó de ser anárquico. No solo lo niego, sino que afirmo que el único principio que con razon puede decirse que se halla en esta alternativa es el principio de utilidad.

Para probarlo examinemos por lo pronto las razones que da Bentham en favor de su opinion. Dice que las consecuencias de una accion que afectan á la felicidad de un individuo, siendo hechos materiales, visibles y palpables, es imposible que los hombres no se entiendan sobre la naturaleza buena ó mala de estas consecuencias. Convengo en ello sin dificultad; confieso que si se reúne un jurado de hombres indiferentes, y se les propone la siguiente cuestion, ¿tal accion producirá para tal individuo colocado en tales circunstancias consecuencias mas ventajosas que funestas ó mas funestas que ventajosas? en general este jurado se pondrá de acuerdo sobre la respuesta que ha de dar. Pero yo pretendo y digo que sentar así la cuestion es desconocerla, y que el argumento deducido por Bentham de esta respuesta de ninguna manera prueba lo que pretende probar.

En efecto ¿qué resulta de esta respuesta? Una sola cosa y es, que en virtud de la definicion egoista del bien, los hombres se ponen fácilmente de acuerdo sobre lo que es bien para un individuo dado.

Pero si en virtud de esta misma definicion los diferentes individuos se ven conducidos á considerar como su bien cosas opuestas y conductas contrarias ¿no habrá de resultar lucha, y por consiguiente anarquía de estos individuos entre sí?

Que en virtud de la definicion egoista del bien vuestro jurado se ponga de acuerdo sobre lo que es bien para un individuo dado, lo concibo perfectamente; pero si en virtud de la misma definicion el mismo jurado, considerando la cosa con relacion á otro individuo, conviene igualmente en reconocer que lo que es bien para este es por lo contrario mal para aquel, su unanimidad solo habrá servido para probar una cosa, y es que, en virtud de la definicion egoista del bien, lo que es bien para un individuo es mal para otro, y que lo que el uno tiene derecho á hacer el otro tiene derecho á impedirlo; y por consiguiente que esta definicion conduce directamente á la anarquía.

Bentham sienta mal la cuestion, y su argumento no es mas que un sofisma. La verdadera cuestion consiste en saber si el principio del egoismo, ó lo que es lo mismo, la definicion que él da del bien tiende á dividir ó conciliar las voluntades, á poner en pugna á los individuos ó á unirlos. La cuestion, sentada de esta manera, recibe del razonamiento y de la experiencia una solucion del todo contraria á la que Bentham ha querido darle.

En efecto, si el bien mio personal es la mayor suma de un placer personal, y esto mismo sucede á todos los individuos de la especie, y si consiguiente á esta definicion, cada uno tenemos el derecho de hacer todo lo que nos puede conducir á este objeto ¿no es claro y evidente que, á no ser que yo encuentre mi mayor placer en lo que lo encuentran los demás ó que los demás lo encuentren en lo que constituye el mio, este principio va á ponernos en pugna y á sembrar entre nosotros la division y la anarquía? Esto es lo que nos dice el razonamiento. Y ¿qué nos dice la experiencia? La experiencia nos enseña que en muchas circunstancias lo que parece útil á uno es dañoso á otro, y que una

misma accion produce consecuencias del todo diferentes y muchas veces opuestas á causa de los diferentes intereses individuales; de suerte que si todo individuo quisiese hacer siempre lo que le pareciese mas ventajoso á su interés, sin atender á ninguna otra consideracion, la sociedad estaria entregada á la anarquía. La esperiencia prueba que la prosecucion esclusiva del propio interés, á que se entrega siempre un gran número de individuos, es origen de las luchas que despedazan la sociedad y que la trastornarian completamente, si las leyes no impusieran orden. La esperiencia acredita que este mismo principio pone á los pueblos en pugna como á los individuos, y produce la anarquía en la humanidad como la produciria en el seno de toda sociedad, sino fuese reprimida. De suerte que proclamar la legitimidad de todos los intereses individuales, y declarar que cualquiera que obra en conformidad á su interés obra bien, es proclamar el principio de la anarquía. Hé aquí lo que nos dicen el razonamiento y la esperiencia; y se ve que en este punto sus deposiciones no están de acuerdo con la opinion de Bentham.

Ahora bien, no consintais en esta anarquía y proponeos prevenir ó reprimir esta lucha de intereses individuales, pregunto ¿cómo podreis conseguirlo en el sistema egoista? Siendo individual todo bien en este sistema, solo podeis erigir en ley un bien individual; pero siendo opuestos los bienes individuales y tan legítimos unos como otros, no podreis ejecutar esa ley sin destruir los otros bienes individuales, que son por otra parte tan legítimos como el convertido en ley; es decir, que el único medio de librarse de la anarquía en el sistema egoista es la dominacion por la fuerza de un interés particular sobre todos los demás intereses de la sociedad. Y esta dominacion ¿qué otra cosa es mas que el despotismo? Aquí, como en lo dicho anteriormente, la esperiencia confirma los resultados del razonamiento. Porque ¿qué otro origen se da al despotismo, ni qué otra naturaleza se le atribuye mas que el origen y la naturaleza que acabamos

de indicar, es decir, el interés de uno ó de muchos hombres que, auxiliados de la fuerza, destruyen los intereses de todos los demás? Asi es que, si se oculta el juicio universal del sentido común, el egoismo es el que engendra en este mundo la anarquía y el despotismo. Y ¿qué sucedería si el mundo estuviese gobernado exclusivamente por el egoismo?

Veamos ahora cómo se aprecian las acciones por el principio moral, y ved si este modo de apreciación no es precisamente el que salva á la sociedad humana de la alternativa terrible de que Bentham le acusa. Este encuentra este modo de apreciación muy oscuro, y sin embargo no puede darse una cosa mas clara.

Supóngase de un lado una madre y de otro un hijo. ¿Habrá nadie que diga que estos dos seres son estraños el uno al otro, y que anterior é independientemente de todo juicio humano no existen entre ellos ciertas relaciones que nuestra inteligencia no inventa, sino que encuentra ya formadas, sin que dependa de ella modificarlas? No, nadie en el mundo puede negar estas relaciones. Solo por la circunstancia de ser una de estas criaturas madre y la otra hijo, una relación las une, relación *sui generis*, y muy distinta de todas las demás relaciones que pueden existir entre dos seres humanos. Ahora bien, á esta cuestión se sucede otra y en su virtud pregunto ¿si de las relaciones especiales que unen estos dos seres no resultan consecuencias tambien especiales sobre lo que es conveniente que el uno haga respecto del otro, ó en otros términos, si solo por que el uno es madre no es conveniente, no es bueno en sí á los ojos de toda razón que cuide á su hijo, que satisfaga sus necesidades, que proteja su debilidad, que supla la escasez de su inteligencia y que no le abandone bajo ningun pretesto? y por otra parte, si por ser hijo el otro ¿no es igualmente conveniente y bueno en sí que, desde el momento que se halle en estado de comprenderlo, se conduzca con reconocimiento y respeto para con su madre, que la sirva y la proteja á su vez, y que no la abandone bajo ningun pretesto en su an-

cianidad? Pregunto si puede haber sombra de duda sobre este particular, y si puede haber una razon humana que dude en aprobar la doble conducta que acabo de trazar, y en desaprobando la conducta contraria; y no solo aprobar la una y desaprobando la otra, sino tambien de imponer la una como un deber y de imputar la otra como un crimen. Asi es que de la naturaleza de la relacion que une el hijo á la madre y la madre al hijo se deriva la concepcion pura de lo que es conveniente que el uno haga respecto del otro, y solo de esta relacion se deriva; porque observad que esta concepcion no se liga con ninguna otra consideracion y subsiste independiente. Que el hijo en su juventud sea mas ó menos ingrato; que la madre en su ancianidad sea mas ó menos incómoda é insufrible, la conducta que debe observarse no varia. Que la madre ame el placer y el reposo y haga un sacrificio en cuidar á su hijo, y que el hijo á su vez tenga todas las razones de interés, para desear no tener que proteger y alimentar á su anciana madre, poco importa; porque la relacion subsiste la misma, y con la relacion el juicio de lo que es conveniente practicar. Asi lo creen los dos seres interesados, como lo creo yo, que no lo soy; y precisamente porque esta apreciacion está fundada en el orden eterno de las cosas, y no sobre lo que es útil á tal ó tal ser, es por lo que las acciones que ella declara buenas son buenas en sí y absolutamente, y por lo mismo que ellas son buenas con una bondad absoluta, y no solo con relacion á vos y á mí, es por lo que aparecen obligatorias y por lo que constituyen deberes. Si ahora se me pregunta de dónde deduzco los juicios que formo sobre la bondad moral de las acciones, el ejemplo que acabo de poner responde á esta cuestion. Lo deduzco de la naturaleza de las cosas, del orden eterno que Dios ha establecido, y basta que este orden sea racional para concebirle y para deducir de él las acciones convenientes que debe practicar cada uno en todas las situaciones de la vida. Con este principio someteré moralmente á la razon aquellos dos hombres,

que quisiesen cada uno aumentar su riqueza á expensas de la del otro, en nombre de lo que es bueno en sí; dictaré sobre sus pretensiones rivales una decision, que merecerá la aprobacion de todo ser dotado de razon, y á la que aquellos mismos no podrán rehusar la suya. Encontrarán sin duda esta decision contraria á su interés, y tendrán razon; porque el interés es personal y hay gran distancia entre el bien personal y el bien en sí; quizá le despreciarán y preferirán lo que les es conveniente á lo que es conveniente en sí; pero aun despreciándola la reconocerán y la respetarán como verdad absoluta y su razon confesará que esta decision expresa verdaderamente lo que es bien y lo que debe practicarse.

¿De dónde nace este consentimiento y este respeto de todos, hasta de los mismos cuyos intereses ofende, á los juicios que se derivan de este principio de apreciacion? De la circunstancia de ser este principio impersonal, de que juzga las acciones, no en su relacion con lo que conviene á vosotros ó á mí, sino con lo que es conveniente en sí y en la naturaleza de las cosas. Siendo estable y perceptible esta naturaleza de las cosas á todo ser racional, las acciones en relacion con este tipo deben ser apreciadas de una misma manera por todos; y teniendo todos por buena esta manera de juzgarlas, y obligatoria para todos la conducta conforme á estos juicios, las reglas que emanen de ella pueden ser impuestas como deberes; mientras que, si reducís esta apreciacion de las acciones á la regla del interés personal, hay otras tantas apreciaciones como individuos y cada individuo solo aprueba la suya y encuentra detestables todas las demás. La apreciacion por la regla del interés es anárquica, y no puede ser impuesta sin despotismo. Si la humanidad se salva de la alternativa de la anarquía ó del despotismo, lo debe á la existencia de este modo de apreciacion, que, fundándose sobre una cosa permanente y que todo el mundo ve, conduce todos los seres racionales á juicios uniformes, y que, siendo juzgada buena en sí

por todos, es aceptada y respetada como tal por aquellos mismos cuyos intereses ofende, y hasta por los mismos que la violan. Que sea un pastor ó un rey el que anuncie esta máxima, no se debe robar; en ambos casos tiene la misma autoridad, y ya se dirija al ladron ó al robado, uno y otro reconocen igualmente su justicia. Todos los hombres están moralmente ligados á este principio y todos se suponen legítimamente sometidos á él.

Deshecha pues completamente la inculpacion de despotismo y de anarquía dirigida contra el principio de antipatía y simpatía por Bentham, la vuelvo de rechazo y con mas razon contra el principio del interés.

Bentham pretende que, admitiendo el principio moral, sería preciso en legislacion amoldar la pena á la desaprobacion intrínseca de las acciones mismas, lo que jamás ha entrado en el ánimo de ningun legislador. A esto respondo que la consecuencia no se deduce enteramente del principio. De que yo desapruébe en el mas alto grado una accion mas que otra, de que la juzgue, si puedo decirlo así, contraria al orden en mayor cantidad ¿qué se sigue de aqui? Se sigue solo que, suponiendo la misma intencion en los agentes, el autor de la primera es mas culpable, y por consiguiente mas digno de castigo que el de la segunda. Pero de que el uno sea digno de un mayor castigo que el otro, de ninguna manera resulta que la sociedad deba imponer estos castigos, porque no es la mision de la sociedad castigar los actos culpables y recompensar los actos virtuosos. Esto compete á Dios y á la conciencia, y mirando á Dios la conciencia ejerce muy bien esta justicia distributiva, porque verdaderamente nuestras acciones son castigadas y recompensadas en nosotros y por nosotros. Al lado de los gozes y de los tormentos de la conciencia los castigos y las recompensas exteriores son bien poca cosa. Solo en ciertos casos, bien poco numerosos comparativamente, es cuando la sociedad castiga poniendo en ejercicio esta justicia distributiva, y comunmente lo hace guiada por otro principio y por

otra idea bien distinta, que es el principio de su conservacion y la idea de su utilidad. He aquí por qué la sociedad castiga ciertos crímenes, es decir, aquellos que la amenazan, y abandona á Dios todos los demás; y hé aquí por qué la sociedad raras veces recompensa. El principio de toda legislacion penal es el interés de la sociedad; y de aquí procede que no se encuentra ni se puede encontrar en ella ni el castigo de todas las violaciones del órden moral, ni un castigo exáctamente proporcionado al valor moral de las violaciones mismas que la afectan. Sin embargo, el principio moral no es enteramente extraño á la redaccion de los códigos penales, aunque no sea su principio fundamental; y por esta razon he dicho ya que la utilidad sola no bastaria para explicar ninguna legislacion penal que sea un poco razonable. En efecto, la sociedad, antes de aplicar á un acto una pena proporcionada al interés que tiene en impedir la reincidencia, se hace esta pregunta que no puede tener lugar en el sistema de Bentham. Se pregunta á sí misma si tiene el derecho moral de castigar, si atacando al acusado en su interés la sociedad cometerá una injusticia, en otros términos, la sociedad examina si el individuo es verdaderamente culpable, y si lo es hasta el punto de que no sea moralmente inúcuo aplicarle tal castigo. Entonces es cuando la sociedad, asegurada ya sobre el problema de justicia y de equidad, hace que triunfe el principio de su interés, y en su virtud castiga, porque nada quiere hacer que la justicia distributiva no autorice; pero no es con la idea de ejercerla, sino que tan solo interviene y obra para proveer á su propia conservacion. De manera que los dos principios, el de la moral y el de la utilidad, concurren en la legislacion penal, pero muy desigualmente; porque el primero solo aparece para modelar lo que el otro funda por sí solo. Repito que hé aquí lo que es preciso saber para explicar las leyes penales; de otra manera no se comprende nada. Que Bentham os explique por el solo principio de utilidad ¿por qué cuando un hombre ha cometido la accion mas dañosa

á la sociedad, y resulta haberla hecho sin conocimiento de causa, el Código penal no le castiga? Jamás Bentham responderá á esta objecion no siendo por sofismas, porque la razon es que el agente es inocente, y la misma palabra de inocencia no tiene sentido en el sistema de utilidad. Podria valerme de ejemplos aun mas patentes. Resumamos pues y digamos; sin duda alguna el principio moral no engendra la legislacion penal, y por consiguiente no puede explicarla; pero de que no engendre la legislacion penal ¿se sigue por ventura que no exista y no obre en nosotros? De ninguna manera. Lo que únicamente se sigue es que la legislacion penal emana de otro principio, que yo no niego, que es el principio de utilidad; y aunque no emane del principio moral, toda legislacion penal, sin embargo, implica en nosotros la existencia de este principio, porque no hay una sola legislacion donde no intervenga. Asi pues, la objecion de Bentham en este caso es tan infundada, que precisamente reconoce lo mismo que tenia por objeto destruir.

Hé aqui lo que tenia que deciros sobre los fútiles argumentos opuestos por Bentham á la existencia en nosotros de un principio distinto del de utilidad; quizá creereis que no merecia tan larga refutacion, y ciertamente hubiera sido mucho mas corta si hubiera combatido un sistema menos célebre, y en ciertos respectos menos dignos de serlo.

## CAPÍTULO DECIMO TERCIO.

Derecho público.—Hobbes.

He desenvuelto el principio empírico en la teoría de la ciencia, presentando todas sus consecuencias metafísicas, y le he desenvuelto en el terreno de la práctica presentando sus consecuencias morales y legislativas; ahora solo me resta hacer lo mismo en el campo de la política, que es una consecuencia de las dos anteriores. Para desempeñar mi tarea he preferido poner por modelo al filósofo Tomás Hobbes, siguiendo en este punto la conducta de otros críticos modernos, y cediendo en esta elección á una necesidad imprescindible; pues si la filosofía del siglo XVIII debió darnos modelos en el órden político, como nos los dió muy abundantes en el órden moral, la revolucion de 1789 rompió bruscamente toda discusion científica cuando iba á entrar en este periodo; y por lo tanto es imprescindible recurrir á algun modelo de época anterior, y en el sistema empírico la historia solo nos presenta á Hobbes como único filósofo, que con una lisura y franqueza admirables desenvolió las consecuencias del sensualismo con aplicacion al derecho público. Además, tratándose de

hacer conocer su doctrina tiene la ventaja de no tropezarse con obra alguna, ya trate de religion, de moral ó de política, donde no aparezca el nombre de Hobbes con una descarga cerrada á sus funestas doctrinas. Así dice con razon Warburton, escritor del siglo último, que Hobbes habia sido el terror del siglo anterior, como Tindall y Collins lo eran del suyo. La prensa, añade, suda con sus discusiones, y todo clérigo novel quiere ensayar sus armas sobre el casco de acero del filósofo de Malmesbury.

Tomás Hobbes nació en Malmesbury, pequeña aldea del condado de With, en Inglaterra, en el año de 1588, y despues de haber hecho sus estudios en Oxford, entró como preceptor en la casa del conde de Devonshire, cuyas relaciones mantuvo toda su vida. Cuando se habla de este filósofo, no se puede menos de echar una mirada sobre las circunstancias exteriores que le rodearon, porque indudablemente influyeron de una manera eficaz sobre sus opiniones filosóficas. Hobbes nació en el reinado de Isabel y en los noventa y un años que vivió alcanzó por entero los reinados de Jacobo I, Cárlos I, el protectorado de Cromwel y una parte del reinado de Cárlos II. Ninguna nacion del mundo presenta en su historia un período mas vario en los acontecimientos, mas complicado en las pasiones, ni mas terrible en sus efectos. El reinado de los Estuardos fué una lucha sin tregua con un pueblo que queria sostener sus fueros y franquicias en el orden político, y la libertad de sus creencias en el orden religioso, llegando á encrudescerse esta lucha en términos de haber espirado en un cadalso el desgraciado Cárlos I, despues de una guerra de sangre que se hicieron los partidos. Una nacion que por espacio de muchos años es víctima de disensiones intestinas, y que á sus disidencias políticas une la variedad y confusion de sus creencias religiosas, con todas las pasiones que forman el cortejo del fanatismo político y religioso, llevado al último grado de exaltacion y extravagancia, presenta el cuadro de una sociedad horrible y execrable. Asi es que el historiador Hu-

me, al describirnos aquella época en Inglaterra, supone rotos todos los lazos que ligan al hombre en sociedad. Después de la muerte de Carlos I, dice, quedó tan relajado el principio de autoridad, que cada uno se creía con derecho para formar un modelo de república, y por nueva y fantástica que fuera, no se contentaba con recomendarla á los suyos, sino que quería imponérsela por fuerza. Lo mismo sucedía en el orden religioso; cada uno formaba un sistema de religion, y como solo era obra de su fantasía, que bautizaba con el nombre de divina inspiracion, trabajaba en el mismo sentido para convertirla, si pudiera, en religion del Estado. Los niveladores combatian toda dependencia y subordinacion, y pedian el repartimiento por igual de las riquezas y propiedades. Los milenarios clamaban por la abolicion de todo gobierno, para dar paso al reinado de Jesucristo, que esperaban de un momento á otro. Los antimonianos insistian en que las leyes naturales y todo principio de moralidad estaban en suspenso, y que el elegido, guiado por un principio interno mas perfecto y divino, era superior á los mezquinos elementos de la justicia comun y de la humanidad. Unos clamaban contra todo establecimiento eclesiástico, y otros pedian la abolicion de toda la legislacion inglesa, para hacer mas sencilla la administracion de justicia. Hasta los mismos republicanos, añade Hume, que no creian en todas estas extravagancias, estaban tan embriagados con la santidad de su mision, que se suponian poseidos de singulares privilegios, y para con ellos habian perdido en gran parte su influencia todas las profesiones, juramentos, leyes y compromisos. En fin, los lazos de la sociedad aparecian disueltos por todas partes y las pasiones desarregladas de los hombres se vieron sostenidas y fomentadas por principios especulativos, aun mas absurdos y disolventes. Cromwel, signo de la usurpacion y de la fuerza, restableció el orden y abrió la puerta para que el principio de legitimidad representado en la persona de Carlos II, recobrará su puesto.

Hobbes no solo habia sido testigo de este cuadro, que presentaba la sociedad disuelta, sino que habia tomado parte en el drama; y ya fuera por la rigidez de su carácter, ó por los instintos de su alma, se decidió por la causa de los Estuardos, y por consiguiente por el principio absoluto; y envuelto en la ruina de su partido se vió precisado á emigrar á Francia, cuando vió perecer en el cadalso al rey, y allí permaneció desde 1640 hasta 1653, en cuya época, disgustado con una emigracion de tantos años y en disidencia con los teólogos que acompañaron á Carlos II en su emigracion por sus atrevidas doctrinas, no dudó en someterse al yugo del usurpador Cromwel, con cuyo objeto se supuso que habia escrito su obra titulada *El Leviathan*, puesto que en ella se legitimaban los gobiernos de hecho, cualquiera que fuera su origen. Restituido á Inglaterra, pasó el resto de su vida en el retiro, presenciando las impugnaciones á sus doctrinas, que salian por todas partes, aunándose en este punto los defensores de la religion con los defensores de la sana filosofia. Repetimos que Hobbes habia sido testigo, y si se quiere, víctima de una revolucion, que habia trastornado todos los fundamentos sociales, morales, políticos y religiosos; y á la vista de esta anarquía se grabaron en su alma profundos resentimientos, que le hacian mirar á sus semejantes como fieras, que solo se juntan para despedazarse, y sin otro freno, para impedir sus estragos, que la fuerza bruta. Rousseau dijo despues que el hombre que piensa es un animal depravado, y Hobbes habia dicho ya *homo, homini lupus*, el hombre es un lobo para otro hombre. Era tal el horror que habia concebido contra la anarquía, que la primer obra, con la que se dió á conocer como escritor público, fué una traduccion del *Thucydides*, y su objeto fué que sus compatriotas vieran los males incalculables que ocasionan las guerras civiles entre pueblos que se gobiernan por sí mismos y sin tener un rey ó un señor á quien prestar obediencia, que es el cuadro que presentan las guerras del Peloponeso contadas por

aquel historiador griego. Con estos ligeros antecedentes imprescindibles no sorprenderán tanto los principios de la filosofía de Hobbes que vamos á exponer.

En una edicion, que hizo de sus obras en el año de 1668, comprendió la lógica, la filosofía primera, la física, la política y las matemáticas. Como Hobbes en sus repetidas publicaciones nunca varió la base de su doctrina; y como la cualidad, por la que sobresale, es su franqueza y su lógica, sin que se le viera nunca retraerse de las consecuencias mas absurdas, siempre que fueran riguroso resultado de sus principios, presenta un anchuroso campo para la exposicion y para la crítica.

Para Hobbes la filosofía es el conocimiento adquirido con el auxilio de un buen razonamiento de los efectos por las causas, y de las causas por los efectos; y su único objeto es el cuerpo, ya sea natural ó artificial, que artificial, en el sentido de Hobbes, es la sociedad ó el cuerpo político. En este primer paso encierra todo el campo de la filosofía en el mundo de los cuerpos, en el mundo fenomenal, y descarta todo el mundo del infinito, todas las sustancias, todos los espíritus, y entre los espíritus á Dios, que siendo incomprendible, no puede ser objeto de la ciencia, dice, y solo es accesible á la teología por medio de la revelacion. Una filosofía que no reconoce otras sustancias que los cuerpos, ni otro elemento que la materia, ya se pueden conocer los frutos que deben esperarse.

Y ¿cuál es el medio que tenemos para adquirir el conocimiento de la filosofía? El razonamiento, que en último resultado se reduce á sustraer ó añadir; porque si se añaden dos nombres, se tiene una proposicion; si se añaden dos proposiciones, se forma el silogismo, y de la adición de varios silogismos resulta la demostracion, y vice versa; si de la demostracion se sustraen silogismos, y de los silogismos se sustraen proposiciones, queda reducido á los nombres, fundamento primitivo del razonamiento. Asi, no es extraño que Hobbes fuera tan

decidido nominalista, en términos que no tiene reparo en decir *veritas in dicto, non in re consistit*. Aplicad el razonamiento, esto es, la sustraccion y adición, dice, á las leyes, á los deberes, y en general á la sociedad, y tendreis con los geómetras y físicos la ciencia del cuerpo natural, y con los moralistas y políticos la ciencia del cuerpo artificial ó cuerpo político. De manera que si el conocimiento de la filosofía se adquiere por el razonamiento, y el razonamiento se resuelve en una operacion sencilla de sustraer á añadir, y la sustraccion y adición tienen por elemento primitivo los nombres, es claro que el razonamiento no puede aspirar á nada de fijo, de estable y de cierto; porque los nombres que constituyen su fundamento son una cosa arbitraria, como lo es el lenguaje, obra exclusiva de nuestra voluntad; y por consiguiente, en la teoría de Hobbes la ciencia no tiene realidad exterior, es toda subjetiva, como que el lenguaje esencialmente arbitrario es la medida de todas las cosas y la única regla de toda certidumbre. Sin embargo, podrá decirse que Hobbes, á pesar de su nominalismo, se mantiene como racionalista, puesto que da como método de certidumbre el razonamiento y no la experiencia; pero luego veremos que su lógica en este punto está en contradicción con su psicología, y que cuando busca el origen de las ideas es un puro sensualista, como lo exige la base de su sistema.

Y bien, si los cuerpos son el objeto de la filosofía, y el razonamiento es el medio de adquirir conocimiento de ella, es claro que en un sistema semejante no existe metafísica; y aunque Hobbes la quiso hacer objeto de sus observaciones, que es lo que llama filosofía primera, lo hace de una manera superficial, y los pocos objetos metafísicos que encuentra al paso los materializa con su hálito sensualista. Habla del espacio y del tiempo, y los presenta ni mas ni menos que lo vimos exponiendo la doctrina de Locke. Los sentidos nos dan idea de ciertas longitudes, y la experiencia psicológica nos da la idea de que unas ideas

se suceden á otras, y extendiendo indefinidamente estas longitudes y esta sucesion de ideas, tendremos una idea del tiempo y del espacio, que no será mas que una idea negativa, y la pequeña parte positiva, segun se ve, es obra de los sentidos. Nos referimos en este punto á lo que dijimos rebatiendo á Locke. Ahora baste decir que en Hobbes no hay que buscar metafisica, porque si la hubiera, ya no seria su filosofia la que estábamos examinando.

El hombre, segun este filósofo, está dotado de dos clases de facultades; unas que afectan al cuerpo y otras al espíritu; pero tiene buen cuidado de no hacer sustancial esta distincion, es decir, que afecte á dos sustancias esencialmente distintas de cuerpo y espíritu, sino que las presenta como dos modificaciones de una misma sustancia, que es el cuerpo, único objeto de la filosofia. Asi es que cuando explica las facultades del espíritu, las divide en otras dos clases, que son cognitivas y afectivas, ó lo que es lo mismo, unas pertenecientes al entendimiento, y otras á la voluntad; y en la explicacion de ambas no sale de los fenómenos fisiológicos, para que aparezcan en claro sus ideas materialistas en este punto. En efecto, las ideas cognitivas ó intelectuales son producidas por la accion de los objetos exteriores sobre los órganos, y la accion de los órganos sobre el cerebro, y en seguida una reaccion del cerebro sobre los órganos, y de los órganos sobre los objetos exteriores. Este es el modo como se forman las ideas, cuyo origen único no es mas que la sensacion; y al paso que el movimiento producido por la sensacion se va debilitando, va cesando la percepcion actual, y entran la memoria y la imaginacion, segun el mayor ó menor grado de intensidad. Hobbes reduce el entendimiento á cuatro facultades, que son sentidos, memoria, imaginacion y razon. La memoria y la imaginacion no son mas que un resultado de la percepcion sensible, y á la razon, cuyo carácter desconoce Hobbes absolutamente, la deja reducida á ser un puro razonamiento, que trabaja sobre los datos

suministrados por la percepcion sensible, por la memoria y la imaginacion. Las ideas afectivas son producidas por la accion de los objetos exteriores sobre los órganos, y de los órganos sobre el cerebro; y la diferencia de las cognitivas consiste en que la reaccion no tiene lugar solo sobre los objetos exteriores como las otras, sino sobre el corazon, dando origen al placer y dolor, y de esta manera se forman las pasiones.

Aqui está todo el hombre de Hobbes. Se compone de inteligencia y sensibilidad; y la inteligencia y la sensibilidad son producidas por la accion de los objetos exteriores sobre el cerebro, tomando ya un nombre, ya otro, segun que la reaccion tiene lugar sobre los objetos ó sobre el corazon. Si el hombre es toda sensacion, nada nos autoriza para suponer que las sensaciones, que, por decirlo asi, crean todo nuestro ser, corresponden á cosas reales fuera de nosotros; y Hobbes tiene la franqueza de reconocer explicitamente este escepticismo, como tambien lo hizo despues Condillac, fundado en los mismos principios. Si el hombre es todo obra de la sensacion, y por consiguiente, está reducido á ser una pura capacidad y nada mas, no se le puede reconocer ningun principio activo, y por consiguiente, no se le puede reconocer la voluntad. Hobbes es tambien explicito en este punto, y en su análisis infiel de la naturaleza humana desconoce la voluntad, y la envuelve y amalgama con las afecciones, como origen único, que supone de los movimientos voluntarios. Desconocido todo principio activo, y por consiguiente la voluntad, desconoce la libertad, hecho psicológico, como era natural. Dice que la libertad es el poder de hacer aquello que se quiere; y al decir esto es consecuente con sus principios; porque si en el hombre no hay ningun principio activo, que reobre sobre el mundo exterior, no pudo buscar la libertad en el acto de querer, hecho interno, sino en el acto de hacer, hecho externo; no pudo buscar la libertad en el hombre, y la buscó en la naturaleza; y precisamente cambió los frenos, porque el hacer

no es un acto voluntario, sino necesario; porque no se hace si no se quiere, puesto que la accion es un resultado forzoso de una resolucion de la voluntad. Por lo tanto, la libertad no está en el hecho que se ejecuta, como quiere Hobbes, sino en la voluntad, que se resuelve; no está en la naturaleza, sino que está en el hombre.

Reducido pues el hombre á las ideas que le suministra la sensacion para formar su inteligencia, y á las afecciones físicas para formar su sensibilidad, sin un principio activo, para obrar sobre unas y otras, queda reducido á la clase de bestia, sujeto absolutamente á las impresiones del mundo exterior y hecho juguete de las pasiones mas groseras. Increible parece que haya un hombre, no digo un filósofo, que rebaje la dignidad de nuestro ser hasta confundirla con las bestias. Ideas de sensacion y afecciones sensibles, he aqui el hombre, segun Hobbes. Esta teoría ¿está conforme con la realidad de los hechos? ¿Tan estrecha y comprimida tenia este filósofo su alma? ¿Tan seco estaba su corazon, que entre las injusticias é iniquidades producidas por las guerras civiles, de que era espectador, no vislumbrara en la naturaleza humana y en los conflictos mismos creados por tan horrible situacion arranques sublimes de entusiasmo, afecciones puras de compasion, de generosidad, de amor á nuestros semejantes, sacrificios heróicos hechos en obsequio de la sangre ó de la amistad, actos sublimes de virtud y coronas del martirio, ganadas en defensa de sus creencias religiosas? En los primeros siglos del cristianismo unos hombres oscuros, que, segun el dicho de un historiador de aquella época, pertenecian á una secta supersticiosa, marchan á la muerte, pronunciando el amor de Dios único y el amor al prójimo, y pidiendo el perdon de sus enemigos en medio de los mas horribles tormentos; y este cuadro de una sublimidad heróica se presenta en medio de un pueblo, que no conocia otra filosofía que un frio escepticismo; otra moral que una corrupcion general de costumbres; otra religion que un

politeísmo desacreditado, y otro gobierno que el despotismo de los Césares. Y ¿qué rasgos de abnegación no presenta la revolución francesa en medio de las tenebrosas páginas del terror? La historia nos ofrece constantemente en las grandes crisis este contraste magnífico de crímenes horribles y arranques de una virtud heroica, que nos descubren todo el valor de nuestro ser y las altas miras de la Providencia en los destinos de la humanidad. Y en el orden intelectual ¿será obra de la sensación la sola concepción del infinito, que, según el dicho de Bailly, es la sima en que se absorben todos nuestros pensamientos? Pero sigamos á Hobbes.

Ya tenemos el hombre psicológico, y vamos á ver el hombre moral. El que recuerde lo que dijimos en la exposición del sistema de Helvecio podrá por sí mismo, dejándose llevar de la lógica, desenvolver los principios morales de Hobbes. Según este filósofo, el hombre no reconoce otro origen de ideas que la sensación, y como por los sentidos las únicas ideas de bien y de mal que pueden introducirse en el alma son el placer y el dolor sensibles, es claro que el placer y el dolor son los únicos móviles de la voluntad; y que se llamará acción moralmente buena la que cause placer, y moralmente mala la que cause pena; y por consiguiente, buscar el placer y huir el dolor es el término á que debe dirigirse la conducta de todo hombre, mirando su bienestar personal, como meta á que deben encaminarse todas sus acciones, todos sus pensamientos y su fin último. Mas como para llenar este objeto basta la sensación ¿qué papel desempeña la razón en el sistema de Hobbes? La razón nos descubre la propiedad que tienen las cosas de causarnos placer ó de sernos dañosas, y de esta manera la razón, según este filósofo, es la lucera que va delante advirtiéndonos los peligros.

Creada así la moral del interés, Hobbes recorre todas las pasiones, y todas las hace derivar del amor propio; y como los placeres y los dolores los encierra en el mundo material, es muy

lógico, cuando dice, que el mayor bien es la conservacion de la vida y el mayor mal la muerte; y en efecto, con respecto al mismo Hobbes, la historia nos dice que no se le podia hablar de la muerte sin que se estremeciera y horripilara.

Si nuestro bienestar material es la única mision que tenemos que cumplir en este mundo, es claro que todos los medios que conduzcan á este fin son buenos, son legítimos en concepto de que, para graduar su bondad ó maldad, ninguno puede ser juez de otro; porque la sensibilidad es toda relativa, como que depende de la organizacion de cada uno y de las modificaciones que haya sufrido por la educacion, por los hábitos, y cada uno tiene que ser juez de sí mismo. Y si el apropiarse los medios que conceptúe á propósito para labrar su bienestar material es, como dice Hobbes, de derecho natural, es claro que hay tantos derechos naturales como individuos, y cada uno crea un derecho natural á su modo. Si cada hombre tiene un derecho natural, y este derecho natural se extiende á todas las cosas, tiene que nacer de aqui un conflicto continuo, un choque inevitable, una campaña abierta, una guerra á muerte entre todos los hombres.

Hobbes lleva hasta este punto sus consecuencias, y lejos de retroceder á la vista de un cuadro tan horrible, proclama la siguiente máxima: «El estado natural de los hombres, antes que hubiesen formado sociedades, era una guerra perpétua, y no asi como quiera, sino una guerra de todos contra todos.» Son curiosos los argumentos de hecho de que se vale para apoyar esta tenebrosa máxima, deducida rigurosamente de sus principios. «Cuando un hombre, dice, va de viage ¿no tiene necesidad de armarse y buscar compañía? Antes de irse á la cama ¿no cierra su puerta con llave? En su casa ¿no pone cerraduras á sus armarios? Y con estos y otros hechos ¿no acusa á sus semejantes tanto como puedo hacerlo yo con mis discursos? El terror que se tiene, cuando en la oscuridad se sienten pasos, y la aversion de instinto que los niños tienen á todo extraño ¿no prueba esto mismo?» De es-

ta manera el hombre de Hobbes es un animal egoísta por principios y solitario por necesidad; porque vivir con sus semejantes es vivir en estado habitual de guerra. Así dice que si se miran de cerca las causas que han motivado la reunión de los hombres en sociedad, se verá que han nacido de accidente, y no de una disposición necesaria de la naturaleza; porque es cosa averiguada que el origen de las más grandes sociedades, y que más han durado, no nace de una recíproca benevolencia de los individuos que la componen, sino del temor mutuo que se tienen los unos á los otros. *Homo, homini lupus.*

De manera que en el estado natural el hombre tiene comprometidos su bienestar, sus goces y hasta su existencia, porque es un estado de guerra; y Hobbes dice que á todo trance debe salirse de este estado hasta asegurarse la paz, aun cuando se hagan los mayores sacrificios. Y esta paz ¿cómo se consigue? Cambiando el estado de guerra en estado de paz, el estado natural en estado social; resultando de aquí, que el estado social no es más que un medio necesario para impedir el estado de guerra, el estado natural.

De dos maneras, dice, se puede destruir el estado natural y crear el estado social, que son por contrato y por el derecho del más fuerte; y aunque, al parecer, son tan encontrados estos medios, como lo son la fuerza y la voluntad, sostiene sin embargo y que ambos son legítimos; porque ambos se dirigen á impedir el estado de guerra, que es el peor de todos. Por consiguiente, si el estado social es el único remedio para impedir el estado de guerra, y si importa poco que haya sido la voluntad ó la fuerza la que haya creado el estado social, es claro que un gobierno será tanto mejor y tanto más legítimo cuanto sea más fuerte; y como el gobierno más fuerte es el monárquico, y entre los gobiernos monárquicos el más fuerte es el absoluto, el mejor gobierno y el más legítimo del mundo es, según Hobbes, el monárquico absoluto. En seguida examina los derechos y los debe-

res del gobierno para con los gobernados, y de los gobernados para con el gobierno, y consiguiente con sus principios, en los gobernados no reconoce mas que deberes, y en el gobierno no reconoce mas que derechos; deduciéndose como consecuencia forzosa que el gobierno puede anchamente reprimir y oprimir, no solo las acciones, sino tambien las conciencias, extendiéndose su imperio sobre las creencias y pensamientos, siendo justo y bueno cuanto emane de su autoridad por el solo hecho de mandarlo, y los gobernados obedecer y sufrir el yugo, aunque sea de hierro; porque todos estos males no son nada cotejados con el restablecimiento del estado natural, del estado de guerra.

Con este rigor lógico se traban las ideas de este filósofo. Reducido el objeto de la filosofía solo á la materia, examina al hombre, considerándole como cuerpo natural y cuerpo artificial ó político; y en ambos conceptos destruye al hombre real y verdadero, y en su lugar crea un fantasma de barro para entregarle á las leyes puramente físicas de la materia. Borra la idea de Dios del campo de la filosofía á título de incomprendible, y se hace ateo; estrecha la inteligencia humana á las ideas solas de sensacion, y crea el sensualismo de Condillac; convierte las ideas en puras impresiones orgánicas, y crea el materialismo de Broussais; destruye la libertad moral, y crea el fatalismo de Hartley; entrega el hombre al mundo variable de las sensaciones, alejándole del mundo de las ideas en que están los tipos de lo inmutable y de lo eterno, y crea el escepticismo de Hume; busca en el placer y dolor sensibles la única idea de bien y de mal, y crea la moral egoista de Helvecio; forma una tabla de derechos y deberes civiles, desconociendo el principio racional, y crea la legislación utilitaria de Bentham; y por último, en el orden político destruye la sociedad, aniquila la libertad civil, crea el derecho del mas fuerte, y tiene atrevimiento á decir que «el alma está sometida á la necesidad, como la sociedad al despotismo.»

Estando combatidos los fundamentos de esta doctrina en los

capítulos anteriores, y limitándome á la parte política y social, Hobbes se equivoca cuando dice que el hombre ha nacido para vivir en guerra con el hombre. No, el hombre ha nacido sociable, esencialmente sociable. Su inteligencia le hace ver en la humanidad el elemento en que respira, lo mismo que su unidad moral é intelectual y los lazos de hierro que le ligan con su existencia. La simpatía le arrastra á comunicar sus sentimientos, sus placeres y sus dolores á sus semejantes; la amistad estrecha las distancias; el amor exhala las tiernas emociones de los distintos sexos, y el deber, dando consistencia á todas las relaciones pasajeras de la sensibilidad, imprime el carácter racional y obligatorio, que hace conocer que la reunion de los hombres en sociedad es una ley tan inviolable como sagrada de nuestra naturaleza, impuesta por la mano del Criador. Nada hay en el hombre que no descubra su cualidad de ser sociable, ya se atienda á sus necesidades físicas, ya á los apuros de su infancia, ya á su posición recta para comunicarse, ya al uso del lenguaje y de los signos articulados, y en fin, su cuerpo y su espíritu, sus facultades y sus fuerzas requieren rigurosa y necesariamente el elemento social para conservarse, desenvolverse y trabajar de concierto, para que la unión íntima de todos los hombres, la humanidad entera marche como un solo hombre á llenar los destinos que están reservados en los juicios inescrutables del Altísimo.

No, Hobbes se equivoca: el estado natural del hombre no es la guerra; porque su misma existencia, su número, su propagación suponen una paz originaria, pues á no ser así, no hubiera habido hijos, no hubiera habido hermanos, no hubiera habido hombres, no hubiera habido humanidad; y si los hombres son capaces, como supone Hobbes, de conocer que el estado natural es horrible, porque es un estado de guerra y de exterminio, y que el estado de paz es preferible, este mismo razonamiento, de que supone susceptibles los hombres, debió impedir la formación y creación de ese estado de guerra.

No, los derechos y los deberes, de que Hobbes habla, no son los derechos y deberes reconocidos por la ley moral, no son derechos y obligaciones. Si el derecho en su sentir es el derecho á todas las cosas ¿dónde está el deber en los demás de respetar ese derecho, cuando todos están en ese mismo caso de tener derecho á todas las cosas? ¿Cómo se concibe la idea de derecho en unos sin la idea de deber en otros, que la es correlativa? Recurre Hobbes á un contrato para crear la sociedad, como si fuera concebible la idea de contrato, despues de reducir todas nuestras determinaciones al egoismo y de crear un derecho absoluto á todas las cosas, y como si fuera posible un contrato para entregarse el hombre á discrecion á un poder, que no reconoce deber alguno. Recurre al derecho del mas fuerte para crear la sociedad, y supone un deber en los súbditos para obedecer, incurriendo en la notable contradiccion de no dejar á estos ser jueces de su propio interés, puesto que el interés bien entendido en su doctrina es la única base de los deberes. Y en fin, si el derecho del mas fuerte crea legítimos derechos, tan legítimo será el de la revolucion que triunfe como el del déspota, que á su vez asegure el poder, y Hobbes con su doctrina lo mismo legitima la anarquía que el despotismo. Como desconoce la razon como origen de ideas, se le ocultó, lo mismo que á todos los filósofos empíricos, la concepcion pura del bien en sí, y con ella las nociones de justicia, de derecho, de obligacion moral; y lanzándose por el derrumbadero de las sensaciones, creó una sociedad de bestias, y no de hombres, ligados con cadenas y sometidos á un cetro de hierro; y que de no ser así, andarian por los desiertos haciéndose una guerra implacable, peor que las fieras; porque las fieras de cada especie se juntan, se combinan y pelean en grey contra otras especies de animales, mientras el hombre sería enemigo y pelearia con el hombre. ¡Qué horror!

No, tampoco la sociedad está sometida al despotismo, como supone Hobbes, ni debe estarlo; porque ni el hombre de este

filósofo es el hombre de la realidad, ni la sociedad descansa en la fuerza ó en la convencion, como quiere. Una observacion imparcial nos hace conocer las nobles facultades de que está dotado nuestro ser; porque si es cierto que en nosotros se desenvuelven instintos, pasiones, apetitos y sensaciones groseras, que tienen un enlace íntimo con nuestro organismo, y que abandonadas á sí mismas producirian desórdenes, violencias y extravíos, que solo serian remediabiles con la existencia de un poder fuerte, irresponsable y absoluto; tambien lo es que hay en nosotros otras facultades, á que aquellas ceden, porque las son superiores, que revelan la grandeza de nuestro ser, que se desenvuelven indefinidamente, y que constituyen un elemento poderoso de orden, de civilizacion y sociabilidad. La inteligencia que nos descubre las leyes de la naturaleza y los arcanos que encierra en su seno, que nos da á conocer las profundidades de nuestro ser, y que nos lleva por cima del firmamento á la contemplacion de los tipos eternos de la grandeza ideal; la imaginacion, que desprendida de la materia, se lanza á la region del infinito, y contempla allí la dignidad moral del hombre, como su primer atributo; el sentimiento, que hace exhalar al alma las emociones de un amor irresistible al Ser Omnipotente, que desde su excelso trono comunica al hombre estas aspiraciones, haciéndole conocer que, peregrino en este mundo, su destino está en regiones mas altas; la voluntad, que constituye el principio activo, base y fundamento de la grandeza de nuestro ser, como que es la misma personalidad, es el yo responsable de su conducta ante la ley moral, y en fin, la concepcion misma del infinito, que tanto nos aleja de la materia y nos hace vislumbrar la inmensidad y la eternidad, todas estas facultades piden un elemento de desarrollo en el seno de la sociedad; porque no en vano dotó el Criador al hombre de tales facultades, que, en el hecho mismo de ser inherentes á su naturaleza, no hay poder en el mundo que pueda ni modificarlas, ni limitarlas, ni destruirlas; porque son anteriores y superiores á

todo. Como ser organizado, tiene derecho á que se respete su persona, y que se le respeten como suyas las cosas que por su trabajo se asimile é identifique con su existencia, que es el origen del sagrado derecho de propiedad. Como ser inteligente, tiene derecho á que se le deje expedita y franca la libertad del pensamiento. Como ser moral, tiene derecho á que no se oponga obstáculo al ejercicio de la virtud, en concepto de ser esta la mision mas digna; porque tiene un enlace mas directo con su destino sobre la tierra.

Y ¿será la fuerza bruta, el capricho de un solo hombre, el despotismo, el elemento en que se desarrollen estas facultades y el uso de estos sagrados derechos? No, la humanidad tiene títulos para constituirse dignamente, y no para aparecer envilecida y degradada á los ojos de su Criador. El raciocinio de Caligula, y solo digno de Caligula, de que los reyes eran dioses, ó los pueblos bestias, es el mayor insulto que puede dirigirse al género humano. Los hombres son seres, que tienen un destino que cumplir, que es la realizacion del bien moral; tienen inteligencia para conocer los medios legitimos que conducen á él; tienen libertad para elegir entre estos medios; y la sociedad á que pertenezcan, para decirse bien constituida, tiene que consignar y traducir en máximas prácticas las consecuencias de estos principios; tiene que fijar la tabla de derechos y deberes, como base y fundamento de la asociacion, á la que estén sometidos gobernantes y gobernados; porque la sociedad en su conjunto no es mas que un cuerpo moral, que realiza el pensamiento de Dios sobre la tierra, que es la ley natural, pensamiento que se revela con el estudio del hombre por el hombre mismo. Estas máximas prácticas son: igualdad ante la ley, respeto á la propiedad, aptitud igual para obtener los cargos públicos, igualdad para el pago de los impuestos, libertad de imprenta, seguridad individual é instruccion pública, que fomente la ilustracion y haga conocer los deberes religiosos, los deberes políticos, los deberes sociales;

porque nada mas justo que hablar de deberes, cuando se habla de derechos, para hacer conocer que si los derechos crean un orgullo justo, nacido del convencimiento de su dignidad, tambien los deberes crean ideas de dependencia, de subordinacion y de órden, que mantienen la armonía social, y llenan las miras de la Providencia en la marcha pacifica, decorosa y grande de la humanidad hácia su destino.

La ley fundamental de un estado debe contener esta tabla de derechos y deberes, que sea como el arca santa, á la que no es permitido tocar sin que se subviertan los fundamentos de sociabilidad entre los hombres. Las demás leyes, ya sean politicas, ya civiles, deben ser una consecuencia rigurosa de estos principios imprescriptibles y absolutos, con las modificaciones que hagan necesarias los sentimientos, las costumbres, los intereses, las afecciones y las ideas de los pueblos, que tanto influyen en las aplicaciones prácticas, y que sin variar los principios, se convierten en cuestiones de localidad. Para un país puede convenir la monarquía, y para otros una república; pero monarquía y república tiene que respetar la tabla de los derechos y deberes fundamentales, y la sociedad debe tomar las precauciones necesarias para que este respeto sea una verdad, que es lo que se llaman garantías, y estas garantías deben consignarse en las leyes, porque sin leyes no hay sociedad.

Y ¿cuál será el gobierno mejor para que el hombre llene su destino moral y se le deje en el goce pacifico de sus derechos? Desde que la ciencia de gobierno ha descubierto los verdaderos principios de derecho público, desde que el derecho divino de los reyes ha pasado á ser una paradoja, y desde que los pueblos tienen el convencimiento de que el gobierno no es mas que un medio, y que es indiferente una ú otra forma, con tal que se aseguren los derechos fundamentales, que es el fin verdadero de la sociedad, no se puede decir ya cuál es la mejor forma de gobierno; porque todas son buenas, si se respetan estos derechos; to-

das son malas, si no se respetan, y tan execrable fué el gobierno absoluto de Neron como la republica de Venecia; al paso que monárquico es el gobierno de Inglaterra, y republicano es el de los Estados-Unidos, y ambos llenan las condiciones de verdaderos gobiernos en el órden político.

Precisamente ese gobierno de fuerza y de insufrible tiranía, descrito por Hobbes, no se conocia en Europa. «Aunque todas las clases de gobierno, dice Hume, se hayan mejorado en los tiempos modernos, parece sin embargo que el gobierno monárquico es el que mas se ha aproximado á la perfeccion. Puede decirse hoy dia de las monarquías civilizadas lo que en otro tiempo se decia de las repúblicas, que eran el gobierno de las leyes y no de los hombres. Se ve que son susceptibles de órden, de método, de constancia; que en ellas se respeta la propiedad, que se fomenta la industria, que las artes florecen, y el príncipe vive tranquilo en medio de sus súbditos, como un padre en medio de sus hijos. De dos siglos á esta parte ha habido y hay aun en Europa cerca de doscientos príncipes absolutos, grandes y pequeños. Suponiendo á cada uno veinte años de reinado, pueden calcularse dos mil monarcas ó tiranos, como los llamarian los griegos; y sin embargo, entre todos estos príncipes, comprendiendo entre ellos á Felipe II, no ha habido ni uno solo como Tiberio, Caligula, Neron ó Domiciano.» Esto es una verdad, y en fines del siglo pasado, cuando escribia Hume, no se concebía un gobierno absoluto conforme á la teoría de Hobbes. Esta templanza se debe indudablemente al cristianismo, que, imponiendo deberes lo mismo á los súbditos que á los reyes, ha debilitado el despotismo.

Pero no basta debilitarle, es preciso cortarle de raiz, cuando el fin de la sociedad es una verdad conocida. Los gobiernos monárquicos de Europa no eran tiránicos; pero estando las riendas del gobierno en manos de un hombre solo, sin exigir ninguna garantía que asegure los derechos fundamentales, el buen gobier-

no siempre será un accidente, y la suerte de una nacion dependerá en gran parte de la calidad, de las ideas, del temperamento, de las pasiones predominantes del gefe del Estado; y la historia de las naciones regidas por los gobiernos absolutos nos representa las córtés como un reflejo de las cualidades personales del monarca; y es muy digno de lástima un Estado, dice Cantú, cuando necesita cimentar su felicidad en las prendas personales de un dueño. Y ¿es posible que una sociedad, que conoce lo que se debe á sí misma, que el objeto de la asociacion es el bienestar de la sociedad misma, y que á ella y solo á ella corresponde adoptar aquel sistema de gobierno, que llene el fin moral que le designó el Criador, se entregue á un elemento tan vario, tan mudable, tan veleidoso, cuando la mision que se le encomienda es tan vasta, tan elevada y tan grandiosa? Además, la experiencia ha hecho conocer que las monarquías absolutas están condenadas á una inamovilidad eterna, sostenida por hábitos envejecidos, intereses antiguos, abusos seculares é ideas rancias, y que se resiste á toda innovacion, por mas que la ciencia ó la conveniencia pública la acrediten, viendo en toda innovacion una limitacion á su autoridad y soñando siempre con la anarquia. Y las sociedades que llegan á un grado de cultura bastante para conocer la mision que las encomendó la Providencia, y que su signo es marchar entre generaciones que se hundén y generaciones que nacen, á su perfectibilidad por el camino del órden ¿no es justo que designen limites al poder y hagan conocer al primer magistrado que tambien para él hay deberes que cumplir, porque hay leyes que se los imponen, que son las fundamentales?

La abeja que clava el aguijon muere sin remedio. Pues bien, las abejas, segun algunos naturalistas, roen delicadamente el aguijon de la abeja-reina para privarla del instrumento, que en un acto de acceso ó irritacion podria conducirla á su ruina, y con su ruina la de la colmena. La abeja reina sin aguijon no deja de ser reina, con la ventaja de verse hecha, por decirlo

así, impecable é inmortal. A esto se reduce la reforma que en estos momentos están practicando algunas naciones de Europa, en las que ha estado rigiendo el gobierno absoluto. Estas naciones no quieren deshacerse de la abeja-reina, no quieren deshacerse de sus reyes; pero quieren quitarles el aguijon; quieren privarles del elemento, que sirve de rémora al movimiento ordenado, progresivo y científico, y que puede producir su ruina y la de la sociedad; quieren quitarles las pasiones y hacerles un ente moral, que no tenga mas que virtudes, y que sean sagradas é inviolables sus personas, por lo mismo que ya no tienen aguijon con que dañar; pero quieren tambien intervenir en la administracion del pais por medio de sus representantes de una manera real y verdadera; y quieren que las abejas de que se valga para el gobierno de la colmena, que todas tienen aguijon y pueden dañar mucho, ó si en vez de abejas laboriosas se vale de zánganos, todos respondan de su conducta, cuando incurran en infracciones contra la tabla de los derechos y deberes primordiales, porque las infracciones contra las leyes fundamentales, que Dios ha establecido para el gobierno moral del mundo, nunca pueden quedar impunes.

Cuando este respeto en los que mandan sea un hecho y una verdad; cuando en el seno de la libertad se formen opiniones robustas, que sean un reflejo natural y legitimo del grado de ilustracion á que haya llegado la sociedad en el órden retenido ó progresivo; que son las dos graduaciones que caben dentro de las leyes fundamentales, y cuando la persona moral del gobierno sea un producto natural de la opinion formada en este concepto y en esta escala del mas ó menos, segun lo que exijan las oscilaciones de la vida social en el movimiento general del mundo, entonces la sociedad estará sentada sobre bases sólidas, y ni el gobierno temerá la anarquía, ni los gobernados el despotismo; entonces la sociedad tendrá la conciencia de sus destinos, tomando la razon por guia, la libertad por medio, el bien moral por término y

todo en el seno del orden, y entonces en fin fieles servidores de las leyes gobernantes y gobernados, se combatirá, como dice Madama Stael, por la causa de la eternidad con las armas del tiempo; porque ningun individuo llega por sola la filosofía especulativa, ni por solo el conocimiento de los negocios á toda la dignidad del carácter del hombre, y las instituciones libres son las únicas que tienen la ventaja de fundar en las naciones una moral pública, que dé á los sentimientos elevados la ocasion de desenvolverse en la práctica de la vida.

Si de la teoría pasamos al campo de la historia ¡qué cuadro tan magnífico se presenta á nuestra contemplacion! Prescindiendo del pueblo escogido, que adoraba al verdadero Dios, el resto de la humanidad vivia entregado á una supersticion grosera, donde, segun el dicho de Bossuet, todo era Dios menos Dios mismo, y el hombre era víctima de la barbarie y de la mas horrible tiranía en las tres partes del mundo entonces conocidas. Un pueblo que habitaba las rocas escarpadas de la Grecia comienza á tener el sentimiento de su dignidad, y creyendo incompatible la sujecion á un hombre solo con el desarrollo de su inteligencia y de su poder, proclama como en Creta á la cabeza de sus leyes: «El bien supremo de las sociedades civiles es la libertad;» y propagándose este sentimiento entre todos los pueblos que habitaban en aquellas rocas, se desenvuelven los primeros gérmenes de civilizacion en aquella tierra privilegiada y rodeada de naciones guerreras y bárbaras. Débil al principio, pronto adquirió la robustez necesaria para resistir la barbarie y la tiranía, y las gloriosas jornadas de Maraton, Salamina y Platea le hicieron conocer la superioridad de la inteligencia sobre la fuerza bruta, y aun mas robustecida despues, creyó que estaba en sus destinos ser agresora, y la expedicion civilizadora de Alejandro sobre el Asia fué una demostracion de fuerzas del mundo intelectual y moral sobre el mundo fisico. Todo fué grande, todo sublime en aquel pueblo privilegiado; y despues de veinte siglos se buscan entre sus ruinas y sus

recuerdos los tipos de perfeccion en las bellas artes, y entre sus hombres los guias de las ciencias y de todos los ramos del saber humano.

Homero, saludado como príncipe de la Epopeya; Fidias, que esculpió en ébano y marfil al Padre de los dioses, y que la antigüedad decia que habia subido al cielo para contemplar sus perfecciones; Policleto, que dió á luz la magnifica estátua colosal de Juno en tan exactas proporciones, que se la llamó la regla del arte; Praxitéles, que esculpió la Vénus de Gnido, que fué la admiracion de la Grecia; Parrasio, tan admirable en la distribucion de la luz y de las sombras como Zeusis en la expresion de la belleza, y como Apeles en la gracia y gallardía de las formas; Esquilo, que en sus dramas inspiró el amor á la patria; Sófocles, cuyas aspiraciones escénicas reposan en los laureles de la victoria, despues de la guerra médica; Aristófanes, que, llevado de su natural ironía, aceleró el sacrificio de Sócrates por la sola influencia que da el genio; Herodoto, que arrancó aplausos á la Grecia reunida en los juegos olímpicos con la lectura de su inmortal historia, y decidió la vocacion de Tucídides, quien no pudo contener las lágrimas á la vista de tan interesante cuadro; el valiente Milciades, el sagaz Temistocles, Aristides, llamado el Justo, el inflexible Epaminondas, el astuto Filipo y el grande y magnánimo Alejandro, cubiertos de laureles militares; Sócrates, que proclama la unidad de Dios enmedio de un politeismo exagerado y muere víctima de sus creencias; Aristóteles, que abrazando el mundo en su vastísima comprension observa los fenómenos, descubre sus relaciones, caracteriza los objetos y crea la dialéctica, la lógica, la fisica, la zoologia, la retórica, la poética y la ciencia política, y en fin, Platon, el divino Platon, que, lanzado al mundo del infinito, busca en un primer ser los tipos eternos de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello, y que representa el verdadero pensamiento filosófico de la Grecia en su mas perfecto ideal; todos estos hombres, que despues de veinte y dos

siglos están siendo la admiracion de la humanidad, sobrenadando á tantas vicisitudes, á tantos cambios, á tantos trastornos, sin que para ellos se eclipse jamás su gloria y su preponderancia ¿no descubren claramente de lo que es capaz el hombre cuando en el seno de la libertad se le deja vuelo á su inteligencia para lanzarse á las regiones del infinito, á donde le llama su destino, y contemplar alli los atributos de Dios, como único objeto de nuestras aspiraciones, de nuestras esperanzas y de nuestra inmortalidad? ¿Dónde está ese pais, sometido á la voluntad de un hombre solo en la historia de todos los siglos, que presente una coleccion tan animada y tan grandiosa de genios en todos los órdenes, en todas las artes y en todas las ciencias?

Si queremos no abandonar el camino de los descubrimientos progresivos de la ciencia, luego que la Grecia dejó de existir politicamente, no iremos en busca de los imperios del Asia, ni de los gobiernos absolutos, porque solo encontraríamos ignorancia y tiranía, sino que nos fijaremos en Roma libre, heredera natural y directa de la Grecia libre. Roma en ciencias y artes no hizo mas que imitar, y aun imitando, nunca llegó á aquella sublimidad ideal que caracteriza las primeras producciones de la Grecia. Pero en su lugar ¿qué pueblo en la vida práctica presenta un desarrollo mas grande, mas heróico de todas las virtudes cívicas que constituyen el amor á la patria? Habia vicios interiores en su constitucion que contrariaban el principio de libertad; pero en cambio, mirado el pueblo romano en su conjunto, la Europa entera le es deudora de su civilizacion por el hecho de haber unido á su nacionalidad todos los pueblos bárbaros que yacian sometidos á la tiranía de los reyes, y de haberlos puesto en contacto con los adelantos de aquel gran pueblo y de las importaciones artísticas y científicas de la Grecia.

Estos dos pueblos libres, Grecia y Roma, en contraposicion á los gobiernos absolutos, no solo son el cimiento sobre que se fundó la civilizacion del mundo, á contar desde los tiempos histó-

ricos, sino que, sofocado todo gérmen científico por la invasion de los pueblos bárbaros del Norte en el siglo IV, y reducida la Europa casi á su primitiva barbarie, el renacimiento de las letras y de las ciencias en el siglo XV se debió á Grecia y Roma, como que el descubrimiento de sus tesoros científicos fué lo que rehabilitó estos países para ponerse por segunda vez en el camino de la perfectibilidad. Y ¿cuál ha sido la conducta de los gobiernos absolutos en estos cuatro siglos, á contar desde el renacimiento? Cuando aun nos vemos cubiertos con el polvo producido por la ruina del antiguo edificio; cuando la destruccion ha sido tan solo del vuelo y presentan todavía los cimientos una amalgama endurecida con los siglos, que solo el tiempo y la perseverancia pueden ablandar, y en fin, cuando una nueva forma ha venido á sustituir á la antigua, y ha dejado en pos de si heridas profundas, cuya sangre no es posible restañar de repente, no quiero internarme en la exposicion de tantos hechos, que podrian atizar el fuego de la mal apagada discordia, y me contentaré con decir que la Inglaterra ha comprado sus libertades y franquicias á precio de una revolucion y la sangre de un rey virtuoso; que la Francia ha conquistado las suyas á precio de otra revolucion sangrienta y otro rey digno de mejor suerte; que la España, sin haberse manchado afortunadamente en la sangre de sus reyes, ha peleado por espacio de cincuenta años para consolidar su libertad, sin haberlo conseguido aun de una manera sólida y estable, y que la Europa entera, empeñada en el mismo movimiento filosófico y grande, no encuentra en su carrera otro obstaculo que el absolutismo.

La causa del absolutismo es insostenible, segun acabamos de ver en la teoría de la ciencia y en el campo de la historia; y si aun le resta algun papel que hacer en las orillas del Ganges, del Eúfrates, del Nilo, entre pueblos condenados por mucho tiempo á una eterna inamovilidad, las naciones cultas y civilizadas del mundo le rechazan con indignacion, como rechazan el

sensualismo, el fatalismo, el escepticismo y el materialismo, sus hermanos, como hijos de una misma madre, que no reconocen otra esfera de accion que la materia, otra moral que el egoismo y otro porvenir que la tumba; y los rechazan por lo mismo como incompatibles con las altas miras de la Providencia en los destinos de la humanidad.

## CAPITULO DECIMO CUARTO.

### Lenguaje.—Destutt de Tracy.

Cuando hice la crítica de Locke prescindí del libro tercero de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, porque estando destinado á tratar de las *palabras*, quise reservar todo lo relativo al lenguaje para un solo capítulo, en concepto de que no es mi ánimo internarme en una materia que requeriría un libro, si hubiera de presentarse toda una teoría; y solo quiero se conozca lo que era el lenguaje para los filósofos empíricos del siglo XVIII.

Esta cuestion de lenguaje llevó la misma marcha que la cuestion principal del origen de las ideas. Locke, como vimos, reconoce como único origen de las ideas la experiencia, y la experiencia á sus ojos se reduce á la sensacion y á la reflexion; es decir, á las ideas suministradas por el mundo exterior, que se llaman ideas sensibles, y á las ideas procedentes del trabajo del alma sobre estas mismas ideas sensibles. Pero el hombre, no solo tiene estos dos caminos para adquirir ideas, sino que, siendo esencialmente sociable, tiene tambien el don precioso de poder comunicar á los demas hombres estas ideas, que es lo que se llama len-

guaje ó la facultad de formar sonidos; y si bien algunos animales articulan, como el papagayo, solo el hombre tiene la prerogativa de ligar ideas á los sonidos y convertir estos sonidos en signos de ideas generales. Pero téngase presente que como Locke reduce todas las ideas primitivas á las ideas de sensacion, y las ideas de sensacion son puramente individuales, es claro que á sus ojos las ideas universales son puras concepciones del espíritu; y en este concepto se declara en uno de sus capítulos por puro nominalista, como lo han hecho y tenian que hacerlo necesariamente todos los filósofos empiricos.

Locke forma el lenguaje amoldándole exactamente á sus principios filosóficos, y despues que le amolda, describe todos los vicios de que adolece, y propone los remedios oportunos. En efecto, siendo la sensacion origen de ideas, y reduciéndose la reflexion al trabajo que recae sobre las ideas sensibles, el lenguaje, como signo de ideas, solo puede ser exacto respecto á dichas ideas sensibles; porque son las únicas que tienen el concepto de simples. Todas las demás ideas, como son las ideas de modos, de sustancias y de relaciones, en que Locke las divide, como proceden de combinaciones, composiciones y amalgamas, que de dichas ideas simples hace nuestra alma, es casi imposible que las palabras destinadas á darlas á conocer puedan expresar ideas claras, ya porque las sustancias, segun Locke, se nos escapan, y solo conocemos la sustancia nominal, que cada hombre viste á su manera, y ya porque como las ideas de los modos y las relaciones no tienen arquetipos exteriores á que referirse, como concepciones puramente subjetivas, se hace imposible la exactitud en las palabras que se destinan para expresarlas; porque cada uno es árbitro de darles el sentido que le acomode.

Supuesta esta teoría absolutamente falsa, como ya demostramos en su lugar, es claro que Locke tiene razon cuando dice que las imperfecciones del lenguaje nacen de la complejidad de ideas, que van unidas á las palabras; de la falta de trabazon natural de

unas ideas con otras, por no encontrarse en la naturaleza un tipo á que referirse; de la falta de conocimiento del objeto á que se refiere la idea que se quiere expresar con una palabra, y de la falta de correspondencia entre la significacion de la palabra y la esencia real de la cosa, por no ser idénticas. La razon es muy sencilla. En un sistema donde se proscriben las ideas de sustancia y se desconoce la realidad del infinito, reduciéndose las ideas primitivas á solas las ideas sensibles, tienen que resultar en el lenguaje todas estas imperfecciones. Imperfecciones que jamás pueden tener un remedio radical, como se advierte, por ejemplo, en las ideas morales, que siendo de suyo sencillas y claras cuando se las considera como concepciones puras de la razon, como lo es la idea absoluta del bien moral, tienen que ser confusas é incomprensibles cuando, desnaturalizándolas, se las quiere hacer un resultado de combinaciones ridículas de las ideas primitivas de sensacion, como hace Locke; y desencajadas así estas ideas, no hay lenguaje posible que pueda darles claridad. Con una filosofía raquitica que estrecha el campo de las ideas al mundo material, contrariando todas las tendencias y aspiraciones idealistas de nuestra alma, precisamente habia de resultar una teoría del lenguaje manca é imperfecta en sumo grado. Si las sustancias de las cosas se ignoran, si las ideas de los modos y de las relaciones son obra de nuestra alma sin arquetipos á que referirse, y en cuyo grupo entran, segun Locke, el espacio, el tiempo, la libertad, las ideas morales, etc., etc., y si no hay otras ideas primitivas que las sensibles, y estas entregadas á un puro idealismo, como vimos cuando se trató de la existencia del mundo exterior segun este filósofo, es claro que el lenguaje que se forme sobre una base tan deleznable, tan incierta, tan insegura, no puede ser ni claro, ni preciso, ni filosófico; no puede ser lenguaje.

Como Locke dió una influencia tan poderosa al mundo exterior en la formacion de las ideas, hasta el punto de suponerle origen único de ideas primitivas, era natural que esta prepon-

derancia apareciera también respecto al lenguaje. Sin embargo, Locke se limitó á indicarla, sin deducir de ella ninguna consecuencia exagerada. La razón de haberse presentado tan retenido en este punto es la misma que tuvo para obrar así respecto á todas las demás cuestiones delicadas, como la espiritualidad del alma, el principio moral y otras. Locke, si bien se dirigió al mundo material en busca de los principios de su filosofía, reconoció sin embargo el principio activo en el hombre por medio de la reflexión, y esta circunstancia le retuvo en los confines del mundo psicológico, impidiéndole arrojarse en manos del materialismo con todas sus consecuencias. Cuando llegó al lenguaje se encontró en la misma dificultad, y por esta razón se mostró circunspecto en la cuestión de origen.

No obró así su discípulo Condillac, ni podía obrar, atendida la reforma radical que hizo en la doctrina de su maestro. Condillac, como vimos, de los dos orígenes de ideas que había reconocido Locke, la sensación y la reflexión, suprimió la reflexión como inútil, y redujo el origen de las ideas á sola la sensación, y con ella fué animando su estatua, convertida en una pura capacidad. Desde el momento que hizo esta reforma, dejó al hombre entregado á la influencia del mundo exterior, y limitado Condillac á este único elemento, tuvo que suponer que el hombre era un resultado de las impresiones de fuera, y que estas impresiones creaban la sensibilidad y la inteligencia. Cuando llegó al lenguaje, ya no encontró el obstáculo que había impedido á Locke para buscar sus principios en el mundo material; porque suprimida por él la reflexión ó principio activo, era claro que había de buscar el principio del lenguaje donde buscó el principio de sensibilidad y de inteligencia, esto es, en el mundo material. En efecto, así lo hizo, y ya que fué su lógica la que adoptó para la exposición de su doctrina, á ella remito á mis lectores, y allí verán que Condillac supone ser el lenguaje una invención humana, resultado de nuestras necesidades y

deseos. Los hombres se valieron, dice, de gestos y gritos inarticulados para expresar sus pasiones ó dar á conocer sus necesidades. Gritos determinados comenzaron por ser signos de cosas determinadas, y otros gestos y otros gritos sirvieron para dar atributos á estas cosas y para ligarlas; y de esta manera se formaron el sustantivo, el adjetivo y el verbo, y por este estilo toda la estructura del lenguaje. De este lenguaje de accion pasaron al lenguaje articulado, pero despues de siglos y de muchas generaciones, hasta conseguir á fuerza de trabajo sustituir un lenguaje á otro. Desde que el hombre adquirió este lenguaje articulado salió del estrecho circulo á que le tenia reducido su natural condicion, y auxiliado de los signos, pudo ya abstraer, generalizar, razonar: porque los signos, segun Condillac, son los que engendran la reflexion, la abstraccion, la generalizacion y el razonamiento. Con los signos se perfeccionan la memoria y la imaginacion; y toda la diferencia que se advierte entre los animales y nosotros, no tiene otro origen que la dificultad que encuentran los primeros en su organizacion para formar signos arbitrarios, como lo hace el hombre, que es lo que constituye su superioridad.

Partiendo de los mismos datos que Condillac, Desttut de Tracy se consagra en su *Gramática general* á desenvolver los principios de su maestro. Busca por punto de partida el grito animal ó el lenguaje de accion, y auxiliado de la fuerza del análisis, que es lo que caracteriza sus obras, y en lo que tanto sobresalió este filósofo, traza el modo cómo se formaron las lenguas, y hace una pomposa explicacion de las partes del discurso. La antigua lógica suponía que las formas del lenguaje estaban adheridas á las formas mismas de la inteligencia; y como un principio semejante está en pugna con la base reconocida por este filósofo y por toda la escuela sensualista, que rechazan todo lo innato, Desttut de Tracy le combatió, materializando así el lenguaje, como su escuela habia materializado la inteligencia.

Veamos cómo se explica Destutt de Tracy en su tratado de *Ideología*, traducido por el señor García. Condillac, dice, es el primero que ha observado y probado que sin signos casi no podíamos comparar nuestras ideas ni analizar las compuestas; y que por eso las lenguas son tan necesarias para pensar como para hablar, para tener ideas como para comunicarlas, y que sin ellas tendríamos muy pocas nociones y estas confusas é incompletas: por lo mismo las llama métodos analíticos, que guían nuestra inteligencia en sus cálculos. Este rasgo de genio, fruto de un estudio profundo de la inteligencia humana, que esparce tanta luz en el mecanismo de sus operaciones, debió anunciarse mas exactamente, diciendo que *todo signo que es la expresion del resultado de un cálculo ó de un análisis hecho, fija y justifica este resultado; y así, una lengua es realmente una coleccion de fórmulas encontradas, que facilitan y justifican maravillosamente los cálculos y análisis ulteriores.* En efecto, nuestra facultad de pensar consiste toda en recibir impresiones, observar sus cualidades ó las relaciones que tienen entre sí y con nosotros, en clasificarlas y reunir las de mil maneras con arreglo á estas relaciones, formando diversos grupos, que constituyen ideas, sea de los seres individuales y reales, sea de las propiedades y afecciones de estos seres, sea de los seres generalizados y abstractos; y en fin, en examinar por todos sus aspectos estas ideas compuestas y sacar de ellas nuevas miras y sentimientos. Y habiendo observado que nuestras ideas compuestas, es decir, todas menos la simple sensacion, no tienen otro apoyo ni otro vínculo que una sus elementos que el signo que las expresa y fija en la memoria, es evidente que sin los signos todas estas reuniones se disolverian apenas se formasen; se perderian apenas se encontrasen; que nuestras primeras concepciones necesitarian siempre volverse á hacer, y nuestra inteligencia se hallaria siempre en la infancia. La prueba general de que sin los signos no podemos casi recordar nuestras ideas ni combinarlas, es que cuando reflexionamos no se medita directamente

sobre las ideas, sino sobre las palabras: las repetimos, las damos mil vueltas y colocaciones, examinamos las variedades de su significacion, las pronunciamos dentro de nosotros para poseernos mejor de su impresion. Cuando el objeto está presente, él nos sirve de nombre y signo de su idea; pero siempre se fija nuestra atencion en el nombre de la cualidad cuya idea nos ocupa, en el efecto que produce, en la circunstancia á que hay que atender, y en el objeto al que se dirige nuestro exámen.

Segun la teoría de estos filósofos, siendo el alma una tabla rasa susceptible de recibir todas las impresiones que la vengan de fuera, sus funciones están limitadas á dar signos ó nombres á estas impresiones, y despues de dados comenzar á combinar, agrupar ó separar estos signos y deducir así nuevas ideas, que es á lo que está reducido todo el trabajo intelectual. De manera que si se perfeccionan los signos, se perfecciona el lenguaje, y si no hubiera ni signos ni lenguaje, no existiria la inteligencia; y en este concepto la escuela ideológica tiene razon en decir que si el hombre piensa es porque tiene signos; que el espíritu está todo en el artificio del lenguaje; que la perfeccion de las ciencias depende de la perfeccion de las lenguas, ó como dice Condillac en su *Lógica*, que una ciencia no es mas que una lengua bien formada. Y ¿es esto lo que nos dice el estudio de nuestras facultades psicológicas? Examinémoslo brevemente.

Es sabido de todos, qué signos son los medios de que nos valemos para comunicar con nuestros semejantes nuestros pensamientos, y si se quiere, para conversar con nosotros mismos. Estos signos son los que constituyen el lenguaje; y el lenguaje puede ser de accion por medio de los gestos, de la fisonomía y de las actitudes y movimientos del cuerpo, y puede ser por medio de los sonidos inarticulados, articulados y escritos. Cuatro son los términos que concurren para esta operacion, que son la inteligencia que conoce, el signo que aparece, la cosa significada ó idea que se oculta en el signo, y la relacion entre la cosa signifi-

cada y el signo. Por de pronto es preciso reconocer que nosotros tenemos un poder identificado con nuestra existencia para convertir las impresiones que recibimos en ideas y combinar, extender y multiplicar estas á nuestra voluntad. Este es un hecho de nuestra naturaleza, y lo que conviene averiguar ahora es cuál sea el origen de este poder. ¿Son los signos ó es la actividad personal y libre que se vale de los signos como de instrumentos para comunicar sus ideas?

La escuela empírica, sosteniendo que los signos crean el trabajo intelectual del alma, y que si no hubiera lenguaje no habria inteligencia, confunde lastimosamente el lenguaje como condicion y el lenguaje como origen. «Las palabras, dice Balmes, son al entendimiento lo que las ruedas á la potencia de una máquina; la potencia le da el movimiento, pero la máquina no andaria sin las ruedas. Faltando la palabra, la inteligencia podria tener algun movimiento; pero muy lento, muy imperfecto, muy pesado.» Esta comparacion es exactisima; el lenguaje es la condicion como lo es la rueda de la máquina; pero no es el origen del movimiento, porque esta está en nuestros poderes racionales. La verdadera causa de la superioridad del hombre sobre el bruto no está en los signos, sino en la excelencia de su naturaleza intelectual y moral, y el lenguaje es un producto natural y necesario de nuestra actividad; pues si bien es arbitrario en las formas, como lo acredita la multitud de lenguas desparramadas por el mundo, no lo es en su principio; y la prueba es que no se ha encontrado horda salvaje que no tenga su lengua, y lengua sometida con mas ó menos perfeccion á todas las reglas generales de analogia y de lógica, que han sido objeto del estudio de muchos sábios, y que se llaman principios de gramática general; y una teoría de esta especie mal podia ser obra de los salvajes. Los filósofos empíricos confiesan que el lenguaje es necesario al desenvolvimiento intelectual y moral del hombre; y si Dios hizo al hombre capaz de este desenvolvimiento, es claro que le habia de dar desde

el origen el lenguaje, como medio necesario para conseguir el fin; y por esta razón los estudios de los sábios sobre el lenguaje se reducen á descubrir sus leyes naturales y preexistentes, como se hace sobre todos los demás objetos de la naturaleza.

Lo mas notable en los filósofos empíricos es la contradicción en que incurren cuando suponen ser el lenguaje origen de todas las operaciones complejas de la inteligencia; porque si el lenguaje es el principio del pensamiento, ¿cuál es el principio del lenguaje? Si el lenguaje, dice Rousseau, es el resultado de las convenciones humanas, y si los hombres tienen necesidad de la palabra para aprender á pensar, se seguiria que las lenguas han sido necesarias para la invención de las lenguas.

Lo que mas ha alucinado á los filósofos empíricos en esta cuestión ha sido ver los maravillosos efectos que produce el uso de los signos en todos los adelantamientos de la inteligencia; y su error consiste, dice Cousin, en que no han comprendido cómo el lenguaje podia ser causa y efecto á un mismo tiempo, cuando es esta una verdad la mas sencilla de explicar. El espíritu es el que primitivamente crea el lenguaje; pero el lenguaje, una vez creado, desenvuelve y perfecciona el espíritu; el efecto reobra sobre la causa; y el lenguaje en este punto tiene esto de comun con todas las grandes instituciones, que despues de haber sido creadas por la naturaleza humana, la han trasformado á ella misma.

Como esta escuela busca todos los principios en el mundo exterior, y nada encuentra en el hombre que no sea producto del mundo exterior, llega su delirio á suponer que nuestra alma, reducida á una tabla rasa, recibe los signos que vienen de fuera, y el acto de discurrir se reduce á combinar estos signos, y ejecutar operaciones gramaticales con ellos: aquí está toda la ciencia. Y bien, ¿no pueden resultar nuevas ideas de la combinación de estos signos, que vinieron de fuera, ó por mejor decir, no han debido

resultar precisamente, si al hombre se le supone la facultad de discurrir, cuando discurrir es descubrir nuevas relaciones? Y si se descubren nuevas ideas, tendremos ideas sin signos, y queda destruido el sistema empírico por su base en este punto. Pero á estas nuevas ideas es preciso darles signos, y estos signos tiene que dárselos la inteligencia. Así es, no solo con respecto á estas ideas nuevas, sino á todas; porque el pensamiento precede al lenguaje; porque el lenguaje no es mas que la manifestacion fuera de las ideas que el alma forma dentro, y porque siendo el hombre naturalmente sociable, Dios le dió el medio de comunicar sus sentimientos, sus afecciones y sus ideas á sus semejantes. El lenguaje es el fenómeno donde mas de lleno aparece la sabiduría del Criador; porque es un instrumento que, colocado en los confines del mundo material y del mundo espiritual, posee el don admirable de materializar nuestras ideas y nuestras concepciones, cuando las queremos dar realidad en el mundo de la materia; y espiritualizar los objetos materiales, cuando les queremos dar asiento en el alma; y es un instrumento tan singular, que se presta á los mas delicados matices y á todas las variaciones, modulaciones y rasgos que el alma experimenta en el inmenso campo que abrazan sus concepciones, desde las mas individuales hasta las mas absolutas. ¿De qué serviria la excelencia de nuestro ser y la grandeza de nuestras facultades, si careciéramos del lenguaje, que es el elemento que respira el alma para dar expansion á sus ideas, á sus sentimientos y á sus aspiraciones al infinito? ¿Cómo podria ser el hombre hecho á imagen de Dios, si su pensamiento quedara encerrado en las profundidades de su ser y no pudiera vestirle con las formas que dan la belleza, la verdad y la virtud, triada que revela nuestros altos destinos? Ni ¿cómo sin lenguaje se concibe la existencia de la sociedad y hasta de la humanidad misma? Pero el Supremo Hacedor no nos hubiera dotado de una prerogativa tan singular, si el principio sustancial que nos anima no lo mereciera, si un principio activo y espiritual no



## CAPÍTULO DÉCIMO QUINTO.

### Resultados ventajosos del sistema empírico.

Hecha la reseña de los filósofos que profesaron el empirismo en sus distintas fases con la rapidez que exigia el objeto de esta obra, y desenvueltos en mayor extension los principios que le constituyen, nada mas natural que presentar su lado favorable y su lado adverso, para que, formado un juicio imparcial sobre el conjunto, cree en la inteligencia de la juventud estudiosa un fondo de conviccion y en su corazon una base de sentimiento, en que se estrellen las seducciones y encantos que en sus obras presentan los filósofos y sostenedores de este sistema.

Ahora examinamos el lado favorable, y uno de los grandes servicios, que hicieron los filósofos del siglo XVIII, fué destruir el monopolio de las luces y popularizar las ciencias, haciéndolas revestir un carácter práctico con aplicacion á los usos de la vida. «Antes del siglo XVIII, dice en tono irónico Mr. Jouffroy, habia mas órden en las ciencias que hay al presente. El mundo intelectual estaba dividido en reinos distintos, perfectamente deslindados, que tenian todos sus hábitos particulares, su lengua, sus

dependencias y sus representantes en la Sorbona, que era como el congreso de esta gran federacion. Cada ciencia se gobernaba á su manera, independientemente de las demás ciencias y del pueblo; ocupaba el rango gerárquico que le correspondia conforme á su dignidad; tenia sus formas, que la hacian impenetrable á quien no estaba iniciado en ella, y la rodeaban de una oscuridad magestuosa. Gracias á estas precauciones bien entendidas, los sábios de una facultad no se veian entorpecidos en sus indagaciones por los sábios de otra facultad, ni combatidos en sus aserciones por objeciones de cualquier recién venido. Las cuatro facultades se respetaban mutuamente, y hacian causa comun para conservarse el monopolio de las ideas. La tarea no era dificil; el gran mundo se ocupaba de otra cosa, y el pueblo aprendia á leer..... Se miraba la ciencia como una revelacion, que solo descendia á algunos entendimientos privilegiados, ó como un depósito sagrado, que no debia trasmitirse sino á hombres preparados muy de antemano y escogidos para recibirla. Se hubiera temido perderla, si se desparramaba y difundia, ó prostituirla, si se la ponía al alcance de la multitud. Bastaba que el pueblo fuese dirigido segun los principios, y no se pensaba que pudiese ni debiese comprenderlos. La ciencia bajaba al pueblo desde la bóveda de la Sorbona, en forma de apotegmas aprobados y perifrasedos por el rector de este venerable senado; el pueblo se humillaba y creia; su opinion no se atrevia á hacer resistencia, y se dejaba pacificamente regentar. Pero en el siglo XVIII un espíritu de indisciplina se derramó en el público; el sentido comun pareció tener confianza en sí mismo y pronunciarse contra las decisiones de la autoridad legitima. Se vió agrandar rápidamente este poder nuevo, animado en su misma rebelion por las lisonjas de algunos escritores. Bien pronto pasó de la resistencia al ataque; era jóven, impetuoso, sin tacha, y la Sorbona, por el contrario, como todas las viejas autoridades, estaba cargada de pecados. Se la recordaba la circulacion de la sangre y otras muchas decisiones sin-

gulares, y la Sorbona se vió destronada. La opinion pública, despues de haber estado largo tiempo á los pies de la ciencia, vió la ciencia á sus pies, solicitando su aprobacion y sometiéndose á su juicio. Desde entonces todo cambió de forma en la república de las letras. El pueblo, nuevo soberano, dió la ley, impuso su lengua, rompió las barreras que mantenian en grey separada los sábios y trastornó la gerarquía de las ciencias. Estas se hicieron todas iguales; todas pudieron comprenderse y combatirse; todas debieron legitimarse, tomando la librea del sentido comun. Hubo pedantismo en hablar latin, en servirse de palabras técnicas de la escuela, en hacerse ininteligible á todo el mundo, en ser un hombre especial y no saber otra facultad que la suya. Pues todo cambió de aspecto; se vieron geómetras hablar de poesía y poetas de teología; se vieron cardenales hacer canciones y abates romances, y hasta mugeres escribir sobre física. Todos se esforzaban en cubrir la ciencia bajo las formas del buen sentido, y hacer desaparecer al sábio bajo el hombre de mundo. Y con razon, porque ¿á quién era preciso agradar? Al pueblo. ¿Quién aplaudia ó silbaba? El pueblo. ¿Quién distribuía los bonetes de doctores? El pueblo. El pueblo era el soberano en el mundo de las ideas. No se preveía que esta soberanía traía tras sí otra, y que hacerle juez de las ideas era hacerle juez de las cosas. Donde concluía la revolucion literaria estaba la revolucion política, porque tan estrecha es la relacion que existe entre pensar y ejecutar.»

En efecto, los filósofos del siglo XVIII causaron este cambio tan notable en el rumbo de las ideas. Popularizando la ciencia, destruyeron el monopolio de las luces, con que hacia siglos traficaban los que se llamaban doctores, y se consideraban únicos competentes para decidir *ex cathedra* todas las cuestiones científicas que se suscitaban. Cambio que fué justísimo, porque la ciencia es el patrimonio de la humanidad, y en el grado de inteligencia con que dotó Dios á cada hombre, todos tienen practicable las gradas al templo de la sabiduría. La curiosidad y el ánsia

de saber es un instinto que penetra nuestro ser, y que se hace sentir en todos los momentos de la vida, y la ciencia no es mas que el elemento que necesita este instinto para su desenvolvimiento, como lo es al cuerpo el aire que respiramos. Esta revolucion en las ideas, que tanto ha influido en los grandes descubrimientos hechos en todos los ramos del saber humano, ya habia sido iniciada por Descartes, y los filósofos del siglo XVIII no hicieron mas que completarla. Descartes habia publicado su primer obra, su *Discurso del Método*, en lengua vulgar, diciendo él mismo que se dirigia á todos los hombres de buen sentido, y no á los pedantes nutridos de griego y de latin. Descartes hizo conocer que las ciencias filosóficas en tanto son útiles, en cuanto de los principios metafísicos se pasa á las aplicaciones prácticas, á las cosas de este mundo, para mejorar la condicion de la humanidad; y como cuestion ya de humanidad, conmovió fuertemente el alcázar que el exclusivismo de la ciencia habia formado, y que con tanta gloria derribaron despues por su cimientto los filósofos del siglo XVIII. Nadie jura ya en las palabras del maestro en materias filosóficas, habian dicho en el siglo XVII Pascal, Arnauld, Mallebranche, Fenelon, Bossuet, y no hay mas criterio de verdad en las ciencias profanas que la evidencia; y esto mismo repitieron los filósofos del siglo XVIII; y en tanto se tiene por verdadera una teoría filosófica, en cuanto se haya hecho evidente por la razon; porque nada mas repugnante que el principio de autoridad en las ciencias humanas, que son obra del trabajo intelectual del hombre en busca de la verdad con la luz de la evidencia, valiéndonos de los poderes racionales que Dios nos dió para descubrirla. En filosofia no se arguye con textos, ni aprovechan las citas de Aristóteles, Platon, Descartes, Locke ni Kant, si no están fundados en la razon. Pero los filósofos del siglo XVIII tuvieron una gran ventaja sobre los filósofos del siglo XVII, y fué que habia cundido tanto el gusto á las bellas artes y á las ciencias en el siglo XVIII, que los mismos soberanos tomaban la investi-

dura de filósofos, y ya directa, ya indirectamente protegían á los libres pensadores y combatían el monopolio de las luces. Prescindiendo de la reina Cristina de Suecia, que en el siglo anterior habia renunciado la corona por consagrarse á las ciencias, Pedro el Grande de Rusia vino á los arsenales de Holanda á trabajar como simple obrero por el ánsia de saber; Federico II de Prusia fué el protector de todos los filósofos perseguidos; Catalina II, emperatriz de Rusia, José II, emperador de Alemania, Leopoldo, gran duque de Toscana, todos fueron mirados como filósofos, como humanitarios y como legisladores reformistas; y en España misma se advirtieron las influencias de la nueva filosofía en el mismo sentido reformista, debidas al tacto ilustrado y prudente del gran Cárlos III. En fin, la emancipacion de las ciencias filosóficas es una de las conquistas á que mas contribuyeron los filósofos del siglo XVIII.

Pero no solo hicieron este servicio. Los filósofos del siglo XVIII proclamaron padre de la filosofía experimental á Bacon; y si bien Bacon jamás aplicó la experiencia sensible al estudio del espíritu humano, y menos buscó en ella el origen de nuestras ideas, como lo hicieron dichos filósofos, siendo esta la gran cuestion de aquel siglo, tambien es cierto que á fuerza de exagerar el método inductivo y á fuerza de prodigar elogios á Bacon, como único fundador de la verdadera filosofía, se grabó en el ánimo de todos los hombres consagrados á las ciencias, que no habia otro camino de descubrimientos que la observacion de los hechos y la experiencia sensible, y que toda ciencia que no reconociera esta base seria presa de hipótesis ridículas y de vanas abstracciones. En apoyo de esta doctrina se citaban los grandes descubrimientos hechos por Copérnico, Keplero, Galileo y Newton en las ciencias naturales, y se citaba al gran Locke en las ciencias del espíritu humano; asi como, por via de contraste, se traia á colacion la esterilidad de los escolásticos, por haberse encerrado en sus formas silogísticas, sus materias sutiles, sus cualidades ocultas,

sus agentes invisibles, y en fin, su método deductivo. El principio es cierto con relacion á ciencias naturales, y es falso con relacion á la filosofia propiamente dicha, como hemos tenido ya ocasion de demostrarlo en el curso de esta obra, y especialmente en nuestra crítica de Bacon; pero como se predicó, se popularizó y se quiso convertir este principio en el siglo XVIII en un credo científico, que ya no admitia discusion, y que para estudiar al hombre, al universo, á Dios, no habia otro método que la observacion sensible, es indudable que esta creencia, hecha universal, produjo unos efectos maravillosos en las ciencias naturales con el estudio de los hechos fisicos, porque era su verdadero método; y en este sentido los filósofos del siglo XVIII hicieron un gran servicio.

Fueron indudablemente maravillosos estos efectos en las ciencias naturales; y al ver que se habian hecho en cincuenta años mas progresos en ellas que en los veinte y cuatro siglos que habian precedido, no es extraño que los sábios de todos los colores consideraran este principio como el mas grande descubrimiento y como único peristilo que conducia al templo de la ciencia en todos los ramos del saber humano. No es extraño que creyeran que se habia dicho la palabra del grande enigma, y que el hombre era ya dueño de los arcanos de la naturaleza. Sí, al método de la observacion y de la experiencia se deben los mas sorprendentes y los mas útiles descubrimientos. Copérnico, que clavó el sol en el firmamento; Keplero que fijó la ley de los orbes celestes; Galileo, que vislumbró el infinito con el descubrimiento del telescopio, y con su frase *e pur si mouve* desvirtuó la retractacion que la ignorancia le habia arrancado sobre el movimiento de la tierra; Newton, que redujo á fórmulas fijas la gravitacion universal; La Place, que dió solucion al escrúpulo que Newton habia llevado al sepulcro sobre las perturbaciones celestes; los hermanos Herscheles, que ensancharon, por decirlo asi, el espacio, descubriendo nuevos rumbos, nuevos cuerpos, que hacen presentir la existen-

cia de un sol central , motor universal de toda la creacion ; Huyghens , que descubre las leyes de la percusion ; Torricelli y Pascal las de la pesantez del aire ; Maupertuis , que fué el propagador elocuente del sistema neutoniano ; La Grange , que acabó de dar al cálculo infinitesimal toda la perfeccion de que era susceptible ; Monge , que creó la geometría descriptiva ; Carnot , que , despues de Vauban , aplicó á la fortificacion las mas sábias fórmulas ; Franklin , que supo dar direccion al rayo , salvando los preciosos monumentos de sus estragos ; Buffon , Reaumur , Tremblay , que nos presentan la materia organizada en todas sus combinaciones y trasformaciones , haciéndonos descubrir en la pequenez la idea misma del infinito , en esa inmensidad de sérès que habitan en el polvo y en los mas imperceptibles intersticios , con necesidades que satisfacer , armas con que defenderse , y todo grabado con el sello de la inteligencia del Supremo Hacedor ; y finalmente , los admirables descubrimientos hechos en los flúidos incoercibles eléctrico , magnético , calórico y lumínico , que ha prestado materia á los químicos modernos para la explicacion de los mas raros fenómenos , y á los filósofos alemanes para las mas vastas combinaciones cosmogónicas , sirviendo de coronamiento el vapor para los usos de la vida , que es la fórmula genuina del siglo XIX ; todos estos adelantos , y tantos otros hechos en todos los ramos de las ciencias naturales , sirven de garantía para justificar la grandeza del método inductivo y para reconocer en los filósofos del siglo XVIII su mérito en haberle sostenido y generalizado , para mejorar la condicion del hombre en este mundo .

El empirismo del siglo XVIII , como una consecuencia de sus principios , se encerró en la materia , y no reconoció otra vida que la presente . Sin pasado y sin porvenir , el hombre es un accidente entre dos sueños eternos . Pues bien , esta filosofia sin grandeza y sin dignidad tiene en su seno una cualidad que es buena , si algo bueno puede dar una doctrina semejante . El hombre se ve dominado de pasiones dispuestas siempre á rebelarse ; y es una

fortuna que los mismos filósofos que han tenido atrevimiento para santificarlas, no reconociendo otra base de moral que el egoismo, hayan demostrado que es necesario arreglar nuestras inclinaciones, y que ceder á ellas ó entregarse al placer no es el medio de ser dichosos, ni es conveniente á nuestros intereses dañar á nuestros semejantes. Esto quiere decir que como su dogma es la utilidad bien entendida, crea un egoismo prudente, que arregla los apetitos é impide el exceso en el uso de los placeres, y en las grandes crisis de incredulidad y destruccion queda en pie esta áncora de salvacion, que impida un cataclismo universal. Si alguna duda quedara sobre la eternidad del principio moral y la inmutabilidad de las acciones humanas, bastaria á disiparla este tributo que los filósofos egoistas pagan á la moral práctica, ya que tan reacios se manifiesten en reconocer los principios.

Otra ventaja tiene el empirismo, que obra como una cantidad constante en los destinos de la filosofía. Pascal dijo que el hombre era un compuesto de ángel y bestia, indicando así que el hombre es el lazo de union entre los dos mundos, el mundo material y el mundo del infinito, el mundo sensible y el mundo racional, el mundo de los cuerpos y el mundo de los espíritus. Esta posicion particular que ocupa el hombre entre ambos mundos, le pone en el caso de hacer sus incursiones sobre uno y otro, valiéndose de las dos facultades con que Dios le dotó para ello, que son la razon, que le descubre el infinito, y la sensacion, que le comunica con los cuerpos. Si los filósofos, al consagrarse al estudio de los grandes objetos de la filosofía, Dios, el hombre, la naturaleza, se mantuvieran en esta posicion central, aplicando la razon para conocer á Dios, aplicando la conciencia para estudiar al hombre, aplicando la sensacion para estudiar la naturaleza, estarian en lo justo, y este equilibrio les mantendria entre los dos mundos sin inclinarse mas á un lado que á otro; se reconocieran ángeles y se reconocieran bestias, y llenarian su destino. Pero la historia de la filosofía nos dice que no es así: unos filósofo-

fos se inclinan mas al mundo de las ideas, y otros se inclinan mas al mundo de las sensaciones. Los primeros se llaman idealistas, los segundos sensualistas. Cuando los idealistas, tocando en la exageracion, desprecian absolutamente los hechos y no reconocen otra realidad que las ideas, como únicas que representan la verdadera naturaleza y el fondo invariable de las cosas, y reducen la experiencia sensible á una pura fantasmagoría; cuando á fuerza de extremar su idealismo, desconocen nuestra personalidad y la abisman en una unidad absoluta sin libertad y sin conciencia, que es un verdadero panteismo; cuando rechazando todo lo individual, todo lo particular en la naturaleza y en el hombre, se abisman en la unidad hipostática, objeto exclusivo de la fé en las regiones del éxtasis y del amor, como hizo la escuela neoplatónica y todas las escuelas místicas en el campo de la filosofía, entonces el empirismo, que vive entregado todo entero al mundo de las sensaciones, le dice al idealismo: «No pasarás de aquí, porque todos tus esfuerzos jamás podrán conseguir la destruccion del elemento material; jamás podrás conseguir que el hombre, en las condiciones de este mundo, sea ángel puro; jamás le podrás despojar de lo que tiene de bestia; jamás conseguirás que deje de ser hombre.» Este es uno de los servicios que el empirismo ha estado haciendo constantemente desde el origen de la filosofía hasta nuestros tiempos; y así, á las abstracciones de la escuela de Elea luego salió oponiéndose el empirismo de Thales, al idealismo de Platon las formas severas de Aristóteles, al neo-platonismo alejandrino el empirismo de Epicuro, al espiritualismo cartesiano y panteismo de Espinosa el sensualismo del siglo XVIII, al idealismo aleman el socialismo moderno. Este servicio del empirismo es real y efectivo, puesto que con él se salvan las consecuencias funestas á que conducirian las exageraciones del idealismo en el orden de la ciencia, de la sociedad, de la religion y de la filosofía. Pero no por eso mejora su causa el empirismo, cuando se le lleva al extremo á que hemos visto le ha llevado el siglo XVIII.

La verdadera filosofía debe marchar evitando ambos escollos, lo mismo las exageraciones del idealismo que las del empirismo; si bien cuando se ven los sistemas precipitados ya por uno ú otro lado, confieso francamente que me parecen mas disimulables los extravíos del idealismo. Mis ideas, mis sentimientos, mi alma me dicen que en el extravío mismo sea ángel y nunca bestia, porque la idea de ángel, llena de elevacion y de grandeza, ennoblece mi ser, mientras la idea de bestia me llena de estupor y espanto. De todas maneras, el empirismo del siglo XVIII llenó esta triste mision, que está en sus destinos de ser el contrapeso á las exageraciones del idealismo.

Pero el grande, el eminente servicio que hicieron los filósofos del siglo XVIII no está en sus doctrinas, porque no puede estarlo, sino en su conducta con relacion á la parte política. La Francia, antes de la revolucion, presentaba el triste cuadro de una sociedad desquiciada, en la que, bajo un régimen absoluto, pero débil y enemigo de toda innovacion, como lo son todos, se encendian á cada momento continuas querellas, y se suscitaban continuos conflictos entre los distintos poderes del Estado, porque estaban mal definidos; en términos que el ministerio, la magistratura y las clases privilegiadas presentaban al pueblo el triste espectáculo del desórden y de la anarquía gubernamental, mientras el pueblo no era nada. La legislacion civil, segun Mr. Portalis, era en Francia, antes de la revolucion, una reunion informe de costumbres antiguas y diversas, cuyo espíritu habia desaparecido á impulso del nuevo giro impreso por la opinion, cuya letra era origen continuo de controversias interminables, y que en muchas de sus disposiciones repugnaba tanto á la razon como á las costumbres. Y ¿qué se dirá de la legislacion criminal? Baste decir que las penas eran arbitrarias, y que el uso del tormento estaba reconocido como medio legitimo de prueba. En el órden económico regia de lleno el sistema reglamentario y prohibitivo, los gremios, los privilegios exclusivos, la venta de los

cargos públicos; no se conocía la teoría de los impuestos; pululaban las aduanas en el interior, que impedían la circulación y el libre cambio; la propiedad enormemente amortizada y en manos de muy pocos; en términos, que la Francia, antes de la revolución, era una nación de mendigos. Madama Montaguë, que la atravesó en su viaje á Constantinopla poco antes del año de 1789, dice en sus *Cartas Inglesas* que bandadas de mendigos obstruían el paso del carruage. En fin, la Francia, antes de la revolución, era una justaposición de hombres y no una sociedad; era lo que era España en 1807.

Los filósofos del siglo XVIII, engreídos con los grandes descubrimientos que todos los días se hacían en las ciencias naturales, debido todo al método experimental, tuvieron el sentimiento de la superioridad del hombre sobre el mundo exterior, á pesar de que su doctrina les conducía á lo contrario, y no dudaron en proclamarle rey de la naturaleza; y como á sus ojos todo el campo de las ciencias estaba encerrado en esta misma naturaleza exterior, presintieron la dignidad humana, se llenaron de orgullo, y desde este acto se declararon enemigos de todos aquellos obstáculos y abusos que impedían el desenvolvimiento de la inteligencia humana para arribar al mayor grado de perfectibilidad de que era susceptible, perfectibilidad que se tuvo por un dogma en el siglo XVIII. De aquí nació que, á pesar del vicio capital de su sistema, que los llevaba á la moral del placer y al absolutismo, se declararon amigos de la reforma, y amigos, por consiguiente, de la libertad, de los deberes y derechos del hombre. El siglo XVIII fué un apóstol ardiente de todos los principios eternos de la justicia con aplicación á la organización social, y acabó por una declaración de los derechos del hombre y una revolución para conquistarlos. Revolución que ha borrado todos los rastros del feudalismo, proscribiendo para siempre las distinciones de razas, y reduciendo todas las cuestiones de interés general, de orden público y de comun felicidad á cuestiones de humanidad.

Este es el cuadro magnífico que presenta la revolucion francesa de 1789, y que por estar empeñados los demás estados de Europa en el mismo movimiento filosófico y grande, mantiene á la gran sociedad europea en un estado de crisis y de transicion terrible é imponente, que es el carácter esencial del siglo XIX. Es cierto que horroriza leer los pormenores de la revolucion de 1789, y las matanzas de setiembre y la época del terror presentan á la naturaleza humana en el último grado de abyeccion y envilecimiento; pero el hombre reflexivo, que estudia el conjunto y eleva su alma á la contemplacion de las causas en la region de las ideas, desentendiéndose de los hechos materiales, vislumbra el gran pensamiento que creó aquella situacion, y no le niega su valor y su mérito, por mas que haya habido horrores en los detalles. Como las tempestades, dice Turgot, que han agitado las olas del mar, los males inseparables de las revoluciones desaparecen; el bien subsiste, y la humanidad se perfecciona. La Francia repartida entre veinte y cinco millones de propietarios, regida por unos mismos códigos, con unos mismos pesos y medidas, y un principio único de administracion, con una industria, un comercio y una marina poderosas, bajo el principio de unidad de pensamiento y de accion en el órden político, con una reaccion espiritualista experimentada en este siglo, tan respetable é influente en el órden moral, todo es una prueba de esta verdad; sin que puedan entrar en cuenta las peripecias por que ha pasado, y por la que en estos momentos está pasando, como situaciones puramente transitorias, que no destruyen sus elementos de grandeza, conquistados en la revolucion de 1789.

No sucede lo mismo cuando los movimientos de los pueblos son puramente materiales; porque entonces son una calamidad, son como el desborde de un rio en el órden natural, son un crimen de los mas funestos resultados en el órden moral, y con respecto á ellos puede tener exactamente aplicacion el dicho de Lutero: «Cada hombre del pueblo en revolucion

oculta cinco tiranos.» Pero cuando estos movimientos proceden de un pensamiento grande, fruto del trabajo intelectual, y que han sido necesarios siglos para llegar á su madurez, entonces representan aquellos sacudimientos, con que se hace sentir la humanidad, para deshacerse de las trabas envejecidas que la impiden marchar á su destino, conforme á las miras ocultas de la Providencia. Esta magnífica demostracion de fuerzas y de virilidad, fruto del renacimiento, han dado la Inglaterra en 1688, los Estados-Unidos en 1775, la Francia en 1789, la Alemania en 1848, la Italia en estos momentos, y la España en el gran movimiento de 1808, y movimiento que sigue todavía, porque no ha hallado su natural asiento. La prueba es que en los cincuenta años que han trascurrido, aun se hace sentir como el rugido del leon, con sacudimientos parciales, indicio seguro de que el cuerpo marcha por un plano inclinado, y que aun tiene que caminar para llegar á la llanura. ¡Plegue al cielo que nuestros gobernantes estudien el carácter, valor, y tendencia de este gran movimiento en el espíritu del siglo XIX, que es el elemento en que fluctúa, y poniéndose á su cabeza, le lleven á su forzoso y natural desenvolvimiento en el seno del órden! ¡Cuántos males se evitarían y cuán dignos de la gratitud nacional serían los ejecutores de un pensamiento tan grande, tan filosófico y tan adherido á la marcha general del mundo civilizado!

---

## CAPÍTULO DÉCIMO SESTO.

### Resultados adversos del sistema empírico.

En el capítulo anterior he presentado el lado favorable del sistema empírico, y no será en verdad difícil presentar ahora el lado adverso. Para ello me bastaría referirme á todo este libro; porque el libro entero es una refutación de este desastroso sistema. Sin embargo, es conveniente verle bajo un punto de vista, para que se liguén las ideas desparramadas en toda la obra, y que en su conjunto presente una síntesis que aclare los detalles que hayan parecido oscuros á mis lectores.

Los hechos sensibles son todos los materiales con que se ha construido la filosofía empírica. En este punto están conformes todos los filósofos defensores de este sistema. El alma es una tabla rasa dispuesta á recibir estos hechos sensibles por medio de los sentidos corporales. También es esta otra verdad reconocida por esta escuela. Puesto nuestro yo frente á frente del mundo exterior, del mundo material, sin poder recibir otros conocimientos que los que este le envíe, conocimientos que no pueden ser otros que elementos sensibles ó cosas que se ven, que se tocan y que

se palpan, fueron estos filósofos disminuyendo gradualmente el valor del yo, y aumentando en la misma proporción la influencia del mundo exterior sobre el yo, hasta que consiguieron que el yo desapareciera, y no quedara otro principio que el mundo material. Esta revolución la comenzó Locke; pues si bien tuvo precursores, ninguno lo hizo con la energía y fuerza de razonamiento que este filósofo. Pero Locke no hizo más que descartar de la esfera de nuestros conocimientos el mundo invisible, el mundo de Platon, de Leibnitz, de Descartes, y presentar el yo frente á frente del mundo material. Este yo en este filósofo aparece como un principio activo, designado con el nombre de reflexion, el cual obra sobre los datos suministrados por el mundo material por medio de la sensacion. El yo con su reflexion ó trabajo intelectual interno, y el mundo material con la emision de los objetos sensibles ó su sensacion, es lo que constituye la filosofia de Locke. Luego que los demás filósofos vieron materializado el objeto de la filosofia, hasta el punto de ver reducida toda la ciencia humana al arreglo y combinacion de las sensaciones venidas del mundo material, creyeron que estaba ya descubierto el enigma de la ciencia, y que, encerrándose en este estrecho campo, el hombre adquiriria verdaderos conocimientos, porque serian conocimientos que estarian al alcance de sus sentidos. Locke, si bien habia encerrado el campo de la filosofia en el yo y en el mundo material, reconoció siempre la superioridad del yo en el hecho mismo de tenerle por un principio activo, y miró el mundo material puramente como un arsenal, de donde venian al yo todos los materiales para crear sus conocimientos, y elaborados hacerle reobrar sobre el mismo mundo material. Esta fué la conducta de Locke. Pero es cosa singular que cuantos filósofos vinieron despues, trabajando sobre las bases sentadas por él, no hubo uno que no cercenára la influencia del yo sobre el mundo material; y por el contrario, no hubo uno que no aumentára la influencia del mundo material á expensas del yo, llegando al

punto de desaparecer éste y encontrarnos de frente con el mundo material solo. En efecto, Condillac suprimió la reflexion, y con ella destruyó el principio activo. Esta mutilacion fué terrible y mas funesta que lo que creyó su autor. Suprimida la reflexion, el yo quedó reducido á ser una pura capacidad para recibir las impresiones venidas del mundo material. Reducida el alma á ser una pura capacidad y no un principio activo, ninguna dificultad encontró Broussais para suponer la inteligencia fruto de la con-mocion orgánica, producida por la accion del mundo exterior; ninguna encontró Hartley para suponer al hombre juguete de las mismas impresiones, sin poder reobrar contra ellas; para suponer Hume que toda la ciencia del hombre está reducida al conocimiento de hechos fenomenales y contingentes, sin poder arribar jamás al conocimiento de los principios; para suponer Helvecio que no hay otras ideas de bien y de mal que las de placer y de pena, como únicas que puede remitir el mundo material; para no reconocer Bentham otra base de legislacion que la sensibilidad; para no admitir Hobbes otro freno que contenga á los hombres en su deber que la fuerza bruta; para ir Desttut de Tracy en busca de los elementos del lenguaje al mundo material. De esta manera el sistema empírico, cimentado en un principio falso, produjo, como consecuencias forzosas é indeclinables y por el rigor de la lógica, el puro empirismo de Locke, el sensualismo de Condillac, el materialismo de Broussais, el fatalismo de Hartley, el excepticismo de Hume, la moral del interés de Helvecio, el utilitarismo de Bentham, el absolutismo de Hobbes y la teoría material del lenguaje de Desttut de Tracy. Esta filosofía, en su último término, conduce en física al átomo, en metafísica á la sensacion, en teodicea al ateismo, en ontología á la negacion de sér, en moral al interés bien entendido, en legislacion á la utilidad, en derecho público á la tiranía, y en lenguaje al grito animal. ¿Puede concebirse un cuadro mas triste ni mas desconsolador de un sistema filosófico, y sistema que por espacio de un

siglo ejerció una influencia poderosa en los espíritus? Así con mucha razon decia en el siglo pasado Mr. Addison: «Es imposible leer un pasage de Platon ó de Ciceron sin hacerse uno mas grande y mas digno. Por el contrario, jamás he leído alguno de los autores franceses á la moda ó de sus imitadores ingleses sin hastiarme por algun tiempo y descontentarme de mí mismo y de cuanto me rodea. Se proponen despreciar la naturaleza humana, considerándola bajo sus apariencias las mas malas; suponen á las acciones las intenciones mas viciosas y los motivos mas villanos. En una palabra, querrian admitir como una máxima incontestable que hay mas diferencia entre el hombre y el hombre que entre la especie humana y el bruto.»

Tres graves, gravísimas consecuencias se siguen de estos principios, que forman el lado adverso de este sistema filosófico.

1.<sup>a</sup> La degradacion del hombre en sus facultades psicológicas y apego al mundo material.

2.<sup>a</sup> Consecuencia de la anterior. La proscripcion de todos los conocimientos metafísicos y morales por la supresion de la razon, como facultad de lo absoluto.

3.<sup>a</sup> Consecuencia de las dos anteriores. El combate encarnizado de esta escuela contra todas las creencias positivas, espiritualistas, y por consiguiente contra el cristianismo.

1.<sup>a</sup> *La degradacion del hombre en sus facultades psicológicas y apego al mundo material.* Encerrados los filósofos del siglo XVIII en el mundo material, y reducido nuestro espíritu á ser una pura capacidad por medio de una psicología incompleta, degradan nuestro ser hasta el punto de reducirle á cosa, perdiendo su dignidad de persona; y este es el mayor ultrage que han podido hacer estos filósofos á la especie humana. Todas las cosas en este mundo están dotadas de ciertas capacidades, que realizan su desenvolvimiento conforme á leyes que el Criador les ha impuesto; es decir, llenan su destino fatalmente, como una máquina verifica los movimientos que el artífice quiso imponerla. Pero el hombre,

por un privilegio que Dios le concedió, si bien se reconoce con ciertas facultades amoldadas á su naturaleza, tiene mas que los otros séres; tiene una facultad especialísima, que revela la grandeza de su destino; tiene en sí mismo un principio activo, una fuerza, un poder personal, que pone á su disposicion esas mismas facultades, convertidas en instrumentos que dirige, ya retardándolas, ya precipitándolas, y ya disponiendo de ellas á su voluntad. Así gobernamos nuestra sensibilidad, nuestra inteligencia y damos direccion á los movimientos de nuestro cuerpo; y si llegan momentos en que este poder temporal sucumbe, esta misma excepcion supone la regla general en contrario. Así nos distinguimos de todos los demás seres en este mundo; así somos personas y no cosas; así las lenguas, fieles intérpretes del sentido comun de la humanidad, califican con nombres distintos las capacidades que afectan al hombre de las capacidades que afectan á las cosas, llamando á las primeras *facultades*, y *propiedades* á las segundas; porque estas obran fatalmente, mientras las facultades solo pueden aplicarse á seres libres. Los filósofos del siglo XVIII ofendieron altamente á la especie humana, sometiénola á las leyes fatales de la naturaleza exterior, como pudieran hacerlo con un mineral, con una planta, con un animal; y en este sentido su doctrina es funesta y execrable; porque lo es toda doctrina que rebaja la condicion del hombre hasta convertirle en un poco de materia organizada, sometida á la ley que le imponga la naturaleza exterior.

Este furor de engrandecer la influencia del mundo material por los filósofos del siglo XVIII, y los ventajosos resultados que por todas partes presentaban las ciencias físicas y naturales, imprimieron en los ánimos y crearon en los gobiernos de aquel siglo una pasion decidida á fomentar los intereses materiales. Tendencia que ha recibido el siglo XIX como un legado, y que si bien es útil, es provechosa, es necesaria, como dirigida á penetrar el hombre en los arcanos de la naturaleza exterior, escudri-

ñar sus leyes, descubrir las virtudes que encierran las cosas materiales con aplicacion á los usos de la vida y mejorar su estancia en este mundo; es preciso tener presente que este no es el verdadero fin del hombre, porque el fin del hombre no está encerrado en el mundo material, sino en el mundo intelectual y moral, que es la parte mas noble de su ser; y desde el momento que se sustituya al fin moral, que engrandece al hombre, el fin material de las mejoras, que nunca puede salir del concepto de medio; desde que el hombre viva solo de pan y no de verdad conforme al Texto divino, que fué el objeto á que aspiraron los filósofos del siglo XVIII, la humanidad, sin el ideal de la virtud y sin un término dado á su peregrinacion terrestre, marcha al acaso, hecha presa de una corrupcion irremediable, único fruto que puede dar el mundo material.

2.<sup>a</sup> *La proscripcion de todos los conocimientos metafísicos y morales por la supresion de la razon, como facultad de lo absoluto.* Entregado el hombre á la influencia del mundo exterior, y sin otro medio para adquirir conocimientos que la sensacion, que le pone en contacto con él, estos filósofos, llenos de desden por todos los sistemas idealistas, que calificaban de sueños y quimeras de la imaginacion, proscribieron la razon como facultad que nos da á conocer las ideas incondicionales y absolutas; y por este medio proscribieron las altas verdades metafísicas y morales, y con ellas los grandes problemas sobre Dios, la espiritualidad del alma, el destino del hombre, haciendo vanidad en llamar á su siglo el siglo del positivismo. ¿Puede concebirse que haya existido un sistema filosófico que desterrara de la ciencia la metafísica, la metafísica que es la ciencia de los principios? «Hasta el siglo XVIII, dice Mr. Cousin, la metafísica no habia abandonado ni un solo momento la escena filosófica, ni cesado de ocupar el primer rango. La razon de esta preeminencia era muy clara; puesto que á la metafísica estaba encomendada la tarea de resolver los mas vastos, los mas difíciles y los mas importantes problemas. Solo la metafísica hablaba de

Dios, de sus atributos, del mundo considerado en su conjunto y en sus leyes, del alma humana y su destino. Ella sola mostraba á cada facultad del hombre el objeto de su actividad, á la imaginacion el ideal de lo bello, á la voluntad el ideal del bien, á la inteligencia el ideal de lo verdadero. Desde que el empirismo del último siglo, dominando en Francia y en Inglaterra, ha relegado la metafísica á la region de las quimeras, la ciencia ya no agita estos vastos problemas; y si los provoca es con una timidez y una debilidad que descubren la falta del poderoso impulso del genio metafísico, único que puede manejar y resolver estas formidables cuestiones. Y ¿por qué la ciencia ha repudiado la metafísica? ¿Será porque solo puede producir magníficos romances? ¿Será porque carece de base?»

Si se juzga por las objeciones de sus adversarios y por el entusiasmo irreflexivo de sus adeptos, ó se juzga por las formas extrañas con que la imaginacion se ha complacido en revestirla, sería preciso concluir que la metafísica es una filosofía misteriosa y casi sobrehumana, que descende de otro mundo y que nada tiene de comun con los métodos positivos y naturales de la ciencia. Pero nada más falso. La metafísica tiene su raiz en la naturaleza del espíritu como todas las demás ciencias. Si las ciencias de hechos descansan en la observacion, y si las ciencias abstractas se fundan en el razonamiento, la metafísica tiene por base las concepciones de la razon, ya puras, ya combinadas con los datos de la experiencia. Digo las concepciones de la razon, porque las distingo, y todo observador de los actos de la inteligencia debe distinguir las de las creaciones fantásticas ó arbitrarias de la imaginacion. Cuando con ocasion de una existencia finita, contingente, relativa, individual que me atestigua la esperiencia, concibo lo infinito, lo necesario, lo absoluto, lo universal; cuando á vista de los fenómenos que observo en el mundo, contemplo las grandes leyes de este mundo, estas leyes, que revelan la armonía de sus movimientos, el orden y la belleza de su plan; cuando encerrán-

dome en los límites de mi propia naturaleza, ligo los fenómenos tan variados y tan móviles que la manifiestan á un principio simple, idéntico, é inmutable en su esencia, entonces yo no imagino, no sueño, no deliro; yo concibo. Mi concepcion es un acto necesario y legítimo de mi espíritu en igual forma que la mas sencilla percepcion. Ningun ser inteligente tiene derecho á negar la autoridad de una facultad cualquiera de la inteligencia; y es doloroso el ver que se desprecie precisamente la mas alta y la mas divina de sus funciones.

3.<sup>a</sup> *El combate encarnizado de esta escuela contra todas las creencias positivas, espiritualistas, y por consiguiente contra el cristianismo.* En el siglo XVII, cuando Descartes inauguró su reforma filosófica, tiró una línea divisoria entre la filosofía y la religion, entre la razon y la revelacion, entre la fé y la evidencia; y para ello dijo que dejaba cerradas en una arca santa las verdades de la fé. Desde entonces la escuela cartesiana reconoció como un principio incontestable que la autoridad y la tradicion son las que deben seguirse en el órden de la fé; pero sola la razon en el órden de la ciencia. El carácter idealista del cartesianismo y el respeto á esta máxima imprimió al siglo XVII el sello del espiritualismo, que con tanta gloria y con toda la fuerza que da el genio sostuvieron los Malebranches, los Fenelones y los Bossuets. Todo cambió de aspecto en el siglo siguiente. Los filósofos del siglo XVIII rompieron el arca santa, y con sus doctrinas impuras materializaron la religion como habian materializado la filosofía. Aunque no debe causar sorpresa esta conducta, por que era muy lógico que combatieran una religion eminentemente espiritualista unos filósofos enemigos de todo espiritualismo, indigna, sin embargo, ver que en su impugnacion aparecen sus plumas envenenadas con todo el furor de la pasion y con todo el gracejo burlesco de la sátira. ¿En qué podia ofenderles la religion de Jesucristo? ¿Querian someterla tambien como las ciencias naturales al principio de la evidencia? Las verdades de la fé no reconocen

otra base que el principio de autoridad. Pero si encerrados en el mezquino terreno á que los condujo su incredulidad, querian pruebas de la divinidad de esta religion en el órden de la naturaleza, como único elemento que reconocian, ¿tenian mas que aplicar las reglas del sentido comun á la aparicion del cristianismo? Un hombre del pueblo que nace en un establo, que aparece como hijo de un pobre carpintero, que vive treinta años en un estado humilde, y que busca por asociados á unos miserables pescadores, y que con estos escasísimos elementos, que apenas se perciben, y sin ninguna de las influencias que se requieren en las empresas humanas, de ejércitos, de riquezas, de poder, y que muere como un villano entre dos ladrones, hecho el objeto del sarcasmo y la befa de un pueblo entero, con una inscripcion burlesca para ridiculizarle; que se le ve reducido á tan mezquinas proporciones, y que, sin embargo, con estos impercetibles medios, que solo pueden excitar el desprecio y la risa en el órden natural de los sucesos, ¿cómo es que este hombre con sola una palabra, pronunciada desde la cruz en la cima del Gólgota, destruye todas las religiones conocidas, abate todos los templos, somete todos los potentados de la tierra, civiliza los bárbaros, une las naciones por el lazo poderoso de la fraternidad, conmueve y subyuga moralmente al imperio romano, trastorna todo lo existente, rasga con una admirable claridad el velo á las grandes cuestiones metafísicas, que los filósofos griegos habian solo vislumbrado con un trabajo intelectual de seis siglos, crea discípulos y adeptos que con la alegría en el semblante marchen á la muerte, pidiendo el perdon de sus mismos verdugos, y en fin, trasforma el mundo material, que habia salido de la mano de Dios, en un mundo moral, sometido á la fórmula sencilla de unidad de Dios y caridad universal, proclamando hermanos á todos los hombres y hijos todos del Padre nuestro, que está en los cielos? Y ¿es posible que un hombre salido del polvo, y unos compañeros tan pobres, que ni las precisas vituallas llevaban en

sus viajes para su sustento, causaran una revolucion tan extraordinaria en el mundo sin un poder sobrehumano, sin el auxilio de la divina Providencia? Esta demostracion clara y patente está en el terreno de los hechos, que no pueden negar estos filósofos, y que tiene de comprobante el trascurso de tantos siglos, la historia de todos los pueblos y la conciencia del género humano. ¿Qué hombre en el reinado de Augusto era capaz de concebir por sus propias fuerzas, por mas extraordinario talento que se le suponga, el portentoso proyecto de trastornar todas las creencias recibidas, y en su lugar sustituir una religion santa en sus preceptos, magestuosa en sus dogmas, tipo de todas las bellezas y perfecciones, y magnífica en sus promesas, que presenta al hombre en lontananza como premio de sus sufrimientos, de su abnegacion y de su virtud los gajes de la inmortalidad? Pues este cambio, esta revolucion la hizo un hombre oscuro; pero este hombre era oscuro en el mundo de la materia, pero era grande y tan grande en el mundo moral, que era el Hijo de Dios vivo, encarnado en la humanidad; y solo una investidura semejante podia realizar un pensamiento, que estaba muy por cima de la humanidad misma. Si mi religion fuese falsa, dice La Bruyere, sería el lazo mejor tendido que hubiera podido imaginarse. ¿Qué magestad, qué esplendor en los misterios! ¿Qué trabazon, qué encadenamiento en toda la doctrina! ¿Qué razon eminente! ¿Qué candor! ¿Qué inocencia de costumbres! ¿Qué fuerza invencible y abrumante de testimonios! ¿Dios mismo no podia encontrar unos medios mas positivos para seducirme!

¿Los filósofos del siglo XVIII hallaron en el cristianismo algunas máximas que se opusieran á las reformas que con tanto ardor emprendieron? Precisamente sucede todo lo contrario. El cristianismo consagra todos los grandes principios de la humanidad. ¿Quién desterró del mundo la esclavitud material, aquella que el gran Platon reconoció en su república y que el gran Aristóteles consideraba como una necesidad de nuestra naturaleza, sino el

Evangelio? ¿Quién destruyó la esclavitud moral, sino el Redentor, que se ofreció en holocausto para conseguirlo? ¿Quién predicó la igualdad de los hombres como hermanos entre sí y como hijos todos de un mismo Dios, sino el Evangelio? ¿Quién desterró la diferencia de castas sino la Iglesia, pudiendo los mas humildes aspirar á los primeros puestos en su gerarquías, sin otros elementos que la virtud y el talento? Todos los esfuerzos hechos por estos filósofos para mejorar las clases pobres, para aliviar al pueblo en sus necesidades, para socorrer á la humanidad desvalida, y todos esos proyectos decorados con los títulos de beneficencia pública y cuanto se ha inventado y discurrido en este rumbo ¿llega ni llegará nunca á la caridad cristiana simbolizada en el ideal del amor de Dios y el amor al prójimo, que tiene su raiz en el mundo del infinito, fuente de todas las aspiraciones grandes que revelan los altos destinos de la humanidad? Justo es que los sabios se consagren á la defensa de todos los derechos sociales, y en este sentido los filósofos del siglo XVIII hicieron un gran bien; pero es cosa incomprensible cómo consagrándose á la defensa de una causa tan noble, tan justa, tan grande, destruyeran este cimiento sólido, que en su apoyo presentaban esos mismos derechos; se hace incomprensible cómo para mejorar la condicion del hombre sobre la tierra, pudiera empezarse por destruir el cristianismo, que es la única áncora de salvacion que tiene el hombre en las condiciones de este mundo.

¿Los filósofos del siglo XVIII creyeron por ventura que el cristianismo se oponia á la creacion de gobiernos libres, en los que se reconocieran tales derechos? No puede concebirse mayor absurdo. El cristianismo no está adherido á ninguna forma de gobierno, ni absoluta, ni republicana, ni mista. Si el Redentor hubiera querido aparecer con esta investidura, no hubiera nacido en un pesebre, ni hubiera vivido oscurecido entre el comun del pueblo; se hubiera presentado con el aparato y la magnificencia de un rey, y hubiera establecido la forma de gobierno que qui-

siera. El Redentor en su sabiduría no hizo esto; pero hizo mas, porque realizó la perfeccion moral del individuo, que es la base y el elemento preciso, indispensable para todas las formas de gobierno; porque el hombre que ame á Dios y al prójimo como á sí mismo, ó lo que es igual, el buen cristiano es buen ciudadano en un gobierno absoluto, en un gobierno republicano, en un gobierno misto. El hombre moral es obra de la redencion operada por Jesucristo; y aunque el hombre social es una consecuencia del hombre moral, Dios, en sus inescrutables juicios, ha dejado entregado á las disputas de los hombres los medios de asegurar sus derechos sociales, adoptando libremente la forma de gobierno que mejor les parezcan. Repito que es un absurdo suponer que la religion del Crucificado está adherida al absolutismo ni á la república ni á gobierno alguno; porque es adaptable á todos, porque es un elemento necesario en todos, porque á todos los perfecciona, y tan buen cristiano puede uno ser en Constantino-  
pla como en Lóndres, en Madrid como en Washington, si todas estas naciones fueran cristianas en una misma línea, por mas que sus formas politicas fueran las que son en estos momentos.

FIN.

# ÍNDICE

## DEL TOMO PRIMERO.

Págs.

CAPITULO UNICO PRELIMINAR.—Cuadro general de la filosofía moderna, como base del juicio crítico de los sistemas filosóficos, y división de la obra en esta forma:—Sistema empírico.—Sistema idealista.—Sistema psicológico. . . . .	6
---	---

## PARTE PRIMERA.

### SISTEMA EMPIRICO.

#### HISTORIA.

CAPITULO I. Desde el renacimiento de las letras hasta la filosofía de Locke.—Nominalismo y realismo.—Nizzolio.—Principio sensualista.—Magnen.—Quevedo.—Gasendo.—Montagne.—Charron.—La Mothe le Bayer.—Sanchez.—Glanvill.—Rogerio Bacon.—Pomponat.—Telesio.—Vanini.—Bacon de Verulamio.—Hobbes.—La Rochefoucauld. . . . .	29
--	----

