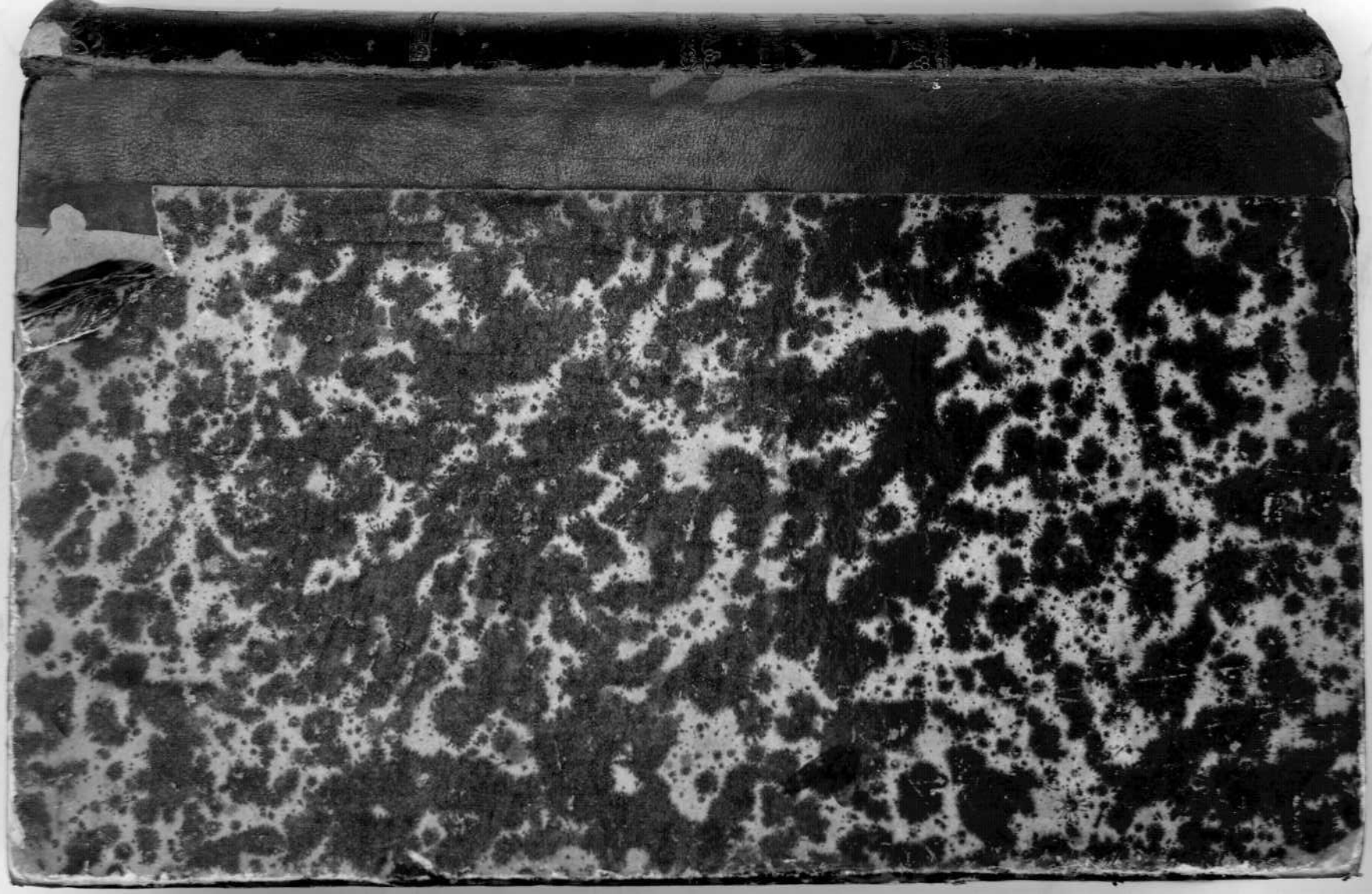
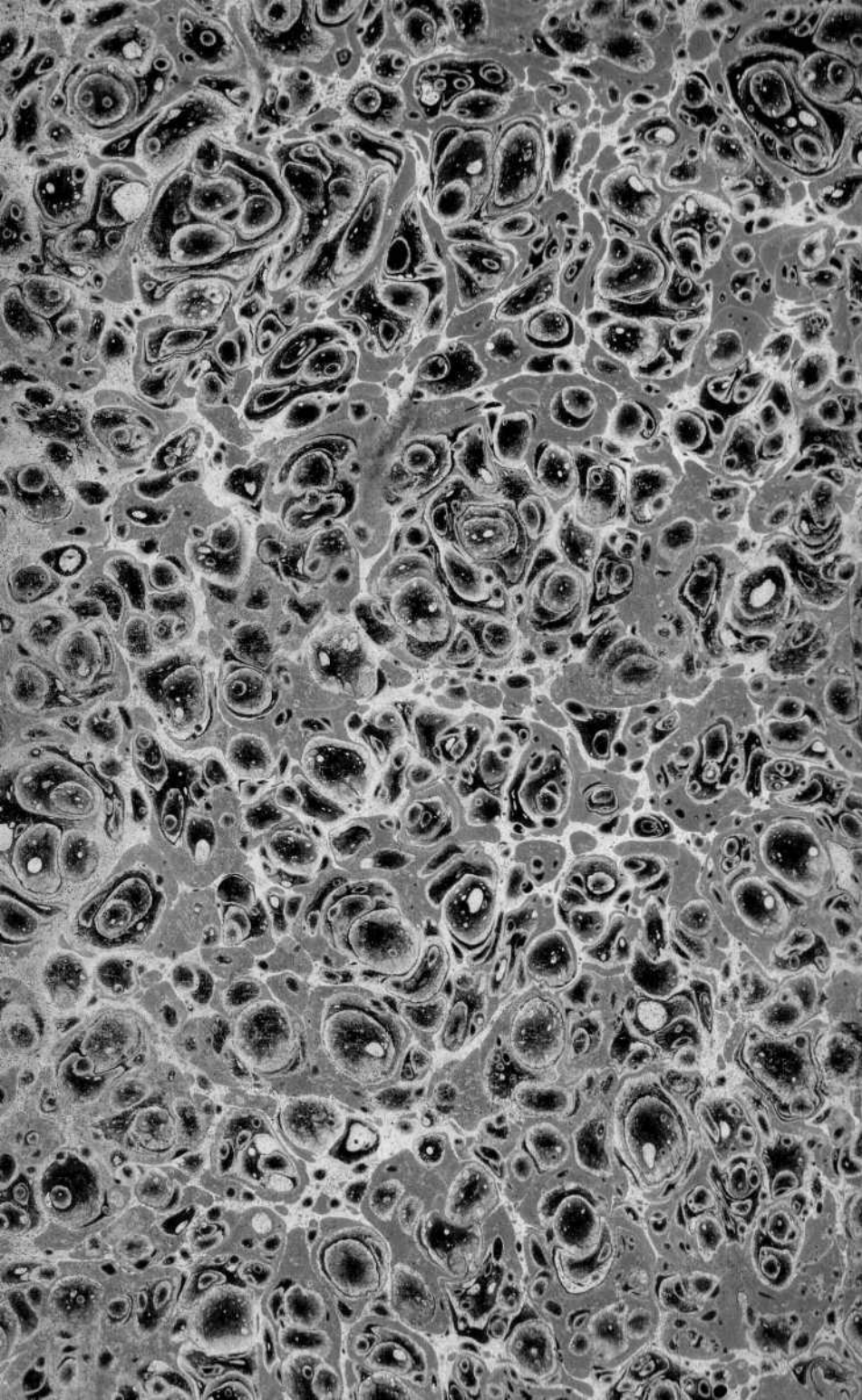
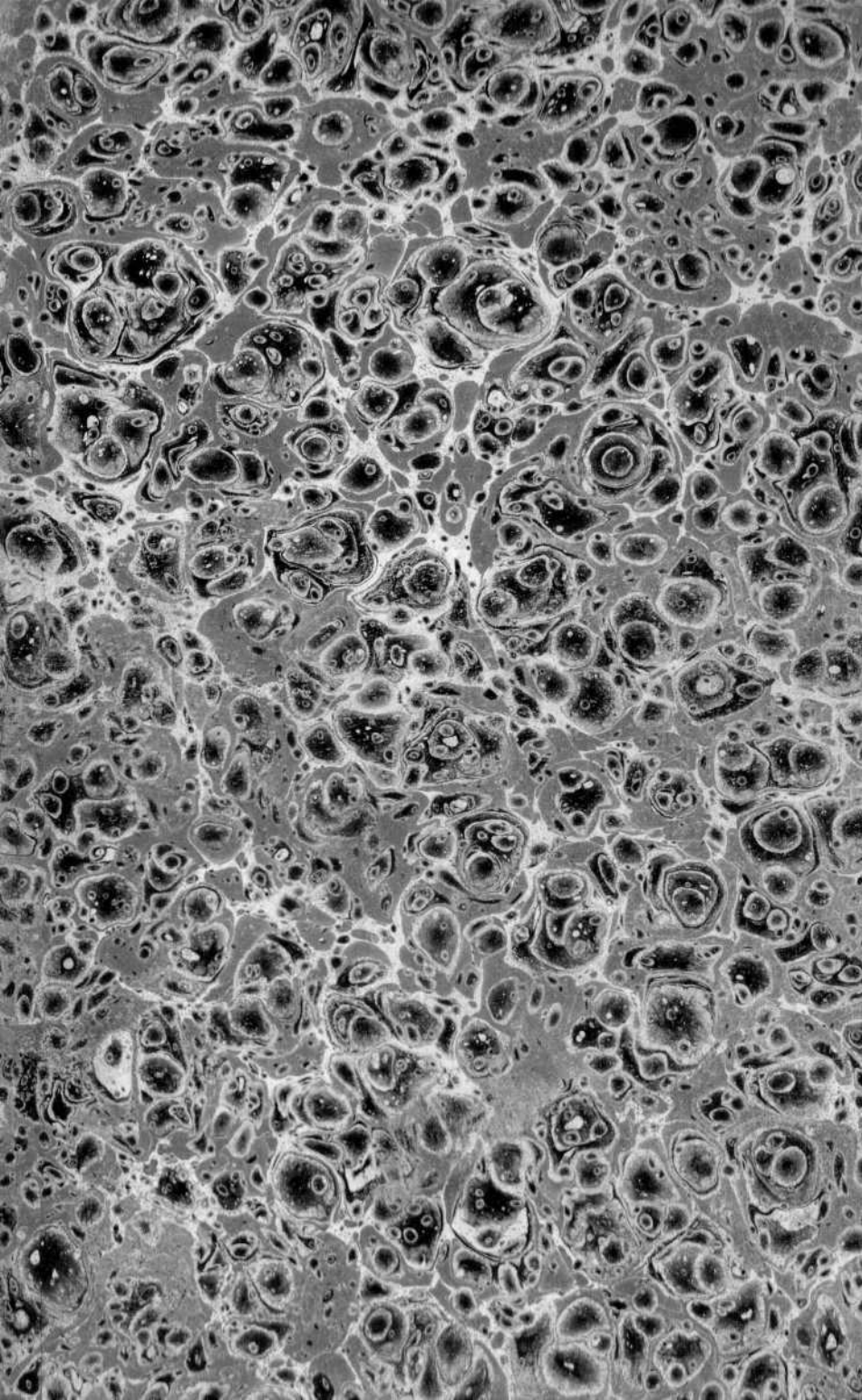






N.º 1

León feb.º 1854.

Eug.º R. Rivera

# VELADAS

SOBRE

# LA FILOSOFIA MODERNA.

# VELADAS

SOBRE

# LA FILOSOFIA MODERNA,

POR

D. PATRICIO DE AZCÁRATE.

---

MADRID.
IMPRENTA Y ESTEREOTIPÍA DE M. RIVADENEYRA,
Salon del Prado, núm. 8.

1855.

## DEDICATORIA

## á la juventud estudiosa.

«Es preciso estudiar y trabajar para saber, porque yo no conozco un camino real de matemáticas,» decia un profesor á un príncipe su alumno. Así os digo yo, jóvenes que os consagrais á las carreras científicas; porque las flores son raras en el camino de la ciencia, como lo son en el de la virtud. Inspiráos del ideal de la ciencia, sed perseverantes; miradla, no como un arbitrio para buscar la vida, sino como un medio de buscar la verdad; y la aspereza del camino os conducirá al eden de los placeres del entendimiento, que tanto engrandecen nuestra alma. Si quereis elevar á la ma-

yor altura la ciencia especial á que os consagreis, agrandando vuestros conocimientos, ligadla con la alta metafísica, foco de todas las existencias, que es la ciencia de Dios; y allí, y solo allí encontraréis el rayo de luz, el ideal que ilumina el templo de la sabiduría. ¿Veis en un vasto Océano cruzar los buques en mil direcciones, y hasta en rumbos opuestos, y que todos llevan un objeto especial en su viaje y un punto distinto en su destino? Pues esas son las distintas ciencias á que podeis dedicaros; pero tened presente que esos buques que navegan con vientos encontrados, en tan distintos rumbos y con destinos diferentes, todos, todos tienen un punto de contacto, todos tienen su brújula, y en todos esta brújula se dirige á la estrella del norte; y ¡desgraciado el buque que pierde esta brújula! Así son las ciencias especiales: la legislacion, la medicina, las lenguas, la literatura, las bellas artes, las matemáticas, la administracion, la política, todos son buques que marchan en distintos rumbos; pero ¡desdichada la tripulacion que no vaya á buscar á la metafísica el ideal de su viaje; que no vaya á buscar á la alta filosofía los primeros principios que descubren el enlace, relacion y conjunto de todos los conocimientos en el órden de la razon y de la ciencia!

Colocáos á esta altura, ligad vuestra profesion particular con el ideal de todas las ciencias, y veréis qué luz abundante se derrama sobre las cuestiones que parecian insolubles cuando las examinábais en el estrecho recinto de la ciencia especial, y veréis tambien que, ensanchando así la esfera de accion á vuestros poderes racionales, acrece vuestro entusiasmo, se agranda vuestra voluntad, se ennoblecen vuestros sentimientos, y recibe vuestra inteligencia el rayo de luz que os comunica con el mundo del infinito. Esos hombres grandes con que se honran todos los países, no hay otro fundamento á su grandeza que el haber poseido la ciencia á esta altura, porque solo á esta altura puede el hombre inspirarse de esas concepciones atrevidas, que le hacen aparecer á esa elevacion sobre el resto de sus semejantes, y les granjea el título de hombres extraordinarios. Si quereis modelos en vuestro país de hombres de este temple, y que por ser de este temple han arribado al templo de la inmortalidad, ahí teneis en el ideal de la religion los Granadas y Chacones, los Arias Montanos y Azpilcuetas, los Canos y Salmerones. Ahí teneis en el ideal de la política los Patiños y Saavedras, los Antonio Perez y Cisneros, los Olivares y Campillos. Ahí teneis en el ideal de la

milicia los Leivas y Córdobas, los Albas y Bazanes, los Santa Cruz y Urbinas, los Pizarros y Corteses. Ahí teneis en el ideal de la historia los Morales y Marianas, los Solíses y Herreras, los Mendozas y Zuritas. Ahí teneis en el ideal de la epopeya los Cervantes y Ercillas. Ahí teneis en el ideal de la poesía los Lope de Vega y los Quevedos, los Garcilasos y Calderones, los Rebolledos y Góngoras. Ahí teneis en el ideal de la filología los Brocenses y Sepúlvedas, los Nebrijas y Sigüenzas. Ahí teneis en el ideal de la legislacion los Covarrubias y Macanazes, los Campomanes y Jovellanos. Ahí teneis en el ideal de la medicina los Valles, los Lagunas y Huertas. Ahí teneis en el ideal de las matemáticas los Jorje Juan y los Ulloas. Ahí teneis en derecho natural los Victorias, los Sotos, los Ayalas, maestros del gran Grocio. Ahí teneis en el ideal de las bellas artes los Riveras y Céspedes, los Velazquez y Canos, los Murillos y Herreras. Ahí teneis, en fin, en el ideal de la filosofía los Vives, los Pereiras y Huartes, y los dos campeones, los Balmes y Valdegamas, que en el siglo XIX han abierto el palenque. El español tiene naturalmente estas tendencias á lo alto, á lo sublime, á lo ideal; y por eso la Europa nos moteja de orgullosos, y la Europa dice la verdad; pero este orgullo nace

de que, fuertemente ligadas nuestras afecciones á nuestras creencias religiosas, como adheridas á nuestra nacionalidad, han creado con los siglos, como base de nuestro carácter, esa grandeza espiritualista de miras, que inspira la religion misma, y se halla sostenida por el principio de unidad. Un acto de nuestro culto, dice Schelegel, era un triunfo para nuestras armas; y nuestra fe triunfante, llevada algunas veces hasta el fanatismo, se aliaba con el sentimiento del honor, y daba á nuestro carácter una imponente dignidad. Jamás, jóvenes, perdais las condiciones de vuestro país, porque es la herencia trasmitida por vuestros padres; y si la libertad os da el sentimiento de vuestra dignidad, tambien la religion os da las virtudes necesarias para sostenerla, y mas que todo, os da la esperanza de otra vida; y en el cambio de instituciones que han tenido lugar entre nosotros, vuestro deber es crear un espíritu filosófico que mejore la condicion social y política en el seno de la libertad, y conserve las creencias religiosas como obra del sentimiento; y de esta manera no perderéis jamás el tipo de elevacion, de grandeza y de religiosidad que como españoles habeis recibido de la mano de Dios.

Aceptad, jóvenes, este pequeño trabajo que un

hombre oscuro os consagra desde su gabinete; y plegue al cielo que mis votos se cumplan, y que, fieles servidores á la unidad católica y á la libertad política, os vea constantemente marchar por el camino de la ciencia, de la religion, del honor y de la gloria.

---

# PRÓLOGO.

Muy ajeno, lector, estaba, y he estado toda mi vida, de darme á conocer en el sentido en que aparezco en esta obra; pero una porcion de circunstancias han creado esta necesidad, y llamo necesidad por lo mismo que la voluntad ha tenido la menor parte... Cuando seguí mi carrera literaria de jurisprudencia tuve ocasion de entregarme á una variada y vasta lectura en la biblioteca del Sr. Jovellanos, en la villa de Gijon, vecindad de mis padres, venciendo antes el obstáculo de las lenguas vivas de naciones que van delante de nosotros; y estaba en el lleno de mis estudios cuando tuve que abandonar, por el estado de mi salud, aquel pueblo de grato recuerdo para mí, y establecerme en Leon, mi país natal. El cúmulo de negocios que me rodearon en el momento que abrí mi bufete, y la circunstancia de haber comenzado á muy luego la guerra civil, en la que tomé parte en defensa de la Reina, símbolo del principio de libertad, sirviéndola con mi entendimiento, hicieron que en diez años se vieran interrumpidos mis estudios absolutamente, pues en todo este periodo apenas tuve el tiempo necesario para el descanso ordinario. Separado de la vida pública en fines de 1843, con la renuncia que hice del gobierno de una provincia, pude, sin perjuicio de mi profesion, consagrar horas y reanudar mis estudios, como compensacion á un alma que no conocia solaz en tantos años. Los que sepan lo que son placeres del

entendimiento advertirán con qué gusto renové mis antiguas ideas, y adquirí otras nuevas después de diez años de interrupcion.

Así las cosas, llega el curso literario de 1852 á 1853, en ocasion que un hijo mio entraba á estudiar cuarto año de Instituto, ó lo que es lo mismo, primer año de filosofía elemental, y con este motivo me movió la curiosidad de examinar el plan vigente de estudios, que es de 10 de setiembre de 1852, y saber qué clase de enseñanza iba á recibir, como preparacion para cursar facultad mayor en universidad, Tristes reflexiones se me ofrecieron á la vista de este documento, del que solo hablaré como el artista que critica una imágen sin faltarla al respeto.

Por lo pronto se nota una idea, y es, hacer que se resuelve, y no resolver el problema, es presentar solo las ramas, y ocultar cuidadosamente el tronco del árbol de la ciencia; con la diferencia de que, teniendo que contemporizar mas con las exigencias de la opinion en los gobiernos constitucionales, se procura presentar las ramas con mas follaje, para que sea la ilusion mas completa, y aun este follaje en espalier para que la direccion y vegetacion sean forzadas. Baste decir que la facultad de filosofía se divide en cuatro secciones, que son: literatura, administracion, ciencias naturales y ciencias físico-matemáticas; y en ella, segun se ve, no han tenido cabida ¡parece increible! la ciencia del espíritu, la ciencia del bien, la ciencia de la humanidad, la ciencia de Dios. Allí no desempeñan ningun papel, ni hay seccion para ellas, la psicología, la ética, la ontología y la teodicea, que constituyen el ideal de la verdadera filosofía y la grandeza y realidad de la ciencia. Allí todo, todo á las aplicaciones de la ciencia; nada, nada á la forma filosófica; todo, todo á la materia; nada, nada al pensamiento. La filosofía del plan de estudios vigente, sin elevacion y sin dignidad, es la filosofía de la materia; y materializada la ciencia, no sé cómo deje de materializarse la sociedad. Y el español, que es espiritualista por instinto, por raza, por elevacion de sentimientos y por sus creencias religiosas, ¿es acreedor á que se le inocule en estas tendencias empíricas y se le desnaturalice su carácter? Las

universidades sin vida propia, el profesorado condenado en parte á arrastrarse en las antesalas, los libros de texto convertidos en un objeto de especulacion mercantil, y un espíritu reglamentario, que todo lo encadena con eslabones de hierro, forman el cortejo de un sincretismo, alma del plan, magnífico para formar eruditos á la violeta y pedantes que hablen de todo, y de nada entiendan.

Las ciencias todas se ligan y encadenan por hilos imperceptibles, y el descubrimiento de un solo principio central seria el mayor grado de perfeccion. Este descubrimiento será quizá inasequible para nuestra débil inteligencia; pero la cultura é ilustracion de los pueblos se gradúa por la mayor centralizacion hácia este principio único. Los planes de enseñanza deben de ser un fiel reflejo de esta centralizacion; y siéndolo, tienen que aparecer á la cima de la enseñanza en las universidades, cátedras que caractericen el verdadero espíritu filosófico de la época. Y ¿cuál debe ser su asignatura? La alta filosofía, la ciencia de los primeros principios, la metafísica, única que, hablando científicamente, puede tener el carácter de facultad mayor en las ciencias profanas. Pudiendo concurrir á estas cátedras los jóvenes al término de sus carreras, estando ya en edad conveniente, llevarian allí los principios de sus respectivas facultades, que serian otros tantos cabos sueltos, que irian á buscar en la ciencia del absoluto los lazos que les ligan entre sí y á otros principios superiores. Vislumbrado así el ideal de la legislacion, de la medicina, que tambien tiene su ideal, de las bellas artes, de la literatura, de las ciencias físicas y naturales y físico-matemáticas, se ensancharia el campo de los conocimientos, y con la grandeza del objeto recibirian las inteligencias una expansion capaz de las mas altas concepciones. Pero esta enseñanza central, que forma la clave de la bóveda en todos los ramos, no debe estar á cargo de profesores asalariados, mientras los haya voluntarios que, llevados del entusiasmo de la ciencia y ansiosos de gloria literaria, se presten y tomen de su cargo estas asignaturas, á imitacion de la gran institucion del *privat docentem* de las universidades de la Alemania, á cuya escuela se han formado los grandes hombres de aquella nacion sabia. De esta

manera aparecerian, como en un foco comun, todas nuestras capacidades intelectuales, y los jóvenes de las distintas carreras, en presencia unos de otros, se animarian, se entusiasmarian, se agrandarian sus miras, y se crearia un espíritu filosófico que caracterizaria la época; y en las modificaciones que recibirian las primeras ideas en nuestro país, darian á este una fisonomía determinada, que recibiria en el tiempo y en el espacio el bautismo de filosofía española, y entonces el crédito de las universidades descansaria en el crédito del profesorado, por el sello que hubiere impreso en la region de las ideas, y no en ejecutorias, edificios vastos y bibliotecas materiales, como sucede ahora, por no presentarse ocasion á estos cuerpos científicos para el desenvolvimiento de la mucha ciencia de que son depositarios.

Franklin, ciudadano de los Estados-Unidos, decia en el siglo pasado á la metrópoli: «Dejadnos obrar, y no goberneis demasiado.» Así digo yo á los que dirigen la enseñanza. La ciencia es como la virtud; los grandes caractéres, los héroes en la virtud, se forman en el seno de la libertad. La ciencia no necesita pedagogos; lo que necesita es proteccion, y la proteccion consiste en remover obstáculos, y los obstáculos se remueven destruyendo el espíritu reglamentario, capaz por sí solo de ahogar todo gérmen intelectual; en términos que no faltará quien califique de una atrevida prevaricacion de los reglamentos vigentes de enseñanza que yo, sin títulos, ni de doctor ni de licenciado, ni aun de regente en filosofía, invada este territorio, por el que nadie puede viajar sin tales pasaportes. Que el profesorado obtenga sus puestos por oposicion y mérito, y que las universidades tengan vida propia, sin reservarse el Gobierno otras atribuciones que velar en los aledaños del templo de la ciencia, removiendo obstáculos y evitando abusos, y entonces el desarrollo en el seno de la libertad será inmenso, y el genio español, rivalizando con el genio de las demás naciones, sostendrá la competencia en las grandes cuestiones científicas, y no se nos llamará semigodos y semiárabes, como decia Herder en el siglo pasado.

Estas y otras muchas reflexiones son las que se me ofrecieron á

la vista del plan de estudios; y haciendo la aplicacion á mi hijo, que era mi objeto especial, aun fueron mas tristes mis presentimientos, considerando que si se dedica á la carrera de jurisprudencia, á que manifiesta inclinacion, no iba á recibir otras nociones filosóficas que en el último año de Instituto, destinado por el plan al conocimiento de la psicología, lógica, ética, ontología y teodicea, y estas en combinacion con otras enseñanzas. Acercándome á saber mas, supe tambien que los profesores, para abarcar tantos objetos y tan vastos en tan poco tiempo, daban esta enseñanza por medio de cuadernos, que, por mas esfuerzos que el profesor haga para que sean perfectos, nunca dejan de tener las cualidades de esqueletos, y de producir en los jóvenes los mismos efectos que produce la vista de un esqueleto, que son el horror y el astío. De manera que el método adoptado para que los jóvenes adquieran elementos filosóficos es magnífico para cobrarles odio; resultado de la enseñanza de unos cuadernos que no entendieron ni pudieron entender, por aventajado que sea el profesor, y que fatigaron su memoria y no cultivaron su entendimiento. Y mi hijo, decia yo, que presenta muy buenas disposiciones, ¿no ha de recibir otra enseñanza filosófica? No; y hasta donde alcancen mis débiles fuerzas le tengo de inspirar sentimientos elevados sobre la ciencia, descorriendo el velo misterioso con que se la quiere ocultar. Quiero que sea filósofo, para que enriquezca su alma y sepa tambien por la razon que está hecho á imágen de Dios. Quiero que sea filósofo, para que su alma no se vea sorprendida por el halago falaz de obras seductoras llenas de materialismo y ateismo, que, traducidas, corren por desgracia de mano en mano; y que firme en la religion de sus padres y de sus abuelos, acredite por sí mismo la profundidad que encierra aquella máxima de Bacon: «Un poco de filosofía natural hace inclinar los hombres hácia el ateismo; un conocimiento mas profundo de esta ciencia les vuelve á la religion.» Jamás las luces pueden perjudicar á la verdad; y siendo la religion toda verdad, jamás pueden perjudicarla los conocimientos filosóficos. Lo cierto es que, cuanto mayores han sido los descubrimientos en ciencias naturales, tanto mas evi-

dentes han resultado las interpretaciones bíblicas, dadas por la Iglesia á los libros santos; y cuantos mas progresos se han hecho en el conocimiento de Dios, del hombre y de la naturaleza por la razon, tanto mas se han afianzado las verdades fundamentales de la religion, como la existencia de Dios, la de su providencia, la espiritualidad é inmortalidad del alma, la inmutabilidad del principio moral, y otras.

¿Por qué pues se estrecha el campo de la filosofía á nuestra juventud hasta el punto de proscribir del plan de estudios, como acabamos de ver, todo el órden de las verdades psicológicas, morales, ontológicas y metafísicas, ó por mejor decir, ¿por qué se proscribe entre nosotros el estudio de la filosofía propiamente dicha? ¿Qué significa la libertad de imprenta, ó lo que es igual, la libertad de pensamiento, consignada en nuestro código fundamental, si se excluye de la enseñanza nacional el objeto predilecto en que puede y debe ejercitarse nuestra inteligencia? No hay razon ninguna que pueda justificar esta conducta. Se dirá quizá que el temor al abuso; pero el temor al abuso no es razon. Del seno de la Iglesia han salido herejías terribles que han asolado la Europa; y ¿habria razon para proscribir la religion por temor á las herejías? La filosofía es buena, porque su objeto es grandioso. La Iglesia se gloria con santos padres filósofos, como un San Agustin, un Santo Tomás y otros; la filosofía se estudia en todos los establecimientos eclesiásticos, y yo mismo la estudié en un seminario conciliar; y si es buena, no hay razon para proscribirla por temor al abuso. Si sus discusiones en el terreno de la razon dan orígen á algunas exageraciones, estas mismas producen el bien que Reid dice han producido los escépticos, que, descubiertos por ellos los flancos débiles del templo de la ciencia, obligan á los verdaderos operarios á fortificar el muro por aquel rumbo, y asegurar así mas y mas el edificio. Lo cierto es que, si no hubiera habido los Hobbes y los Collins, tampoco la filosofía se gloriaria con los ilustres nombres de sus impugnadores los Clarkes, los Leibnitzes, los Fenelones y los Bossuets, lo mismo que si no hubiera habido los malos libros de caballería, tampoco se gloriaria la nacion es-

pañola con su inmortal *Don Quijote*. La luz que derraman las discusiones filosóficas siempre tiene por resultado el triunfo de la verdad, reina del mundo; y los que sostienen la verdad llevan una ventaja inmensa sobre los autores de falsos sistemas, porque el tiempo, que madura las discusiones, repara las sorpresas, restablece el equilibrio y asegura el triunfo de los buenos principios; y la ruina de la filosofía empírica del siglo XVIII, que se creyó invencible, es una prueba de esta verdad providencial.

Con estos ligeros antecedentes ya puedes, lector, formar juicio sobre el orígen de esta obra. Yo, que, aunque pequeña criatura, siento en mí aspiraciones al infinito, que forman todo mi sér, mi grandeza y mis esperanzas, y que en su integridad quisiera trasmitir al alma de mi hijo, para que si la suerte le condena á ser pobre de bienes, sea rico de sentimientos, ¿podia ver con indiferencia que, víctima del plan vigente de estudios, se pegara, como alma ruin, al terruño, y fuera juguete de ilusiones ridículas de ciencia? No, dije para mí, y hasta donde alcancen mis débiles fuerzas le haré conocer el campo entero de la filosofía, para que nivele su alma á la grandeza del objeto. Entonces fué cuando tomé la pluma para escribir unas lecciones, como un asunto interior de familia, de padre á hijo, y que las conservará como un recuerdo. Esta ocupacion la miré como un desahogo y un descanso á mis habituales ocupaciones; pero es cosa singular: llevaba escritos los dos primeros capítulos, y al reconocerlos me encontré con que en su estilo, en su lenguaje y en sus formas habia tomado el tono de quien se dirige al público, olvidándome absolutamente del carácter familiar que estaba en mi pensamiento. Pues señor, dije entonces, mi pluma se ve arrastrada por un fatalismo irremediable, y esto quiere decir que quizá supla á los padres que se hallan con sus hijos en iguales circunstancias que yo me hallo con el mio; desde aquel acto hice mi profesion de fe de ser escritor público, y terminar la obra como la habia comenzado.

Reflexiones de otro órden muy distinto han venido despues á robustecer esta determinacion. En nuestra sociedad española se advierten de lleno los efectos de haber desaparecido los obstáculos

morales y materiales que mantenian este país absolutamente extraño al movimiento filosófico general de la Europa, y nuestras instituciones han sido el escalon para llegar á ocupar tan ventajosa posicion; pero, como el movimiento filosófico toma su raíz desde el renacimiento de las letras, y por efecto de nuestro aislamiento por espacio de tres siglos, no nos ha sido tradicional, es claro que, borrados los Pirineos en sentido científico, respiramos en la misma atmósfera que los demás países de Europa; pero, como solo es el tiempo el que madura el fruto de la ciencia, hasta ahora solo tenemos el sentimiento, tenemos el instinto, y nada mas que el instinto. Pero el instinto no satisface, y la prueba es la incertidumbre y falta de fijeza que se nota en todos los espíritus, y que tanto refluye en nuestro bienestar social, sin que ninguno adivine la causa, y es preciso caminar hasta la conviccion. Y ¿cómo se crea esta conviccion? Poniendo en claro á la juventud el *statu quo* de la ciencia, rasgando el velo que cubre á los sistemas filosóficos, nacidos todos en otros países, hasta hacerlos conocer en su conjunto, en sus ilaciones, en sus afinidades, en sus diferencias y en el órden progresivo en que cada uno ha marchado, como base y fundamento de los ulteriores trabajos á que puedan consagrarse nuestras inteligencias privilegiadas. Este es el gran servicio que la ciencia espera, y servicio que está en su madurez, porque nuestro país en estos momentos no puede aspirar á mas. Sin excluir los genios, y en el órden regular, para nosotros el resto de este siglo es siglo de erudicion, y no de invencion.

Dos grandes hombres (hablo solo de fallecidos), cuya muerte prematura ha sido una desgracia para la filosofía y para su país, parecia que estaban destinados á llenar esta mision. Los Sres. Balmes y Valdegamas, dotados de vastos conocimientos, de una rara comprension y de un decir armonioso, sonoro y elegante, hubieran atraido en torno suyo toda la juventud si se hubieran propuesto descubrir los tesoros filosóficos que se encierran en las demás naciones que van delante de nosotros; pero quizá miraron esta empresa como muy inferior á la superioridad de su genio, quizá no la creyeron digna de ocupar sus talentos, y á fe que fué

una desgracia que lo creyeran así. Es verdad que el Sr. Balmes no fué tan extraño á este pensamiento, y su *Filosofía fundamental* tuvo por objeto dar la clave de los sistemas filosóficos; pero llevado del poder inagotable de su genio, aspiró á un imposible. Entre el magnífico ropaje y las galas de una fecunda imaginacion, se descubren las arrugas de la vieja escolástica, que el Sr. Balmes se propuso resucitar; y entre las sutilezas de la edad media y el idealismo moderno, ha resultado un conjunto, que admiran todos, pero que pocos entienden. Sin embargo, si no le ayudó la fortuna en la eleccion de pensamiento, su obra, por sus detalles, será siempre un tesoro para la ciencia y uno de los monumentos de gloria para nuestro país. En alas del éxtasis y del amor divino voló el Sr. Valdegamas á la region de los ángeles algunos años antes de su muerte natural, porque solo el infinito podia satisfacer sus aspiraciones religiosas é idealistas; y si bien esta misma sublimidad produjo obras inmortales que eternizarán su memoria, fué, sin embargo, sensible que perdiera las condiciones de este mundo, para que sus producciones prestaran una utilidad mas efectiva á las ciencias filosóficas. Siguiendo una comparacion de Bacon, estos dos filósofos, honra y prez de la nacion española, el uno caminando hácia atrás, y el otro hácia adelante, y en alas ambos del infinito, se remontaron, como la alondra, á los cielos con su vuelo, hasta perderse de vista, y por perderse de vista, no dejaron los rastros necesarios para que la juventud les tomara por guia y utilizara sus vastos conocimientos. Yo, en mi pequeñez, tambien he querido remontarme á las regiones del infinito; pero no como la alondra, para perderme de vista, sino como el falcon, para volver con la presa; es decir, he querido embeberme en las aspiraciones del infinito para conocer los sistemas, y vuelto á mi estancia, darlos á conocer y hacerlos accesibles é inteligibles á la juventud; y si mis trabajos en este sentido son flacos y débiles en sí mismos, tienen la ventaja de poder ser provechosos á los demás, y no perderse en la vaguedad del espacio y del tiempo. Se calificará de orgullo en haber ido con mi pobre inteligencia en busca del infinito; pero en el infinito, por lo mismo que es el infinito,

caben todas las inteligencias; y aunque no puedo tener asiento en la asamblea de los Platones y Aristóteles, de los Leibnitzs y Kants, de los Balmes y Valdegamas, hago lo que Cervantes en el Parnaso, doblar mi capa y sentarme en el suelo, y nadie me priva de la complacencia de estar en relacion con las primeras inteligencias que ha habido en el mundo.

Atendido el poco tiempo de que yo podia disponer, y la tierna capacidad de mi hijo, que solo cuenta trece años, no podia abarcar en mi empresa toda la filosofía desde su orígen; y como mi objeto especial ha sido engrandecer su alma, enriquecer su entendimiento y crear en su tierno espíritu afecciones fuertes en favor de la ciencia, no dudé en preferir una época á las demás, y esta época que fuese la mas viva, y la mas viva es la de la filosofía moderna, porque es la militante, la misma que dirige los destinos de la humanidad, y que, como la atmósfera, pesa sobre todas las inteligencias.

Prescindiendo de los tiempos heróicos de la Grecia y de las teogonías y cosmogonías de las naciones del Asia, que tienen mas bien un carácter religioso, la filosofía histórica ó la verdadera filosofía comenzó en Thales, que es el primero que presentó un verdadero sistema como obra de la razon; y desde Thales, el campo de la filosofía, á mi juicio, debe dividirse en tres épocas muy distintas.

Primera época: esta época comenzó por la aparicion de Thales en Grecia, seiscientos años antes de la era cristiana, y acabó en el año de 529 de esta era, que fué cuando se publicó el edicto de Justiniano, cerrando las escuelas públicas de filosofía en Aténas, Alejandría y Roma. Esta época, segun se ve, abraza once siglos, y en ella están encerrados todos los sistemas filosóficos de la antigüedad, que por su órden cronológico son los siguientes: Escuela Jónica, su fundador Thales.—Escuela Itálica, su fundador Pitágoras.—Escuela Eleática, su fundador Xenofanes.—Escuela Atomística, su fundador Demócrito.—Los Sofistas, su jefe Gorgias.—Escuela Socrática, su fundador Sócrates.—Escuela Cirenáica, su fundador Aristipo.—Escuela Cínica, su fundador Antístenes.—Escuela

Megárica, su fundador Euclides.—Escuela de Elis y Eretría, su fundador Fedon.—Escuela Platónica, su fundador Platon.—Escuela Aristotélica, su fundador Aristóteles.— Escuela Epicúrea, su fundador Epicuro.—Escuela Estóica, su fundador Zenon de Cicio.—Escuela de la Nueva Academia, su fundador Arcesilao.—Escuela Pirronista, su fundador Pirron.—Escuela de Alejandría ó Neoplatónica, su fundador Ammonio Saccas. Todo este período es de virilidad y de grandeza para la filosofía, y debe titulársela con razon época de invencion.

Segunda época: esta época abraza desde el año de 529, en que se publicó el edicto de Justiniano, hasta el año de 1457, que se verificó la toma de Constantinopla por los turcos, y acabó el imperio de Oriente. Esta época abraza diez siglos de tristes recuerdos para la filosofía, porque fueron para ella de reaccion, de exterminio y de muerte. En todo este período no se inventó ni un solo sistema, pues las distintas formas que vistió el escolasticismo, el peripatetismo, el nominalismo y el realismo, no fueron mas que modificaciones del antiguo aristotelismo mal comprendido. Lo que hay de notable en esta época no son los sistemas, porque no los hubo; sino la aparicion de algunos hombres extraordinarios de tiempo en tiempo, como enviados por la Providencia para conservar y trasmitir las tradiciones de la época anterior y ligarlas con la tercer época, como el crepúsculo, que une el sol de la tarde con el sol de la mañana del otro dia, y entre estos hombres extraordinarios aparece en primera línea la rara inteligencia de Sto. Tomás de Aquino.

Tercera época: esta época es la del renacimiento de las letras, que comienza con la toma de Constantinopla en 1457, y llega hasta nuestros dias. En esta época me he fijado, porque es la que presenta todos los elementos de grandeza que hacen interesante su estudio. Nosotros somos hijos del renacimiento, porque cuatro siglos para la humanidad son nada; y como estamos empeñados en él, y la filosofía está ejerciendo una influencia poderosa en los destinos de la humanidad, no hay nadie que no tenga complacencia en el estudio de este tercer período, como la tiene un pasajero en averiguar el derrotero que lleva el buque en un largo via-

je, por el solo hecho de pertenecer á la tripulacion, aun cuando no esté en su deber averiguarlo. Se llama época del renacimiento, porque renacieron todos los sistemas y todos los conocimientos de la primera época, como si la Europa, después de un sueño de diez siglos, despertara, encontrándose con todas las ideas de la época anterior, y que tenia cuando cayó en el letargo. El mundo moral y el mundo filosófico es, como el mundo físico, siempre la reaccion después de la accion, y la accion después de la reaccion: son las oscilaciones de un péndulo. La filosofía subió once siglos, en seguida bajó diez, y ahora hace cuatro que está subiendo, y esta subida es el objeto exclusivo de mi obra; reservando para la filosofía de la historia el enigma que encierra esta alternativa.

Después de la toma de Constantinopla, en 1457, por los turcos, los griegos perseguidos se refugiaron á Italia, y como emigrados, buscándolo como un recurso, se dedicaron á la enseñanza de la lengua griega, de las artes y ciencias, y en general á dar á conocer los monumentos científicos de la antigua Grecia, bajo la proteccion de la casa de los Médicis; creando en los espíritus un deseo tan eficaz de saber y de instruirse, que se empezó á mirar con horror la ciencia grotesca y bárbara de los escolásticos. Así fué que, sorprendidos todos con las bellas formas que presentaban las obras griegas, no pasó mucho cuando se dieron á conocer todos los sistemas filosóficos de la antigüedad. El cardenal de Cusa lo hizo del pitagorismo, Maguen del atomismo, Justo Lipsio del estoicismo, Marsilio Ficin del neoplatonismo, y otros filósofos trabajaron en poner de frente el verdadero Aristóteles con el Aristóteles corrompido de las escuelas. Consecuencia de esto, se crearon academias en Florencia, en Nápoles, en Cosenza y Roma, y las universidades de Nápoles, Bolonia y Padua desplegaron una actividad que no se habia conocido hasta entonces. La invencion de la imprenta, que coincide exactamente con la caida del imperio de Oriente; la creacion de la clase media, sostenida por los soberanos para abatir á la aristocracia feudal; el uso que se comenzó á hacer de las lenguas vulgares en las composiciones científicas; la reaccion en favor de la observacion y de la experiencia en despi-

que de las sutilezas escolásticas; el descubrimiento de las Américas y el paso del cabo de Buena-Esperanza, que tanto influyeron en las relaciones mercantiles de los pueblos, y en crear ideas de engrandecimiento antes desconocidas; las comunicaciones de los estados europeos entre sí bajo las bases ya de una política general nunca vista; y el asombro y la novedad que imprimió en los espíritus el genio de Copérnico, clavando el sol en medio del firmamento, fueron los hechos principales que saludaron la aurora del renacimiento, y presagiaron una nueva era de ventura y de gloria para las ciencias. Desde entonces la Europa se puso en el camino de los descubrimientos, y la Italia en el siglo XV, la España en el siglo XVI, la Francia en el siglo XVII, la Inglaterra en el siglo XVIII y la Alemania en el siglo XIX, han ido pasándose, por decirlo así, de mano en mano la bandera de la civilizacion.

Y ¿qué diré del título de mi obra? Que no pudiendo aplicar títulos que correspondieran á una obra didáctica ó á una historia, por no reunir mi obra exactamente estos caractéres, creí que el título de *Veladas sobre la filosofía moderna* no le vendria mal, y así lo he hecho.

Esto es lo que tenia que decirte, lector, sobre el orígen, extension, objeto y título de esta obra, y ahora me permitirás que te deje en paz, para dirigir un apóstrofe á mi libro.

Adios, libro mio. Vas al mundo sin antecedentes, sin valedores, sin Mecénas, sin reales órdenes que te declaren texto. Yo te entrego absolutamente en manos de la divina Providencia, y si flaco y débil como eres, tienes la virtud de provocar á los verdaderos talentos á que suelten sus plumas y creen un movimiento filosófico espiritualista y liberal, que encarrile los espíritus y engrandezca mi patria, me daré por satisfecho; pero si, por lo contrario, nadie hace aprecio de tí, y vas al panteon de tantos libros inútiles como se han escrito en el mundo, se me acusará de imprudente, pero no de criminal, por haberte dado á conocer sin merecerlo; pero tambien te aseguro que, escarmentado tú, ahorrarás los dolores de alumbramiento de los otros dos libros tus hermanos.

Leon, agosto de 1853.

## CAPITULO UNICO PRELIMINAR.

### CUADRO GENERAL DE LA FILOSOFÍA MODERNA, COMO BASE DEL JUICIO CRÍTICO DE LOS SISTEMAS FILOSÓFICOS, Y DIVISION DE LA OBRA.

El objeto de este capítulo es presentar á grandes rasgos las distintas fases de la filosofía desde el renacimiento de las letras hasta nuestros dias; y como al presentar este conjunto se encontrarán á cada idea, á cada matiz, á cada expresion alguna cuestion lógica ó psicológica ó metafísica, me desentenderé de todas ellas, reservando su solucion para cuando exponga los sistemas en particular, en donde, ya una, ya otra, no quedará una que no sea tratada, discutida y resuelta; y ahora, siguiendo una frase de Hume, me dirigiré á la capital del pais que se trata de conquistar, dejando para después las plazas fuertes que quedan á retaguardia, porque entonces será mas fácil su vencimiento; y caminando al centro, presentaré el mapa-mundi de la filosofía moderna, para que á una simple ojeada aparezca todo el campo, y con él toda la grandeza de esta ciencia.

La curiosidad, ó el ansia de saber, es un instinto en el hombre, sostenido por sus necesidades, sus pasiones y sus ideas, y sostenido tambien por sus facultades físicas, inte-

lectuales y morales. Tres grandes objetos se le presentan para satisfacer este instinto. En primer lugar aparece el mundo material con sus fenómenos, sus clasificaciones y sus leyes, que dan orígen á vastos descubrimientos en el campo de las ciencias físicas y naturales. En segundo lugar se presenta el mundo del infinito, que con sus concepciones *à priori* abre la puerta á los descubrimientos que pueden hacerse en las ciencias estéticas, morales y metafísicas en su mas perfecto ideal. En tercer lugar se presenta el mundo que se encierra en las profundidades de nuestro sér, que es el mundo de la humanidad, y que da orígen á descubrimientos útiles en las ciencias psicológicas. El hombre, en las condiciones de este mundo, en que le colocó el Criador, no puede salir de estos tres mundos, que son : el mundo material, el mundo del infinito y el mundo del yo, ó lo que es lo mismo, Dios, el universo y la humanidad. Dios, centro del infinito, es la base de las ciencias metafísicas ; el universo, que se ofrece en grande espectáculo á nuestra vista, es el objeto de las ciencias físicas; y la humanidad, que en cada hombre presenta el desarrollo de sus maravillosas facultades, es el objeto de las ciencias psicológicas.

Y ¿una misma facultad conduce al hombre al conocimiento de estos tres mundos? No. Encerrándose en su sér el mundo psicológico, y colocado en los confines de los otros dos mundos el mundo material y el mundo inteligible, está dotado de tres facultades distintas, que le ponen en relacion con todos ellos. Los objetos del mundo material se dejan conocer al hombre por medio de la sensacion ó percepcion externa, sirviendo de vehículo los sentidos corporales. Los objetos del mundo inteligible se hacen conocer por medio de concepciones puras de la razon, excitadas con ocasion de las sensaciones. Los objetos del mundo, que encierra nuestro sér, se hacen conocer por la conciencia, que es el estudio del hombre por el hombre

mismo. De manera que la sensacion nos da á conocer el mundo material, la razon nos da á conocer el mundo inteligible, y la conciencia nos da á conocer el mundo psicológico; pero todo sin destruir la unidad é identidad del yo; porque estas tres facultades no son poderes independientes los unos de los otros; porque es siempre nuestra inteligencia la que conoce, amoldándose á la naturaleza de los objetos que se tratan de conocer. Así, la conciencia no es mas que el pensamiento tomando conocimiento de sí mismo; la sensacion no es mas que el pensamiento tomando conocimiento de los cuerpos; y la razon no es mas que el pensamiento tomando conocimiento de lo absoluto.

Pues bien; los filósofos no han estado todos de acuerdo en reconocer estos tres orígenes de ideas. Unos han dicho: La sensacion es la única que nos da conocimientos, porque es la única que nos da á conocer las cosas que se ven, que se tocan y que se palpan; porque el hombre solo puede conocer cuerpos y cosas tangibles, y todo lo demás que se dice de cosas que no están sometidas á los sentidos corporales, no es mas que abstracciones fantásticas, que deben desterrarse al país de las quimeras. Todos estos filósofos son conocidos con el nombre de sensualistas, pero que yo calificaré con el nombre mas exacto de escuela empírica, siguiendo en este punto á los filósofos alemanes, que así lo hacen; y lo hacen con razon, porque los filósofos que solo reconocen como orígen de ideas la sensacion, y rechazan la razon y la conciencia, entregan al hombre á las ideas individuales, á los hechos nudos, únicos que puede dar el mundo material; es decir, entregan al hombre á un puro empirismo. Otros filósofos han dicho: No siendo la sensacion otra cosa que la modificacion que sufre nuestro ser por la impresion que los objetos exteriores producen en nosotros por medio de los sentidos corporales, no podemos salir de estas mismas modificaciones

puramente subjetivas; y por lo tanto, ignoramos, é ignorarémos siempre, si los objetos externos son un fiel trasunto de ellas; ignorarémos siempre su realidad objetiva, y por consiguiente, el mundo material no es mas que una pura fantasmagoría, que solo nos da sombras y no realidades. El verdadero y el único orígen de ideas, dicen, es la razon, que nos da las ideas universales y absolutas, y que nos lleva hasta el seno de Dios, centro de los tipos eternos de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello; y allí solo encontramos la realidad. Estos filósofos, que desconocen el mundo material y sensible, y se lanzan en su vuelo á la region de las ideas puras, son los que componen la escuela idealista. Ya tenemos los dos sistemas opuestos: el empirismo, que busca los principios en el mundo material por medio de la sensacion, sin admitir otro orígen de ideas; y el sistema idealista, que busca los principios en el mundo inteligible por medio de la razon, sin admitir otro orígen de ideas; y ahora vamos en busca del sistema psicológico. Otros filósofos han dicho: No Señor, no conviene buscar los principios ni en el mundo material por medio de la sensacion, ni en el mundo inteligible por medio de la razon; y sin rechazar la parte de verdad que tienen estos sistemas exclusivos, busquemos el orígen de las ideas y de todos nuestros conocimientos en otro terreno; busquémosle en nuestra propia existencia, en nuestro ser, en nuestro yo, y cuando hayamos conocido perfectamente nuestras facultades cognitivas, nuestros poderes racionales; cuando hayamos hecho nuestros los instrumentos que Dios nos dió para conocer el universo, la humanidad y Dios mismo, esta triada admirable, objeto de nuestra contemplacion, entónces será cuando podrémos cimentar con solidez nuestros conocimientos, y no incurrirémos en los extravíos á que hemos visto entregados los filósofos empíricos y los filósofos idealistas, por lanzarse á mundos que están fuera

de nosotros, cuando ignoran el mundo que se encierra en las profundidades de su ser; y entonces, conocido el mundo psicológico, prometerán irremisiblemente las excursiones que se hagan sobre los otros dos mundos, sobre el mundo material por medio de la sensacion, y sobre el mundo inteligible por medio de la razon; porque se harán con la antorcha de nuestra inteligencia, conocida ya en su esencia, en su extension y en sus atribuciones. Los filósofos que proclaman estos principios son los partidarios del sistema psicológico, y se llaman así; porque no buscan los principios de nuestra certidumbre en el mundo material, como los filósofos empíricos, ni en el mundo inteligible, como los filósofos idealistas sino que los buscan como punto de partida en el mundo de la humanidad, en el estudio del hombre, en el yo.

Este es el deslinde que fija todo el campo de la filosofía. El hombre tiene precision de encerrar todas sus aspiraciones, cualesquiera que ellas sean, ó en el magnífico espectáculo que presenta el universo material, ó en la region de las ideas, en un mundo invisible, ó en las galerías subterráneas de su propia naturaleza. La sensacion le da el conocimiento del primer mundo, la razon le da el conocimiento del segundo, la conciencia le da el conocimiento del tercero; y aquí está encerrado todo el saber humano; porque el hombre no puede salir de las condiciones de este mundo, y en razon de conocimientos, su lote es caminar desde la ignorancia absoluta á la ciencia absoluta, y en su cualidad de sér limitado, pero perfectible, tan imposible es la ignorancia absoluta, como la ciencia absoluta; y situado entre estos dos extremos, ó sube desde el conocimiento de las individualidades, que le da la sensacion, trabajando sobre los datos que suministra el mundo material, á la unidad absoluta, que le da la razon, trabajando sobre los datos que le suministra el mundo in-

teligible; y entonces enriquece sus conocimientos por medio de la induccion, ó desciende desde la unidad absoluta á las individualidades; y entonces enriquece sus conocimientos con la deduccion. De manera que cuando el hombre va del mundo sensible al mundo inteligible, induce, y cuando va del mundo inteligible al mundo sensible, deduce; y en ambos casos está en el camino de los descubrimientos, cuando para hacer estas inducciones y deducciones hace un estudio profundo de sus poderes racionales, y aplica la facultad análoga á la naturaleza de los objetos que se trata de conocer. Todos los errores de los filósofos han nacido de esta mala aplicacion de nuestras facultades intelectuales y morales en el descubrimiento de la verdad, como vamos á ver.

### SISTEMA EMPÍRICO.

Ya hemos visto filósofos que solo reconocen el mundo material como orígen de ideas, y rechazan los otros dos mundos. Estos filósofos están en lo verdadero en lo que afirman; pero están en lo falso en lo que niegan. El mundo material es un orígen perenne de ideas; porque, dotado el hombre de los sentidos del tacto, del oido, del paladar, del olfato y de la vista, percibe las impresiones que los objetos hacen sobre estos órganos, y por este medio adquiere muchas ideas. Los filósofos sostenedores de esta opinion han dicho: No se reconoce otro orígen de ideas que la experiencia sensible. Y en la época que vamos á recorrer, Bacon fué el primero que de una manera mas científica proclamó esta máxima; y como recomendó tan eficazmente el estudio de los hechos y el método inductivo, y hasta cierto punto obstruyó las demas vias para adquirir conocimientos; es decir, como solo á la sensacion dió la preferencia, y proscribió, por decirlo así, la razon

y la conciencia como orígenes de ideas, se le miró con mucho fundamento como autor del sistema empírico moderno. Pero la oscuridad que pudo dejar Bacon sobre este punto, pronto desapareció con la presentacion del sistema de Locke. Este filósofo proscribió absolutamente la razon como orígen de ideas, y solo dejó en pié la conciencia y la sensacion como fuente de todos nuestros conocimientos; pero con una circunstancia, y es que aun cuando deja la conciencia, que él llama reflexion, como orígen de ideas, dice que no es porque cree ideas primitivas, sino tan solo en cuanto amalgama, combina y entreteje las ideas suministradas por la sensacion ó la experiencia sensible; y de esta manera deja reducida la conciencia á desempeñar un papel insignificante; y el orígen de todas las ideas primitivas y originales en el hombre se reduce á las suministradas por el mundo material por medio de los sentidos externos. El empirismo en Locke aparece con todo claridad, y puso la filosofía en una pendiente resbaladiza. Bien pronto apareció Condillac, y esa reflexion ó conciencia que suponeis, le dijo á Locke, es inútil; porque ninguna idea nueva nos suministra, y ningun inconveniente puede haber en suprimirla. Así lo hizó Condillac; y desde entonces el hombre entero quedó sometido á sola la sensacion, haciéndole juguete de las impresiones procedentes del mundo material. Condillac, que de esta manera suprimió el principio activo en el hombre, no se atrevió á romper por entero con la existencia de un principio espiritual, y consideró la sensacion como un acto psicológico, como un acto del alma; pero bien pronto se presentó Broussais, y mas lógico que Condillac, trasformó la sensacion en una conmocion orgánica; entregó todo el hombre al organismo, y se presentó como verdadero filósofo materialista. Llevado tambien por la lógica, hizo lo mismo Hartley con respecto á la libertad; porque, reducido el

hombre á ser una pura capacidad, tiene que ser su conducta un resultado forzoso de las impresiones exteriores, y de esta manera creó este filósofo el mas pronunciado fatalismo. Aun hizo mas Hume, que, encerrado en el elemento empírico, y por consiguente estrechados en todas direcciones por hechos individuales, sin encontrar salida en busca de los principios, sentó las bases á un escepticismo que todo lo arrolló, el mundo, la humanidad y Dios. No tardó otro filósofo en hacer la aplicacion del principio empírico á la moral; y Helvecio dedujo como una consecuencia forzosa no conocer el hombre otro bien ni otro mal que el placer y el dolor físicos, y de esta manera creó la moral egoista. Luego Bentham buscó esta misma base para la legislacion, y creó la moral utilitaria para la formacion de los códigos. Presa el hombre de sus pasiones, sin otro guia en su conducta que el placer y el dolor físicos, Hobbes creyó justísimamente que solo el látigo de un dueño podia gobernar á tales alimañas, y no reconoció otro derecho público que el absolutismo. En fin, hasta al lenguaje se le quiso hacer producto de la experiencia sensible y fruto del mundo material, y sobre esta base desenvolvió su teoría Destutt de Tracy. El empirismo moderno representa una bellota plantada en el renacimiento, y que, desarrollada en el tiempo y en el espacio, asimilándose porciones de aire, de agua, de tierra vegetal, apareció al cabo de tres siglos una robusta y poderosa encina, que cubrió de sombra todo el valle y que despreció las tormentas y tempestades.

### SISTEMA IDEALISTA.

En el sistema empírico juegan como principales elementos la materia y la sensacion; pues ahora aparecen otros dos elementos bien distintos, que son el infinito y la razon. El tránsito es extraordinario, porque es pasar del

mundo visible al mundo invisible, del mundo de las sensaciones al mundo de las ideas, del mundo material al mundo inteligible. Pudo y hubo extravíos en estos filósofos; pero tienen la gloria de haber utilizado la parte mas noble de nuestro sér, de haber engrandecido la dignidad humana, y no haberse manchado en el lodazal de la materia. Una sola idea, pero idea magnífica, ha prestado materia para construir sus vastos sistemas á los filósofos idealistas. Esta idea es la del infinito. El finito y el infinito son las dos ideas fundamentales del pensamiento. La experiencia sensible nos da la idea de lo finito; pero con ocasion de esta idea la razon nos hace conocer la idea del infinito. La concepcion del infinito es tan instantánea como la de lo finito, y la idea de lo finito, adherida á nuestra naturaleza finita, nos la da la conciencia por el hecho mismo de nuestra existencia finita. No se conciben las tinieblas sin concebir la luz. La luz es una cantidad positiva, y las tinieblas es la privacion de la luz; la luz es el infinito, las tinieblas es lo finito; lo infinito llena toda nuestra existencia, absorbe todo nuestro sér, y en él reflejan todos los hechos, todos los sucesos, todas las eventualidades producidas en el mundo finito y contingente. Esta idea del infinito, que eleva nuestra alma, que ennoblece nuestra condicion, y que nos deja vislumbrar los resplandores de la inmortalidad, no es una abstraccion de nuestro espíritu, no es un ente de razon, no es una cosa imaginaria; sino que es una realidad fuera de nosotros, que inspira á nuestra inteligencia este sabor al infinito; es una causa omnipotente, que hace concebir á un sér finito las ideas de inmensidad y eternidad por medio de la razon. Esta realidad y esta causa infinita suponen una naturaleza infinita, suponen un sér infinito; suponen un Dios, centro y union de la creacion entera, y sin cuya existencia el universo seria un enigma incomprensible. Del seno de Dios irradian todas las as-

piraciones al infinito, que llenan nuestra alma, que nos hacen conocer nuestra dependencia del Criador, que nos da el hilo para salir del laberinto de esta vida perecedera, y nos presenta en lontananza la esperanza de un porvenir sin fin. Todas las concepciones *à priori* son obra de la razon, y todas las concepciones *à priori* nos llevan á esa realidad infinita, que es incomprensible en el hecho mismo de ser infinita, pero que es una realidad. La idea del infinito nos da á conocer la existencia de un Dios; la idea de sustancia nos da á conocer la idea de causa; porque no se concibe la sustancia sin suponerla dotada de un principio activo que dé vida á todas las existencias finitas, y nos haga conocer á Dios como criador. El espacio nos da á conocer el atributo de su inmensidad, el tiempo nos da á conocer el de su eternidad, la idea de órden, que lleva consigo la fijeza y estabilidad de las leyes de la naturaleza, nos descubre el atributo de ordenador; la idea de bien, base de los principios eternos de la moral, nos da á conocer su amor á las criaturas, su bondad infinita, su inmutabilidad eterna; la idea de lo bello nos da á conocer el ideal al través de los símbolos sensibles, que se abisma, como todas las demás comcepciones *à priori*, en el ser infinito.

Despues del renacimiento, á esta fuente acudieron los filósofos que resucitaron el platonismo. Platon advirtió la existencia de estos principios, y al ver su evidencia inmediata y su espontaneidad, imaginó la hipótesis de la reminiscencia, por la que, conocidas ya estas verdades en una vida anterior, el hombre, con ocasion de los hechos sensibles, no hace mas que recordarlos. A esta fuente acudieron los filósofos Van-Helmont, Paracelso y otros en sus exageraciones místicas en el siglo XVI. A la idea del infinito acudió Descartes para fundar su *Teodicea*, y con su explicacion de la sustancia infinita dió orígen al idealismo de

Malebranche, quien negó la existencia de los cuerpos, y no halló otras realidades que en su teoría de la vision en Dios. Esta misma explicacion de la sustancia infinita sumió el alma de Spinosa en la contemplacion de la sustancia única, en la que pasó toda su vida, y lanzó al mundo el sistema panteista mas atrevido que hasta entonces se habia conocido. Leibnitz quiso mantener en fiel la balanza entre el empirismo y el idealismo, y con su frase — *nisi ipse intellectus*, — añadida á la famosa formula de Locke, de «nada entra en el entendimiento que no haya pasado por el canal de los sentidos», abrió la puerta á Kant para el desenvolvimiento de su *Filosofía crítica*. Para este filósofo aleman las nociones universales y necesarias son simples formas del pensamiento, que divide en formas de la sensibilidad, categorías del entendimiento é ideas de la razon. Kant no reconoce ninguna realidad objetiva á las concepciones *à priori* en su *Teoría de la razon pura ;* y creando así un escepticismo idealista, abrió la puerta á Fithe, su discípulo, para crear una filosofía absolutamente subjetiva, convirtiendo el yo en un ser único, creador del universo y de Dios. El idealismo subjetivo de Fithe, en pugna con el sentido comun, redujo al absurdo el sistema escéptico de Kant. Bien pronto se presentó en la arena Schelling, que, combatiendo este idealismo subjetivo, refundió el sujeto y el objeto en un principio superior, en cuyo seno se confunden é identifican; por cuya razon se le llamó el sistema de la identidad. Este principio superior es lo absoluto, en el que se confunde lo finito y lo infinito, y cuyo desenvolvimiento constituye el universo, la naturaleza y el hombre; y de esta manera Schelling crea un panteismo idealista. Aun mas exagerado se presentó Hegel en este sentido, quien, dando por base de su sistema la lógica, hace que represente el desenvolvimiento del pensamiento universal en su evolucion y su movimiento progresivo, como constituyendo un todo or-

gánico y vivo Dios, la naturaleza y el hombre. De este modo el idealismo ha ido marchando desde el renacimiento hasta nuestros dias por una evolucion continuada, vistiendo nuevas formas, y siempre en sentido progresivo, desde el idealismo racional de Platon, renovado en el siglo XV, hasta el idealismo dialéctico de Hegel.

M. Ancillon, en sus *Miscelíneas*, hace un paralelo entre el empirismo y el idealismo, que marca bien las diferencias características de ambos sistemas. « En el empirismo, dice, la facultad de sentir es la única facultad de conocer; en el idealismo la única facultad de conocer es la razon. En el empirismo, partiendo de lo que hay de mas individual, se sube por grados á las ideas, á las nociones generales, á los principios; en el idealismo se empieza por lo que hay de mas general, por el universal mismo, y se desciende á los séres individuales y á los casos particulares. En el empirismo no hay mas realidades que lo que se ve, lo que se toca y lo que se siente; en el idealismo no hay otra realidad que lo invisible y puramente intelectual. En el empirismo la ciencia está reducida al conocimiento de los séres finitos, y se concluye de lo finito á lo infinito; en el idealismo no hay mas ciencia que la del infinito, y los séres finitos no son mas que limitaciones del infinito, que se derivan y nacen de su seno, y que no podrian comprenderse sino después de haber comprendido el mismo infinito. Para los filósofos empíricos el universo no es mas que un conjunto de relaciones, y todas las ideas son relativas; para los filósofos que solo invocan y consultan la razon el universo no es mas que un reflejo de lo absoluto, y la idea del absoluto es la única que tiene realidad. Los dos sistemas resultan de la exageracion de una idea verdadera. Como proceden por via de exclusion, solo son verdaderos á medias; son verdaderos en lo que admiten, y falsos en lo que desechan. Todo comienza por

la sensacion, ó todo parece comenzar; pero de aquí no se sigue que todo resulte de ella ni que todo consista en ella. Tampoco se crea que no hay otra certidumbre que la razon; que sola la razon puede descubrirnos el misterio de las existencias y la naturaleza íntima de los séres, y que la experiencia no es mas que una vana apariencia, desnuda de toda especie de realidad.» A estas exactas observaciones de Ancillon debo añadir que la exageracion del principio empírico conduce naturalmente al materialismo, y la exageracion del principio idealista conduce al panteismo.

### SISTEMA PSICOLÓGICO.

Entre estos dos extremos se ha construido un tercer sistema, que, sin encerrarse en el mundo material, despreciando lo que hay de mas elevado en la inteligencia humana, como ha hecho el empirismo, y sin desdeñar la la experiencia y el sentido comun, valiéndose de sus construcciones *à priori*, como ha hecho el idealismo, presenta las bases de un espiritualismo racional, que reune ambas doctrinas opuestas: el empirismo y el idealismo; y sin incurrir en los excesos de ambos, el materialismo y el panteismo, crea una filosofía conforme á los datos de la experiencia y á las prescripciones de la razon. Este sistema consiste en el estudio del yo, valiéndonos del sentido íntimo ó de la conciencia. Los filósofos empíricos, aplicando á los hechos del pensamiento el método experimental de Bacon, no pueden dar otro orígen á la inteligencia que el mecanismo órganico, porque fueron á buscar el pensamiento donde no está; los idealistas, con sus construcciones *à priori*, buscan el yo en las condiciones absolutas de la inteligencia, es decir, lo buscan tambien donde no está, mirándole como un accidente que se abisma en la unidad

absoluta, y privándole de su realidad. Pues bien; el sistema psicológico no va á buscar el yo al mundo material ni al mundo de las ideas; sino que busca el yo en el yo mismo por medio de la observacion interna, valiéndose de la conciencia.

El sistema psicológico es el sistema de Bacon, con solo variar de teatro de accion. Bacon dijo: «No hay otro orígen de verdaderos conocimientos que la experiencia sensible;» y si bien es esta una verdad con relacion á las ciencias físicas y naturales, que tienen por objeto los cuerpos, no lo es cuando se trata de las ciencias psicológicas, morales y metafísicas, que tienen por objeto los espíritus. Pues bien; los filósofos sostenedores del método psicológico han dicho: «Sea enhorabuena la observacion el orígen único de todos nuestros conocimientos; pero esta observacion, que no sea la sensible, porque la sensible solo nos da conocimiento de los cuerpos; sino la observacion psicológica, es decir, la observacion de los hechos internos de nuestra alma; y esta observacion, que no se limite á los actos, á los fenómenos del yo; sino tambien á sus facultades, á su naturaleza, á su esencia; y cuando tengamos un conocimiento profundo de nuestra alma, cuando estemos convencidos de su unidad, de su simplicidad, de su identidad sustancial, de su causalidad, y sepamos el carácter, valor y extension de su sensibilidad, de su inteligencia y de su libertad, entonces proclamarémos su naturaleza profundamente espiritual; y este estudio le harémos con nuestra conciencia, que equivale á estudiar el alma con el alma, y por cuya razon se le llama método psicólogico. Cuando por el sentimiento inmediato tengamos la realidad de nuestro sér, su causalidad y todos sus atributos por medio de la observacion psicológica, entonces conocerémos el papel que desempeña la sensacion, y por medio de ella, marchando de lo conocido á lo desconocido, nos lanzarémos al

mundo material y estudiarémos sus fenomenos y sus leyes, y solo le darémos lo que legítimamente le corresponda, sin encurrir en el extravío de los filósofos empíricos, que buscaron los principios en él sin estudiar antes al hombre, y se vieron sumidos irremisiblemente en el materialismo. Conocerémos el papel que desempeña la razon, y por medio de ella, marchando tambien de lo conocido á lo desconocido, nos lanzarémos al mundo del infinito, y conciliando nuestra realidad sustancial con la realidad infinita, salvarémos el escollo del panteismo, en que se estrellaron las filósofos idealistas. No quiere decir esto que el hombre tome al hombre por término y medida, sino que le tome por punto de partida, primero para conocerse, y segundo para que, después que se conozca, haga una aplicacion acertada de su sensibilidad para el conocimiento del mundo material, utilizando las ideas que sus sentidos corporales le trasmiten, y una aplicacion acertada de su razon para el conocimiento del mundo del infinito, utilizando les concepciones *à priori* que la misma razon le suministra; y de esta manera el hombre lleva sus indagaciones con paso firme, sin dejar vacíos á retaguardia, hasta llegar á las cimas mas encumbradas de la ontología y metafísica.

Lo cierto es, que las ciencias físicas y naturales estuvieron en la infancia hasta que fué aplicado con energía el método de Bacon, de la observacion sensible. En los mismos términos, la filosofía del espíritu humano, la filosofía propiamente dicha, está ahora en el verdadero camino de los descubrimientos, aplicando la observacion psicológica, siendo lo cierto que en filosofía ha sido un problema la espiritualidad del alma, hasta que el método psicológico ha puesto esta verdad fuera de toda discusion. Es tan necesario el estudio del alma como punto de partida para hacer progresos en todo el campo de la filosofía, que no hay

rama de los conocimientos humanos que no descanse en ciertos hechos y ciertos principios, que solo la observacion psicológica puede darnos, ó que la conciencia descubre en nuestra alma. Si no conocemos las leyes de nuestra inteligencia, ¿llegará nunca la lógica á su perfeccion y á descubrirnos la verdad? Si no estudiamos y conocemos nuestra inteligencia para saber hasta qué punto llega su capacidad para conocer, y si no estudiamos y conocemos el fenómeno de la libertad de que está dotada el alma, ¿llegará nunca la ciencia moral á su perfeccion, ni podrá darnos á conocer todo el valor del sentimiento del deber? ¿Cómo se profundiza la metafísica, esta ciencia de los primeros principios, si no se analiza la razon y si no se conocen las primeras nociones que por su conducto se comunican al alma? Es absolutamente incuestionable que la filosofía jamás será una ciencia mientras que los hechos de la naturaleza humana no hayan sido metódicamente recogidos, observados y coordinados, y entonces, conocidos los hechos psicológicos, se descubrirán sus leyes, y sus leyes conocidas, resolverán cuantas cuestiones han venido agitando los filósofos desde Táles, sin encerrarse en el mezquino campo de los filósofos empíricos ni lanzarse á las abstracciones absolutas de los idealistas, marchando del hombre al mundo material, como condicion, y solo como condicion, porque tan débiles son los lazos que nos ligan á la tierra; y marchando del hombre al mundo invisible, que es el mundo de la realidad, el mismo de quien recibimos la parte mas noble de nuestro sér, nuestro carácter de séres morales é intelectuales, y que es el término de nuestra peregrinacion terrestre.

El primero que aplicó con buen éxito el método psicológico fué Reid. Este filósofo dijo : Las ciencias filosóficas son ciencias de hechos, como las ciencias físicas y naturales, y si estas han progresado tanto por medio de la observacion sensible, la misma razon hay

para que progresen aquellas por medio de la observacion psicológica, y bajo de esta base, declaró una guerra sin tregua al espíritu de conjetura y de hipótesis sin reconocer otro medio de dar solucion á todos los problemas filosóficos que el conocimiento de sí mismo. Reid, bajo de este fundamento, hizo el análisis de nuestros juicios, describió los elementos de que constan, explicó la sensacion y restableció el papel de la razon en las concepciones *à priori*, arruinando por su base las teorías de Locke, de Berkeley y de Hume. Su discípulo, Dugald Stewart, dió mayor ensanche á sus indagaciones psicológicas, presentando resultados magníficos sobre la percepcion externa, sobre la asociacion de las ideas, sobre lo bello y sobre la memoria. Pero Dugald Stewart, lo mismo que Reid, limitándose al estudio del alma, presentan un espiritualismo tímido por horror á las hipótesis; y celosos en ser fieles á su método psicológico, se presentan muy poco favorables á las indagaciones ontológicas y metafísicas, aunque no se desentienden de ellas enteramente.

Cuando reinaba en Francia pacíficamente la doctrina condillarista fué cuando se presentó en la arena Royer Collard, y en las lecciones públicas que dió desde 1811 á 1814 hizo conocer las doctrinas de aquellos dos filósofos escoceses, y fué el primero que de una manera ostensible inspiró en Francia el gusto al método psicológico para los adelantamientos de las ciencias filosóficas, por el hecho de haber importado las doctrinas escocesas, y presentádolas con un estilo tan conciso, tan elegante y tan encantador, que fijó las miradas de toda la juventud, sorprendida no poco de ver arruinado por su base el edificio levantado por Condillac de la sensacion trasformada, cuando se creia que era la última palabra de la ciencia. Sin embargo, aunque no de una manera tan solemne y tan abierta, ya La-Romigière habia introducido una variacion profunda en la doc-

trina de Condillac en el hecho de haber sustituido la *atencion*, facultad activa, suponiéndola orígen de todas las facultades del alma, á la *sensacion* condillarista, que no es mas que una pura capacidad, y cuya modificacion nos ha dado á conocer el Sr. Lopez de Orive en su traduccion de la *Filosofia de Beauvais*. Con mas eficacia é intension aplicó el metodo-psicológico Maine de Biran, que es uno de los filósofos mas profundos que ha tenido la Francia en el presente siglo. Todo lo que es variable y relativo, dijo, en nuestra naturaleza pertenece á la *afeccion*, todo lo absoluto y permanente al *esfuerzo;* todo lo libre constituye lo moral; todo lo necesario, lo físico; y consecuencia de esto, proclama la superioridad de la voluntad sobre la inteligencia, y conducido por el método psicológico, arruinó por su base el condillarismo. Pero estos dos filósofos trabajaron por su cuenta, y quien introdujo en Francia el verdadero método psicológico, como va dicho, fué Royer Collard, dando una nueva direccion á las ideas.

Con mayores alientos se presentó en seguida M. Cousin, y no dejando piedra sobre piedra del edificio empírico, sentó sobre bases sólidas el espiritualismo bajo el método psicológico. «El método psicológico, decia desde lo alto de la cátedra, es la conquista de la filosofía misma; método que ha tomado hoy dia, y cada dia tomará mas, un rango y una autoridad incontestables en la ciencia. Aplicando la observacion á los fenómenos de la conciencia, añadia, es preciso no hacerlo á medias y con un sistema preconcebido, sino con la imparcialidad y la extension que conviene á la verdad.» En este concepto tomó de La-Romigière el principio activo, de Maine de Biran la superioridad de la voluntad sobre la inteligencia, de Royer Collard la distincion de la experiencia y la razon, y tiró una línea divisoria entre la sensibilidad y la verdad absoluta, vistiendo aquella de todo lo relativo, y á esta de todo lo

absoluto, lo inmudable, lo eterno. Pero Cousin hizo mas; porque, inspirado del ideal de la filosofía y de la historia de resultas de sus relaciones amistosas con Hegel, dió un mayor ensanche á sus concepciones filosóficas, y presentó la historia como el desenvolvimiento continuo de la humanidad; dividió las épocas por la dominacion de uno de los elementos del espíritu, vió en la institucion social una necesidad impuesta al hombre, de que no puede sacudirse, así como vió en la filosofía la mas alta y la mas elevada expresion de la humanidad.

Mas ceñido al método psicológico Mr. Jouffroy, sucesor de Cousin, tiró una línea divisoria entre la fisiología y la psicología, entre el cuerpo y el alma, con una claridad y una fuerza de razonamiento tan singular, que destruyó el materialismo por sus fundamentos; y queriendo hacer una demostracion de lo que es susceptible el método psicológico aplicado al descubrimiento de las altas verdades metafísicas, aborda la cuestion psicológica del orígen de las ideas; y reconociendo la razon como orígen de ideas absolutas, busca la idea de bien moral en la idea de órden, y la idea de órden en Dios, centro de todas las concepciones puras de la razon. Llevado siempre de su delicadísimo tacto psicológico, estudia la naturaleza de nuestro ser y sus relaciones morales, y lanzándose en la ontología, proclama con razones incontestables la espiritualidad é inmortalidad del alma. La Francia moderna está empeñada en este mismo movimiento filosófico, y el método psicológico forma hoy dia su principal carácter.

## RESUMEN.

En tres distintas direcciones ha marchado la filosofía desde el renacimiento de las letras hasta nuestros dias, y cualesquiera que sean los matices con que los filósofos

hayan presentado su doctrina*, precisa é irremisiblemente tienen que pertenecer ó al empirismo ó al idealismo ó al sistema psicológico, porque la inteligencia humana no puede salir de la esfera de accion que le designó el Criador, y esta esfera está reducida á los tres grandes objetos, el universo, la humanidad y Dios; y segun que se fije en cada uno de ellos como punto de partida, toma la doctrina la investidura que le corresponde. En este sentido he fijado la marcha de los tres sistemas, valiéndome de los hombres mas notables en cada uno, como aquellas columnas que se ponen en las travesías peligrosas para que el caminante no se extravie. Bacon, Gasendo, Locke, Condillac, Broussais, Hartley, Hume, Helvecio, Bentham, Hobbes, y Desttut de Tracy representan el empirismo, y las sectas socialistas de este siglo no son mas que emanaciones de este mismo sistema, como cimentadas en la filosofía empírica del siglo XVIII. Descártes, Malebranche, Spinosa, Leibnitz, Kant, Fithe, Schelling y Hegel representan el idealismo; y los sistemas que en torno suyo se han formado por Meyer, Lessing, Merian, Herder, Baader y otros, no son mas que emanaciones de este mismo sistema. Reid, Dugald-Stewart, La-Romiguière, Maine de Biran, Royer-Collard, Cousin y Jouffroy representan el sistema psicológico, y todo el profesorado en la vecina Francia está empeñado en este mismo movimiento.

Esto no quiere decir que todos estos filósofos pertenecieran rigurosamente al sistema en el que aparecen afiliados, porque en la práctica no hay filósofo idealista que no tenga algo de empírico, ni filósofo empírico que no tenga algo de idealista, ni los mismos filósofos partidarios del sistema psicológico dejan de tener sus resabios, ya empíricos, ya idealistas. Locke es esencialmente empírico, y sin embargo, en la cuestion del conocimiento del mundo exterior es idealista. Descártes comenzó su reforma pre-

sentándose, como partidario del sistema psicológico, con su famosa fórmula : *Cogito ergo sum;* y sin embargo, infiel á su método, como dicen los franceses, se lanzó en el sistema idealista en todas las grandes cuestiones que suscitó. Reid tiene arranques idealistas, contrariando la base de su filosofía, de no salir de los hechos psicológicos. Por lo mismo, al hacer la clasificacion, no he atendido á las inconsecuencias de los filósofos, sino al carácter esencial de su filosofía, segun que han ido á buscar los principios al mundo material, al mundo del infinito ó al mundo que se encierra en la humanidad.

De aquí resulta naturalmente la division de la obra en tres partes :

Primera parte, Sistema Empírico. — Segunda parte, Sistema Idealista. — Tercera parte, Sistema Psicológico; que serán objeto de otros tantos libros.

Antes de concluir este capítulo, debo hacer una advertencia : Mr. Damiron y otros filósofos franceses, al clasificar los sistemas, lo hacen de uno con el nombre de Escuela Teológica, en la que incluyen todos aquellos razonadores que fueron á buscar sus principios á la revelacion, como Maistre, Bonald y otros; y estoy tan distante de conformarme con esta conducta, que la rechazo con todas mis fuerzas. Piense lo que quiera Damiron, jamás puedo transigir con la idea de envolver con los verdaderos sistemas filosóficos, que son obra exclusiva de la inteligencia humana, valiéndose de sola la razon, teorías que, como las de estos filósofos, se fundan en la revelacion y en el principio de autoridad, revelacion y principio de autoridad que son inatacables, porque es la palabra de Dios escrita, y que de ninguna manera pueden entrar en el flujo y reflujo de los sistemas filosóficos como obra de los hombres. Descártes cerró en una arca sagrada las verdades de la fe, á la que no era permitido tocar. Y si nunca la religion

revelada puede ser profanada hasta el punto de convertirla en escuela filosófica, menos podrá tener lugar en nuestro país, en el que nuestros hábitos, nuestras costumbres, nuestra existencia política y nuestra nacionalidad, desde su primer orígen, están íntimamente adheridas á nuestras creencias religiosas.

---

# PARTE PRIMERA.

## DEL SISTEMA EMPÍRICO.

## CAPITULO PRIMERO.

### HISTORIA DEL SISTEMA EMPÍRICO DESDE EL RENACIMIENTO DE LAS LETRAS HASTA LA FILOSOFÍA DE LOCKE.

La influencia de la filosofía griega se hizo sentir en los siglos que precedieron el renacimiento. La edad media no tuvo un exacto conocimiento de las obras de Platon y Aristóteles; pero la famosa querella de los realistas y nominales, que absorbió todas las inteligencias desde el siglo XI al XV, es un resultado necesario del sello que habian impreso estos dos grandes hombres al mundo científico. Platon, habitante de la region de los espíritus, buscó la realidad en el infinito, y allí encontró los tipos eternos de lo verdadero, de lo bueno, de lo bello, mientras Aristóteles, mas severo, se apoderó del mundo material, y en su vasta comprension organiza todo lo visible, y lo somete á reglas, creando las ciencias prácticas. Platon no encuentra otras realidades que las ideas eternas en Dios, y en el seno de Dios busca el principio de la ciencia; mientras Aristóteles se encierra en la creacion y busca los principios en la inteligencia humana. La distinta posicion

de estos dos filósofos debia suscitar desde luego la duda de si las ideas de los géneros y de las especies, lo mismo que las de causa, la del bien y del mal, la del infinito, y todas las concepciones *à priori*, tienen una existencia real fuera de nosotros, ó solo tienen una existencia psicológica dentro de nosotros. Esta sola pregunta divide el campo de los realistas y nominales. Los primeros, y á su cabeza Platon, sostienen la realidad de las ideas universales en Dios, de cuyo seno irradian para dar existencia á los séres individuales que llenan la creacion. Los segundos, y á su cabeza Aristóteles, encerrados en el mundo visible, no hallan mas que individualidades, y miran las ideas universales como fruto exclusivo del hombre, en cuanto son puras concepciones de la razon. Yendo estas concepciones acompañadas de un signo, que es el nombre que se las da, toman los sostenedores de esta opinion el dictado ya de conceptualistas ó de nominales.

Esta fué la gran querella que dividió los filósofos en los siglos medios, sobre si los universales tenian una existencia real fuera de nosotros, ó si son puras concepciones de nuestra razon sin referirse á ninguna realidad exterior. En el siglo XI S. Anselmo y Guillermo de Champeaux fueron los campeones del realismo; Roscelin y Abelardo lo fueron del nominalismo. El nominalismo sucumbió, y sucumbió con tanta mas razon cuanto presentaba un declive á la herejía con respecto al misterio de la Trinidad, de que no se desentendieron ni Abelardo ni Roscelin. Posteriormente recibió el realismo un fuerte refuerzo con Duns-Escoto y Sto. Tomás, si bien dentro del realismo estos dos campeones dividieron el campo, distinguiéndose sus discípulos con el nombre de tomistas y escotistas, aunque iban muy iguales en odio al nominalismo. Pero no fué perpétuo el triunfo; porque, presentándose en el siglo XIV Guillermo Occampo en apoyo del nominalismo, lo sacó de

su abatimiento, y para dar á sus ideas alguna novedad, confesó que á cada cosa creada ó á cada individualidad correspondia una idea en Dios; y de esta manera dió realidad fuera de nosotros á las ideas individuales, pero negó esta misma existencia á las ideas universales, privándolas de toda realidad fuera de nosotros. Después de sufrir nuevos reveses el nominalismo, se le dispensaron por fin en el siglo XV los derechos de ciudadanía, y se consintió que se enseñara públicamente.

Las nuevas cuestiones que en el siglo XVI afluian en todas direcciones por las mismas causas que produjeron el renacimiento, ahogaron completamente toda discusion sobre el realismo y el nominalismo, ó por lo menos, quedaron reducidas al estrecho círculo de las escuelas peripatéticas. Pero es preciso tener presente que el realismo, dando existencia fuera de nosotros á las ideas universales, y el nominalismo reduciendo á puras concepciones de nuestra alma estas mismas ideas universales, todos los nuevos sistemas que aparecieron después del renacimiento no pudieron prescindir de la influencia que esta querella habia ejercido por espacio de siglos, ni era posible prescindir, porque está en la naturaleza de las cosas. La nueva filosofía se desentendió absolutamente de la cuestion que llamaban de los universales; pero esto no mas que en la forma, porque en la realidad la cuestion subsistió la misma. El campo de la nueva filosofía, después del renacimiento, se dividió desde luego entre el espiritualismo y el materialismo, entre el escepticismo y el dogmatismo, entre los hechos y los principios, entre el mundo invisible y el mundo material; en una palabra, entre el empirismo y el idealismo. La filosofía empírica, que no reconoce otro principio que los hechos ó las individualidades, naturalmente se adhirió al nominalismo, para el que no hay otra realidad que las mismas individualidades; y así se vió que

los principales campeones del empirismo, como Locke y Hobbes, de quien decia Leibnitz que era *plus quam nominalis*, se pronunciaron nominales; al paso que la filosofía idealista, que busca los principios en las ideas absolutas de la razon, se adhirió naturalmente al realismo, y de esta clase son el cartesianismo, el malebranchismo y todos los sistemas alemanes. Así se ligan las ideas, y después de veinte y cuatro siglos se ven constantemente dos corrientes que marchan paralelas, una encerrada en el mundo finito, y otra que dirige su curso al mundo del infinito; una que busca los principios en la naturaleza exterior, y otra que solo los encuentra en la region de las ideas.

Tampoco fué tan absolutamente abandonada la cuestion de los universales por los filósofos del renacimiento, cuando vemos al modonés Mario Nizolio, uno de estos, en el siglo XVI, declarar una guerra tan abierta al realismo, que hace objeto de sus invectivas á Sto. Tómas, á Duns-Escoto, y á cuantos sostuvieron esta opinion, incurriendo en el notable error de envolver en sus impugnaciones á Aristóteles, suponiéndole realista; al paso que no halla palabras con que ponderar á Guillermo de Occampo, como defensor acérrimo del nominalismo. Nizolio, como puro nominalista, juzga del valor de todas las tésis de la escuela por solo el sentido de las palabras empleadas en las fórmulas con que aparecen las tésis; y lleva su supersticion en este punto al extremo de rechazar todas aquellas que tengan un significado distinto del que tenian en el siglo de Augusto. Como buen nominalista, Nizolio combate toda metafísica, que dice ser ó falsa ó inútil, y de todas maneras indigna de figurar entre las artes y las ciencias. En fin, la filosofía, á sus ojos, no es mas que una gramática bien hecha, que es el extremo á que puede llevarse el nominalismo. Cuando combate á Aristóteles, á quien declara una guerra terrible en el concepto equivocado de ser realista, dice que la

larga y constante admiracion que se tenia por este hombre grande, solo probaba la multitud de necios y la duracion de la necedad. Leibnitz publicó, un siglo mas tarde, su obra titulada *Antibarbarus*, con un largo y excelente prefacio.

Pero no solo la filosofía de la edad media legó al renacimiento el nominalismo como preliminar del sistema empírico, sino que lo hizo tambien de otra idea que le era á este aun mas favorable. Encerrada la vasta inteligencia de Aristóteles en todos los objetos que abraza la naturaleza visible, fué el primero que anunció esta famosa máxima, que es como el lema del sistema empírico : *Nihil est in intelectu quod prius non fuerit in sensu;* nada entra en nuestro entendimiento sin que haya pasado antes por el canal de los sentidos. Esta máxima se estuvo repitiendo constantemente por la escuela peripatética; pero jamás dedujo de ella las consecuencias que el empirismo moderno ha desenvuelto de una manera audaz y funesta á la causa del espiritualismo. La razon es porque la escuela peripatética nunca fué materialista, y no lo fué, ya porque el peripatetismo miró siempre la filosofía como una sirviente leal de la teología, de cuyos principios no podia separarse, y ya porque, si bien Aristóteles sentó la expresada máxima, puramente empírica, su filosofía siempre tuvo un carácter espiritualista. Así es que Dugald Stewart, queriendo purgar á Aristóteles del empirismo á que conduce esta máxima, cita un pasaje tomado de su *Tratado del alma* (Lib.° 3, cap. 5.) en donde dice Aristóteles en palabras terminantes : «Nuestro espíritu es un objeto de nuestros conocimientos, como todas las demás cosas inteligibles. Porque en los seres inmateriales lo que comprehende es lo mismo que es comprendido.» No puede darse una proposicion que se halle mas en pugna con la máxima sensualista, de «nada entra en el entendimiento que no haya pasado por el canal de los

sentidos » ; porque Aristóteles supone objeto de estudio el alma por el alma, sin pasar por el canal de los sentidos. A pesar de este razonamiento, á pesar de lo que dice Dugald-Stewart, es absolutamente innegable que Aristóteles sentó la expresada máxima sensualista; que la escuela peripatética la reconoció siempre como un principio; que semejante máxima es muy análoga al carácter práctico de la filosofía de este hombre extraordinario; y finalmente, que si se consultan á fondo las doctrinas de Aristóteles, se muestra, cuando no hostil, muy poco favorable al principio de la inmortalidad del alma, á pesar de su espiritualismo, y sin que sea otra la razon que el no poder concebir este filósofo la existencia de los espíritus separados de la materia ó de la naturaleza exterior, objeto exclusivo de sus profundas observaciones; y que es, por decirlo así, el fundamento de su filosofía.

Ya tenemos los dos elementos que la edad media suministró al empirismo moderno para el levantamiento de su obra, que son el nominalismo y la fórmula sensualista de Aristóteles. Ahora bien; en la época de que tratamos, que abraza los siglos XVI y XVII, los filósofos que influyeron para crear los primeros gérmenes de su nuevo sistema, se repartieron, por decirlo así, la tarea, trabajando en distintos departamentos; pero presidiendo en todos el mismo pensamiento. En efecto, unos dieron á conocer el empirismo de la antigüedad, á lo que convidaba el siglo XVI, renovándose en él todas las creencias griegas y romanas. Otros conmovieron los cimientos de la filosofía entonces reinante; pero dando á sus impugnaciones un matiz empírico, en cuyo concepto aparecen en este lugar. Otros, en fin, desenvolvieron ya doctrinas propias, que son las primeras semillas que presentaron estos dos siglos, como fundamento de una nueva filosofía, que habia de llegar á ser poderosa é influyente en los destinos de la humanidad.

Los renovadores del empirismo de la antigüedad fueron Magnen, Quevedo y Gasendo. Juan Crisóstomo Magnen, natural de Luxivil, en el Franco Condado, y médico en Pavía, dió á conocer el sistema atomístico de Demócrito, haciéndose así el precursor del sistema epicúreo, dado después á conocer por Gasendo. Su obra tuvo grande aceptacion, y lo prueban las muchas ediciones que de ella se hicieron; y de todas maneras este elemento mas se agregó para la creacion del nuevo sistema empírico.

Tambien por aquellos tiempos se presentó en la arena nuestro D. Francisco Quevedo, publicando una obra titulada: *Defensa de Epicuro contra la comun opinion*. En ella intenta Quevedo hacer ver que Epicuro puso la felicidad en el deleite, y el deleite en la virtud, deduciendo de aquí que el juicio público ó comun opinion, como la llama, era inexacta, suponiendo á Epicuro autor de la moral del placer; y con este motivo representa á Epicuro con una moral mas severa que la de Epitecto. Los que tengan conocimiento de las obras profanas de Quevedo, empapadas en un espíritu lúbrico, que tanto ofende ya á nuestras actuales costumbres; los que consideren el estilo satírico y escéptico con que matizaba sus poesías, sin reparar mucho en el valor y calidad de las materias que eran objeto de su festiva pluma; los que tomen en cuenta esa idea tradicional de sus agudezas y sus persecuciones, nacidas del poco escrúpulo con que fulminaba sus sátiras; los que lean esta misma defensa de Epicuro, en la que se vale, para probar sus aserciones, de la que habia hecho Séneca, calificada por los críticos de una solemne paradoja, y cuyo juicio no podia ignorar Quevedo; los que vean en esa misma defensa que muerde y desacredita á Ciceron porque no encuentra en él apoyo; los que se fijen en la notable circunstancia de que entre los autores modernos solo cita Quevedo como favorable á su opinion á Miguel Montagne, de quien luego

hablarémos, y al que se conoce tenia particular aficion; y en fin, si se tiene presente que defiende á Epicuro en el acto mismo de confesar que este filósofo no admitia la Providencia ni la inmortalidad del alma, es preciso confesar que á D. Francisco Quevedo no le desagradaban tanto las doctrinas epicúreas, si bien tuvo la destreza, consultando el país en que escribia, de darles un nuevo bautismo y someter su trabajo al juicio respetable de la Iglesia. De todas maneras, Quevedo fué un obrero en el levantamiento del edificio empírico.

Pero el verdadero propagador del epicureismo fué Pedro Gasendo; y aunque, como católico y sacerdote, protesta de su ortodoxia, todo su empeño fué hacer conocer el sistema epicúreo, dando un impulso á las ideas empíricas que hacian ya entrever la aparicion del sistema ordenado de Locke. Por lo pronto se presentó como adversario de la filosofía de Aristóteles; pero, separándose de este terreno, halló vasto campo donde ejercer su mucha erudicion y su especial carácter para la controversia en las repetidas polémicas con Descártes, tomando por base de su doctrina la máxima sensualista de que toda idea *oritur à sensibus;* y de esta manera, si bien no tenia genio inventor para presentar un sistema, como hizo su antagonista, materializó, como defensor de Epicuro, todas las cuestiones, y preparó el terreno para que arraigara y fuera cobrando cuerpo el árbol del empirismo moderno que en el siglo pasado cubrió con su follaje toda la Francia.

Los que conmovieron los cimientos de la filosofía entonces reinante, pero dando á sus impugnaciones un matiz empírico, fueron Montagne, Charon, La Mothe Le-Bayer, Sanchez y Glambill. En el siglo XVI se habian amontonado una porcion de acontecimientos generales con el descubrimiento del Nuevo-Mundo, el renacimiento de las letras griegas y romanas, la excision religiosa de Lutero y Cal-

vino, las guerras entre los príncipes, y los odios religiosos que mantenian á la sociedad en un estado de ansiedad muy á propósito para que algunos, llevados de las formas exteriores y fluctuantes que vestia la sociedad, se precipitaran en el edcepticismo. Este es el cuadro que presenta Miguel Montagne, natural de Perigord, en Francia, con sus *Ensayos*. Con la mayor destreza se aprovechó de sus vastos conocimientos de la antigüedad para poner en ridículo todo lo existente en el campo de la política y de la historia; y en punto á filosofía, Montagne fué escéptico, porque fué puro sensualista, y de esta manera contribuyó no poco á dar impulso á la filosofía empírica en los tiempos modernos. Su padre, al morir, le habia recomendado la lectura de la *Teología natural*, obra del barcelonés Raimundo Sebonde, con el encargo de traducirla al francés. Montagne cumplió con las órdenes de su padre; pero lo hizo tan al vivo, que, aprovechándose de una máxima sentada por Sebonde en su obra, de que la base de la creencia del cristianismo no debe descansar en la razon humana, y que solo se la puede concebir por la fe y por una inspiracion especial de la divina gracia, se pronuncia como defensor de esta máxima, y se entrega á todas las extravagancias del escepticismo; y después de ridiculizar con la no escasa fuerza que le daba su talento el poder del entendimiento humano en todas sus indagaciones científicas, cae en un pirronismo universal, y concluye, repitiéndolo sin cesar en toda su obra, que *los sentidos son el principio y fin de todos nuestros conocimientos*, cuya máxima es el credo filosófico de toda la escuela empírica. Si se tratara de rebatir á Montagne, seria preciso comenzar por restablecer la razon á sus condiciones naturales, segun la hemos recibido de Dios; haciendo ver que es una facultad que nos da verdaderos conocimientos por sí sola, sin que se necesite el auxilio de la fe, como para saber, por ejemplo, si existe el universo, si

dos cosas iguales á una tercera son iguales entre sí, si el sol está sobre el horizonte, y si un triángulo tiene tres ángulos, y otras verdades semejantes. La fe es infalible; pero jamás el escepticismo y la duda pueden ser el camino que conduzca á ella; jamás para creer podrá ser bueno empezar por no creer; y así dice con razon Mad. Stael que negar la razon para fundar la fe es lo mismo que sacar á uno los ojos para que vea mejor. La razon nos da las verdades naturales, la revelacion las verdades sobrenaturales; son dos hermanas, hijas del mismo Dios, que se auxilian una á otra, que donde acaba la una comienza la otra, y ambas son un orígen perenne de conocimientos ciertos é infalibles en su esfera respectiva.

Montagne dejó por su cumplidor testamentario á su amigo y discípulo Pedro Charron, canónigo de Cahors, muy inferior á aquel en fuerza y originalidad de talento, aunque de juicio mas ordenado. Charron siguió las doctrinas de su maestro, y presentó sus opiniones escépticas con mas soltura y desembarazo en su obra titulada La *Sabiduría*, pero con las mismas tendencias y pretensiones al sensualismo y materialismo. «Todo conocimiento, dice, tiene lugar por los sentidos, porque los sentidos son nuestros maestros.» En términos que comienza por ellos y se resuelve en ellos, y son el principio y fin de todo el saber humano. Cuando Charron explica el alma, habla mas bien como fisiologista que como un psicólogo. «El alma habita en los ventrículos del celebro, y como el celebro es susceptible de tres temperamentos, lo seco, lo húmedo y lo caliente, supone Charron que el temperamento seco es la condicion del entendimiento; el temperamento húmedo es la condicion de la memoria, y el temperamento caliente es la condicion de la imaginacion. Omite hablar de la naturaleza del alma, al paso que sobre su inmortalidad dice que «la inmortalidad del alma es la cosa mas universal,

religiosa y plausiblemente recibida por todo el mundo, y mas útilmente creida; pero tambien la mas débilmente establecida y probada por la razon y todos los medios humanos. En punto á su moral, la reduce á una máxima sencilla muy propia de un escéptico. «Abstenéos, dice, de afirmar nada; suspended vuestro juicio, y no tomeis partido por ninguna de los opiniones que dividen el mundo.» Sobre este miserable fundamento explica todas las pasiones, quedando reducida toda su moral á un puro egoismo.

Otro que conmovió tambien las antiguas creencias filosóficas, y que se presentó como los anteriores con su matiz escéptico y sensualista, fué nuestro español Francisco Sanchez (no el Brocense), médico y catedrático muchos años en Tolosa. Escribió una obra que mereció una singular aceptacion, y recientemente ha sido publicada en Alemania con notas muy eruditas, titulada: *Tratado de la muy noble y muy universal ciencia de que nada se sabe.* Si nos guiáramos del título de la obra, se le tendria á Sanchez por mas escéptico que lo que es realmente. Su objeto principal fué desacreditar los métodos existentes, y particularmente el silogismo, con el que solo se consigue, dice Sanchez, encerrarse en un círculo eterno, sin dar ningun paso en el adelantamiento de la ciencia; y como se presenta tan hostil con las teorías especulativas, y hace un enérgico llamamiento al estudio de los hechos, sus relaciones y dependencias, no contribuyó poco á levantar el edificio del empirismo moderno.

Mas escéptico y mas empírico se presentó La-Mothe Le Bayer, natural de Paris, historiógrafo de Francia y consejero de Estado. Escribió muchas obras, y auxiliado de los vastos conocimientos que tenia en historia y geografía, siembra la duda por todas partes, y hace una profesion formal de pirronismo, basada en un adagio español que tiene complacencia en consignar en sus obras:

De las cosas mas seguras,
La mas segura es dudar.

Recorre la historia, recorre las ciencias, examina la moral, se lanza en las matemáticas, y con una gracia que le granjeó muchos partidarios en el siglo XVII todo lo matiza con su escepticismo. Pero lo que debe llamar mas la atencion, porque interesa mas al objeto de esta obra, es que no se limitó á ser escéptico en las materias prácticas de la vida, sino que tambien fué en busca de los principios para dar base á su escepticismo. En efecto, su psicología no deja duda de su empirismo. Por lo pronto, mira la sensacion como único orígen de todos nuestros conocimientos, y sobre esta base forma el mismo razonamiento que en el siglo pasado formó Hume con el mismo objeto de probar su escepticismo. Puesto que todo lo que sabemos nos viene de los sentidos, y que los sentidos solo nos descubren diferencias y oposiciones, mudanzas y contradicciones, es decir, solo nos presentan fenómenos y hechos contingentes, es claro que nada se puede saber de cierto, ni existe para el hombre una ciencia real y necesaria, ni una evidencia infalible. Hé aquí por donde se liga La Mothe Le Bayer con el empirismo moderno.

No debe sorprender que todos estos filósofos novadores aparezcan con el matiz escéptico, porque si algun dia habia de presentarse el empirismo como un verdadero sistema, era claro que los primeros filósofos que se pusieran á la obra habian de comenzar por sembrar dudas y conmover el antiguo edificio, para después edificar el nuevo. José Glamvill, natural de Plymouth, siguió el mismo rumbo que los anteriores. Se presentó escéptico, pero escéptico en el supuesto de no ser accesibles al hombre otros conocimientos que los suministrados por los sentidos, y en este concepto, Glamvill fué tambien el precursor de

Hume. Sin embargo, Glamvill, como la mayor parte de los filósofos que escribieron en aquellos dos siglos, después de conmover todos los fundamentos racionales, protesta de su dogmatismo, y no quiere privar á la razon de sus fueros legítimos.

Los filósofos que, sin ser escépticos, presentaron las primeras semillas del empirismo moderno en la época que recorremos, fueron Rogerio Bacon, Pomponat, Telesio, Vanini, Bacon de Verulamio, Hobbes y La-Rochefoucauld. A Rogerio Bacon, aunque precede algo al renacimiento, no es posible omitirle. Este filósofo era del órden franciscano, y fué el precursor del otro Bacon de Verulamio en su *Opus mayus*. En esta obra se pronunció abiertamente por la experiencia, como procedimiento preferible al razonamiento; y como partidario de la experiencia, combatió con firmeza el principio de autoridad en materias filosóficas, sin reconocer otro juez que la razon para distinguir lo verdadero de lo falso. Uniendo este filósofo el ejemplo al precepto, hizo una descripcion del arco íris y de la aurora boreal; conoció la teoría de los lentes cóncavos y convexos, advirtió el primero la necesidad de reformar el calendario, y se dice haber sido el inventor de la pólvora. Sin embargo, su órden le persiguió terriblemente.

Mas explícito fué, dentro ya de la época del renacimiento, Pedro Pomponat, natural de Mantua, considerado por uno de los principales campeones de aquella época. Este filósofo, que en Padua, Ferrara y Bolonia atrajo una florida juventud, produciendo con sus lecciones el mas decidido entusiasmo, publicó varias obras sobre la inmortalidad, sobre los encantamientos, sobre la libertad, el destino y la providencia, que le atrajeron fuertes persecuciones. En ellas desenvuelve los principios de su metafísica, sosteniendo que el hombre ocupa un medio entre lo perecible y lo imperecible; que la ciencia humana está sometida al tiempo, al

espacio, al clima y á toda la naturaleza sensible; que entre los elementos de esta ciencia, el que viene del mundo material es preferible; que la parte que se debe á la inteligencia pura no es mas que una cosa fugitiva como una sombra; y como se preciaba de restituir la verdadera doctrina de Aristóteles, se atrevió á sostener que el alma racional no podia existir sin el cuerpo, por no poder pasarse de un objeto en que ejercitar su actividad, y objeto que solo pueden dar á conocer los sentidos y la imaginacion; y como sin cuerpo no puede concebirse la existencia del espíritu, y como el cuerpo perece, es claro que, segun Pomponat, el alma perece igualmente. Este filósofo conoció lo atrevido de esta doctrina; y para ponerse á seguro de la opinion y de las persecuciones, de que, sin embargo, no pudo librarse, se aparapetó en la fe, diciendo que lo que no podia creer como filósofo, lo creia como cristiano. Con este motivo decia con mucha gracia Bocalini: «Es preciso absolver á Pomponat como hombre, y quemarle como filósofo.» De todas maneras, Pomponat fué un precursor del sensualismo moderno en el hecho mismo de no poder concebir la existencia del alma sin el cuerpo, ni el cuerpo sin los sentidos, ni los sentidos sin objetos materiales, que suministraran elementos á la actividad del alma. Estas mismas doctrinas le conducen naturalmente al fatalismo y demás consecuencias empíricas; y la filosofía empírica tiene derecho á reivindicar para sí á Pedro Pomponat como uno de sus partidarios mas distinguidos.

Mas explícito, si cabe, fué Bernardino Telesio, filósofo calabrés, quien se granjeó en Italia un crédito inmenso. Después de fundar una academia en Nápoles, que se la conoció con el nombre de *academia de Cosenza*, se dió á conocer por varias obras, siendo la principal una que tituló *De natura rerum juxta propria principia*. Combatió á Aristóteles, á título de que fundaba su doctrina en puras

hipótesis, y todo el sistema de Telesio descansa en hipótesis las mas arbitrarias y caprichosas; pero lo principal para nuestro propósito, es que se declara partidario de la experiencia, y en este concepto recomienda eficazmente la analogía y la induccion; y con relacion al estudio de nuestro espíritu, aun cuando reconoce su espiritualidad é inmortalidad, no admite otro orígen de ideas que la sensacion, la cual, á sus ojos, no es solo una simple impresion de los objetos materiales, sino que es tambien la percepcion de las cualidades mismas de los objetos y de los movimientos de la inteligencia percipiente. Consignando estos principios, no es extraño que el canciller Bacon, padre de la filosofía experimental, dijera que Telesio era el primero de los filósofos modernos, *novorum hominum primus*. Su moral se resiente del mismo defecto, puesto que sienta como regla fundamental de todas las acciones la conservacion de sí mismo. Las persecuciones, que eran el gaje de los filósofos del renacimiento, le obligaron á retirarse á Cosenza, su patria, en donde falleció de edad avanzada.

No tardó en aparecer un discípulo de Pomponat y de Telesio, que de una manera arrojada é increible se presentara como innovador en el sentido empírico. Julio César Vanini, natural de Taurisano, cerca de Nápoles, después de hacer sus estudios en esta última ciudad y en Padua, recorrió las principales poblaciones de Europa, predicando por todas partes sus doctrinas. Publicó dos obras: una titulada *El Anfiteatro* y otra *Diálogos sobre la naturaleza;* y si bien en la primera sostuvo los principios mas ortodoxos, no lo hizo así en la segunda, en la que consignó las doctrinas mas atrevidas; siendo admirable, como declaró la Sorbona, que en esta obra nada habia que ofendiera á la religion católica, apostólica, romana. Los *Diálogos sobre la naturaleza* constan de cuatro libros: el 1.° trata del aire, el 2.° del agua y de la tierra, el 3.° de la generacion de los animales,

y el 4.° de la religion de los paganos. A la sombra del diálogo abordó todas las cuestiones de religion y filosofía, tratándolas en forma burlesca. Niega que la inteligencia pueda mover la materia, y que el alma pueda mover el cuerpo; y antes, por el contrario, la materia es la que da impulso á la inteligencia, y el cuerpo al alma. Por consiguiente, Dios no es autor del mundo, el mundo es eterno y se basta á sí mismo. Cuando habla del hombre y de la conducta que debe observar, lo hace lo mismo que si Dios no existiera. Nuestras virtudes y nuestros vicios, dice, dependen de los humores y de los gérmenes que entran en la composicion de nuestro ser; y así, dependen del clima, del estado de la atmósfera, y sobre todo, de la influencia de los astros; y consecuencia de esto es, que nuestra ley única consiste en abandonarnos á nuestras tendencias, y en especial á los placeres del amor. Si como católico no creyese en la inmortalidad del alma, dice tambien, tendria mucha dificultad en creer en ella. Se hace inconcebible tanta insensatez; aunque le salieron bien caros sus extravíos. Murió por sus opiniones en una hoguera por sentencia del parlamento de Tolosa, dejando un recuerdo triste de aquellos siglos de intolerancia.

Pero en quien vino á personificarse la revolucion filosófica, verificada por el renacimiento en el sentido empírico, fué en Francisco Bacon, varon de Verulamio, quien, rompiendo de frente con la edad media y con la escolástica, combatió resueltamente el principio de autoridad en materia de ciencias; rechazó los antiguos métodos y las viejas preocupaciones de la escuela; protestó contra las formas sustanciales y las cualidades ocultas, con las que se querian explicar todos los fenómenos, y abrió el campo á una discusion libre en las cuestiones filosóficas. Pero su principal mérito consiste en haber propuesto el método inductivo como preciso, como necesario para el progreso de las cien-

cias; y como una consecuencia forzosa, haber recomendado la experiencia y la observacion, ó lo que es lo mismo, el estudio de los hechos para inducir sus leyes, yendo así de lo conocido á lo desconocido por medio de un riguroso análisis. Este llamamiento á la experiencia, que tanta influencia ejerció sobre los libres pensadores, fomentó extraordinariamente las tendencias empíricas, que pululaban ya en aquella época; y si bien hubiera sido muy bueno si esta influencia se hubiera limitado á las ciencias físicas y naturales, fué altamente funesta desde que se la hizo extensiva á las ciencias de razonamiento, como verémos en su lugar.

Quien se presentó con toda desnudez fué Tomás Hobbes, natural de Malmesbury, en Inglaterra. Este desenvolvió todo un sistema moral y político sobre el principio de la sensacion, y un sistema moral y político que no reconoce otro orígen que la sensacion, era claro que habia de conducirle á las mas funestas consecuencias. La sensacion no puede dar otras ideas de bien y de mal que el placer y el dolor físicos, siguiéndose de aquí que la conducta única que el hombre está obligado á observar es buscar el placer y evitar el dolor; y como, por otra parte, buscando el placer y huyendo del dolor, sin otro freno que le contenga, todos los hombres tienen que encontrarse á cada instante, precisamente el estado de riña debe ser constante entre ellos, y la guerra, por consiguiente, tiene que ser el estado natural; y si el hombre ha de gozar de paz, solo la puede conseguir creando un poder fuerte, irresponsable, absoluto. De esta manera Hobbes legitima y consagra la tiranía.

No trabajó menos en el mismo sentido Francisco IV, duque de La-Rochefoucauld, con su obra de *Las máximas*, que se publicó á mediados del siglo XVII, aunque tomando un terreno de discusion muy distinto. La-Rochefoucauld en su juventud habia tomado una parte muy activa en las guerras

civiles de la Fronde, habiéndose decidido por el partido del Parlamento; y con este motivo decia con mucha gracia que tomar parte en las guerras civiles era oficio de necios y perdidos, y que los hombres honrados y de alguna fortuna no debian mezclarse en ellas. Su inclinacion á la buena sociedad le mantuvo en relaciones con lo mas escogido de la Francia, y su casa era el paradero de todos los personajes y literatos de la época, como Boileau, Racine, Molière, La-Fontaine, y se sabe que cuando formaba su libro de *Las máximas*, las comunicaba sueltas á sus amigos para aprovecharse de sus consejos.

La-Rochefoucauld se vió en las mismas circunstancias que Hobbes. Ambos fueron testigos, ó mejor dicho, fueron actores en las guerras civiles que despedazaron á la Francia y la Inglaterra en el siglo XVII, y ambos juzgaron de la condicion humana como la veian y encontraban, y no como debia de ser, atendidas las condiciones invariables de su naturaleza. Hobbes aplicó esta predisposicion funesta á la moral y á la política, y La-Rochefoucauld la aplicó á la práctica de la vida, haciendo en su libro una pintura horrible del hombre, sin encontrarse en él nada que no tenga un orígen impuro. En efecto, todo su libro se reasume en un solo principio, y es, que todas las acciones del hombre nacen del amor propio, ó por mejor decir, del egoismo combinado con los azares de la fortuna, constituyendo el egoismo el fondo y la base de nuestro ser. Hay en el corazon humano, dice, una generacion perpetua de pasiones, de suerte que la desaparicion de una es el signo seguro de la aparicion de otra. La lucha que suponemos, añade, en nuestra alma entre la pasion y la razon, entre el deseo y el deber, es una pura quimera, y no hay mas que pasiones en pugna las unas con las otras. Pero ¿qué son las pasiones segun La-Rochefoucauld? No son mas que los diversos grados del calor ó del frio de la sangre, ó un resultado de

nuestro temperamento ó de los humores de nuestro cuerpo. De esta manera La-Rochefoucauld resuelve el egoismo que se halla en el fondo de todas nuestras acciones en nuestras pasiones, nuestras pasiones en los humores del cuerpo, y los humores en la sensibilidad física; resultando de aquí que el hombre es un ser sensible, y nada mas. La-Rochefoucauld trasladó á su libro el cuadro que presentaba la corte de Luis XIV, entregada á la ambicion, galantería y frivolidad, sin querer salir de la superficie que presentaba esta sociedad corrompida. A pesar de las tendencias del libro de *Las máximas*, que tan desagradables impresiones produce, se encuentra en él la siguiente observacion, que vale por sí sola un libro entero: «La hipocresía es un homenaje secreto que el vicio rinde á la virtud.»

Ya tenemos los primeros materiales que entraron en la creacion y formacion del sistema empírico, que fueron el nominalismo, legado por la edad media, la fórmula sensualista de Aristóteles, el epicureismo renovado, el ataque dirigido á las opiniones reinantes en cuanto se oponian al empirismo, y las aspiraciones empíricas de los filósofos que dejamos mencionados; y aunque estos elementos se desenvolvieron en el largo espacio de dos siglos, que fueron el XVI y XVII, todavía no se encuentra nada que caracterice el empirismo como un sistema fijo y determinado. No son mas que opiniones sueltas de filósofos con tendencias marcadas en este sentido. Pero los conocedores de la marcha constante que llevan las ideas de la humanidad, que siempre son débiles en su orígen, robustas en su progreso, é invasoras en su desenvolvimiento final, no se sorprenderán que el empirismo aparezca pobre y mezquino en los siglos XVI y XVII, y demasiado pronto se le verá llegar al estado de virilidad, y que como un torrente arrollará todo cuanto encuentre. Estos pocos filósofos en los dos siglos llevaron el hilo tradicional, hasta que el empirismo tomara posicion

con todos los caractéres de un verdadero sistema filósofico, y cuya ejecucion estaba reservada al filósofo de Krington. Revolucion que debió tenerse por imposible en fines del siglo XVII.

En efecto, empapada la Europa en los principios del cristianismo, y con una filosofía, como era la aristotélica, que se miraba solo como un instrumento de la teología, el espiritualismo, sostenido por la religion, por la filosofía, por el sentido comun, era un gigante que no tenia rival. En 1637 se presenta un innovador, se presenta Descártes publicando su *Discurso del método*, y crea una nueva filosofía. Pero Descártes, que no queria que su empresa se desgraciara, procuró encerrar sus innovaciones en el campo de la metafísica y de la física, y huyó con el mayor cuidado de toda cuestion que se rozara con la moral ó con la política, para no causar celos ni al sacerdocio ni al imperio. Pero mas aun, limitando su reforma á la metafísica, tiró una línea en el hombre entre la materia y el espíritu, que hasta entonces no habia sido conocida, y de esta manera creó una filosófía que, aunque nueva, era profundamente espiritualista; y esta filosofía se captó los animos de todos los libres pensadores con tal decision, que al final del siglo XVII la filosofía cartesiana todo lo habia invadido, Parlamento, la Sorbona, la congregacion del Oratorio, Port-Royal, y hasta entre los mismos jesuitas habia partidarios; y los hombres grandes del gran siglo de Luis XIV, Malabranche, Bossuet, Fenelon, Pascal, Arnauld, Nicole, Labruyère, Boileau, La-Fontaine, todos se pronunciaron decididos cartesianos; y si bien un decreto del Rey prohibió la enseñanza de la nueva filosófía, esta prohibicion en el siglo XVII produjo el mismo efecto que otra prohibicion de las obras de Aristóteles por el concilio de Sens habia producido en el siglo XIII, que no impidió que Alberto el Grande y Santo Tomás comentaran los obras del Estagirita. De todas ma-

neras, los pocos filósofos qne llevamos referidos, y que echaron las primeras semillas del empirismo, caminaron entre dos grandes sistemas, el aristotélico con su enseñanza tradicional, y el sistema cartesiano con sus arranques juveniles, y ambos alta y eminentemente espiritualistas, y entre estos dos torrentes espiritualistas se fueron deslizando los Gasendos, los Hobbes, los Bacones, sin ser casi apercibidos, y ajenos ellos mismos de los destinos que estaban reservados á sus aspiraciones empíricas en el siglo siguiente, aspiraciones que fueron conservándose, no solo por los filósofos cuya crítica acabamos de hacer, sino tambien por algunos literatos, como Bernier, Molière y Chapelle, y en general por los hombres de mundo, afectos por instinto al epicureismo práctico; y en estos términos y con tales elementos precursores se presentó Locke en el estadio filosófico, por cuyo sistema en la parte histórica darémos principio en el capítulo siguiente.

---

## CAPITULO II.

### HISTORIA DEL SISTEMA EMPIRICO DESDE LA FILOSOFIA DE LOCKE HASTA LA FILOSOFIA DE CONDILLAC.

Cuando solo existian las pocas semillas empíricas derramadas por los filósofos mencionados, Juan Locke, natural de Krinton, publicó en 1690 su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. El orígen de esta obra le refiere él mismo en el prefacio, diciendo que, habiéndose reunido varios amigos en su casa para tratar materias absolutamente extrañas al objeto de su obra, se vieron desde luego entorpecidos con las dificultades que á cada paso se presentaban, y después de atormentarse largo tiempo sin poder resolver las dudas que se ofrecian, vino á mi mente, dice Locke, que tomábamos mal camino, y que antes de entrar en indagaciones de esta naturaleza era preciso examinar los medios que teniamos para conseguirlo, y ver además sobre qué objetos puede trabajar nuestro entendimiento, y cuáles no están á su alcance. «Esta duda, añade, la sometí á los amigos reunidos, y todos convinieron que era por donde debian comenzar nuestras indagaciones.» Locke, segun se ve, creyó que el estudio del hombre debe comenzar por

conocer sus propias facultades, para ver hasta qué punto puede llevar la certidumbre en sus indagaciones de todos géneros.

En efecto, el *Ensayo sobre el entendimiento humano* es una obra esencialmente lógica, y en razon de su carácter y base sobre que esta fundada, por ahora solo diré que Locke aplicó á la ciencia del espíritu el mismo principio que Bacon habia aplicado á las ciencias naturales. Bacon habia dicho : «La experiencia sensible es el orígen único de los conocimientos que puedan hacerse sobre todos los objetos de la naturaleza exterior» ; y Locke dijo, ni mas ni menos, esa misma experiencia sensible es el orígen de todas nuestras ideas ; y de esta manera creó un empirismo absoluto, pero que creándole lo hizo con tal novedad, con tal fuerza de razonamiento y con un estilo tan sencillo, claro y elegante, que llamó la atencion de todos los hombres entendidos de todos los países de Europa, en términos que en los siete años primeros se hicieron siete ediciones de su obra.

M. Coste la tradujo al francés apenas la obra vió la luz pública, y en su prefacio dice que sometió la traduccion al mismo Locke, habiendo merecido su aprobacion. El cambio extraordinario que esta obra produjó en las formas con que hasta entonces se habian tratado las cuestiones filosóficas, creó hábitos favorables á la libertad del pensamiento. Aunque la obra entera está cimentada en un error gravísimo, y aunque muchas ó las mas de sus proposiciones son combatibles, se hace sentir el autor por un amor tan sincero á la verdad y un respeto tan profundo á la razon, que halaga naturalmente su lectura, y es preciso internarse para conocer que el interior del edificio no corresponde al buen aspecto de su fachada.

El alucinamiento que produjo la obra de Locke se debió á otra circunstancia, que no puede omitirse. Cuando Locke

publicó su *Ensayo* era la época misma en que Sir Isaac Newton estaba haciendo los grandes descubrimientos en ciencias naturales, que le han inmortalizado. Paseándose un dia en un jardin que tenia cerca de Cambridge, cayó sobre su cabeza una manzana, y suponiendo que hubiera caido de una mayor altura, desde la luna por ejemplo, la misma fuerza la hubiera atraido sobre la tierra, y si no la atraia, seria porque otra fuerza la llevaria en otra direccion; y de esta manera, la rara inteligencia de Newton descubrió las dos fuerzas de proyeccion y gravitacion, no solo en la luna, sino en todo el sistema planetario, fuerzas que, combinadas, obligan á los cuerpos celestes á describir elipses sometidas á las reglas sencillas de estar la atraccion de los cuerpos en razon directa de la masa y duplicada inversa de las distancias, y ser el sol por estas reglas el centro de nuestro sistema planetario. Pero no pararon aquí los descubrimientos de Newton. Auxiliado de un simple prisma, descompusó la luz y descubrió los siete colores primitivos, y explicó el color de los cuerpos por el sencillo hecho de la refractibilidad. ¿No fué una produccion suya, aun cuando quiera reivindicarla Leibnitz, el admirable cálculo diferencial y la teoría conocida con el nombre del binomio de Newton? En fin, Newton, al final del siglo XVII, auxiliado ya por los trabajos de sus predecesores Copernico, Keplero, Galiloe, cimentados tambien en la observacion, hizo cambiar la faz de la astronomía, é imprimió una direccion enteramente nueva á los estudios sobre las ciencias naturales. Y ¿á qué se debió un progreso tan admirable? A la observacion y á la experiencia. Y bien, dijo Locke, si no hay otro camino de descubrimientos en las ciencias naturales que la experiencia sensible, ¿por qué no ha de producir los mismos resultados si el mismo método experimental, si la misma experiencia sensible se aplica á la filosofía del espíritu humano? Aquí

estuvo todo el error de Locke. Es admirable cómo Locke pudo discurrir de esta manera cuando el mismo autor de los descubrimientos, el mismo Newton, rechazó siempre una doctrina que indudablemente debió conocer que conducia al materialismo. Hablando Newton de la percepcion, distingue perfectamente la parte sensible y la parte racional, así como en nuestra organizacion distingue el principio espiritual y el sensorio, presentando en todas sus obras, lo mismo en psicología que en moral, lo mismo en metafísica que en teodicea, un fondo de espiritualismo que honra la memoria de este gran filósofo. Pero Locke, con la aplicacion que hizo de la experiencia sensible al estudio del espíritu humano, en una época en que los estudios psicológicos estaban poco adelantados, logró sorprender al comun de los lectores, y crear una opinion robusta en favor de sus nuevos principios filosóficos.

Otra circunstancia favoreció la propagacion de la filosofía de Locke. A fines del siglo XVII existia una lucha entre sistemas rivales y sistemas que descansaban todos en un puro dogmatismo. La teoría de las ideas innatas de Descártes, la armonía prestabilita de Leibnitz, las causas ocasionales de Malebranche, el panteismo de Espinosa y las doctrinas del viejo escolasticismo, se disputaban la preferiencia en el momento mismo que causas de religion tenian conmovida toda la Europa; y en tales momentos se presenta en la escena Pedro Bayle, que, retirado á Holanda de resultas de la revocacion del edicto de Nantes, esgrimió su pluma en un diccionario crítico que escribió contra el conjunto de todos los sistemas y de todas las creencias recibidas. Bayle habia pasado en solos dos años del protestantismo al catolicismo, y del catolicismo al protestantismo, y del peripatetismo al cartesianismo, y del cartesianismo al escepticismo. Esta alma incierta, que no hallaba principios en ninguna parte, y que al mismo tiempo

estaba dotada de las cualidades necesarias para la crítica, descargó golpes terribles á todos los sistemas filosóficos reinantes, valiéndose de la mañosa táctica de atacar un sistema colocándose en la posicion del sistema opuesto; y cuando creia demolida la obra, arrojaba con desden las armas de destruccion de que se habia valido, para tomar nueva posicion desde donde pudiera demoler el mismo sistema que le habia servido de defensa. Combatió las causas ocasionales con la armonía prestabilita, combatió la armonía prestabilita con la libertad del hombre, combatió la libertad del hombre con la creacion continua de Descártes, combatió la creacion continua con las naturalezas plásticas de Cudworth, combatió las naturalezas plásticas con los atributos de Dios, y hasta la misma existencia de Dios la convierte en un problema, suscitando dudas que abren la puerta al ateismo. Cuando cree Bayle destruida toda la obra de la razon en los sistemas filosóficos, emprende con la revelacion y conmueve sus principales dogmas, valiéndose como arma de la misma razon que acababa de destruir, y para no incurrir en la nota de impiedad, se acoge hipócritamente al texto divino, aconsejando que es preciso cautivar el entendimiento en obsequio de la fé. El diccionario de Bayle tuvo un séquito extraordinario; y como su objeto fué combatir todo dogmatismo religioso y filosófico, facilitó la entrada y la admision de una filosofía como la de Locke, que es enemiga de todo dogmatismo, y que reduce todo el saber humano á los datos que pueden suministrar los sentidos corporales.

Fiel discípulo de Locke fué Juan Antonio Collins, del condado de Middlesex, á quien Warwurthon llama el terror del siglo XVIII. Este filósofo se empapó enteramente en las doctrinas de Locke, con quien llevaba íntima amistad; pero léjos de ser retenido y circunspecto, como lo fué este, en no avanzar las consecuencias que pudieran comprometer

su reputacion en mal sentido, se arrojó á todo; y aprovechándose de los principios sentados en el *Exámen sobre el entendimiento humano*, combate la espiritualidad del alma, y si admite la inmortalidad, es solo como un artículo de fé; y combate la libertad del hombre, suponiendo que los motivos le precisan á obrar. En fin, Collins, hecho empírico con las doctrinas de Locke, y dejándose llevar de la lógica, sostuvo el materialismo y el fatalismo, y sus *Indagaciones sobre el libre albedrío*, su *Carta á Dodwel* y sus *Discursos sobre la libertad* fueron traducidos al francés, siendo recibidos en Francia con el mas decidido entusiasmo por los muchos partidarios de Locke, que miraron á Collins como una cabeza privilegiada, aunque en la realidad fué un filósofo á quien faltó profundidad, si bien no carecia de sutileza.

Mas prudente Guillermo Jacobo Gravesande, filósofo holandés, si bien no pudo resistir á la influencia que sobre su alma ejerció la filosofía de Locke, jamás reconoció consecuencias que comprometieran sus creencias religiosas, y en la cuestion sobre el orígen de las ideas suspendió su juicio por temor sin duda á las consecuencias. Pero donde Gravesande no pudo sacudir el yugo de Locke fué en la delicada cuestion de la identidad personal y la de la libertad del hombre, inclinándose en esta última á las opiniones de Hobbes, que pone la libertad en el hecho de la ejecucion, y no en el acto psicológico de la deliberacion. En cuanto á la lógica, siguiendo á Descártes, Locke y cuantos filósofos modernos le habian precedido, reconoce como verdadero criterio de certidumbre la evidencia; y si bien en punto á la existencia del mundo exterior discurre como un cartesiano, recurriendo á la veracidad divina en todo lo demás, y especialmente en los medios de corregir nuestros juicios, descubre tanta sensatez, y lo hace con tal órden y claridad, que con razon adquirió el título de gran filósofo entre sus contemporáneos.

Menos mirado fué Enrique San Juan, vizconde de Bolingbroke, ministro de negocios extranjeros que fué de la reina Ana de Inglatera, el cual, en unos *Ensayos filosóficos* publicados después de su muerte, desenvuelve sus principios, que son los mismos de Locke, y lo hace con tal decision, que á sus ojos todos los sistemas que, desde Platon hasta Berkeley habian aparecido en el mundo, no eran mas que unas puras quimeras ó sueños poéticos decorados con el nombre de filosofía, y que podrian muy bien suprimirse sin perjuicio de la ciencia. Bolingbroke dice que para conocer el alma y el cuerpo no hay otro medio que observar escrupulosamente todos los hechos que se pasan en nosotros desde el nacimiento hasta la muerte. Frisar mas alto es una locura, y los metafísicos propiamente dichos le parecen á este filósofo hombres que toman la razon misma por cómplice de su delirio. Bolingbroke no es ateo, pero no admite otras pruebas que las sensibles, siguiendo en esto los principios de Locke, su maestro.

Dotado de hábitos filosóficos, y aunque moderado por carácter, César du Marsais, natural de Marsella, fué el precursor de los Cabanis y Broussais. El lenguaje, la lógica y la gramática general fueron el objeto de sus estudios y de sus obras. En su lógica fué donde descubrió mas en claro sus tendencias opuestas al espiritualismo : « De la variedad, dice, que se encuentra en la consistencia, en la naturaleza, en la distribucion de las partes delicadas que componen la sustancia del celebro, nace la diferencia casi infinita de los espíritus, segun el axioma de que todo lo que es recibido varia segun la disposicion de aquello que recibe. Cuando las impresiones de los objetos que afectan la parte exterior de los sentidos, llegan á la sustancia del celebro por medio de la extremidad interior de los nervios sensibles, entonces percibimos estos objetos. Esta primera impresion deja un vestigio en el celebro, y este vestigio subsiste en

él mas ó menos, segun la blandura ó solidez de la sustancia del celebro.» Esta explicacion no puede dejar duda de las opiniones de este filósofo, que tambien se dejó llevar de la corriente de aquella época, funesta para los verdaderos adelantamientos de la ciencia.

Andrés Boureau Deslándes, natural de Pondiqueri, publicó por entónces una *Historia crítica de la filosofía;* y si bien dió pruebas de imparcialidad y moderacion en sus juicios con respecto á todos los sistemas filosóficos, y no se desentendió del respeto y consideraciones debidas justamente á la religion, no por eso pudo resistir á la influencia de la filosofía empírica, descubriendo tan á las claras su ninguna fé en los principios metafísicos, que con razon se le puede calificar de un verdadero escéptico, siendo muy natural que, encerrado en el mezquino y estrecho campo de la sensacion, no encontrara otro orígen de la moral ni otro principio que el placer. Así, no es extraño que exclame desconsolado: «No existe teología natural, y todas las verdades que creemos tener de esta ciencia imaginaria son un don de la revelacion y de la gracia.» A pesar de explicarse así, Deslándes es filósofo empírico, y su mismo escepticismo es un fruto natural de su empirismo.

A mediados del siglo XVIII hizo un ruido extraordinario en Francia un libro titulado *Observaciones sobre el hombre, su organizacion, sus deberes y sus esperanzas*, de David Hartley, médico inglés. Uno de los méritos de Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* fué que, á pesar de la base de su sistema puramente empírico y á pesar de su cualidad de médico, jamás perdió el tono y el tacto de verdadero psicológico, y huyó constantemente de todas las combinaciones fisiológicas que pudieran materializar su doctrina. Esta delicadeza de Locke es la que destruyó Hartley con su sistema; y aprovechándose de algunas indicaciones que Newton hizo en su tratado sobre las ópti-

cas y de la asociacion de las ideas del mismo Locke, construyó un nuevo sistema que no fué mas que una version del empirismo, pasándole del campo de la psicología, en que le habia colocado Locke, al campo de la fisiología, en que le hizo aparecer Hartley. Este filósofo creó de esta manera un sistema de hierro, que produjo el buen resultado de descubrir uno de los lados débiles del empirismo, cual es el fatalismo, y el fatalismo es el carácter esencial de la filosofía de Hartley, como verémos en su lugar.

Antonio Genovesi, de Salerno, en Italia, del órden religioso, publicó por aquella época una lógica que mereció gran acogida de sus compatriotas. En ella define al hombre un compuesto de un cuerpo orgánico y de un alma racional y libre; pero tambien se dejó llevar de las opiniones del siglo, y cuando trata del orígen y clasificacion de nuestras ideas, no reconoce á nuestra razon como orígen de ideas primitivas, y consecuencia de esto, omite hablar de las ideas universales y absolutas. En lo demás, Genovesi es eminentemente espiritualista, como va dicho, y uno de los hombres notables que produjó la Italia, rivalizando en el siglo pasado con Smith en los grandes adelantamientos hechos en las ciencias económicas.

Entre los filósofos del siglo pasado y época que tratamos, llamó particularmente la atencion David Hume, natural de Edimburgo. Este filósofo tiene el mérito de haber reducido al absurdo el sistema empírico. «Todos nuestros conocimientos, dijo, nacen de la experiencia sensible; la experiencia sensible solo nos da hechos accidentales y contingentes; luego todos nuestros conocimientos se reducen á hechos contingentes ó fenomenales. Por consiguiente, todas esas ideas, que se llaman ideas universales y absolutas, comenzando por el principio de causalidad, no son mas que un producto de nuestra propia imaginacion que no tiene otro orígen que el hábito ó la concomitancia de

las mismas ideas.» Y como Hume, siguiendo á Locke, era partidario de las ideas representativas con respecto á los fenómenos que representa el mundo exterior, tuvo que incurrir precisamente en un pirronismo absoluto, y Hume es el escéptico mas pronunciado de los tiempos modernos.

En otra direccion marchó Francisco María Arovet (Voltaire), quien, mirando con desden la metafísica, se lanzó en el campo de la literatura, de la filosofía práctica y de la historia, y valiéndose de las dotes naturales de que estaba adornado su raro entendimiento para una crítica sazonada y satírica, ejerció en el siglo XVIII, y particularmente en la época de que tratamos, una influencia poderosa en la marcha de las ideas. Los autores del *Diccionario filosófico* que se acaba de publicar en Francia suponen que Voltaire estuvo siempre de parte de los buenos principios filosóficos, á pesar de la guerra cruel que declaró al cristianismo, y que sus ideas de ninguna manera favorecieron el empirismo, el sensualismo, el materialismo, que se desarrollaba en Francia en aquel siglo. Para ello citan muchos pasajes de este filósofo en que consigna sus opiniones en defensa de la inmutabilidad eterna de lo justo y de lo injusto, de la libertad moral del hombre, de la espiritualidad é inmortalidad del alma y de la existencia de Dios, apareciendo esta última en unos versos que dirigió al autor ateo del inmundo libro titulado *De los tres impostores*, diciéndole Voltaire de que él era el cuarto. Los versos dicen así: «Todos han adorado un dueño, un juez, un padre: conducta sublime, pero imprescindible al hombre, como que esta creencia, lazo sagrado de toda asociacion y primer fundamento de la equidad, sirve de freno al malvado y de esperanza al justo. Si los cielos, despojados del augusto sello de esta verdad, no hicieran de ella una manifestacion, es decir, si Dios no existiera, seria preciso inventarle.»

Todas estas citas son ciertas, pero es preciso tener presente que los hombres de singular talento, los que son verdaderos genios, y cuyo título no se le puede negar á Voltaire sin injusticia, tienen momentos en que no son dueños de sí mismos, momentos en que les viene de lo alto el rayo de luz que ilumina su inteligencia, y dejan correr sus plumas con la expansion de una alma que recibe las inspiraciones del Infinito, y entonces están en lo verdadero. En la historia de todos los filósofos, por mas irracionales que hayan sido sus sistemas, se encuentran estos rasgos de elevacion, de verdad, de magnanimidad; pero nunca estos rasgos pueden servir de guia para fijar el valor de una doctrina dada. Locke y Condillac fueron defensores de la espiritualidad é inmortalidad del alma, y precisamente sus sistemas conducen directamente al materialismo. Voltaire tuvo esos arranques en defensa de la divinidad, de la libertad, de la espiritualidad, del principio moral; pero no son estos arranques los que dan tono á sus doctrinas, ni los que fijan el juicio crítico que se merece este filósofo, ¿No fué Voltaire, como lo dice él mismo, el que hizo conocer en Francia la filosofía de Locke, contribuyendo así á crear ese movimiento empírico, tan funesto á la causa del espiritualismo? No destruyó Voltaire por medio de un folleto, escrito con toda la gracia que le daba su mordáz talento, la hipótesis de los turbillones de Descártes, y con ella toda la metafísica de este gran filósofo? No ridiculizó las ideas innatas, y pintó á Descártes en repetidas ocasiones como un verdadero visionario? ¿Quién paralizó el impulso espiritualista impreso al gran siglo de Luis XIV por el genio de Descártes, sino Voltaire con la terquedad de su pluma, que en sesenta años no cayó de su mano? ¿No sacó al teatro la filosofía del gran Leibnitz, eminentemente espiritualista, para ponerla en ridículo en su *Cándido?* Si tan profundo era su respeto al prin-

cipio moral, ¿cómo es que en el libro *De las máximas*, de la Rochefoucauld, no halló otra verdad que la de ser el amor propio el móvil de todas nuestras acciones? Ahí están sus *Discursos sobre la historia universal*, en los que debian aparecer en claro las leyes que nos rigen en el gobierno moral del mundo, y allí solo se ven los hechos entregados á un fatalismo desesperado, sin dar cabida á la divina Providencia. Y ¿admite alguna defensa la guerra injusta que declaró al cristianismo, que es un puro espiritualismo, y á quien debe su perfectibilidad el género humano? Que un jóven lea aisladamente y sin preparacion las obras de Voltaire, y á su conclusion encontrará seco su corazon, helada su alma, y extinguido su entusiasmo sobre todas las grandes cuestiones que ha recibido de la educacion é interesan á la humanidad. Verá convertidos en problemas los primeros principios, sin poder extender sus miradas mas allá que al mundo material que le rodea. Por último, los mismos autores del Diccionario confiesan que Voltaire era enemigo de toda metafísica. Y ¿qué significado tiene esta confesion? ¿Pueden tenerse ideas fijas, ó por mejor decir, puede el hombre tener ideas sin explotar los tipos eternos que, como signo de su immortalidad, depositó Dios en su alma, y que le sirven como de hilo para penetrar en los arcanos del Infinito? ¿Qué es el hombre entregado solo al mundo fenomenal, al mundo físico, al mundo de las sensaciones, sino un buque sin brújula, que navega al acaso, que si llega á puerto algunas veces será por accidente, pero que constantemente tiene que ser juguete de las olas ó víctima de bajíos ocultos en un derrotero desconocido? Esta es la conducta que se observa en Voltaire. Navega sin brújula, porque navega sin metafísica, fuente perenne de la solidez de nuestros juicios y norte seguro en nuestra navegacion terrestre; y si algunas veces hace algunas arribadas felices con esas emanaciones espontáneas que salen de su pluma en de-

fensa de los buenos principios, presenta en el conjunto de su viaje toda la incertidumbre de quien se arroja á la ventura en medio de un mar proceloso, encerrándose en la materia, y sin dirigir sus miradas al firmamento.

Ya vimos en el capítulo anterior la situacion del empirismo al final del siglo XVII, estando reducido en aquella época á opiniones sueltas de filósofos que ligaban el renacimiento con la filosofía de Locke, publicada en 1690, y cuya tradicion se habia conservado por entre dos torrentes espiritualistas, el escolasticismo y el cartesianismo, que parecian invencibles. Pues en el período que acabamos de recorrer cambió todo el teatro. La filosofía de Locke fué recibida con el mayor entusiasmo, se tradujó en todas las lenguas, se comentó, se glosó, se desenvolvió, y se la hizo conocer bajo todas sus consecuencias. Como su base era el ser la experiencia el orígen único de todos los conocimientos, y como el estudio de los hechos sensibles y la aplicacion del método analítico á las ciencias naturales, como la astronomía, la física, la fisiología, la química y demás, daban en aquella época magníficos resultados, se creyó que, aplicando Locke la misma experiencia sensible á la filosofía del espíritu, estaba resuelto el problema, y desde aquel acto se sentó como un dogma incontestable que el orígen de nuestras ideas y de todos nuestros conocimientos estaba en el mundo material, y el único canal por donde llegábamos á adquirirlos eran los sentidos corporales. Creada esta conviccion entre los filósofos, empezaron á mirar como únicas realidades las cosas que se tocan, se palpan y se ven, porque son las únicas accesibles á los sentidos corporales, y relegaron al país de las quimeras todas las ideas absolutas de la razon, y con ellas toda metafísica, mirando á los filósofos que habian apoyado en ellas sus sistemas, como unos verdaderos visionarios, á quienes era preciso despreciar. La filosofía de Descártes

tenia precisamente este carácter, como que era esencialmente dogmática; y fué tan absoluto el desprecio que de ella se hizo, que á mediados del siglo XVIII, que es la época que estamos examinando, no se contaba en Francia otro cartesiano que Fontenelle, y sus funerales, que tuvieron lugar en 1757, fueron los funerales del cartesianismo. A mediados del siglo XVIII el empirismo de Locke habia sustituido al espiritualismo de Descártes; y si no pudo destruir el espiritualismo escolástico, á pesar de los esfuerzos que hicieron sus partidarios para conseguirlo, fué porque, ligado al cristianismo, era imperecedero, como cimentado en una base indestructible; pero sí lo conmovió fuertemente, y sus resultados han llegado hasta nosotros.

El primer período del empirismo, de que hablamos en el capítulo anterior, fué de germinacion; este segundo, que acabamos de recorrer, que abraza desde fines del siglo XVII hasta mediados del XVIII, es de virilidad y proselitismo. Ahora vamos á recorrer su tercer período de desenvolvimiento, en el que se presenta invasor y agresivo.

---

## CAPITULO III.

### HISTORIA DEL SISTEMA EMPÍRICO, DESDE LA FILOSOFÍA DE CONDILLAC HASTA LA REVOLUCION DE 1789.

A mediados del siglo XVIII reinaba en Francia la filosofía de Locke, como vimos en el capítulo anterior; pero la filosofía de Locke, si bien era eminentemente empírica, tenia en su mismo principio metafísico una traba, que impedia marchar á velas desplegadas al materialismo, al fatalismo, al escepticismo. En efecto; Locke, si bien no reconoció otro orígen de ideas primitivas que la sensacion, admite la reflexion como un principio que reobra sobre el mundo exterior. Pues bien; esta reflexion, este principio activo era una traba que impedia lanzarse á tan funestas consecuencias; y Estévan Bonnet, conocido por el abate de Condillac, tomó de su cuenta esta tarea, y para ello no hizo mas que suprimir la reflexion, y proclamar como principio único de todos nuestros conocimientos la sensacion. Ya se habian advertido aspiraciones en algunos filósofos en el mismo sentido; pero el sensualismo no tomó el carácter de verdadero sistema hasta que Condillac publicó su tratado de las sensaciones á mediados del siglo XVIII, y desde cuya época, modificado

gravemente el principio de Locke, casi desapareció por entero la influencia de este filósofo; y la sensacion trasformada de Condillac, reemplazando al empirismo de Locke, se apoderó de todo el campo de la filosofía.

Sin embargo, en aquella época escribió Cárlos Bonnet, natural de Génova, y adoptó la filosofía de Locke y rechazó la de Condillac; es decir, reconoció la sensacion y la reflexion como orígen de ideas, y no la sensacion sola, como queria Condillac; y consecuencia de esto reconoció la distincion del cuerpo y del alma, y combatió el materialismo y el ateismo. Pero en sus explicaciones no puede concebir el alma sin la existencia de un organismo, ni halló otro medio de explicar los fenómenos psicológicos que el de las fibras, y en este punto se separa de Locke, que jamás se valió de la fisiología para dar razon de los fenómenos del alma, si bien están conformes en poner en la sensibilidad el orígen de todos nuestros conocimientos.

Tambien Juan Bautista Delisle de Sales, de la congregacion del Oratorio, publicó entonces una obra titulada *Filosofía de la naturaleza;* y aunque no puro en su ortodoxia, presentó las cuestiones filosóficas de una manera mas científica y mas racional que lo que se acostumbraba en aquella época. Por lo pronto sienta como un principio que no admite contradiccion, que todas nuestras ideas tienen su orígen en los sentidos, como Locke lo habia demostrado. En seguida reconoce la existencia de Dios como una verdad evidente por sí misma; pero le priva de la cualidad de creador, y solo quiere que sea arquitecto, es decir, que construya el mundo con los elementos que existen de toda eternidad, y este elemento á su juicio es el fuego puro. En psicología reconoce el estudio del alma por la conciencia, separándose de la escuela sensualista; pero tampoco permite que se salga de esta experiencia psicológica en el estudio de la inteligencia, de la voluntad y de

la sensibilidad; y por lo tanto, no permite cuestiones que afecten á la naturaleza del alma; porque, á su juicio, no son mas que hipótesis. Sin embargo, Sales admite la espiritualidad é inmortalidad del alma, como obra, no de la conviccion, sino del sentimiento. Para este filósofo el amor propio es el orígen de la moral, y sin embargo, supone al hombre sociable naturalmente. Aficionado á libros, llegó á reunir 36,000 volúmenes, y habiendo puesto en el centro de su librería su busto en mármol blanco, con el siguiente verso:

*Dieu, l'homme, la nature, il a tout expliqué,*

una mano anónima puso por bajo:

*Mais personne avant lui ne l'avait remarqué.*

Si estos dos filósofos fueron condillaristas con modificaciones, todos los libres pensadores de la época se pronunciaron como puros y decididos discípulos de Condillac; pero, no limitándose al principio metafísico del sistema, como este, sino desenvolviéndole hasta las últimas consecuencias. Claudio Adriano Helvecio aplicó el principio sensualista á la moral en una obra que tituló *Tratado del espíritu;* y siendo lógico en la exposicion de su doctrina, dedujo como una consecuencia rigurosa la moral del placer, la moral epicúrea, dejando entregado al hombre á sus pasiones, sin otro freno que su egoismo.

Becaria aplicó el mismo principio á la legislacion penal, en su obra titulada *De los delitos y de las penas*. Obra perfectamente traducida á nuestra lengua por el Sr. Rivera, y que no se puede leer sin entusiasmo, al ver consignados en ella los sentimientos mas puros y mas grandes en defensa de la humanidad, y con un estilo tan vivo, apasionado y penetrante, que su influencia ha sido indeclinable en la formacion de todos los códigos criminales de Europa. Pues

á pesar de su doctrina tan irrecusable y de un mérito tan singular, se ve con harto sentimiento que al sentar Becaria la medida de los delitos, se fija solo en los hechos, y prescinde de la intencion; se fija en la naturaleza exterior y prescinde del acto psicológico del alma; se entrega á la materia y ahoga el grito de la inmoralidad, que sale de las profundidades de nuestro ser; debido todo al yugo impuesto por la filosofía condillarista y á la época en que escribió.

El abate Morellet, que fué uno de los filósofos que en la época que estamos recorriendo tomó una parte activa en el sostenimiento de la filosofía empírica, aplicó el principio condillarista á las materias económicas. Publicó varios escritos; pero todos tenian por objeto cuestiones prácticas, como sobre la libertad de discusion en materias administrativas, sobre las ventajas de la vacuna, prohibida entonces por los doctores de la Sorbona; sobre la libertad de comercio, y varias sátiras, ocasionándole una el arresto de dos meses en la Bastilla, que era una corona de triunfo para los escritores de aquel tiempo. Aunque condillarista y concurrente á la tertulia del baron de Holbach, tuvo el mérito singular de combatir constantemente el ateismo.

En política fué el campeon Gabriel Bonnot, conocido por el abate Mably, hermano del abate Condillac. Estos dos hermanos parece que de concierto se dividieron el campo enemigo para talarle y destruirle. Mably, en la primera obra que publicó se hizo defensor de los gobiernos absolutos; pero esta vocacion le duró muy poco; porque, consagrándose á la lectura de Tucidides, Plutarco, Jenofonte, Platon, Tito-Livio y demás autores griegos y romanos, se entusiasmó en tales términos por la libertad, que no hablaba de otra cosa que de los arranques heróicos de estos pueblos privilegiados; y particularmente lo que mas arrebataba su alma era la república de Esparta, que, á su juicio,

era el punto de perfeccion á que podia llegar la humanidad, y añadia él mismo que si hubiera vivido en Esparta hubiera sido alguna cosa. Consecuencia de estas convicciones, cuando sienta las bases de su política, de su moral y de su juicio sobre la historia, acordándose del potaje negro de Esparta, combate hasta con indignacion el derecho de propiedad, y le supone orígen de todos los males que trabajan á las sociedades, y ensalza la comunidad ó la vida en comun como orígen de todos los grandes hechos. Para Mably no hay cosa mas horrible que el lujo, ni cosa mas hermosa que la educacion pública, dirigida al arreglo de las primeras necesidades, único objeto de nuestras miras sociales, morales y políticas. Mably clamaba por la reunion de los Estados generales en Francia, y rechazaba todas las medidas parciales, diciendo que las reformas de detalle solo servian para sostener un viejo edificio, que era preciso destruir por el pié. Mably fué un visionario y un precursor del socialismo de nuestros dias; pero fué influyente en el movimiento revolucionario, trabajando en el campo de la política y de la historia, así como lo fué su hermano, el abate Condillac, en el campo de la filosofía, siendo indudable que ambos se hubieran horrorizado, si hubieran alcanzado á ver el resultado de sus funestas doctrinas.

Tambien en el campo de la política, aunque en un sentido muy distinto, fué influyente Juan Antonio Caritat, marqués de Condorcet, girondino, y uno de los filósofos que mas sobresalieron en la época de que se trata. De un físico delicado, y al parecer de un cáracter insípido, ocultaba un alma ardiente; y así, decia d'Alembert que Condorcet era un volcan cubierto de nieve. Perseguido por la Montaña, se acogió al benévolo corazon de Madama Vernet, parienta de los pintores de este nombre, la que le tuvo oculto en su casa en Paris ocho meses; mas, como la Convencion declarára reos de muerte á los que ocultáran

algun proscripto, Condorcet se dolia del compromiso de aquella señora, y un dia la dijo: Es preciso, Señora, que yo abandone vuestra casa; estoy fuera de la ley. Sí, respondió la señora, estáis fuera de la ley; pero no estáis fuera de la humanidad, y vos no saldréis de mi casa. Condorcet no se dió por satisfecho, y aprovechando un descuido de su protectora, se salió medio desnudo; y echándose á la ventura, durmiendo en calles desiertas algunas noches, le arrestaron en una taberna, adonde le habia conducido la mas estrecha necesidad; y llevado á un calabozo, apareció muerto al dia siguiente por efecto del veneno que llevaba siempre en una sortija; veneno que tiempo antes le habia proporcionado su íntimo amigo Cabanis. Su obra mas notable como filósofo es la que tituló *Indagacion de un cuadro histórico sobre los progresos del espíritu humano*, que fué escrita en su encierro en casa de Madama Vernet, entregándole á esta las hojas sueltas cada veinte y cuatro horas, sin releer lo que habia escrito ni haber leido el conjunto de la obra. Su objeto es probar que el hombre es un sér esencialmente perfectible, y que desde su aparicion sobre la tierra no ha cesado de caminar hacia la felicidad y la verdad, sin que se pueda asignar término á su futuro progreso, mientras las leyes del mundo no varien ó no haya un cataclismo universal. Divide la obra en diez épocas. La 1.ª se compone de hordas salvajes que viven de la pesca y la caza. En la 2.ª entra la vida pastoril, donde ya aparece algun signo de cultura. La 3.ª es la vida agricultora, en la que aparecen las artes, las clases y las profesiones. La 4.ª es la civilizacion griega, y en ella Condorcet, después de alabar el carácter de Sócrates, como partidario de la observacion y enemigo de hipótesis, y de no ver en Platon mas que un visionario, solo se fija en Aristóteles como autor de la máxima sensualista de «nada entra en el entendimiento que no haya pasado por el canal de

los sentidos», y en Epicuro, de cuya moral hace un magnífico elogio. La 5.ª es la civilizacion romana, que le merece poco aprecio. La 6.ª y 7.ª es la civilizacion de la edad media, de la que hace un absoluto desprecio, debiéndose á los árabes el haber hecho conocer la filosofía de la antigüedad, y haber sacado de la ignorancia á todo el Occidente. La invencion de la imprenta y la filosofía de Descártes llena la 8.ª época, haciendo de este filósofo grandes elogios. El siglo XVIII llena la 9.ª época, y Condorcet se deshace en alabanzas por Locke y Condillac, por los principios políticos de Rousseau y por el principio de perfectibilidad. En el porvenir pone la 10.ª época, y los progresos que están reservados á la humanidad tienen que conducir á estos tres resultados: destruccion de la desigualdad entre los ciudadanos de un mismo pueblo, destruccion de la desigualdad entre las naciones, y perfeccionamiento de la naturaleza misma del hombre y de las facultades de que está dotado. Los autores del *Diccionario filosófico*, de donde he tomado estas noticias, concluyen así: «Mas de una idea profunda se encuentra mezclada á estos desvaríos, de los cuales algunos tocan en el ridículo; pero de cualquiera manera que se juzgue la obra de Condorcet, no se puede leer sin enternecimiento este himno en honor de la humanidad y del porvenir, compuesto, por decirlo así, bajo el hacha del verdugo, y sin que exhale la víctima el menor resentimiento contra sus perseguidores. Todo respira en él amor á los hombres, paz y esperanza; pero desgraciadamente esta esperanza no sale de este mundo.»

Tambien José Priestley, filósofo inglés, aunque no fué testigo del gran drama representado en Francia en 1789, saludó aquella revolucion con entusiasmo desde Birmingam con escritos apasionados; por cuya razon mereció que la Convencion le nombrára su miembro, y le honrára con el título de ciudadano francés. Sus obras ocupan setenta volú-

menes, y no hay rama de los conocimientos humanos de que no hable, además de las polémicas religiosas que sostuvo, como director de una congregacion de disidentes. Prescindiendo de sus trabajos sobre física y química que merecieron mucha aceptacion, para caracterizarle como filósofo, baste decir que fué un fiel discípulo de Hartley, haciendo depender todo el hombre de la organizacion, y particularmente del celebro, sin poder concebir este filósofo cómo el espíritu pueda ser una cosa aparte del cuerpo, y esforzando todos los argumentos que los materialistas toman de la fisiología para combatir la psicología. La única diferencia que hay entre estos dos filósofos es, que Hartley con su sistema materialista proclamó el espiritualismo del alma, y Priestley, mas lógico y menos considerado, se pronunció abiertamente materialista.

Pero hemos dicho ya que esta época de que nos ocupamos, desde la filosofía de Condillac hasta la revolucion de 1789, tenia un carácter de agresora que no tenian las anteriores; y este carácter no aparece precisamente por las obras de los filósofos que hemos citado, sino por un hecho de mucha cuenta que vamos á referir, y hecho que, no solo dió posicion á la nueva filosofía en el órden de la ciencia, sino tambien en el órden de la sociedad. Además del desenvolvimiento que los filósofos citados dieron al principio condillarista, se publicaron en aquel período muchas otras obras de otro carácter, pero que auxiliaban al espíritu innovador, como el *Espíritu de las Leyes*, de Montesquieu, una parte de las obras de Buffon, el *Tratado de la igualdad entre los hombres*, de Rousseau, y otras; y en medio de este cúmulo de luces que salian de todas partes, con un gobierno débil, que toleraba las invasiones que se hacian á todas las opiniones, costumbres, creencias, leyes é instituciones antiguas, se presenta la *Enciclopedia*, que es el hecho á que nos referiamos. El fin ostensible de esta obra

era reducir á un cuerpo de doctrina todos los conocimientos en todos los ramos del saber humano; y un pensamiento tan loable no pudo ménos de ser acogido por todos los hombres entendidos. En este concepto se asociaron para la ejecucion los hombres mas notables de la Francia, y de opiniones las mas diversas, como Dumarsais, Daubenton, Buffon, Rousseau, Jaucourt, La-Condamine, Marmontel, Dufresnoy, Duclos, Boullanger, Montesquieu, Morellet, Turgot y otros muchos. Pero esta empresa encerraba además un pensamiento oculto, que era levantar una bandera contra todas las creencias antiguas. En este pensamiento solo entraron los dos filósofos encargados de su redaccion, que fueron Juan le Rond d'Alembert y Pantófilo Diderot, hijo natural el primero, é hijo de un cuchillero el segundo, Diderot se encargó del prospecto y d'Alembert del discurso preliminar. El primer tomo fué dedicado al ministro de la Guerra M. Argenson, siendo tan grande la acogida que tuvo la obra, que al publicarse el séptimo tomo se contaban ya cuatro mil suscriptores. Estos dos directores sabian que en aquel tiempo, si bien convenia ser agresivos, tampoco convenia descubrir demasiado el cuerpo; pero los muchos adversarios que se presentaron sobradamente conocieron las tendencias de la obra, y los frutos que debian esperarse de su publicacion, cuando por todas sus coyunturas dejaba ver los rastros de la nueva filosofía, y el espíritu de innovacion y de trastorno que llevaba consigo. El gobierno retiró las licencias de impresion de la *Enciclopedia* á los nueve años de su aparicion, y prohibió la publicacion de la obra. Sin embargo, Diderot, abandonado por d'Alembert, no desistió de la empresa, y después de imprimir algunos otros tomos, que circulaban furtivamente, hizo su retirada en el año de 1770, por quejas que tuvo con el impresor Breton, de haber mutilado algunos originales. No sin razon los enemigos de la *Enciclopedia* se

quejaban de los males que debia producir á las creencias recibidas; pues, si bien eran muchos los colaboradores con doctrinas distintas, pasando todas las producciones por las manos de d'Alembert y Diderot, daban al conjunto de la obra el matíz que se habian propuesto. En el discurso preliminar d'Alembert recorrió todas las ciencias, buscando los orígenes de nuestras ideas conforme á los principios sensualistas, y concluye con la division de las ciencias, siguiendo en este punto á Bacon, aunque con algunas variaciones. Mas explícito fué Diderot, y mas enérgico en la ejecucion del plan propuesto, llegando sus artículos al prodigioso número de novecientos noventa, y tratando en ellos los objetos mas diversos de historia, de ciencias, de política, de artes, de gramática, de todo; por cuya razon decia Voltaire que Diderot era un horno donde nada cocia. Este filósofo no desconocia las doctrinas de Malebranche, Leibnitz y Wolf; pero su predileccion marcada fué por Hobbes, Locke, Shaftesbury, desenvolviendo cuantas cuestiones se le presentaban en el sentido de estos filósofos. No reconoce otro fin en el hombre que su bienestar material, acude á las leyes civiles para fijar las ideas de lo justo é injusto; y aunque alguna vez se marcha de su pluma la expresion de ley natural, jamás la explica, y cuando va en busca del orígen del bien moral, no encuentra otro que la voluntad general. En fin, estos dos filósofos contribuyeron poderosamente á que el empirismo moderno tomara posicion y se manifestara altamente hostil á las antiguas creencias.

Para que se conozca el grado de intension en que los enciclopedistas pusieron los ánimos, y que ya las cuestiones habian pasado del campo de las ideas al terreno de los hechos y á la vida práctica de la sociedad, basta lo ocurrido en esta misma época en Paris con Benjamin Francklin. Con motivo de la guerra que los Estados-Unidos de

América sostenian contra Inglaterra, su metrópoli, para hacerse independientes, se presentó en Paris, en clase de enviado extraordinario por los Estados-Unidos, Benjamin Francklin, el autor del *Almanaque del buen Ricardo*, para implorar el apoyo del gabinete de Versalles en favor de su país; y como sus opiniones eran conocidas como adicto á la nueva filosofía y como decidido protector de las clases laboriosas; como su mision era tan grande, tan noble, cual era solicitar auxilios para la defensa de la independencia y libertad de su patria contra la tiranía de la metrópoli; y como Francklin se presentó en medio de una corte corrompida y llena de fausto con toda la naturalidad y sencillez de un republicano, sin comitiva, sin boato, sin mas adornos ni condecoraciones que el simple traje de un hombre del pueblo, y que en compensacion, descubria en sus conversaciones un alma ardiente, una virtud estóica y un amor á las instituciones libres de su país que no tenia ejemplo, los franceses, llevados de la predisposicion en que estaban sus ánimos, y á la vista de aquel cuadro tan halagüeño y tan encantador, creyeron que en un rincon del Nuevo-Mundo habia resucitado la Grecia, y que aquel enviado era un Arístides; y de tal manera se enardecieron los ánimos, que una mision, que en otro tiempo hubiera sido un hecho indiferente, entró en mucho para inclinar la balanza en favor de los innovadores y acelerar la revolucion.

Otro efecto necesario de semejante situacion fué que una filosofía que, como verémos al exponer la doctrina, conduce necesariamente al materialismo, precisamente habia de declarar una guerra á muerte contra toda religion espiritualista, y por consiguiente contra el cristianismo; y como el período de que ahora tratamos fué el de su mayor desenvolvimiento, es claro que lo fué tambien en el que se presentó la irreligion y la impiedad en obras impresas

sin rebozo ni disfraz alguno. Uno de los principales fué el baron de Holbach, siendo su casa el punto de reunion de los enciclopedistas y de todos los enemigos de las instituciones religiosas, políticas y sociales, y hasta tal punto se exaltaban en sus imprecaciones contra el viejo edificio, que dice el abate Morellet en sus *Memorias*: «Cosas se dicen en aquella reunion que si pudieran producir la caida del rayo, cien veces caeria sobre la casa.» Son varias las obras atribuidas al baron de Holbach; pero la mas notable es el *Sistema de la naturaleza*, obra que, segun el juicio de los autores del *Diccionario filosófico*, «es un manual de ateismo, escrito de una manera torpe, prolija y pedantesca, y acompañado de una especie de fanatismo intolerante, que excitó la indignacion, no solo del clero y del parlamento, sino hasta del mismo partido filosófico»; y así con justísima razon Cousin llama asqueroso el materialismo del baron de Holbach.

Quien rompió tambien todos los diques, y atacó de una manera indigna é inconsiderada todos los principios metafísicos, morales, religiosos y políticos, fué Julian Offray de Lamettrie, natural de San-Maló, en Francia. Siguió la medicina, y después de publicar varias obras que le granjearon el odio de sus comprofesores y de todos los hombres sensatos, lo hizo de un folleto que tituló: *El hombre-máquina*, que fué quemado por mano del verdugo en Leide, en Holanda, teniendo que abandonar aquel país. En esta obra, Lamettrie hace profesion del mas grosero materialismo. Diderot mismo, en sus *Ensayos sobre los reinados de Claudio y de Neron*, dice, hablando de Lamettrie: «Es un hombre sin juicio, cuya frivolidad de entendimiento se deja conocer en cuanto dice, así como la corrupcion de su corazon en cuanto deja de decir; cuyos groseros sofismas, pero peligrosos por cierta gracia con que los sazona, descubren un escritor que no conoce ni las primeras ideas

de los verdaderos fundamentos de la moral; cáos de razon y de extravagancia, que no puede mirarse sin disgusto, y cuya cabeza está tan desquiciada y sus ideas son tan incoherentes, que en una misma página aparece una idea sensata, desvirtuada con una asercion disparatada, y una asercion disparatada con una asercion sensata. Lamettrie, concluye diciendo, disoluto, impudente, bufon, adulador, habia nacido para la vida de corte y para disfrutar del favor de los grandes.» Lamettrie murió en Berlin, y decia Voltaire, testigo que habia sido de su muerte, que los testamentarios no habian hecho caso del testamento, y que su cuerpo habia sido enterrado en la iglesia católica, en donde él mismo está sorprendido de verse allí.

Apenas merece que nos detengamos á hablar de Juan Bautista Boyer, marqués de Argens, natural de Provenza, y uno de los amigos íntimos de Federico el Grande. Su conducta privada fué igual que su conducta de escritor. Desheredado de su padre y errante por todas partes, entregado á una vida licenciosa, solo se hizo sentir como escritor por las *Cartas judías*, *cartas chinas y cartas cabalísticas*, para verter toda su hiel contra el cristianismo. Otro amigo de Federico, Francisco Vicente Toussaint, se hizo notable en el mismo sentido por una obra que publicó, titulada *Las costumbres*, que fué quemada por mano del verdugo, y en la que sostiene que todas nuestras obligaciones no son mas que formas del amor, y cuya obra no merece una seria crítica.

Tambien se publicó en aquella época la *Historia filosófica y política de los establecimientos y del comercio de los europeos en las dos Indias*, por el abate Tomás Guillermo Raynal. Después de haber sido algunos años jesuita este filósofo, y excusador en la parroquia de San Sulpicio, en Paris, abjuró sus creencias y su estado sacerdotal, para entregarse al partido filosófico. No le citamos aquí como

autor de ninguna teoría filosófica, sino como un declamador apasionado del materialismo y del ateismo; y si bien su citada obra, por la novedad del pensamiento, tuvo por lo pronto algunos apasionados, su estilo hinchado, la falta de órden en sus ideas, y el frenesí de sus invectivas contra la religion, han producido un desden tan absoluto, que su *Historia filosófica* yace en un completo y merecido olvido. Raynal, después de haber sido un apóstol ardiente de las innovaciones, vió con horror la revolucion, y escribió contra ella una carta que dirigió al presidente de la asamblea Constituyente y se leyó en pública sesion.

Filósofo verdaderamente revolucionario fué Pedro Silvan Marechal, abogado primero en el parlamento de Paris, y después escritor público; pero escritor tan descerrajado, que se propuso por todos los medios imaginables popularizar el materialismo, queriendo convencer que era posible una moral sin la creencia en Dios y sin la inmortalidad del alma. Pero, no solo por escrito se presentó tan exagerado, sino que habiendo alcanzado toda la época de la revolucion, se pronunció siempre por los partidos extremos, y así se le vió adherido al partido de Chaumette, que el mismo Robespierre y la Montaña proscribieron porque le miraban con horror. Disuelta la Convencion y bajo el Directorio, entró Marechal en la conjuracion de Babeuf, cuyo objeto era fundar en Francia por la violencia y por el terror el reinado del comunismo. Una justicia hay que hacer á este obcecado filósofo, y es que en la época del terror salvó la vida á muchos sin diferencia de clases ni colores. Para que se conozca á qué delirio llevó sus opiniones, dice en un manifiesto que dió sobre la igualdad, que entre los hombres no hay otras diferencias que la de la edad y el sexo, y que á cada persona le basta una misma porcion y una misma calidad de alimentos. Murió como habia vivido en brazos de su amigo Lalande.

Solo con la idea de hacer ver el punto á que en esta época llevaron algunos filósofos su fanatismo contra las creencias recibidas, puedo citar á Jacobo Andrés Naigeon, quien, sin presentar ni el menor rastro de originalidad, desfoga su cólera contra todos los filósofos antiguos, y á sus ojos la filosofía empezó en Diderot, que era la personificacion de la sabiduría y el último término de la perfeccion humana, siendo lo singular que, después de descargar su rabia contra el historiador Brukero, escribió una *Historia filosófica* por los datos que le habia suministrado Diderot, y que Diderot los habia tomado de Brukero. Naigeon, á quien Chanier llamaba ateo inquisidor, consignó en sus obras las doctrinas mas brutales, llegando á decir que el predicador mas elocuente de un estado era el verdugo, y que era preciso ahorcar al último de los reyes con los intestinos del último sacerdote. ¡Qué horror!

En este tercer período aparece, segun se ve, el principio condillarista de la sensacion trasformada en todas sus consecuencias metafísicas, en Bonnet, Sales y Priestley; con sus consecuencias morales, en Helvecio; con sus consecuencias penales, en Becaria; con sus consecuencias políticas en Mably; y con sus consecuencias religiosas en Holbach, Lamettrie, Argens, Raynal, Marechal y Naigeon. La revolucion de 1789 rompió bruscamente toda discusion, y el carácter filosófico de esta revolucion será objeto de nuestras observaciones en otra parte.

---

## CAPITULO IV.

### HISTORIA DEL SISTEMA EMPÍRICO DESDE LA REVOLUCION DE 1789 HASTA LA APARICION DE ROYER COLLART, EN 1811.

Durante la revolucion, las armas ocuparon el lugar de las letras, hasta que, restablecido el órden y puesta la corona del imperio en la cabeza de Napoleon, se anudó el hilo interrumpido, y continuaron sus trabajos científicos los filósofos y literatos que habian salvado del naufragio. Reprimidas todas aquellas exageradas é irracionales declamaciones contra las creencias religiosas y contra el antiguo régimen, el partido filosófico se estrechó al campo de la filosofía, y poniéndose todos como de concierto y en una relacion íntima, sostenida por Madama Helvecio en la sociedad de Autevil, tomaron una bandera con el nombre de *escuela ideológica*, y militaron bajo de ella Sieyes, Cabanis, Volney, Garat, Chénier, Ginguené, Turot, Daunou y Desttut de Tracy. La bandera no fué nueva en el campo de la filosofía, puesto que no es posible concebir un sistema filosófico, en el que no sea objeto de estudio el orígen y formacion de las ideas; sino que, como el sistema empírico habia proscripto toda metafísica y toda on-

tología, y no quiso reconocer otra fuente de ideas que el mundo exterior; y como el mundo exterior solo da sensaciones, es claro que, á los ojos de estos filósofos, la verdadera ciencia está reducida á la teoría de las sensaciones y de las ideas, y que lanzarse en otras ideas que no vengan por las sensaciones, es lanzarse en el mundo de las quimeras; y consecuencia de todo que la cuestion del orígen de las ideas es la gran cuestion, y que toda la filosofía y todo el saber humano está reducido y compendiado en la ideología. Este es el fundamento que tuvieron estos filósofos para llamarse ideólogos, y constituir en este concepto una escuela determinada que no se confunde con ninguna otra, y que á la misma expresion de ideología da un significado que no tenia antes; porque solo le dieron la que estaba en el círculo de las ideas de estos filósofos. Los ideólogos no por eso dejaron de ser fieles discípulos de Locke y Condillac, y no hicieron mas que desenvolver sus doctrinas segun el punto de vista bajo el que quiso cada uno examinarlas. Recorramos las principales.

Desttut de Tracy fué como el metafísico de esta nueva escuela, y sus opiniones están consignadas en varias obras, y especialmente en sus *Elementos de ideología*. Condillac veia en todas las facultades del alma otros tantos modos de nuestra facultad de sentir, y todas las operaciones de estas facultades no eran á sus ojos mas que la sensacion trasformada, siendo infinito el número de estas trasformaciones. Tracy reduce á cuatro todas estas trasformaciones, que son sensaciones propiamente dichas, recuerdos, relaciones y deseos, que corresponden á cuatro facultades en el alma, que son: sensibilidad, memoria, juicio y voluntad; y todas se reasumen en la facultad de pensar, y la facultad de pensar en la de sentir, y pensar es sentir, siendo, como se ve, el orígen de todas nuestras ideas la sensibilidad. En otra obra, titulada *Tratado de la voluntad y sus efectos*, des-

envuelve sus doctrinas morales, conformes en un todo con su principio metafísico. Para Tracy no se reconocen otros deberes ni derechos que los que nacen de las necesidades y de los medios de satisfacerlas; y por lo tanto, no reconoce las ideas de lo justo y de lo injusto; y de aquí deduce la siguiente máxima: «que nuestros derechos no tienen límites, y que nuestros deberes están reducidos á la obligacion general que tenemos á satisfacer nuestras necesidades.» Así, no es extraño que Tracy haga grandes elogios de Hobbes, y que le suponga el verdadero fundador de la moral, y no es extraño tampoco que cuando el Instituto ofreció premio á la memoria que presentára el mejor plan de educacion nacional, Tracy en la suya aconsejara la creacion de una buena gendarmería y penas irremediables, para que fuera siempre unida la idea de pena á la de crímen. Cuando se busca la moral en el mundo de la materia, no queda otra salvacion que la fuerza bruta, como quien gobierna fieras.

Si Desttut de Tracy fué el metafísico de la escuela ideológica, Pedro Juan Cabanis fué el fisiologista. Sus principios están consignados en la obra que publicó en 1799 con el título de *Relaciones de lo físico y de lo moral del hombre*. Por lo pronto es un fiel discípulo de Condillac, y reconoce la sensacion como orígen de todos los hechos del alma; pero quiso penetrar su naturaleza y orígen, y de esta manera completar y crear todo un sistema filosófico. La sensibilidad, dice, reside en los nervios; y la prueba es que, hecha una fuerte ligadura en cualquier parte de nuestro cuerpo, la parte exterior se hace insensible. Pero la sensacion se verifica en dos tiempos: en el primero, recibida la impresion de los objetos exteriores, marcha la sensacion de las extremidades del cuerpo al centro del órgano, y llegada allí, reobra, marchando del centro á la circunferencia. Estando pues en los nervios toda sensibilidad, y

siendo la sensacion orígen de todas nuestras facultades, Cabanis convierte los nervios en orígen y centro de todos los fenómenos de la inteligencia y de la voluntad; de manera que para este filósofo los nervios son todo el hombre. Pero ¿qué es el principio vital para Cabanis? Cuatro eran las opiniones que habia sobre esta cuestion. Unos creian que la vida no es mas que el resultado de las fuerzas generales de la naturaleza, mecánicas, químicas, ó procedentes de las fuerzas imponderables, como la luz, el calor, la electricidad, etc.; descubriendo sus efectos en razon de nuestro particular organismo. Otros rechazan esta opinion, y suponen la existencia de una fuerza especial, que constituye la vida, y está en pugna y en antagonismo con dichas fuerzas generales de la naturaleza; pero sin querer reconocer un principio; y esta es la opinion de Bichat. Otros no se limitan á reconocer esta fuerza especial que constituye la vida, sinó que reconocen mas : reconocen un principio; pero sin caracterizarle ni decir cuál es su naturaleza; y esta es la escuela de Mompeller. Y finalmente, tenemos la teoría de Stahl, que, no solo reconoce este principio, sino que le caracteriza, diciendo que es el principio espiritual, que es el alma; y á los de esta opinion se les conoce con el nombre de animistas. Cabanis, en su obra de las *Relaciones*, desecha la primera y la segunda opinion, y admite la de la escuela de Mompeller; y á este propósito dice terminantemente que «á los elementos materiales de la economía se une un principio cualquiera, que es desconocido». Las dos primeras opiniones son materialistas, la tercera fluctúa entre el materialismo y el espiritualismo, porque reconoce un principio, pero sin decir nada sobre su naturaleza. Solo la de Stahl es francamente espiritualista. Ahora vamos á ver cómo Cabanis, que, siguiendo la escuela de Mompeller, se puso en el resbaladero, vino á pronunciarse animista. En efecto, en la carta que escribió

después de su obra de las *Relaciones,* que se titula *Carta sobre las causas primeras*, y ha sido publicada por M. Bénard, dice lo siguiente : «Que el alma ó el principio vital debe mirarse, no como el resultado de la accion de las partes, ó como una propiedad particular adherida á la combinacion animal, sino como una sustancia, un sér real, que con su presencia imprime á los órganos todos los movimientos de que se componen sus funciones; que retiene ligados entre sí los diversos elementos empleados por la naturaleza en su composicion regular, y los abandona entregados á la descomposicion desde el momento que este principio se separa definitivamente y sin remedio.» Solo suponiendo un principio espiritualista puede tener cabida esta reflexion. A Cabanis siguió otro médico, Francisco José Broussais, quien, con algunas modificaciones, desenvolvió todo un sistema materialista, encerrándose en el estrecho campo de la fisiología.

Tambien la escuela ideológica tuvo su filósofo moralista, que fué Constantino Volney, autor del catecismo que en medio de los furores de la revolucion se puso en manos de los niños y de los jóvenes. En él sienta esta cuestion. «¿La virtud y el vicio tienen un objeto espiritual, y abstraido de los sentidos? No, responde; porque la virtud y el vicio en último análisis se refieren siempre á un objeto físico, y este objeto no es otro que el de la conservacion ó destruccion del cuerpo.» En fin, para que se forme juicio del catecismo de Volney no se necesita otra consideracion que la de ver entre las virtudes desempeñar su papel el aseo del cuerpo, mientras que no se acuerda de Dios ; y dice con este motivo, y con mucha oportunidad, el baron de Penhoen, que debe ser satisfactorio á cualquiera ver tranquilizada su conciencia al salir por la mañana de su tocador.

Pero el propagador elocuente de la escuela ideológica, y que entusiasmó á la juventud con sus lecciones públicas,

fué M. Garat. En la creacion de las escuelas normales se habia anunciado al pueblo francés una instruccion digna de sus nuevos destinos; y los miembros que se escogieron para poner al frente de la enseñanza eran lo mas escogido de la Francia. Laplace, Monge, y Lagrange figuraban en matemáticas, Bernardino Saint Pierre en moral, Sicard en gramática general, Volney en historia, La-Harpe para regentar el liceo; y la cátedra destinada al análisis del entendimiento humano, que en aquel tiempo constituia toda la filosofía, se encomendó á Garat, ministro de justicia y encargado que habia sido de leer su sentencia al desgraciado Luis XVI. Este filósofo, conocido ya en la Convencion por su elocuencia, fijó las miradas de toda la juventud; y para convencerse á qué delirio se llevaban entonces las ideas condillaristas, referiré ligeramente el cuadro de la filosofía que presentó en su primera leccion. Traza brevemente la historia de la filosofía, y la hace comenzar en Bacon de Verulamio, sin hacer ni un simple recuerdo del Oriente, de Platon, de Aristóteles, de Descártes, á quienes trata de ídolos, y á sus escuelas de templos, y cuyas estatuas y altares destruyó Bacon; y después de disminuir el mérito del mismo Bacon, se fija en Locke, y le proclama fundador de la filosofía moderna; y no satisfecho, pasa á Condillac y dice: «Llego á Condillac, y creo hallar el descanso que se busca después de las fatigas de un camino largo; creo haber llegado á la luz, después de haber caminado entre sombras ó por la oscuridad.» Condillac, á los ojos de Garat, es un genio, y su pensamiento es el límite á que puede llegar el espíritu humano. En seguida trata de las facultades del entendimiento, y las reduce todas á la sensacion trasformada; llegando su delirio á deducir las ideas de vicio y de virtud de las emociones de placer y dolor físicos. Este fué el punto mas subido á que llegó la escuela ideológica, y la época de su mayor gloria.

A esta época pertenece Francisco José Gall, creador de la frenología. Nació en Tiefenbrunn, en el ducado de Baden, el 9 de marzo de 1758. Después de haber hecho sus estudios médicos en Estrasburgo, se trasladó á Viena, en cuya universidad recibió el grado de doctor. Por lo pronto se dedicó al ejercicio de la profesion; pero se ignora si adquirió clientela. Entonces fué cuando concibió la idea de su nuevo sistema; y como intentara dar lecciones públicas para hacer conocer su doctrina, la corte de Viena se alarmó, y un edicto imperial le prohibió continuarlas. Este incidente comenzó á darle celebridad, y aprovechándole Gall, emprendió sus viajes por Europa, diciendo que iba á exponer su sistema á un país donde el oscurantismo no le cerrase la boca como en Austria. Fué á Berlin, dando principio á sus lecciones de frenología en 3 de abril de 1805; y no teniendo favorable acogida, se fué en el mismo año á Dresde, y desde allí á Torgan, á Woerlitz, á Halle, Copenhague, Hamburgo, Amsterdam, Leide, Francfort, Jena, Carlorhue, Heydelberg, donde encontró un serio adversario en Ackermann; Munich, Zurich y Paris. En este último punto expuso sus doctrinas con entera libertad; y asociado allí con su compatriota Spurzheim, dirigieron ambos sus observaciones al Instituto en forma de memoria, en 14 de mayo de 1808; y como este cuerpo sabio no estuviera dispuesto á adoptar las conclusiones fisiológicas que Gall deducia de su sistema, dirigió en lo sucesivo al público sus obras. Por lo pronto tuvo partidarios, y hasta hubo una especie de entusiasmo por sus doctrinas; mas este triunfo duró poco, y concluyó por caer en un absoluto desprecio. La teoría de Gall es muy sencilla. Unos miran el celebro, no como principio de nuestras facultades, sino como condicion para su desenvolvimiento. Por lo contrario, otros suponen que el celebro es el orígen de todas nuestras facultades, y reconocen el celebro como único

productor simultáneo de todas ellas. Gall se inclina á lo primero, pero en lo segundo se separa, es decir, no se muestra hostil á que el celebro sea el orígen de nuestras facultades, pero no quiere considerarle como un órgano que obre en conjunto para producirlas; sino que subdivide el celebro y localiza los órganos, poniendo otros tantos como fenómenos psicológicos presenta nuestra alma en su desenvolvimiento; y de esta manera, divide el cráneo en regiones y departamentos, cuyas regiones y departamentos se hacen sentir al tacto por medio de las protuberancias; y así, aparecen en descubierto los grados de inteligencia, las afecciones, las inclinaciones y el misterio que encierra la vida de cada hombre. Una sola reflexion nos basta para poner las cosas en su verdadero punto de vista. Gall, valiéndose de su teoría, ha dividido el cráneo en cuatro regiones; y mientras vivió, estuvo todos los dias haciendo nuevos descubrimientos, nuevos órganos, no bajando ya de veinte á treinta; y es cosa singular que jamás encontraron, ni Gall ni Spurzheim, un órgano que correspondiera á la voluntad, que es precisamente la facultad predominante del alma, que es la que constituye el poder activo, que es la que verdaderamente se llama el Yo. Además, cuantas mas divisiones y subdivisiones se hagan en la masa encefálica, cuantas mas protuberancias se descubran, cuantas mas facultades se localicen, tanta mayor es la necesidad de reconocer un principio espiritual que de una manera simultánea concurra á todas partes, para dar la unidad que la conciencia nos descubre en nuestros pensamientos, en nuestras afecciones y en nuestras voliciones, y principio que, en medio de la infinita variedad de todos los fenómenos psicológicos, aparece tambien á nuestra conciencia siempre idéntico y siempre activo. De manera que, cuanto mayores sean los adelantos que Gall ó su escuela haga en su teoría, tanto mas justifica la causa del espiritualismo,

porque tanto mas necesario es el principio uno, idéntico y activo, cuanto mas se multipliquen las localidades que se suponen orígen de cada facultad, á no suponerse en nuestro celebro una anarquía espantosa. Si los frenólogos se limitáran á localizar los órganos como órganos, sin destruir el poder personal, entónces la frenología no seria mas que la fisiología de la cabeza; y sus predicciones sobre los instintos y tendencias, segun el desarollo de los mismos órganos, podrian ser objeto de presunciones fundadas sobre la índole y carácter de las personas; pero si á esos mismos órganos se les quiere convertir en orígen de esas tendencias é instintos, entónces el hombre se reduce á una máquina de resortes, y la sociedad no tiene derecho á castigar á los asesinos y parricidas, porque estos infelices son víctimas de una necesidad y un fatalismo irresistible, nacido de su organizacion; y de esta manera, la libertad, la moralidad de las acciones, la Providencia, son palabras vacías de sentido, y quedan destruidas por su base las creencias del género humano.

Jeremías Bentham nació en Londres, y es uno de los filósofos publicistas de mas crédito en este siglo. En sus estudios, en sus viajes al continente, en sus relaciones, en sus ideas y en su odio á los abusos, fué Bentham un fiel discípulo de la filosofía del siglo XVIII; y lo que constituye su especialidad es, que aplicó á la legislacion el principio de utilidad con un tino práctico tan delicado y una observacion tan sagaz de todos los fenómenos psicológicos, que ha llamado la atencion de todas las naciones cultas y ha influido poderosamente en la formacion de sus códigos. Fiel discípulo de Bentham, Melchor Gioja, filósofo de Plasencia, en Italia, publicó unos elementos en filosofía, que han merecido mucha acceptacion en su patria bajo las bases mismas sentadas por el filósofo inglés, si bien Gioja miró como punto principal de sus estudios y de sus obras

la economía política. Dentro de su patria tuvo Bentham un defensor y propagador de sus doctrinas en Jacobo Mill, filósofo escocés, que, si bien se inclinó en un principio por la filosofía de Platon, la dejó, y se adhirió á la de Bentham, consagrándose á la propagacion y perfeccionamiento de sus doctrinas en varias obras que publicó con este objeto, escribiendo artículos notables en las *Revistas de Westminster y de Edimburgo*, y en la *Enciclopedia británica*, además de otras varias obras.

Tres son, segun se ve, las escuelas que aparecieron en este período: la escuela ideológica, la escuela frenológica y la escuela utilitaria; mas presentándose en la escena Royer Collart, fué el primero que en sus lecciones públicas, celebradas desde 1811 á 1814, aplicó en Francia de una manera filosófica su hacha para cortar el árbol frondoso del empirismo, levantado por el siglo XVIII. La historia de su destruccion y la creacion de un nuevo sistema serán objeto de la tercera parte de esta obra.

---

## CAPITULO V.

SISTEMA EMPÍRICO. — DOCTRINA. — LA EXPERIENCIA SENSIBLE, ORÍGEN DE TODOS LOS CONOCIMIENTOS. — BACON.

En los capítulos anteriores he seguido la marcha del sistema empírico en los hombres que profesaron estos principios desde el renacimiento de las letras hasta nuestros dias, y en cuya exposicion he seguido el órden cronológico y el biográfico, que era indispensable. Ahora vamos á entrar en la exposicion de la doctrina, y la escena tiene que cambiar irremisiblemente; porque no es lo mismo referir opiniones de filósofos y su influencia personal en el sistema que profesaron que exponer doctrinas. El órden que en estas debe seguirse es rigurosamente el lógico; es decir, sentado el principio creador del sistema, desenvolverle hasta sus últimas consecuencias con todas las aplicaciones que haya tenido en el espacio y en el tiempo, hasta presentar en su conjunto el órigen que tuvo, la marcha progresiva que llevó en todas las fases de su desenvolvimiento, los resultados que produjo, y la influencia que ejerció sobre

la sociedad en el órden religioso, legal, social, moral y político.

Se trata del sistema empírico, y para dar una nocion clara de su doctrina y de su marcha progresiva conviene presentar una escala de los hombres notables de esta opinion en órden ascendente, y en busca siempre de nuevos descubrimientos, hasta llegar á las últimas consecuencias del principio creador del sistema. Siendo pues este mi propósito, y tratándose del sistema empírico, natural y necesariamente me he fijado como punto de partida en Bacon. Bacon merece el nombre de padre de la filosofía moderna, no porque se le conozca como creador de un sistema determinado, pues á decir verdad, si se pregunta cuál es la filosofía de Bacon, es preciso responder que ninguna. Bacon hizo lo que habia hecho un siglo antes nuestro Vives, que fué perfeccionar los métodos. Bacon mismo dice que no se propone aclarar tal ó cual paraje del templo, sino encender una gran antorcha, y con ella iluminar todo el edificio; y en este concepto se considera como aquellas estatuas puestas en los caminos públicos, que indican con el dedo el rumbo que deben llevar los caminantes para no extraviarse, permaneciendo ellas inmóviles. Lo que liga á Bacon con la escuela *empírica* es el haber recomendado la experiencia como medio único de verdaderos adelantamientos en las ciencias filosóficas; y solo el haber hecho esta recomendacion en una época en que las sutilezas escolásticas absorbian todas las inteligencias, se tuvo y se tiene por un rasgo eminente del genio.

Francisco Bacon, baron de Verulamio, nació en Lóndres, en 22 de enero de 1560, hijo de Nicolás Bacon, jurisconsulto y guardasellos de la Reina Isabel y de Ana Cook; hizo sus estudios en el colegio de la Trinidad, en Cambridge, donde concluyó su carrera de leyes. Jóven aun, fué á Paris agregado á una embajada, cuya posicion ventajosa perdió

por la muerte de su padre, cuando solo contaba veinte años. Como abogado se hizo conocer muy pronto, hasta que tuvo cabida en el Parlamento por el condado de Middlesex. Bajo el reinado de Jacobo I obtuvo destinos honoríficos y lucrativos, hasta llegar al grado de gran canciller de Inglaterra. Pero bien pronto pasó del Capitolio á la roca Tarpeya; porque, acusado de corrupcion y venalidad ante el Parlamento, se reconoció culpable desde luego, por evitar debates que podrian comprometer á personas muy elevadas; y así, decia despues Bacon que no eran los mayores culpables sobre quienes habian caido las ruinas de Silo. Esta desgracia, que fué suavizada por la generosidad del Monarca, le redujo á la vida privada, consagrándose mas decidida y libremente á sus estudios y á la confeccion de sus obras hasta su fallecimiento, que acaeció en 9 de abril de 1626, á los sesenta y seis años de su edad.

Apenas tenia diez y seis años cuando empezó á advertir el vacío de la filosofía escolástica, y á la edad de veinte y cinco trazó ya el primer ensayo de su *Instauratio magna*, y todas sus obras no fueron mas que fragmentos de ella. La que forma como el vestíbulo de su gran obra es la que tituló *De dignitate et aumentis scientiarum*, cuyo objeto fué rehabilitar la filosofía, y hacer conocer los vicios y lagunas de la filosofía escolástica. Y para conseguir este objeto ¿qué remedio propone? Muy sencillo: variar el método de tratar las ciencias, sustituyendo la observacion á la hipótesis, la induccion al silogismo. Este fué el objeto de otra obra, á que dió el nombre de *Novum organum*. Y ¿cómo valerse del método, y qué uso debe hacerse de él? Tambien es muy sencillo: reunir el mayor número de hechos posible, que es el objeto de la historia natural y experimental, valiéndose para ello de la observacion y de la experiencia; y por medio de una escala ascendente subir al conocimiento de las causas y de sus leyes; y luego redescender por órden in-

verso de las leyes generales á las aplicaciones particulares, que es lo que Bacon llama *Escala del entendimiento*. Descubiertos los vicios de la filosofía entónces reinante, y propuesto el nuevo método que debia seguirse para hacer frutos en el campo de la filosofía, ¿qué restaba hacer? Recoger y ordenar en un cuerpo regular las verdades descubiertas por la aplicacion del nuevo método; esto es, por la observacion y la experiencia, abandonando las antiguas hipótesis y el silogismo. Esta parte, que era como el complemento de la obra, no era Bacon quien habia de realizarla, porque es obra del tiempo y de los siglos. Bacon dijo: *Por aquí se marcha*, sin poder decir otra cosa; y aunque hizo algunas tentativas en este sentido, fueron todas de muy escasos resultados. Pero, si no hizo progresos en la aplicacion práctica de su método, vino detrás Newton y toda su escuela, que han llenado el pensamiento de su guia.

Bacon precisamente no fué el inventor del método inductivo; porque antes que Bacon, muchos filósofos, y particularmente Aristóteles en su tratado de los animales, le habian aplicado con buen éxito, sin desconocerle en su *Organum;* y en la misma época en que vivia Bacon se contaban muchos descubrimientos que no tenian otro orígen que la aplicacion del mismo método inductivo. Galileo, contemporáneo de Bacon, fué un observador exacto y uno de los primeros filósofos del siglo XVII. Y ¿cuántos posteriormente hicieron grandes descubrimientos valiéndose de este mismo método, sin que llegáran á su noticia las obras de Bacon? El mérito de este hombre grande consiste en haber conocido que se aproximaba una revolucion filosófica, causada por el hastío que producian las abstracciones metafísicas de los escolásticos en las buenas inteligencias. Unas cuantas verdades *à priori*, que se tenian por irrecusables, y las deducciones rigurosas que de estos principios se hacian, valiéndose de la forma silogística, era todo el

campo de discusion; y en este sentido, los que se encerraban en tan mezquinas proporciones juraban en las palabras del maestro; porque nunca eran objeto de disputa los principios sobre que descansaban sus razonamientos. Bacon creyó que debia sacudirse este yugo; aunque no fué el inventor de la induccion, dijo que sola la induccion, es decir, sola la observacion de los hechos, podia descubrir los verdaderos principios, procediendo de los hechos á las causas y á las leyes en órden ascendente. Este principio le sentó en un momento crítico entre el descrédito de la escolástica y las aspiraciones de los sabios, que veian rayar en el horizonte filosófico una reforma que se habia hecho tan necesaria como irremediable. Así, puede decirse con verdad que Bacon fué el primero que sacudió el yugo de la escolástica y proclamó la libertad del pensamiento, llevando de ventaja á todos los filósofos reformistas que le precedieron, el haber mostrado como con el dedo el camino que á su juicio conducia á la verdad, sin limitarse, como aquellos á combatir los errores existentes.

Bacon caminaba contra un torrente irresistible, y convencido de ello, en su testamento lega su memoria á la posteridad y á los siglos venideros; porque tuvo por imposible que su siglo le hiciera justicia. Es cierto que parece imposible que se tenga por invencion peregrina y obra del genio una verdad tan trivial cual es, que la experiencia y la observacion de los hechos es un medio de encontrar la verdad; pero ¿cuántas verdades que se tienen hoy por triviales están en el mismo caso de haber sido su descubrimiento obra del genio? Cuando Harvey descubrió la circulacion de la sangre en el cuerpo humano, que se tiene hoy por una verdad trivial, se vió abandonado de todos sus parroquianos, suponiendo que se habia puesto demente, en el hecho de atreverse á sentar y propagar absurdo semejante. Galileo tuvo que abjurar sus creencias sobre el

movimiento de la tierra, como si fuera un error, cuando es hoy dia una verdad trivial. Las verdades, despues que se descubren, se hace increible cómo se pudieron ignorar por tanto tiempo; pero la experiencia nos hace conocer que su descubrimiento es siempre obra del genio, hasta que, demostradas, publicadas y hechas evidentes, pasan á verdades del sentido comun, y aumentan las riquezas de la humanidad. Esto mismo sucedió con Bacon.

Cuando Bacon publicó su *Novum organum*, no tuvo otro fundamento, dando este título á su obra, que oponer su lógica á la lógica de Aristóteles, ó lo que es lo mismo, su nuevo *Organum* al antiguo *Organum* de aquel filósofo; pero su error en este punto fué gravísimo. Las cosas que el hombre puede conocer se reducen á tres: el mundo exterior, el hombre mismo y el mundo de los espíritus ó del infinito. A estas tres cosas corresponden en el hombre tres facultades para que se realice este conocimiento; porque Dios ha querido que conozcamos estos tres mundos, que son la sensacion, para conocer el mundo exterior ó material; la conciencia, para conocerse á sí mismo; y la razon, como facultad de lo absoluto, para conocer el mundo del infinito. El estudio pues de la lógica consiste en hacer ver y demostrar la competencia natural de estas facultades sobre cada uno de los objetos que quedan designados, y el procedimiento de cada una para el descubrimiento de la verdad. Se trata de las ciencias metafísicas; no hay mas instrumento que la razon, que nos da las ideas de lo incondicional y de lo absoluto, para descubrir su certidumbre. Se trata de las ciencias físicas; no hay mas instrumento que la sensacion, que nos pone en contacto con el mundo material, y nos da á conocer los hechos individuales. Se trata de las ciencias psicológicas; no hay mas instrumento que la conciencia. De manera que el objeto de la lógica es el estudio de las facultades del alma, en cuanto son instru-

mentos necesarios que Dios nos dió para conocer; y la perfeccion de la lógica consiste en fijar á cada una de estas facultades su esfera particular de accion, para que cuando se quiera hacer uso de ellas no se haga una aplicacion indebida, como seria si, para conocer el mundo exterior, se aplicára la razon en vez de la sensacion, como hicieron los escolásticos; ó para conocer el mundo espiritual se aplicára la sensacion en vez de la razon, como han hecho los sensualistas, falseándose así los procedimientos y haciendo inútil la indagacion de la verdad.

Conocidas de esta manera las facultades, y la especie de conocimiento que las corresponde segun su forma propia, se pasa naturalmente á los métodos; pero estos no tienen lugar sin que recaigan sobre alguna ciencia particular. Dada una ciencia particular, se estudia el objeto de esta ciencia y se aplican y apropian los resultados de la lógica general al objeto especial de esta ciencia. Se trata de física, su objeto es los cuerpos. ¿Cuál es la facultad que debe dárnoslos á conocer? La sensacion y percepcion externa, como nos lo enseña la lógica. ¿Cuál debe ser el método? La experiencia y la observacion de los hechos sensibles, para por ellos descubrir las causas y las leyes. Hé aquí el método inductivo. Se trata de la psicología. ¿Cuál es su objeto? El estudio del alma. ¿Cuál es la facultad que debe dárnosla á conocer? La conciencia, segun nos enseña la lógica. Luego el método tiene que ser la observacion de los hechos psicológicos y el método inductivo. Se trata de la ontología. ¿Cuál es su objeto? El conocimiento del sér; ¿cuál es la facultad competente para darnosle á conocer? La razon, y como esta facultad nos da la idea de lo absoluto, el procedimiento tiene que ser *à priori*, y por consiguiente el método tiene que ser deductivo. El gran defecto de los escolásticos consistió en el uso que hicieron de la razon; y por consiguiente del método deduc-

tivo, aplicándole á todos los objetos de la ciencia, ya fueran físicos, psicológicos y metafísicos, y de que nacieron sus gravísimos y trascendentales errores. Bacon lo vió y quiso remediarlo, y al efecto combatió el silogismo, aplicable solo al método deductivo, y añadió: «Si VV. quieren ponerse en el camino de los descubrimentos, no hay otro medio que la experiencia y la observacion de los hechos para conocer las leyes y las causas, que es el método inductivo.» Y como Bacon se limitó á dar á conocer este método y no escribió una lógica, no conoció las facultades cognitivas de nuestra alma, para dar á los escolásticos la parte de verdad que tenian en la aplicacion del método deductivo á todas las ciencias metafísicas, y hasta fueron estas un objeto de befa en la pluma de Bacon. Hoy dia se conoce mejor la lógica, porque se han estudiado mejor las facultades del alma como instrumentos de conocimiento, y las verdades que á cada una corresponden, y de aquí han nacido los grandes progresos que se han hecho en las ciencias naturales en Francia é Inglaterra, siguiendo el método inductivo, conforme á las inspiraciones de Bacon; las que se han hecho en las ciencias psicológicas por la escuela escocesa, siguiendo el mismo método, y las que se hacen en Alemania en las ciencias metafísicas, procediendo *à priori* por el método deductivo. Por estas explicaciones, claras como la luz, se ve que Bacon no opuso una lógica nueva á la lógica antigua de Aristóteles, y que lo único que hizo fué dar un método, que es cosa muy distinta. La lógica hacia mas de dos mil años que habia salido acabada y perfecta de manos de Aristóteles, sin que se la pueda añadir ni quitar, segun la opinion de Kant. En prueba de esta verdad, han sido muchas las lógicas dadas á luz despues de Aristóteles, y en todas ellas no han hecho mas que seguir á este filósofo, padre de la lógica, sin rival en el mundo. Los escolásticos hicieron un uso exagerado del método deduc-

tivo, al que Aristóteles habia dado la preferencia; y este abuso que recayó sobre un método, se achacó á la lógica, y de aquí procedió el descrédito de esta. Los progresos que han tenido lugar en estos últimos siglos son debidos á los métodos adoptados por los filósofos, que conociendo mejor las diferentes facultades cognitivas, y el carácter distintivo de las verdades á que puede aspirar cada una, han conseguido una mejor organizacion de las ciencias, y por consiguiente mayores adelantos. Mas, como los métodos suponen siempre una ciencia particular, á la que han de aplicarse, y como el objeto de esta ciencia particular puede exigir una combinacion distinta de métodos con todas las modificaciones que le dé el punto de partida, modo de ver y circunstancias científicas del filósofo, que haga la aplicacion, es claro que, siendo la lógica una misma, los métodos varian, en términos que el método de Locke nada tiene que ver con el método de Descártes, ni el método de Descártes con el método de Kant; y están los métodos tan enlazados con los sistemas, que el estudio del método es el estudio del sistema mismo, como se verá cuando penetremos las cuestiones filosóficas. Fijada la diferencia que existe entre el método y la lógica, se percibe la razon por que se han prodigado tantos encomios al método, suponiendo que de la adopcion de un buen método dependen los progresos y adelantos de la filosofía; y en este sentido Bacon ha merecido los mayores elogios, con fundamento.

Pero ¿á qué hechos se refiere Bacon cuando recomienda la experiencia y la observacion como medio seguro de adquirir verdaderos conocimientos? Dugald Stewart responde que á los hechos sensibles y á los hechos psicológicos, y para apoyarlo dice: «¿Quién ha hecho observaciones mas justas ni mas exactas que Bacon sobre la memoria y la imaginacion? Quién ha presentado cuadros mas originales ni mas interesantes sobre la influencia de la

costumbre y la formacion de los hábitos? No hay vez, añade, que Bacon toque un punto que se ligue con la filosofía del espíritu humano, que no se haga admirar al ver la exactitud de sus ideas sobre el verdadero objeto de esta ciencia.» Aquí se ve el empeño de Dugald Stewart en persuadir que los hechos á que se refiere Bacon son tambien los psicológicos; y no debe extrañarse que el jefe de la escuela escocesa se explique así, porque esta escuela ha aplicado el método baconiano al estudio de la psicología, y por lo mismo tiene que sostener que los hechos observables á que se refiere Bacon son tambien los psicológicos.

No es este en verdad el juicio que formó el siglo XVIII, ni formará quien lea las obras de Bacon. Los hechos á que se refiere Bacon son los sensibles, y no los psicológicos. Los autores de la *Enciclopedia*, y despues de ellos todos los filósofos sensualistas del siglo XVIII, entonaron cánticos de alabanza á Bacon, como autor del *Método inductivo;* y como este método, aplicado á las ciencias naturales, habia dado tan magníficos resultados, como lo acreditaban los muchos adelantos que en dos siglos se habian hecho en física, en química, en astronomía, etc., etc., y como Bacon aparecia en sus obras poco amigo de las abstracciones metafísicas, no dudaron en suponer que los hechos sobre que recayera la observacion, y á que se referia Bacon, eran puramente los hechos sensibles; deduciendo de aquí aquellos filósofos que, si bien Bacon no habia tocado la gran cuestion del orígen de las ideas, y en este sentido no se le podia calificar como filósofo sensualista, su intencion, sin embargo, al hablar de hechos, no podia ser otra que referirse á los hechos físicos, no solo con respecto á las ciencias naturales, sino tambien á la ciencia del espíritu, á la filosofía propiamente dicha. Tan comun y corriente se hizo esta idea, que no hay filósofo en Francia, del siglo pasado, que no suponga á Bacon como el fundador de la escuela

empírica moderna. Para convencerse de cuán exacto es este juicio de los filósofos del siglo XVIII basta considerar que cuantos experimentos, ensayos y observaciones hizo Bacon para justificar su teoría, recayeron sobre hechos sensibles; que, por lo contrario, procuró esquivar toda cuestion psicológica sobre la naturaleza y esencia del espíritu, sobre su extension ó no extension, sobre la relacion que pueda tener con el espacio y con el tiempo, y otras de igual clase, como lo confiesa el mismo Dugald Stewart, y que, esquivando estas cuestiones, con mas razon se enajenó de todas las aspiraciones al infinito, de todas las concepciones puras de la razon, de todas las verdades *á priori*, que se despiertan en nuestra alma con ocasion de los hechos observados; pero que su orígen viene de lo alto, del mundo de las inteligencias y de los espíritus. Jamás Bacon conoció ni el mundo que se encierra en las profundidades de nuestro sér ni el mundo del infinito, y no extendiendo sus miradas mas allá de los hechos sensibles, se esfuerza en impedir el vuelo á las regiones empíreas, aconsejando que el entendimiento humano necesita plomo y no alas para las investigaciones filosóficas, al paso que pone en ridículo los esfuerzos hechos por los filósofos en el campo de la metafísica para averiguar las causas finales, que son, dice, como las vírgenes consagradas al Señor, que no dan ningun fruto.

El error de Bacon y toda la escuela empírica del siglo XVIII consiste en que, proclamando la experiencia y la observacion de los hechos sensibles, como único orígen de conocimientos útiles á las ciencias, no advirtieron que en esa misma experiencia sensible va envuelto el elemento racional; es decir, van envueltos esos mismos principios absolutos que no da ni puede dar la experiencia, porque son obra de la razon. Entre lo individual y lo absoluto hay un abismo. Sin que la razon nos haga concebir la exis-

tencia y constancia de las leyes que rigen en el universo, y cuya concepcion no es ni puede ser obra de la experiencia, ¿qué provecho sacariamos de los hechos observados por los sentidos, cuando los hechos no pueden salir de individuales y escasos en número? ¿Hay quien pueda observar ni haya observado la accion ejercida en todos los instantes por los cuatro elementos eléctrico, magnético, calórico y lumínico, en sus infinitas combinaciones y eterno movimiento, para deducir de esta observacion la existencia de una sola ley? Bacon fué el representante de una reaccion, y por haber dado los escolásticos demasiado al elemento racional, quiso él hacer lo mismo con los sentidos.

En otro concepto Bacon mereció los elogios de los filósofos del siglo XVIII. En su obra *De dignitate et aumentis scientiarum* presentó la division de las ciencias, fundándola en la diferencia de las facultades que el espíritu aplica á los objetos. De la memoria hace nacer la historia natural y civil; de la imaginacion, la poesía y las artes, y de la razon, la ciencia de Dios, del hombre y de la naturaleza, que es el objeto de la filosofía. Esta clasificacion de las ciencias, como procedente del órden psicológico, es defectuosa, como todas las que tienen esta raíz, porque en cada ciencia entran solidariamente todas ó la mayor parte de nuestras facultades, como consecuencia de la unidad de nuestro sér. Mas prescindiendo de esto, la celebridad que por esta division se granjeó Bacon fué debida al discurso preliminar que d'Alembert puso en la *Enciclopedia*, en el que, presentando el árbol genealógico de las ciencias, siguió esta division de Bacon con algunas modificaciones, y desde entónces este ramito mas se agregó á la corona de este filósofo.

Pero hablando de esto, no puedo menos de copiar lo que nuestro español Juan Huarte, habia dicho y publicado en su famosa obra, titulada *Exámen de ingenios*, cuarenta

años antes que escribiera Bacon su tratado *De Dignitate et aumentis scientiarum*, en concepto de que en aquella misma época habia sido traducida á todas las lenguas. «Las artes y ciencias que se alcanzan con la memoria son las siguientes: gramática latina y cualesquiera otra lengua, teoría de la jurisprudencia, teología positiva, cosmografía y aritmética. Las que pertenecen al entendimiento son teología escolástica, teoría de la medicina, la dialéctica, la filosofía natural y moral, la práctica de la jurispericia, que llaman abogacía. De la buena imaginativa nacen todas las artes y ciencias que consisten en figura, correspondencia, armonía y proporcion, y estas son poesía, elocuencia, música, saber predicar, la práctica de la medicina, matemáticas, astrología, gobernar una república, el arte militar, pintar, trazar, escribir, leer, ser un hombre gracioso, apodador, polido, agudo *in agibilibus*, y todos los ingenios y maquinamientos que fingen los artífices.» Cuando este autor desciende al pormenor de esta division es admirable en sus fecundas y originales explicaciones. Si la idea no era nueva, puesto que el *Exámen de ingenios* habia corrido en toda la Europa, ¿por qué este silencio en Bacon? Por qué esta reticencia de su orígen verdadero en d'Alembert?

No por esto intento deprimir el mérito filosófico de Bacon, si bien es preciso confesar que sus contemporáneos apenas hicieron aprecio de sus obras; que su ascendiente en la opinion le debió á los elogios de los enciclopedistas en el siglo pasado, y que se duda si Descártes leyó sus producciones. Pero ¿habrá razon para calificarle de ateo, inmoral, impío y padre de todos los errores, como ha hecho M. Maistre en una obra que se ha publicado despues de su muerte? Este juicio es exagerado é inverídico. Bacon nunca fué calificado de irreligioso, y suya es la siguiente máxima: «Un poco de filosofía natural hace inclinar los

hombres hácia el ateismo, un conocimiento mas profundo de esta ciencia los vuelve á la religion.» El objeto, dice en otra parte, que el legislador debe proponerse, y al que debe someter todos sus decretos, todas sus ordenanzas, es de hacer dichosos y felices á sus súbditos. Para conseguirlo es preciso que les dé una educacion religiosa, que les acostumbre á la buena moral, que les garantice de los enemigos extranjeros por disposiciones militares convenientes, que les proteja contra las sediciones y las injurias particulares por medio de saludables reglamentos; que haga que sean leales para con el gobierno y obedientes para con los magistrados, y en fin, que posean ampliamente riquezas y todos los demás recursos nacionales.»

La misma templanza, la misma moderacion se advierte en sus ideas políticas. «Es preciso, dice, vivir en guardia contra el empeño de sostener las viejas rutinas como contra un deseo irreflexivo de novedades. El tiempo es el mas grande de los innovadores. ¿Por qué no imitarémos al tiempo, cuyas revoluciones silenciosas se operan sin que nos apercibamos de ello?» Quien se explica de esta manera no merece los dictados injustos que le da Maistre. Bacon es un verdadero reformista en filosofía, como lo fueron Sócrates, Platon, Descártes, Kant y otros; y si el hombre es perfectible, no hay razon para ofender la memoria de unos hombres que consagraron su talento al avanzamiento de las ciencias, en busca de su perfectibilidad, poniéndose así de acuerdo con las leyes eternas de la Providencia, aunque dando al tiempo lo que es del tiempo; pero avanzando siempre, porque el tiempo, como dice un filósofo, es el sol que madura el fruto de la ciencia, y el genio no hace mas que recogerle.

Para formar idea cabal de Bacon terminaré con el juicio crítico que su compatriota Hume consigna en su *Historia*

*de Inglaterra.* «La mayor gloria de la literatura en Inglaterra durante el reinado de Jacobo I fué Lord Bacon. Escribió la mayor parte de sus obras en latin, aunque sin poseer la elegancia de esta lengua, así como tampoco la de la lengua nativa. Si se considera la variedad de sus talentos, desplegados como orador público, como hombre de estado, como sabio, como cortesano, como compañero, como autor y como filósofo, con razon es objeto de grande admiracion. Pero si se le considera puramente como autor y como filósofo, en cuyo concepto se le examina ahora, aunque muy digno de aprecio, fué, sin embargo, inferior á su contemporáneo Galileo, y quizá aun á Keplero. Bacon caminó á cierta distancia de la senda de la verdadera filosofía; Galileo indicó á otros este camino, é hizo en él notables adelantos. Bacon ignoraba la geometría; Galileo revivió aquella ciencia, sobresalió en ella, y fué el primero que, auxiliado de la experiencia, la aplicó á la filosofía natural. Bacon desechó con el mas positivo desden el sistema de Copérnico, mientras que Galileo le fortificó con nuevas pruebas, tomadas de la razon y de los sentidos. El estilo de Bacon es grave y rígido; su ingenio, aunque habitualmente brillante, aparece algunas veces falto de naturalidad, y representa ser el original de aquellas mal concebidas alegorías en que tanto sobresalian los autores ingleses de aquella época.»

Concluyo la crítica de Bacon con una reflexion, hija de mis propios sentimientos. Bacon de Verulamio ha merecido los elogios del siglo XVIII por haber perfeccionado los métodos para la averiguacion de la verdad en el campo de la lógica, y por la division de las ciencias en el campo de la filosofía. Dos españoles le precedieron en el pensamiento, que fueron Luis Vives perfeccionando los métodos, y Juan Huarte publicando la division, y ambos en

obras conocidas en toda Europa y publicadas medio siglo antes que las de Bacon; y sin embargo, no hubo en la Francia del siglo XVIII ni una voz, ni un simple recuerdo á la memoria de estos dos sabios escritores, de estos dos nuestros ilustres compatriotas.

---

# CAPITULO VI.

## SISTEMA EMPÍRICO. — DOCTRINA. — EMPIRISMO DE LA ANTIGUEDAD RENOVADO. — GASENDO.

### Artículo I.°

#### NOCIONES PRELIMINARES.

En el capítulo anterior hice conocer á Bacon y su doctrina. Bacon no es un creador de sistema; pero como indicó el único camino que á su juicio debia seguirse para el adelantamiento de las ciencias filosóficas, que era la experiencia y la observacion de los hechos sensibles, sentó los cimientos á una filosofía que habia de buscar precisamente la resolucion de todas las cuestiones en el mundo fenomenal, en el mundo de los hechos materiales sometidos á los sentidos. Esta indicacion de Bacon precisamente habia de despertar la curiosidad de algun filósofo para dar á conocer si en la antigüedad habia existido algun sistema cimentado sobre esta base. Este es el papel que representó Gasendo, resucitando el sistema epicúreo, y en el órden lógico nada mas natural que dar conocimiento del sistema empírico de la antigüedad á raiz del filósofo, que se presentó como el precursor del empirismo moderno.

Pedro Gasendo nació el 22 de enero de 1592, en una aldea cerca de Digne, en Francia. Desde muy jóven descubrió una disposicion singular para los estudios, en términos que su maestro, el P. Fessaye, decia que dudaba si el jóven Gasendo era su discípulo ó su maestro. Concluidos sus estudios de teología, se recibió de doctor, obtuvo la magistralía de la catedral de Digne, y regentó varias cátedras en el colegio de aquella ciudad, en la universidad de Aix y en el colegio real de Francia, y murió á los 63 años de edad, en 24 de octubre de 1655. Dotado de una inmensa erudicion, de destreza para la controversia, de sagacidad para la observacion de los fenómenos del mundo material, y de cierta ironía socrática, se cautivaba la admiracion de todos, habiendo llegado en vida al mas alto grado su reputacion y nombradía como filósofo. Pero Gasendo no fué un inventor de sistema; y por mas que en sus numerosas obras y controversias consignó sus opiniones sensualistas, no las sistematizó ni se presentó como creador, sino como erudito, siguiendo las inspiraciones de Bacon, y sosteniendo en cuanto lo permitia su carácter de sacerdote católico las doctrinas de Epicuro. Si mi ánimo fuera hacerle conocer como discípulo de Bacon, como impugnador de Fuldd, como defensor de Galileo y como principal y notable adversario de Descártes, tendria mucho que decir; pero, como mi ánimo en presentar aquí á Gasendo no tiene otro objeto que hacerle conocer como restaurador de la doctrina de Epicuro, por exigirlo así el órden de ideas que me he propuesto para dar á conocer la marcha de la filosofía empírica, me limitaré á decir que Gasendo fué un admirador de Bacon, y la exactitud de sus principios sobre la filosofía natural la debió á la atenta lectura que hizo de las obras de este filósofo; y en su polémica con Descártes provocó á este repetidas veces á que tomara conocimiento de ellas; pero, desdeñose Des-

cártes á todo lo que fuera citas de autores, y en guardia contra el principio de autoridad en materia de filosofía, jamás correspondió al llamamiento, y se duda si Descártes llegó á leer las obras de Bacon. Siguiendo las indicaciones del P. Mersenna, combatió Gasendo el sistema místico y exagerado de Fuldd, restableciendo los principios de la experiencia y de la razon fuertemente conmovidos por tan extravagante doctrina. Supo Gasendo ser copernicano, sin confesarlo nunca, poniendo siempre en boca de los defensores de este sistema las razones que le arrastraban á esta opinion. Finalmente en su polémica, sostenida con el mayor teson, contra Descártes, se les vió á ambos pelear en distintos mundos. Descártes, ciudadano del mundo de los espíritus, busca en la idea del infinito la idea de Dios, y en las concepciones puras de la razon los principios absolutos que iluminan nuestra inteligencia y son evidentes por sí mismos. Gasendo, habitante del mundo material, busca en la experiencia los elementos de esos principios, busca á Dios por sus obras, y sienta como principio único é incontestable que nada hay en el entendimiento que no haya pasado por el canal de los sentidos. Descártes llama á Gasendo : *¡Oh caro! Oh carne!* Gasendo llama á Descártes: *¡Oh ánima! Oh espíritu!* Aquí aparecen ya divididos los dos campos y prontos á la lucha, el empirismo de un lado, con Gasendo á su frente, y el idealismo del otro, teniendo por cabeza la mas privilegiada del siglo XVII. Pero no quiero distraerme de mi principal objeto. Estamos en la exposicion del empirismo, y á Gasendo le corresponde ocupar este lugar, no como adversario de Descártes, sino como el restaurador de la filosofía de Epicuro; y en este sentido solo es como quiero darle á conocer.

Primeramente verémos quién era Epicuro, porque siempre interesa conocer al jefe de un sistema. Epicuro nació en Aténas, en el barrio de Gargettos, el año tercero

de la olimpiada, 109, ó sea 341 años antes de nuestra era. Hijo de padres pobres, acompañaba á su madre, que era adivina, y se dice que el hijo era quien en las ceremonias misteriosas pronunciaba las palabras mágicas. Esta clase de educacion influyó en él poderosamente para que se riera después de todas las supersticiones populares. Lo cierto es que, proclamando un sistema puramente materialista, declaró una guerra á muerte á los vanos temores, á las ilusiones de otra vida, á las apariciones nocturnas, á la existencia de las fantasmas y de los espíritus, suponiendo ser todo resultado de la ignorancia de las leyes de la naturaleza exterior; y así la antigüedad con razon le llamaba cazador de espectros. Tenia catorce años cuando, explicando un gramático este verso de Hexiodo:

En el orígen nació el cáos...,

gritó Epicuro. Y el caos, ¿de dónde nació? Mas, como no le satisficiera el maestro, y le remitiera á los filósofos, desde aquel acto hizo su profesion de fé y se consagró á la filosofía.

La aparicion del sistema de Epicuro en la época en que se verificó no deja de tener significado. Las abstracciones metafísicas tenian preocupadas todas las inteligencias, efecto de la preponderancia que habia adquirido en Grecia el idealismo de Platon; y como se habia hecho necesaria una reaccion en sentido contrario, llamando al hombre al mundo material, de que se habia, por decirlo así, enajenado; y como para desgracia de la humanidad todas las reacciones son exageradas, Epicuro llenó esta mision providencial, pero la llenó tristemente; porque, léjos de contenerse en los límites de la templanza, combatiendo las exageraciones idealistas sin destruir los espíritus, se arrojó en brazos de un grosero materialismo y creó la moral del placer, que debia tener, y tuvo en efecto, una acogida

favorable en una época de turbaciones, en que, fuertemente agitada la Grecia con las querellas sangrientas suscitadas por los sucesores de Alejandro, se hallaba la sociedad amagada á una disolucion, en medio de una espantosa corrupcion de costumbres. Así es que este triste sistema subsistió por espacio de seis siglos con escuela abierta y discípulos reconocidos. El carácter de Epicuro era flexible y amable para todos, cariñoso para con sus discípulos, benévolo y desinteresado; y con estas dotes se atraia partidarios, en términos que solo uno de sus discípulos se cuenta que hubiera desertado de su escuela.

Para conocer el sistema epicúreo conviene presentarle en términos que sea fácil la comparacion con el epicureismo moderno, objeto exclusivo de este libro; y para ello dividiré la explicacion en cuatro puntos, que serán otros tantos artículos :

1.° Principio metafísico del sistema epicúreo, y su desenvolvimiento.

2.° Psicología del sistema epicúreo.

3.° Cuestion psicológica del orígen de las ideas en el sistema epicúreo.

4.° Filosofía moral del sistema epicúreo.

### Articulo 2.°

#### PRINCIPIO METAFÍSICO DEL SISTEMA EPICÚREO Y SU DESENVOLVIMIENTO.

El principio metafísico del sistema epicúreo es el átomo corpóreo. Antes de Epicuro ya se conocia la filosofía atomística. Empedocles reconocia la existencia de los átomos, y lo mismo habia hecho Anaxágoras; pero el primero admitia un segundo principio, que era el amor, y el segundo otro segundo principio, que era la inteligencia. Vino después Demócrito, precursor de Epicuro, y desechó estos segundos elementos, dejando reducida la filosofía á los átomos y al vacío en su absoluta simplicidad. Epicuro

reconoció esta base puramente materialista, y sobre ella cimentó su sistema, que en sus manos recibió un mayor desenvolvimiento por las aplicaciones que hizo á la lógica, y especialmente á la moral.

Principio metafísico del sistema epicúreo, el átomo corporeo. Aquí está encerrado el principio creador de todo un sistema filosófico con irradiaciones en todos rumbos, menos al mundo de los espíritus, como incompatible con el principio mismo. ¿Y qué papel desempeña Dios en este sistema? «Los dioses, dicen los epicúreos, por el privilegio de su naturaleza deben gozar en una profunda paz de su inmortalidad; fuera de la esfera de nuestros sucesos, lejanos de nuestro mundo, al abrigo del dolor y del peligro, se bastan á sí mismos; é independientes de nosotros, no son ni sensibles á nuestras virtudes, ni accesibles á la cólera.»

Segun se ve, los epicúreos niegan la Providencia, porque á eso equivale ese helado desvío que se supone en los dioses inmortales: y en este punto se presentan muy lógicos; porque en un sistema donde el átomo corpóreo es todo, ¿qué papel habia de hacer Dios y su providencia? Se hace increible cómo haya habido un hombre, y lo que es mas, un filósofo que concibiera un mundo físico sin motor, y un mundo moral sin providencia. Continuemos.

Si el átomo es el principio creador, el mundo es eterno, y solo el terror ha podido infundir á los mortales la idea de dioses creadores. De la nada no puede salir nada, dicen los epicúreos; y prueba de esta verdad es, que todos los cuerpos en la naturaleza están sometidos á reglas fijas para su desenvolvimiento, y que la fijeza de estas reglas, que imprimen este carácter de órden en todas las producciones, supone que cada sér tiene su materia propia que sirve para nutrirle y desenvolverle. De no ser así, los cuerpos salidos de la nada no tendrian necesidad ni del tiempo ni de estos gérmenes, para recibir como por ensalmo todo su des-

arrollo. Lo mismo que las letras son comunes á muchas palabras, y de su combinacion en forma determinada resultan las lenguas, así los cuerpos resultan de formas determinadas de ciertos gérmenes ó elementos comunes; y hé aquí como los cuerpos no salen de la nada, porque de la nada nada puede salir.

¡Qué doctrina tan singular! Tú, lector, que tu propia conciencia te dice que existes y que eres un principio activo, aunque limitado, si discurriendo descubres un pensamiento feliz, ¿de dónde salió este pensamiento sino del principio creador é inteligente que sientes en tí mismo? Es decir que sacaste de la nada un pensamiento que no existia, pero que fué obra de un principio activo que constituye tu sér. Traslada esta idea á las inmensas proporciones de un sér inteligente y todopoderoso á esa realidad infinita, que es Dios, y verás si hay nada de imposible en la creacion *ex nihilo*. Al mismo Epicuro podriamos ahora dirigirle la misma pregunta que dirigió al gramático con respecto á esos gérmenes, esas letras del alfabeto, esos tipos que supone como orígen de todos los cuerpos, y decirle, y ¿de dónde han salido todos esos elementos?

Sigamos nuestro exámen, teniendo presente que cuanto se ha dicho y se diga de este sistema, se entiende que es como puesto en boca de los mismos epicúreos, valiéndome para ello de quien entre los mismos ha presentado esta doctrina con todas las galas de la imaginacion, y con todo el entusiasmo que inspira el espíritu de secta, que es lo mismo que quien derrama flores, coronas y perfumes sobre un cadáver; porque un cadáver es un sistema que no tiene otro porvenir que la tumba.

De la nada nada puede salir, y todo lo que la naturaleza presenta á nuestros ojos procede de gérmenes combinados en formas determinadas, pero gérmenes que nunca perecen. Así es, que lo que se llama destruccion, no es des-

truccion, sino reduccion de las cosas á sus partes elementales. Si los elementos fuesen destructibles, los cuerpos desaparecerian al menor choque; pero como no lo son, necesitan siempre una fuerza estraña que destruya sus tejidos, y entonces los cuerpos sufren una disolucion, formando la naturaleza nuevos séres; y de esta manera los despojos de muerte de los unos son los elementos de vida de otros séres, y el mundo se hace imperecedero.

Esos gérmenes, que nunca perecen, son invisibles; y si los sentidos no los dan á conocer, la razon demuestra su existencia. ¿Se ve el aire? No; y sin embargo de ser invisible, es un cuerpo como todos los demás. Lo mismo sucede con esos gérmenes primitivos.

Ya tenemos un elemento único, imperecedero é invisible que se llama átomo corpóreo. Ahora nos falta el medio, el teatro donde debe desplegar su energía propia; y este medio es el *vacío*. Donde no hay cuerpo hay vacío ó un espacio impalpable, sin el cual no se puede concebir el movimiento. Si todo estuviera lleno, no podria dislocarse ningun cuerpo, ni tendria lugar ningun choque, y en este caso el movimiento seria imposible. ¿Ni cómo se concibe sin vacío la trasmision del sonido, ni de los inumerables sucos, que modifican en cada momento todas las existencias?

Átomo y vacío; estos son los dos elementos con que los epicúreos construyen el mundo, el mismo que quiso construir después Descártes con materia y movimiento. Átomo y vacío; no hay otros séres independientes de estos dos principios. ¿Tienen extension poca ó mucha? Pertenecen á los cuerpos, cuyo cimiento es el átomo. ¿Son impalpables y se prestan á la penetracion? Ese es el vacío. Las propiedades de los cuerpos mismos siguen la suerte de los cuerpos; y así, el calor, la pesantez, la fluidez y todas las demás propiedades perecen con los cuerpos si estos pere-

cen; mientras que la libertad, la pobreza, la paz y la guerra ó cosas semejantes no son mas que accidentes ó maneras de ser, que en nada alteran la esencia de las cosas.

Ya que se habla del espacio, ¿qué dicen los epicúreos del tiempo? A los ojos de los epicúreos la existencia continuada de los cuerpos es lo que hace concebir lo pasado, lo presente y el porvenir; de manera que si no hubiera movimiento en la materia, no podriamos formar idea del tiempo. Sin materia y sin vacío, dicen, jamás el amor hubiera encendido el corazon de Páris; jamás la belleza de Helena hubiera alumbrado el incendio de una guerra cruel; jamás una máquina enorme, cuya construccion interior ignoraban los Troyanos, hubiera vomitado de su vientre batallones armados para la destruccion de Pérgamo. Todos estos sucesos que turban el globo no tienen una existencia real como los cuerpos, ni tienen la misma naturaleza que el vacío, y no son mas que simples modificaciones de estos dos principios. De aquí se infiere, que en este sistema el tiempo no es mas que el órden de los sucesos, y no desempeña ningun papel. Cuando hable de Leibnitz se harán mas claras estas ideas.

Átomos y vacío son los dos principios, pero son opuestos por su natnraleza. No hay materia donde se extiende el espacio, ni vacío en el lugar que ocupa la materia. Luego los elementos de los cuerpos ó los átomos no encierran vacío en su tejido, y por lo tanto, son perfectamente sólidos. Si son sólidos son eternos, porque son inaccesibles á la humedad, al calor, al frio, que son los agentes ordinarios de destruccion. Así se observa que cuanto mas porosos son los cuerpos ó son menos sólidos, son mas perecibles. Son simples, porque la naturaleza ha puesto límites á la divisibilidad de la materia; pues de no ser así, los elementos del gran todo, minados por la revo-

lucion de tantos siglos como han pasado, se verian reducidos á un grado tal de agotamiento, que los cuerpos formados por la union de los mismos átomos no podrian llegar á su madurez. Y si aparecen en la naturaleza cuerpos líquidos y sólidos, blandos y duros, no nace de los átomos, que siempre son sólidos y simples, sino del grado de union de los mismos para formar los cuerpos, segun que esta union es mas ó menos íntima. Son inmudables, porque se observa que lo son las especies, y que las generaciones se siguen unas á otras sin alteracion; y esta uniformidad no se puede concebir sin el carácter de inmutabilidad de los átomos. Son infinitos, porque lo es el espacio, que es el teatro de accion que tienen, como se dijo antes.

Y ¿cómo prueban los epicúreos de que el espacio es infinito? Muy sencillamente. Si alguno, dicen, colocado á los confines del espacio arroja una flecha mas allá, ó sigue esta su direccion ó encuentra un obstáculo que lo impida. Si sigue su direccion, mas allá hay un espacio; si encuentra obstáculo, lo hay tambien; porque ¿dónde puede estar el obstáculo sino en el espacio? Luego en ambos casos el espacio no tiene límites. El espacio representa un gran rio, que, después de correr por toda una eternidad, lejos de llegar al fin del universo, se encuentra en el orígen de su curso. La naturaleza ha querido que la materia fuese limitada por el espacio, y el espacio por la materia para que su obra apareciera infinita.

Y no creais, dicen los epicúreos, que el concierto que se observa en la naturaleza sea obra de la inteligencia, sino que después de un sinnúmero de combinaciones diversas, producidas en el espacio por toda una eternidad, ha resultado ese órden que tanto admiramos, desde el astro del dia, que con su calor vivifica todas las producciones, hasta el mas despreciable gusano de la tierra. «Estos filósofos, dice Ciceron, citado por el Sr. Balmes, no debian tener in-

conveniente en reconocer la posibilidad de que, arrojando al acaso innumerables caractéres de letra, resultaran escritos en tierra, á fuerza de combinaciones, los anales de Ennio; y que si el fortuito concurso de los átomos pudo formar la tierra y el cielo, tampoco habria dificultad en que formase pórticos, templos, casas y ciudades.» Pero pasemos adelante.

Y ¿cuál es el estado habitual de estos átomos colocados en este vacío inmenso? El movimiento, que es otra de sus cualidades. Vemos que todos los cuerpos disminuyen por efecto de sus continuas emanaciones, hasta que el tiempo les hace desaparecer á nuestros ojos. Sin embargo, en nada se resiente de estas pérdidas particulares la masa general; pórque el desfalco que sufren unos cuerpos sirve para enriquecer á otros, y si en una parte abandona las arrugas de la vejez es para llevar á otra la frescura de la edad juvenil. La movilidad de los átomos es eterna, y el universo se renueva todos los dias. Unas especies se multiplican, otras se extinguen, un corto intervalo separa las generaciones, y como en las carreras de los juegos olímpicos, pasamos de mano en mano la antorcha de la vida. Presa de un movimiento continuo, los átomos se unen ó se chocan en la inmensidad del espacio. Si se unen, y su union es íntima, se forman las rocas, el hierro y otras materias de igual clase. Si se chocan, flúctuan en el espacio y forman el aire y la luz brillante del sol. Su direccion es de alto á bajo; y así se ven los meteoros nocturnos, el sol con su luz brillante y el rayo abrirse paso por medio de las nubes, estrellándose en nuestro globo.

Y en su movimiento ¿cómo marchan los átomos? Constantemente marchan paralelos, como el agua que cae del cielo; pero como marchando así nunca se tropezarian, se separan, aunque poco, de la línea recta, y esta pequeña declinacion es causa de muchas combinaciones y fenóme-

nos, y lo mas admirable es causa, segun los epicúreos, de la libertad. La razon que dan para una tan singular consecuencia, es; porque siendo todos los movimientos en la naturaleza necesarios, por punto general, es preciso que una combinacion indirecta, como la declinacion de los átomos, venga á romper esta cadena de bronce, esta necesidad fatal. Lo particular es que los mismos afectos al sistema epicúreo han rebatido esta doctrina con un argumento que no tiene contestacion. Han dicho, esos movimientos de declinacion que se les supone orígen de la libertad, ó son necesarios ó son casuales. Si son necesarios, no hay libertad, porque están en mismo caso que los demás movimientos. Y si son casuales, falta la eleccion, base de la libertad, y entónces tampoco son libres.

Es singular que Epicuro aparezca como apóstol de la libertad, cuando su sistema es un riguroso trabazon de causas y de efectos. Pero es preciso tener presente que Epicuro se proponia hacer al hombre independiente del destino, de ese Dios terrible en el paganismo, que para penetrar sus secretos, dió orígen á la magia y á la divinacion; y así, no es extraño que Epicuro proclamara la libertad del hombre para desacreditar la fuerza del sino, como se dice comunmente, y en cuyo ejercicio habia pasado sus primeros años. Prosigamos:

Los átomos no solo están en movimiento continuo, sino que es preciso tener presente que sus figuras son distintas. Los mudos habitantes de las olas, los monstruos salvajes, los reptiles que se arrastran por el suelo, los pájaros de mil formas y colores, las variaciones continuadas que presenta la naturaleza en sus reinos mineral, vegetal y animal, y sobre todo, el hombre ¿no presentan todos estos objetos matices distintos que suponen las mismas variaciones en sus elementos constitutivos? Pero si los átomos son infinitos, sus figuras no lo son, porque están reducidas

á número determinado; y por esta razon las especies se conservan las mismas en el trascurso de los siglos, y si en unos puntos no son conocidas unas especies, se multiplican en otros, segun los países, los climas y los temperamentos.

No se entienda por esto de que á cada cuerpo se asimile una sola clase de átomos. El animal se compone de huesos, de sangre, de venas, de calor, de humedad, de vísceras, de nervios, sustancias que difieren por la diversidad de sus elementos. Las letras son como los átomos, y las palabras como los cuerpos, y así como de la distinta colocacion de las letras resultan distintas palabras, así de la distinta combinacion de los átomos resultan los distintos cuerpos que observamos en la naturaleza, con las modificaciones que dan las distancias, las direcciones, las relaciones, los choques, los encuentros y los movimientos de los mismos cuerpos.

Tampoco se crea que, porque los cuerpos son blancos ó negros, ó aparecen teñidos con algun color, los átomos se hallan en el mismo caso. Los elementos de los cuerpos carecen de todo color. ¿Puede ser cualidad sustancial el color en los cuerpos, cuando apenas hay cuerpo que no reciba mil alteraciones? Solo la cola del pavo real expuesta á los rayos del sol presenta una variedad infinita de colores, en las distintas formas y posturas que toma. Las olas del mar agitadas por el viento presentan sus crestas blanquecinas, variando así el azulado de su fondo. El oro reducido á polvo y la púrpura desecha en hilos delicados pierden la brillantez de su color. Pero si los átomos no tienen color, la mezcla, la situacion y las infinitas combinaciones que producen sus movimientos dan orígen á los colores en los cuerpos.

Tampoco tienen los átomos ni olor, ni sonido, ni calor, ni frio; porque, siendo sólidos é impenetrables, son inac-

cesibles á todos estos accidentes, como lo son á todas las cualidades que causan la ruina de los cuerpos.

Tambien son insensibles; y aunque siendo los principios constitutivos de los cuerpos parece increible que puedan comunicar la sensibilidad, siendo ellos insensibles, no hay razon para creerlo así. ¿No ves salir del fango y de la podredumbre el gusano, convirtiéndose la materia insensible en séres sensibles? Los rios, los follajes de los árboles y las risueñas praderas alimentando á los ganados ¿no reciben una trasformacion ó metamorfosis, convirtiéndose en cuerpos animados y sensibles de materia insensible que era? Las aves carniceras y los monstruos salvajes ¿no se ceban en nuestros cadáveres, recobrando así, bajo de otra forma, la sensibilidad que habian perdido? ¿Cómo se ha de rehusar á los cuerpos insensibles é inertes la facultad de producir la sensibilidad, cuando su vista sola excita en nuestra alma mil sensaciones diversas? Todas estas razones prueban que aun cuando los átomos sean insensibles, pueden muy bien ser causa y orígen de la sensibilidad.

Ya están desenvueltos los dos elementos constitutivos del universo, que son el átomo y el vacío. Veamos ahora cómo se forma el mundo de Epicuro.

La formacion del mundo de Epicuro es una mezcla de la mitología griega y de las tradiciones caldeas; y por lo tanto su pormenor, atestado de absurdos y de extravagancias, es tan insoportable en el estado de adelantamiento á que han llegado las ciencias físicas y astronómicas, que no es posible referirlo, y me limitaré á un ligero extracto.

En un principio los elementos de todos los cuerpos estaban confundidos en una sola masa, hasta que los desenmarañó el caos. Entonces las moléculas heterogéneas se desprendieron las unas de las otras; las homogéneas se asimilaron, se reunieron, se subieron ó se bajaron, segun sus diferentes pesanteces. La tierra se colocó en el centro de

nuestro sistema, encima el aire, y la materia etérea con sus fuegos desplegó su órbita al rededor del mundo. La formacion del mar, de las montañas y de los rios se siguió de cerca á este primer desenvolvimiento. Los astros comenzaron á moverse, quedando la tierra suspendida en el aire, y aunque el sol y la luna no son mas grandes que lo que aparecen, no les impide su pequeñez de iluminar y dar calor al mundo. La tierra hizo crecer las plantas, las flores y los árboles, y auxiliada del fuego y la humedad, produjo los animales y los hombres. En el principio hubo animales monstruosos que perecieron, no pudiendo subsistir ni propagarse por vicio de su conformacion; hubo razas enteras que se extinguieron por no tener las cualidades necesarias para vivir independientes. Y después de haber producido la tierra las primeras generaciones de cada especie y dádoles órganos propios á la propagacion, abandonó á los individuos el cuidado de reproducirse y seguir el primer impulso dado.

Sin embargo, los hombres, hijos de la tierra y habitantes de los bosques, se alimentaron con bellota y otros frutos salvajes; mataban su sed al borde de los rios y de las fuentes, y hacian la guerra á las bestias feroces. Los matrimonios se introdujeron bien pronto. Se formaron pequeñas sociedades particulares, cuya union se estrechó con el lenguaje nacido de la naturaleza y de la necesidad, y no de la voluntad del legislador. Pero el descubrimiento del fuego, debido al rayo ó al roce de los árboles agitados por los vientos, acabó de desterrar la barbarie. Satisfechas las necesidades naturales, se abrieron paso las facticias. Hubo ambiciosos que se hicieron reyes, y repartieron los campos; pero los hombres, que recordaron ser todos hermanos, todos hijos de la misma madre, dieron muerte á los tiranos y vivieron largo tiempo en la anarquía, cuyos inconvenientes sintieron bien pronto. Entonces se crearon magistrados,

se hicieron leyes, y se convinieron en someterse á ellas. Bien pronto la religion vino á prestar un nuevo apoyo á la autoridad. El ruido del trueno, los efectos del rayo, los temblores de tierra, las inundaciones llenaron de terror todos los corazones; se levantaron altares, se prosternaron en tierra, y se instituyeron ceremonias religiosas, que subsisten y subsistirán siempre.

Sin embargo, las artes se enriquecieron todos los dias con nuevos descubrimientos. Los grandes incendios causados en los bosques ocasionaron la fundicion de los metales que el hombre encontró en el seno de la tierra, y por cuyo medio se proporcionó instrumentos y armas. Las guerras se hicieron entónces mas sangrientas, y para cúmulo de horror, se hicieron combatir en los ejércitos los animales mas feroces. Mientras tanto el hombre se perfeccionaba en las artes útiles, como en las artes destructoras. Las estofas sucedieron á los despojos de las bestias. La agricultura se hizo una ciencia. En fin, la música, la astronomía, la navegacion, la arquitectura, la jurisprudencia, la poesía, la pintura, la escultura fueron fruto de un trabajo empeñado, sugerido por la necesidad y dirigido por la experiencia.

El mundo en sus elementos es eterno, dicen los epicúreos; pero el mundo visible, el mundo que conocemos está en la infancia, y no data de muy léjos. Si el cielo y la tierra no han tenido orígen, si subsisten de toda eternidad, ¿por qué no ha habido un solo poeta que cantara los sucesos anteriores á la guerra de Tébas ó la ruina de Troya? Por qué tantos hechos heróicos sumidos en el olvido y excluidos para siempre de los fastos eternos de la fama? En igual forma, dicen, el mundo está destinado á perecer. ¿No veis la lluvia convertir en agua el terruño, rebajar las mayores alturas, minar y profundizar las orillas de los rios en su curso? No veis el aire convertido en receptáculo de todas las emanaciones continuas que salen de los cuerpos? No

veis el sol, que baña sin cesar al universo con torrentes de luz, que perecen en su destino y sin reparacion en tan continuo desfalco? No veis al tiempo reducir á polvo las torres mas altas, las rocas mas impenetrables, los templos, las estatuas de los dioses, sin que la Divinidad pueda traspasar los límites fijados por el destino? Todos los cuerpos, todas las existencias, todos los monumentos humanos ceden á la destruccion, y si el cielo y la tierra producen todos los séres para hacerse una guerra cruel, y los reciben después de la disolucion, no pueden ser eternos, porque son finitos y tienen que agotarse. Espantosas inundaciones sumergieron en otro tiempo un gran número de ciudades, y el Padre de los dioses lanzó el rayo de su cólera sobre Faeton, cuando arrastrado por los corceles, conductores de su carro, llevó el fuego, la combustion y el exterminio á todas las regiones del aire y á todos los climas de la tierra.

### Artículo 3.º

#### PSICOLOGÍA DEL SISTEMA EPICÚREO.

Acabamos de examinar el principio metafísico de este sistema, que consiste en el átomo corpóreo, sólido, eterno, indivisible, que agitándose en un movimiento continuo, produce todas las existencias, y en sus infinitas combinaciones ha dado orígen al mundo que tenemos á la vista. Ahora dejarémos este terreno, y nos trasladarémos á otro, que es el conocimiento de nosotros mismos, segun este sistema.

El hombre de los epicúreos se compone de *espíritu*, *alma y cuerpo*. El espíritu, conocido tambien bajo el nombre de inteligencia, es el que habita en el centro del pecho, que es el punto donde se hacen sentir las palpitaciones producidas por el temor ó el terror, ó los dulces trasportes de la alegría. El alma, sustancia subalterna, derramada

en todo el resto del cuerpo, espera para moverse la señal que la dé el espíritu. Solo el espíritu tiene el privilegio de bastarse á sí mismo y de gozar de su propio sér en el momento en que el alma y el cuerpo no experimentan ninguna impresion. Y lo mismo que la cabeza ó el ojo pueden sufrir un dolor particular ó local, sin que se afecte en nada el sistema general orgánico, así el espíritu se ve muchas veces abatido por el sentimiento ó animado por la alegría, sin que el alma mude su manera de ser en nuestros miembros. Pero cuando se apodera del espíritu un terror pánico, vemos al alma hacerse desde luego parte, cubrirse de sudor el cuerpo, balbucear la lengua, apagarse la voz, turbarse la vista, zumbar los oidos, debilitarse y desfallecer los miembros, siendo la muerte el término de estos terrores repentinos.

Y ¿cuál es la naturaleza de este espíritu y de esta alma? El principio creador del sistema nos lo dice : la materia. Y haciéndoles toda la gracia imaginable, los epicúreos suponen que este espíritu y esta alma se componen de átomos los mas sutiles, los mas lisos y los mas redondos. En seguida quieren explicar los elementos de que se compone esa alma, y entonces son admirables en su explicacion.

Dicen : Los moribundos exhalan un soplo ligero, mezclado de calor. El calor no puede existir sin el aire, porque no estando sus partes estrechamente ligadas, es imposible que no se deslizen algunas partículas de aire en los intersticios. He aquí ya tres elementos que entran á componer el alma, que son *soplo, aire, calor*.

Pero no solo estos tres elementos explican todos los fenómenos del alma, porque dicen que para que se produzca el sentimiento (quiere decirse los fenómenos psicológicos) se necesita mas; porque no se concibe que ninguno de los tres elementos expresados pueda crear estos movimientos de sensacion que ponen en juego y dan vida al entendi-

miento. Es preciso, pues, unirles un cuarto principio. Nosotros, dicen, ignoramos absolutamente su nombre; pero nada hay que iguale á la movilidad, finura y delicadeza de sus elementos. Agente desconocido es el primero que imprime á nuestros miembros el movimiento de la vida. Debe á la pequeñez de sus átomos la virtud de ponerse el primero en agitacion; en seguida se comunica el movimiento al calor, al soplo y al aire, es decir, á los otros tres elementos, y de esta manera se pone en accion toda la máquina; la sangre bate en nuestras venas, las vísceras se hacen sensibles, los huesos y la médula experimentan la impresion del placer ó del dolor.

Los átomos de estos cuatro principios, mezclados y confundidos, se mueven de concierto, sin poder jamás separar ni ejercitar aparte sus facultades, y debe considerárselos como diversos poderes de un solo y mismo todo; y como en las vísceras de los animales se distingue á la vez un olor, un color y un sabor propio, aunque de la reunion de estas tres cualidades resulta una sola y misma sustancia; así el calor, el aire, el soplo forman un mismo todo juntamente con este cuarto elemento activo que les da el principio del movimiento, y que hace que nazca el sentimiento en toda la máquina. Este agente principal está oculto en el centro de nuestros cuerpos, es lo mas íntimo que tenemos, es el alma de nuestra alma; y lo mismo que el espíritu y el alma se mezclan en secreto en nuestros miembros por formarse de un pequeño número de átomos delicados, en la misma forma este principio, que no tiene nombre y que debe su existencia á corpúsculos muy sutiles, se oculta en el fondo de nuestro sér, y es, repito, el alma de nuestra alma y el móvil de nuestros cuerpos. El soplo, el aire y el calor no pueden producir la vida en nuestros miembros, sino auxiliados de esta mezcla; y bien que cada uno de estos elementos pueda dominar á los

otros ó ser por ellos dominado, nunca su amalgama deja de formar un todo. Si obran independientes, se acabó el sentimiento; su separacion rompe todos los lazos de la vida.

Sin embargo, cada uno tiene sus funciones propias. El calor es el que enciende la cólera, el que hace hervir la sangre y centellear los ojos. El soplo, vapor frio, es compañero del miedo, del temor y del estremecimiento. En fin, el aire, que es el mas templado de los cuatro elementos, es al que debemos el estado pacífico del alma, que derrama la serenidad en el semblante. Estos rasgos dominantes que la mano de la naturaleza ha grabado segun su respectiva preponderancia, constituyen el carácter de las personas, tan influyente en las costumbres, que son su resultado; y si bien no es posible conseguir que estos trazos primitivos desaparezcan de nuestra alma, sin embargo, el estudio y la reflexion pueden debilitarlos al punto que nada impida el que lleguemos al colmo de dicha que gozan los inmortales.

Pero sobre todo, el espíritu, el espíritu es el principal sosten de la vida; nuestra conservacion depende mas de él que del alma. El alma no puede subsistir ni un solo instante en nuestros miembros sin el espíritu; cuando este falta, se disipa hasta la menor partícula, sigue á su guia en los aires, y no deja á los marchitos miembros mas que el frio y la muerte.

Aquí está explicada toda la psicología del sistema epicúreo. Espíritu y alma, y el alma compuesta de cuatro elementos, que son soplo, aire, calor y otro que no tiene nombre.

A vista de este cuadro, ¿quién dirá que esta psicología pertenece á un sistema materialista? Los epicúreos, segun se ve, reconocen, además del cuerpo, dos principios: uno que se basta á sí mismo, que goza de su propio sér, que se

ve abatido por el sentimiento ó animado por la alegría, sin que el alma ni el cuerpo se aperciban de ello, que llaman *espíritu;* y otro, que llaman *alma*, que está identificado con el organismo, y en cuya composicion entra un elemento que no tiene nombre y que pone en juego al entendimiento. Pues ¿qué mas pueden decir los sistemas espiritualistas? Espíritu, principio activo que se llama *inteligencia*, y alma, que es la vida orgánica ligada á todos los fenómenos fisiológicos, son los elementos que presenta este sistema, que no desdicen de las ideas espiritualistas comunes que todos tenemos sin haber profundizado la filosofía.

Esto acredita las gravísimas dificultades que los sistemas materialistas encuentran al desenvolver los elementos de nuestro sér. Ese agente secreto, ese principio activo, que siente, que delibera, que ama, que aborrece, que conoce, que se acuerda, que cree y que es uno mismo, que reune todas estas atribuciones en una perfecta unidad; ese agente, digo, los persigue como una sombra por todas partes, sin encontrar nombre que darle, ó de darle alguno, descubriendo, sin poderlo remediar, su carácter espiritual y psicológico.

Sin embargo, no quieren darse por vencidos, y sosteniendo que ese espíritu y esa alma son corpóreos, aunque de una sustancia muy delicada, es claro que quieren, como consecuencia rigurosa, que ese espíritu y esa alma perezcan con el cuerpo. Sí, niegan la inmortalidad, niegan esta aspiracion al infinito que tanto ennoblece nuestro sér, este consuelo á tantas desdichas, este antídoto contra las injusticias de este mundo.

Y ¿en qué se fundan para negar la inmortalidad? En nada. Ya vimos la diferencia profunda que establecen entre el espíritu y el alma. El espíritu es un principio activo que crea el pensamiento, y el alma es el organismo vital con todos sus efectos fisiológicos. Pues bien; todos los

argumentos que presentan se dirigen á probar la mortalidad del alma, y se olvidan absolutamente de ese espíritu pensador, independiente. Y como el alma, en el sentido en que la toman, no es mas que el organismo vital, es claro que, reducidos y limitados sus argumentos á la parte vital y perecedera, presentan todas las apariencias de concluyentes, porque en este sentido lo son. Dicen por ejemplo: «En la infancia, una máquina débil y delicada sirve de cuna á un espíritu tan débil como ella. La edad, fortificando los miembros, nutre igualmente la inteligencia y aumenta el vigor del alma. En seguida, cuando el esfuerzo poderoso de los años ha encorvado el cuerpo, gastado los órganos y agotado las fuerzas, el juicio titubea y el espíritu se embaraza como la lengua; todos los resortes de la máquina faltan á la vez. ¿No es natural que el alma se descomponga entónces y se disipe como el humo en los aires, puesto que nosotros la vemos, como el cuerpo, nacer, crecer y sucumbir á la fatiga de los años?»

Responderé con el Sr. Balmes: «Aun suponiendo exactos los hechos alegados, solo probarian que los órganos son necesarios para que se ejerzan las funciones del alma, pero no que esos órganos sean la misma alma. El ser una cosa condicion necesaria para otra no prueba la identidad de las dos. En una máquina sucede á veces que una parte muy pequeña es indispensable para las funciones; ¿será legítimo inferir que esta parte es la que hace mover la máquina, y el agente que da impulso á todo? Sin el golpe del azadon dado por el rústico para despejar una semilla que se iba sofocando, la planta no habria nacido; y ¿dirémos que el verdor, la lozanía y el fruto de la planta solo se deben al azadon, y negarémos la fecundidad de la tierra, el calor del sol, la influencia de la luz, la accion del aire y de la lluvia? Tal es el raciocinio de los materialistas; los órganos son necesarios para las funciones del alma; luego

estos y el alma son una misma cosa. ¿Quién no ve la monstruosa confusion de ideas que hay en este sofisma?»

Del mismo vicio que este adolecen todos los razonamientos que tienen este mismo objeto. Es verdad que los epicúreos dicen que cuanto se exponga para la mortalidad del alma se entiende con el espíritu; pero ¿puede tener lugar esta transicion, segun su sistema? ¿Dónde está la lógica de estos filósofos? Si el alma, segun vosotros, solo afecta al organismo, y el espíritu, segun tambien vosotros, es un principio activo, independiente, que crea el pensamiento, ¿cómo se puede aplicar á uno lo que se diga de la otra, cuando su diferencia de condicion, de carácter y de naturaleza en vuestra doctrina misma es tan extraordinario?

Pero mi ánimo no es precisamente rebatir este sistema, es solo exponerle; y en este concepto baste saber que la psicología de los epicúreos no es mas que una consecuencia de su principio metafísico. Si este le constituye el átomo corpóreo, nunca podia ser otro el principio de nuestro sér, ó el Yo, como se dice ahora, que un átomo corpóreo mas fino y delicado. Pasemos á otro punto.

### Artículo 4.°

#### CUESTION PSICOLÓGICA DEL ORÍGEN DE LAS IDEAS EN EL SISTEMA EPICÚREO.

Los epicúreos no pueden estar dudosos en la cuestion del orígen de las ideas; porque, si su principio metafísico es el átomo, y nuestra alma es un átomo mas sútil, sin dejar de ser corpóreo, es claro que el único conducto que puede tener para recibir ideas es la sensacion, es decir, las impresiones de los objetos sobre los sentidos; y de esta manera, si no hay verdad, hay lógica en el sistema epicúreo, como construido con elementos análogos al principio creador del mismo sistema.

Dicen, pues, que de la superficie de todos los cuerpos emanan imágenes, efigies ó figuras que se derraman por los aires; y el ejemplar que á nuestros ojos ofrecen la cigarra y la culebra, desprendiéndose de sus camisas, que son una imágen suya, les sirve como de comprobante para sostener que de la superficie de todos los cuerpos salen una multitud de corpúsculos imperceptibles que pueden desprenderse sin perder su forma primitiva, y lanzarse por los aires con tanta mas rapidez cuantos menos obstáculos se les presentan, siendo, como son, tan delicados, y estando colocados á la superficie. Si el calor, si el olor, el humo y otras emanaciones de esta especie se dispersan diseminándose, consiste en que, desprendidas del interior de los cuerpos, y no encontrando su salida en línea recta, se abren paso por todas las sinuosidades que encuentran, en lugar de que los colores emanados de la superficie no pueden ser entorpecidos por ningun obstáculo. ¿Se quiere formar juicio de la pequeñez de los átomos? Basta considerar lo que pasa con el simple movimiento del tallo de una flor por los aromas imperceptibles que arroja, y basta fijar la reflexion en un viviente cualquiera, que por su pequeñez se oculte á la vista, si se considera lo que serán sus intestinos, su corazon, sus ojos y sus articulaciones.

Pero no se crea de que no haya en la atmósfera otros simulacros que los que emanen de los cuerpos. Hay los que se forman de sí mismos, que vagan en el espacio, que se elevan á lo alto bajo mil formas diversas, y que mudan á cada instante de figuras y de aspectos. Así se ven formarse en los aires esas figuras espantosas, esas montañas enormes, rocas desprendidas de estas montañas, y á veces monstruos que reunen las nubes para distribuirlas por todas partes.

Y ¿qué se dirá de la rapidez de sus movimientos? Si los corpúsculos emanados del interior mismo de los cuer-

pos, como la luz y el calor del sol, se derraman en un momento en toda la extension de la atmósfera, y se dirigen por todas partes con tanta rapidez, ¿con cuánta mas razon los simulacros, colocados á la superficie de los cuerpos y cuyas emanaciones no se ven retardadas por ningun obstáculo, deben lanzarse mas léjos y con mayor velocidad y recorrer un espacio mucho mas considerable que la luz del sol abarcando la inmensidad?

Esos simulacros son los que dan orígen á las sensaciones en esta forma. La vision es producida por esos simulacros emanados de la superficie de los cuerpos que nos hacen juzgar, no solo del calor, de la magnitud y figura de los objetos, sino tambien de su distancia y de su movimiento. La sensacion del sonido es excitada por corpúsculos desprendidos de los cuerpos que vienen á herir el órgano del oido. Cuando estos elementos son amoldados por la lengua y el paladar forman palabras. Cuando son repercutidos por cuerpos sólidos forman ecos. El sabor es producido por los sucos que la trituracion exprime de los alimentos y que se introducen en los poros del paladar. Si los mismos alimentos no producen las mismas sensaciones en animales de diferente especie, esta variedad nace á la vez de la organizacion de los animales y de la estructura de las moléculas, de cuya accion resultan los sabores. Los olores, que son los corpúsculos emanados del interior de los cuerpos, y cuya marcha por consiguiente debe ser lenta y tardía, no son igualmente análogos á todos los órganos; y otro tanto debe decirse de los simulacros de la vista y de los elementos del sonido. Estas cuatro especies de sensaciones son producidas por emanaciones. No sucede así con el tacto que es producido por la impresion inmediata de los objetos.

Explicadas las sensaciones, veamos cómo se forman las ideas en este sistema. Dicen que hay una especie particu-

lar de simulacros, que voltigean amontonadamente bajo mil formas diferentes en todos los puntos del espacio, y cuyo tejido es tan sútil, que no pueden encontrarse en el aire sin reunirse como los hilos de la araña, porque son mas delicados que los simulacros que nos hacen conocer los objetos; y estos simulacros sutilísimos son los que se insinúan en todos los conductos de nuestros cuerpos, y van á conmover interiormente la sustancia delicada de nuestra alma, cuyas facultades ponen en juego. Es tanta su ligereza, que les es fácil desde el primer impulso afectar nuestras almas, dotadas de suyo de un delicadeza y una movilidad sorprendentes.

De manera que, segun esta explicacion, lo mismo que unos simulacros menos sútiles afectan nuestros sentidos, otros simulacros mucho mas sútiles afectan interiormente nuestra alma. Pero las ideas de sustancias, las ideas de relaciones, las ideas morales, los principios absolutos, ¿cómo se explican en este sistema, puesto que, no consistiendo en objetos materiales, no pueden tener lugar esas emanaciones de simulacros? Esta sola pregunta basta para confundir á los epicúreos.

Y ¿qué grado de certidumbre daban los epicúreos á las sensaciones producidas por esos simulacros que afectan nuestros sentidos y nuestra alma? El mayor posible; porque es claro que si los epicúreos no admiten otro orígen de ideas que las sensaciones producidas por estos simulacros, si no las reconocieran como criterio de verdad, todo su sistema se arruinaria. Esta es la razon por que los epicúreos declararon una guerra á muerte á los escépticos. Decian con mucha gracia y con mucha verdad: «Los que sostienen que no se puede saber nada, tampoco saben si es cierto que no se puede saber nada, puesto que confiesan que nada se sabe.» Nosotros no disputamos con hombres que rechazan las nociones mas evidentes; pero aun

cuando les concediésemos de que nada se sabe, les preguntariamos: ¿Dónde supieron lo que es saber é ignorar, puesto que nunca encontraron nada de cierto? ¿De dónde les viene la idea de lo verdadero y de lo falso, y cómo distinguen la duda de la certidumbre?

Los epicúreos no quisieron construir su sistema en el aire; y así, sostienen que las sensaciones producidas por los simulacros en los sentidos y en el alma son un criterio irrecusable de verdad. ¿Dónde, dicen, puede encontrarse un guia mas seguro que los sentidos? ¿Diréis que la razon, fundada en estos órganos ilusorios, podrá deponer contra ellos, la razon que les debe toda su existencia, y que no es mas que el error mismo si ellos se engañan? Diréis que los oidos pueden rectificar los ojos y ser ellos mismos rectificados por el tacto, ó que el gusto, el olor ó los ojos nos preservarán de las sorpresas del tacto? No, señor, de ninguna manera. Cada sentido tiene sus funciones y sus facultades propias. Es necesario que la solidez y la penetrabilidad, el frio y el calor sean del resorte de un sentido particular; que los colores y las cualidades relativas al color sean del resorte de otro sentido, y que los sabores, los olores y los sonidos tengan tambien su juez aparte; y así es que los sentidos no se pueden rectificar los unos á los otros, ni pueden rectificarse á sí mismos, porque merecen siempre el mismo grado de confianza. Si la razon no puede explicar por qué los objetos que son cuadrados de cerca aparecen redondos de léjos, á falta de una solucion verdadera, vale mas dar una falsa razon de esta doble apariencia que dejar escapar la evidencia de sus manos, que destruir todos los principios de credibilidad, que demoler esta base, sobre la que descansa nuestra vida y nuestra conservacion, como que la vida y la conservacion dependen de las relaciones de los sentidos, haciéndonos conocer lo que nos aprovecha y lo que nos daña. Así pues, cuantos razo-

namientos forman los escépticos contra los sentidos no son mas que vanas declamaciones; y todo juicio que no reconozca por base la credibilidad nativa de los sentidos es vano, engañoso é ilusorio de todo punto. Y aunque muchas veces los juicios que formamos sobre las percepciones de los sentidos son falsos, el error nunca nace del órgano, que solo nos da la percepcion precisa que experimenta, sino que nace de la precipitacion del alma, que se apresura siempre á añadir de su propio fondo alguna cosa á esta relacion.

Segun se ve, los epicúreos anduvieron buscando terreno firme en que construir su sistema, y si habian de ser lógicos, es claro que en un sistema filosófico, donde el átomo corpóreo es su principio creador, y donde el alma ó nuestro Yo no es mas que un átomo mas sútil, precisamente habian de reconocer por única fuente y orígen de ideas la impresion sensible que estos mismos átomos hicieran en el alma y en los sentidos; resultando de aquí ser la sensacion el único orígen de las ideas, y creo yo que los epicúreos, para no edificar sobre arena, han creido conveniente sostener como criterio de verdad la sensacion misma ó las percepciones de los sentidos, único recurso que les quedaba para salvar su desastroso sistema de una ruina inevitable.

### Artículo 5.°

#### PRINCIPIO MORAL DEL SISTEMA EPICUREO.

Siguiendo la máxima de no abandonar nunca el principio creador de un sistema en la aplicacion que se haga á cualquiera cuestion dada, me parece que no me es difícil decir en qué consiste la moral epicúrea. Si el principio creador del sistema es el átomo corpóreo, si el alma no es mas que un átomo mas fino y delicado, y si el único

orígen de las ideas es la impresion de los átomos ó simulacros sobre el alma y sobre nuestros sentidos, ó lo que es lo mismo, si el único orígen de nuestras ideas es la sensacion, es claro que la bondad ó la maldad de las acciones depende únicamente de la impresion agradable ó desagradable que produzcan las sensaciones mismas; y por lo tanto, que se llamará bien lo que produzca una sensacion agradable, y mal lo que produzca una sensacion desagradable, y que la única regla de conducta que el hombre debe seguir será evitar el dolor y buscar el placer, huir de las sensaciones dolorosas y ansiar las sensaciones placenteras.

Cuando al hombre se le reduce á la condicion de un sér puramente sensible, y se convierte su inteligencia en una pura capacidad para recibir sensaciones y nada mas, se cierra la puerta á todas las concepciones de la razon, y entre ellas á la idea de bien moral, orígen del deber, y el hombre queda reducido á la condicion de bestia, sujeto á las impresiones del mundo exterior que no pueden salir del estrecho círculo de agradables ó desagradables, de placer ó dolor.

Epicuro sienta por principio que el fin del hombre, ó el soberano bien, como decian los filósofos griegos, es la felicidad. El elemento constitutivo de la felicidad es el placer. Por consiguiente, el hombre debe buscar el placer; pero no debe buscarle como fin, sino como medio de arribar á la felicidad; y en esto se diferenciaban los epicúreos de los cirenáicos, quienes buscaban el placer por el placer; y Epicuro quiso hacer partícipe á la razon empírica en la eleccion de los medios, sometiendo las privaciones y los placeres á la felicidad por medio del cálculo, lo que después, en el siglo XVIII, se llamó interés bien entendido. Epicuro dividió los placeres en placeres de movimiento y placeres pacíficos. Los primeros son los producidos por

las pasiones fuertes y terribles en sus resultados; y los segundos son los que proporcionan goces dulces y tranquilos, y dan la paz al alma. Epicuro preferia estos últimos, y de aquí nace que la felicidad, á sus ojos, estaba mas en la privacion de las penas que en el goce de los placeres, por ser un goce mas tranquilo verse libre de los disgustos de la vida que correr tras las borrascas causadas por los goces positivos. Así es que los epicúreos, cuando hacian una pintura de la felicidad, decian: « ¡Cuán dulce y halagüeño es contemplar desde la ribera las olas embravecidas por la tempestad, y ver al desgraciado que en aquel peligro lucha contra la muerte! » No porque uno se complazca con la desdicha de otro, sino por lo consoladora que es la idea de los males que no se experimentan. Pero de todos los espectáculos, el mas agradable es considerar y ver desde la cima de la filosofía, asilo de las ciencias y de la paz, á los mortales lanzarse en todas direcciones en busca de la felicidad, disputarse la palma del genio ó un quimérico nacimiento, y someterse dia y noche á los mas penosos trabajos por levantarse á la fortuna ó á la grandeza. ¡Desgraciados! ¡A qué peligros, en medio de tinieblas, exponeis los pocos instantes de vuestra vida! Escuchad el grito de la naturaleza. ¿Qué exige de vosotros? Un cuerpo exento de dolor, un alma libre de terrores é inquietudes.

Al ver los epicúreos explicarse de esta manera, podria creerse que en nada se diferenciaban de los estóicos. Pero no es así: el lema de los estóicos era el *Abstente*, y predicaban la abstinencia de los placeres, porque creian que el hombre no podia conservarse libre, que era el dogma fundamental de su doctrina, si se dejaba llevar de las pasiones; mientras que Epicuro buscaba la felicidad en los placeres, y, solo por prudencia y por temor á las consecuencias amargas que producen, queria que el sabio se

abstuviera de los placeres de arrebato y de movimiento. Los estóicos decian : *Abstente*, por virtud, mientras los epicúreos lo decian por cálculo. Tambien se ve á Epicuro convertido en defensor de la virtud, y habla de ella con elogio; pero no es la verdadera virtud la que él encomia; no es la que nace del sentimiento del deber impreso en nuestros corazones por la mano de Dios, la que marcha, si es necesario, hasta el heroismo en medio de penalidades y sacrificios, y la que mira como fin último la eternidad; sino que es la virtud del cálculo, mirándola como un medio de asegurar la felicidad material; y en este concepto Epicuro, así como después lo hicieron los filósofos del siglo XVIII, mira la prudencia y la templanza como las virtudes por excelencia, destinadas á salvar las amargas consecuencias que lleva consigo el abuso de los placeres. Toda la doctrina moral de Epicuro está reasumida en los siguientes cánones :

1.° Gozad del placer, al que no se le siga ninguna pena.

2.° Huid de la pena que no os produzca ningun placer.

3.° Huid del goce que debe privaros de un goce mas grande ó causaros mas pena que placer.

4.° Sufrid la pena que os libra de una pena mas grande, ó á la que haya de seguirse un gran placer.

He concluido mi tarea de dar á conocer el sistema epicúreo en aquella parte que convenia á mi propósito, para que se sepa la influencia que ejerció en el desenvolvimiento de la filosofía empírica del siglo XVIII, y ahora volvamos á Gasendo.

Gasendo, dando á conocer el sistema epicúreo, no podia ocultársele que restablecia un sistema materialista; y como su carácter de sacerdote católico le impedia presentarse con esta investidura, protestó solemnemente de su espiritualismo, aunque algunos suponen que en este punto dijo mas que lo que sentia. Por lo pronto, en la parte de

física, privó á los átomos de su cualidad de ser eternos, por ser incompatible con el dogma católico de la *creacion ex-nihilo;* y con solo haber hecho esta notable variacion, destruyó el sistema epicúreo en su base; pues, en perdiendo los átomos su carácter de ser un principio eterno y creador, desapareció el sistema absolutamente, y los átomos pasan como los demás cuerpos al mundo fenomenal y contingente. De manera que Gasendo, dando á conocer el sistema físico epicúreo, y barrenándole en su base fundamental al publicarlo, destruyó con una mano lo que habia edificado con la otra. Por otra parte, Descártes, contemporáneo y rival de Gasendo, combatió los átomos para crear sus turbillones; y esta circunstancia contribuyó á desacreditar mas y mas la física de Epicuro. Pero el principal ataque la vino á esta de los grandes adelantamientos que Newton y otros hicieron después en las ciencias naturales y físicas. La experiencia y la observacion hicieron conocer que todo el mundo fenomenal está sometido á principios inmateriales, á leyes fijas, á fuerzas derramadas en la naturaleza, que suponen una inteligencia infinita, como la gravitacion universal, la afinidad, el principio vital; con lo que no ha quedado ni sombra de realidad á los átomos corpóreos. El mismo Gasendo decia con mucha gracia que si preferia la física de Epicuro á las turbillones de Descártes, era porque, quimera por quimera, tenia mas inclinacion á la que contaba dos mil años de antigüedad.

Gasendo se presentó mas de frente en la cuestion sobre el orígen de las ideas; y como en sostener que todas nacen de los sentidos, no creia comprometer su ortodoxia, mantuvo con Descártes una polémica, en la que aparecen en claro sus ideas sensualistas. Montaigne, siguiendo al médico español, su maestro, Raimundo Sebonde, habia dicho, como vimos en su lugar, que los sentidos son el principio y fin de todos nuestros conocimientos; y Gasendo,

siguiendo las doctrinas de Epicuro en este punto, sostuvo la proposicion escolástica de que nada hay en el entendimiento que no haya pasado por el canal de los sentidos. Es singular que M. de Gerando, en su *Historia comparada*, se lamente de habérsele privado á Gasendo de la gloria de haber sostenido esta doctrina antes que Locke.

Conocidas las opiniones de Gasendo sobre el orígen de las ideas, no pueden ocultarse las que tendria sobre el principio moral, aunque no fueron presentadas y desenvueltas de la manera ostensible con que lo hizo su contemporáneo é íntimo amigo Tomás Hobbes; y así, excuso decir nada sobre el particular.

En fin, repito, Gasendo no fué un filósofo dotado de originalidad, y mi plan, al presentarle después de Bacon, tiene por único objeto hacerle conocer como propagador del sistema epicúreo, y en este sentido he hecho conocer este sistema como dato sumamente influyente, que precedió al desenvolvimiento del empirismo en el siglo XVIII.

---

## CAPITULO VII.

SISTEMA EMPÍRICO. — DOCTRINA. — PURO EMPIRISMO. — LOCKE.

### Artículo 1.°

LIBRO PRIMERO DEL ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO.

Juan Locke nació en Wrington, condado de Bristol, en Inglaterra, el 29 de agosto de 1632. Estudió en la universidad de Oxford, y la lectura de las obras de Descártes decidió de su vocacion filosófica. Amigo de lord Shaftesbury, no fué indiferente á las convulsiones políticas que en aquella época aquejaron á Inglaterra; y habiéndose hecho sospechoso al gobierno de Carlos II y Jacobo II, tuvo que emigrar á Holanda, en donde permaneció ocho años hasta la revolucion de 1689, que colocó á Guillermo de Orange en el trono de Inglaterra. Locke, lo mismo que Descártes, gustaba de un país que era el asilo de todos los libres pensadores; y si bien desde 1670 habia trazado el plan de su obra, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que le granjeó el título de gran filósofo, no la llevó á cabo hasta 1687, durante su emigracion en Holanda. Antes y después de su expatriacion, obtuvo varios cargos

públicos, hasta que, debilitado en su salud, se retiró á Oates, casa de campo del caballero Masham, en el condado de Essex, en donde falleció en 28 de octubre de 1704. Su muerte correspondió á lo que, pocos dias antes de morir, escribia á su amigo Collins, diciéndole que solo dos cosas podian en este mundo dar una verdadera satisfaccion, que eran el testimonio de una buena conciencia y la esperanza de otra vida.

Escribió varias obras sobre educacion, sobre tolerancia civil y religiosa, sobre cuestiones sueltas de economía política, y varios apuntes históricos; pero no quiero considerarle mas que como filósofo, ni salir de la obra que en este concepto le inmortalizó.

«No hay libro, dice Mr. Cousin, que deje en el alma de sus lectores recuerdos mas dulces ni impresiones mas saludables que el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. ¿En qué libro se encuentra mas reserva en razon de sus resultados, mas sabiduría en los juicios, mas sagacidad y delicadeza en las observaciones de detalle, ni mas gusto y suavidad en la ironía con que á veces se desliza contra los partidarios de las ideas innatas? ¿Dónde se encuentra mayor claridad y simplicidad en el estilo, ni mas candor y buena fé en la indagacion de la verdad? Y sin embargo, ¿en qué consiste que á medida que se reflexiona sobre los problemas psicológicos, este libro tan sincero, tan luminoso y tan bien escrito para ganar los espíritus y los corazones, se cubre de sombras, tanto mas espesas cuanto mas se medita sobre su contenido, oscureciéndose hasta el punto de convertirse en texto de las mas contradictorias interpretaciones y de ocultarse á la mas profunda crítica?»

Así es, este monumento de inmortal gloria para Locke tiene su explicacion en las funestas consecuencias que sus discípulos han sacado de sus doctrinas.

Examinar las diferentes facultades destinadas al conocimiento que se hallan en nosotros, en cuanto se ejercitan sobre los diversos objetos que se presentan á nuestro espíritu, y hacer ver por qué medios nuestro entendimiento llega á formarse las ideas que tiene de las cosas, y como podemos fijar los límites de la certidumbre de nuestros conocimientos y los fundamentos de las opiniones que reinan entre los hombres, es el objeto de esta obra, segun el mismo Locke lo dice en su prefacio; y en este concepto, el *Ensayo sobre el entendimiento humano* tiene un carácter esencialmente lógico.

Locke divide su obra en cuatro libros : 1.°, sobre las ideas innatas; 2.°, sobre las ideas; 3.°, sobre las palabras; 4.°, sobre el conocimiento.

*De las ideas innatas.*

Hay gentes, dice Locke, que suponen como una verdad incontestable que *hay ciertos principios innatos*, *ciertas nociones primitivas*, llamadas por otro nombre *nociones comunes*, *grabadas y selladas*, por decirlo así, en nuestra alma, que las recibe desde el primer momento de su existencia, y las trae á este mundo consigo misma. Si me dirigiese á lectores desnudos de toda preocupacion, no tendria mas, para convencerlos de la falsedad de esta suposicion, que demostrarles que los hombres pueden adquirir todos los conocimientos que tienen por el simple uso de sus facultades naturales, sin el socorro de ninguna impresion innata, y que pueden llegar á una entera certidumbre de ciertas cosas, sin necesidad de ninguna de estas nociones naturales ó de estos principios innatos; porque todo el mundo, á mi parecer, debe convenir sin dificultad, cuán ridículo seria suponer, por ejemplo, que las ideas de los colores han sido impresas en el alma de una criatura, á quien Dios ha dado la vista y el poder de recibir estas

ideas por la impresion que los objetos exteriores hacen sobre sus ojos. No seria menos absurdo atribuir á impresiones naturales y á caractéres innatos el conocimiento que tenemos de muchas verdades, cuando advertimos en nosotros mismos facultades propias, para hacernos conocer estas verdades con tanta facilidad y certidumbre como si originariamente estuviesen grabadas en nuestra alma.

En seguida Locke combate el argumento deducido del consentimiento general en favor de las ideas innatas, y demuestra que si existiera este consentimiento general, todos los hombres deberian conocer los dos principios que se tienen por innatos : « Lo que es, es; es impossible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo »; y que si estuvieran grabados naturalmente en el alma, los niños y los idiotas deberian tener conocimiento de ello; porque ignorarlos y estar grabados naturalmente en su alma son dos cosas incompatibles. Si se dice que los hombres conocen estas verdades desde que entran en el uso de la razon, y que su descubrimiento es obra de la razon misma, es claro que si ha de preceder este trabajo intelectual, ya no son innatas, y se hallan en el mismo caso que las verdades matemáticas. Por otra parte, la experiencia hace ver que cuando el hombre comienza á hacer uso de la razon, no empieza por conocer esas máximas que se llaman innatas, como las de lo que es, es; es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo; en términos que hay hombres que pasan toda su vida sin conocer semejantes máximas. Además, si estos principios pueden tener el concepto de innatos, con mas razon deben calificarse de tales todas las ideas que tenemos de los colores, de los sonidos, de los gustos, de las figuras, etc., lo cual seria bien ridículo, y que ni los mismos defensores de las ideas innatas admiten ni pueden admitir. Se dice que se llaman innatas estas ideas, porque se las comprende en el momento que se las

oye por primera vez; y al expresarse así se incurre en una patente contradiccion, porque, si estas verdades son innatas, no debian de estar en el caso de ser anunciadas y provocadas para que se comprendan, sino que debian de ser una emanacion espontánea del alma sin excitacion exterior; y no se concibe cómo esta excitacion exterior haya de tener mas fuerza que la naturaleza misma. Por otra parte, esos principios que se dicen innatos necesitan de términos para ser expresados, y seria preciso que estos términos y su significacion fueran tambien innatos, y tendria la mayor complacencia, dice Locke, en encontrar alguno que hiciera este feliz descubrimiento. Mas aun, si hay ideas innatas, deberian de ser las primeras que se presentaran en el espíritu; y precisamente la experiencia acredita que las ideas producidas por las impresiones de las cosas exteriores, como se ve en los niños, preceden siempre á tales ideas, llamadas innatas; y hay un sinnúmero de verdades que pueden ser conocidas sin tener idea del principio de contradiccion ó cualesquiera de los otros principios que se llaman innatos. Por último, si hay ideas que estén grabadas naturalmente en el alma de todos los hombres, deberian aparecer con mayor claridad en aquellas personas que no emplean ningun artificio ni disfraz para ocultar sus pensamientos, porque la produccion, en este caso, debia de ser tan espontánea como natural; y precisamente sucede todo lo contrario, porque tales principios innatos solo son conocidos en las escuelas y academias entre hombres consagrados á la ciencia; y ni rastro de ello se advierte en el espíritu de los niños, de los imbéciles, de los salvajes y de los hombres groseros é iliteratos, que presentan el mejor elemento para un desarollo expansivo de esas ideas grabadas en su alma por la mano de Dios.

Si de los principios especulativos pasamos á los princi-

pios prácticos, «mucho menos, dice Locke, puede reconocérseles el privilegio de ser innatos, porque las máximas especulativas que se acaban de citar son evidentes por sí mismas; mientras los principios de moral, solo valiéndose de razonamientos, de discursos y de cierto grado de aplicacion en el espíritu, podemos asegurarnos de su verdad. Los principios prácticos no aparecen como grabados naturalmente en el alma, porque, si lo estuviesen, sus caractéres se harian necesariamente visibles por sí mismos, y cada hombre los reconoceria con seguridad, valiéndose de sus propias luces. Mas no por rehusarles la prerogativa de ser innatos se debilita su verdad y su certidumbre, como no se debilita ni se disminuye en nada la verdad de esta proposicion: los tres ángulos de un triángulo son iguales á dos rectos, por mas que necesite demostrarse. No hagas á otro lo que no quisieras que hicieran contigo; esta regla, que es el fundamento de toda moral, necesita prueba. Puesto que naturalmente se contesta ¿por qué? Y el que la propusiera tendria que demostrar su certeza. Lo mismo sucede con el cumplimiento de los contratos y con todos los demás deberes. Pero ¿qué mas prueba de no ser innatos estos principios prácticos que la diversidad de opiniones que reinan entre los hombres respecto á las reglas de moral? Así es que esta diversidad de opiniones crea conciencias amoldadas á las mismas opiniones, como que la conciencia no es otra cosa que la opinion que nosotros tenemos de aquello que hacemos; y en este supuesto no es extraño que muchas personas y naciones enteras cometan acciones enormes sin el menor remordimiento, y que haya pueblos que desechen muchas reglas de moral. Además que si estos principios de moral son innatos, ¿qué cosa mas sencilla para los que sostienen esta opinion, que darnos de ellos una lista ó catálogo? Pues estando grabados en el alma de todos los hombres, no puede ofrecer este

trabajo la menor dificultad. No niego, dice Locke, que pueden todos los hombres convenir en muchas reglas de moral, como por un consentimiento general; y la existencia de Dios y la obediencia que se le debe, reconocidas por una gran parte del género humano, son una prueba de esta verdad; pero no hay precision de que esta aquiesciencia general descanse en el verdadero fundamento de la moral, que no es otra cosa que la voluntad ó la ley de Dios, que, viendo todas las acciones de los hombres y penetrando sus mas secretos pensamientos, tiene, por decirlo así, entre sus manos las penas y las recompensas, y tiene bastante poder para traer á cuentas á los que violan sus órdenes con descaro, sino que, habiendo estrechado fuertemente la virtud con la felicidad pública, y hecho la práctica de la virtud necesaria para la conservacion de la sociedad, en ventaja de los que se rozan con los hombres de bien, no hay que extrañar que cada uno quiera, no solo aprobar estas reglas, sino tambien recomendarlas á los demás, por estar persuadido, que si las observan, le resultará una gran ventaja, es decir, que el interés, lo mismo que la conviccion, trabajarán para que se tengan por sagradas estas reglas, como que, destruidas, no podia contar con su seguridad personal. Aunque esta aprobacion, nacida del interés, no disminuye en nada la obligacion moral y eterna que estas reglas de moral llevan evidentemente consigo, sin embargo, hacen ver de que el consentimiento exterior y verbal que los hombres dan á estas reglas no prueba de que sean principios innatos.» En este lenguaje equívoco de Locke se descubren, como dice Cousin, el sistema y el buen sentido, el filósofo y el hombre; y así, se le ve tan pronto arrastrado por el sentimiento de la realidad como por las exigencias del sistema, pelear siempre entre elementos encontrados; pero el barniz verdaderamente moral que da á sus expresiones no purga el vicio capi-

tal y funesto de su sistema, como verémos á su tiempo.

Buscando Locke el orígen de esta opinion que admite las ideas innatas, concluye diciendo que, habiendo los hombres encontrado ciertas proposiciones generales, que desde el momento que se las oye se las tiene por verdaderas, era lo mas sencillo y natural inferir de aquí de que tales proproposiciones eran innatas. Una vez admitida esta conclusion, los hombres perezosos é indolentes se ahorraron discusiones sobre lo que estaba declarado innato, y ahorró á los que podian concebir alguna duda el trabajo de instruirse por sí mismos. Además, fué una gran ventaja para los que se titulan maestros y doctores de la ciencia sentar por principio de todos los principios, de que los principios no deben ser puestos en duda; porque, una vez sentado de que hay principios innatos, ponen á sus partidarios en la necesidad de recibir ciertas doctrinas como innatas, y por este medio los privan del uso de su propia razon, comprometiéndoles á creer y recibir estas doctrinas bajo la palabra del maestro sin otro exámen. De manera que estos pobres discípulos, hechos esclavos de una ciega credulidad, se hacen mucho mas manejables y se prestan mejor á las miras de cierta gente que tienen la maña de dictarles principios y hacerse dueños de su conducta. No es pequeño poder el que un hombre ejerce sobre otro, cuando se reviste de autoridad para inculcarle los principios que quiere, como otras tantas verdades que no debe poner en duda y hacerle recibir como principio innato todo lo que puede servir á sus propios fines. Esta es moneda prestada, en todo igual á estas piezas encantadas que parecen de oro en manos de aquel de quien se reciben; pero que se convierten en hojas ó cenizas desde el acto que quiere hacerse uso de ellas.

Locke, combatiendo las ideas innatas, creyó combatir á Descartes; y aunque no lo dice en ningun paraje de su

obra, es preciso tener presente que en la época en que escribió estaba en su apogeo la filosofía cartesiana, y uno de los puntos notables de la misma era el sostenimiento de las ideas innatas. «Nuestro Descártes, dice Voltaire, en sus *Cartas sobre los ingleses*, nuestro Descártes, nacido para descubrir los errores de la antigüedad y sustituirlos con los suyos, y arrastrado por el espíritu de sistema que ciega á los hombres mas grandes, se imagina haber demostrado que el alma es lo mismo que el pensamiento, así como la materia es lo mismo que la extension. Da por sentado que el alma piensa constantemente, y que se infiltra en el cuerpo provista de todas las nociones metafísicas, conociendo á Dios, al espacio, al infinito, con todas las demás ideas abstractas; llena, en fin, de todos los conocimientos, que por desgracia olvida cuando sale del vientre de su madre. Y en este punto, añade Voltaire, me adhiero á la opinion de Locke en no creer semejantes absurdos.»

Voltaire se equivocó en formar este juicio, como se equivocó Locke, si creyó esto mismo. Ambos tomaron la expresion de innato en un sentido literal muy distante del sentimiento de Descártes. Es cierto que este divide las ideas en innatas, adventicias y facticias, y que al explicar las primeras, parece indicar ser aquellas que nacen con nosotros; pero cuando, hostigado con las objeciones de Hobbes y de Gasendo, tuvo que dar explicaciones, no pudo dejar duda del sentido que daba á las ideas innatas. Contestando á Hobbes á la décima objecion, dice terminantemente:

«Cuando digo que una idea ha nacido con nosotros, ó que está grabada naturalmente en nuestra alma, no entiendo de que esté constantemente presente en nuestro pensamiento, porque de esta clase no habria ninguna; sino que lo que quiero decir es, que tenemos en nosotros mismos la facultad de producirla.» Lo innato, segun se ve en el juicio de Descártes, no recae sobre las ideas, sino sobre

las facultades, y entre lo uno y lo otro hay un abismo. Cuando exponga el sistema de Kant se advertirá de lleno la diferencia. Por ahora baste citar lo que dice Descártes sobre la idea de Dios en una de sus cartas, para que se vea cuán ligero y precipitado ha sido el juicio de Voltaire. «Cuando he dicho que la idea de Dios está naturalmente en nosotros, no he querido decir otra cosa sino que la naturaleza ha puesto en nosotros una facultad por la que podemos conocer á Dios; pero jamás he escrito ni pensado que tales ideas fuesen *actuales*, ó que fuesen especies distintas de la facultad de pensar. Y mas diré; no hay nadie que esté mas distante que yo de toda esa jerigonza de entidades escolásticas; de suerte que no he podido menos de reirme, cuando he visto ese cúmulo de razones que Regio inocentemente ha reunido con gran cuidado y trabajo, para probar que los niños no tienen conocimiento actual de Dios, mientras están en el vientre de su madre, como si fuera este un medio de combatirme. Aunque la idea de Dios está de tal manera grabada en nuestros espíritus que todo individuo tenga en sí la facultad de conocerle, no se sigue de que sea imposible que hayan existido individuos, que en toda su vida se hayan fijado de una manera clara y distinta en esta idea; y en verdad que los que se han formado una idea de la pluralidad de dioses, equivale real y efectivamente á no creer en ningun dios.»

Este lenguaje de Descártes no deja ni la mas pequeña duda de lo que entendia por ideas innatas, y que lo innato recaia sobre las facultades, y no sobre las ideas mismas, y fija el valor filosófico que tiene esta crítica de Locke. En cuanto este filósofo combatió lo innato de las ideas, estuvo en lo verdadero; pero en cuanto reduce el alma á una capacidad para recibir indiferentemente las impresiones que quieran dársele, sin una virtualidad innata, para formar ideas que sean producto espontáneo y natural del espíritu

mismo, con ocasion de las impresiones exteriores, incurrió indudablemente en un error de gravísimas consecuencias. ¿Es extraño, por ventura, que al ver la facilidad con que el hombre, sin educacion y sin cultura, observa, compara, generaliza y razona en la esfera de su posibilidad, se califiquen de innatos estos actos que deberian ser obra de penosas tareas y resultado de un trabajo intelectual extraordinario? ¿Quién es el hombre que, á la vista de un fenómeno cualquiera, no concibe en el acto la idea de la causa que le ha producido? La facilidad y rapidez con que se presentan estas ideas han podido dar orígen á suponerlas innatas; pero en Descártes, ni aun esta ilusion tuvo lugar, puesto que observando en la inteligencia humana ideas, que ni procedian de la sensacion ni de la actividad intelectual, creyó que la expresion de innatas no las venia mal; y efectivamente, si estas ideas no son innatas en sí mismas, lo es la facultad que las produce, lo es la razon intuitiva, este destello de la Divinidad que nos da á conocer, como por instinto, los primeros principios, para que nos sirvan de guia en medio de los azares de la vida. Y si profundizamos la teoría de las ideas innatas, desentendiéndonos de su sentido literal, es notable lo que dice Cousin cuando critica el sistema de Platon sobre este punto. Platon dice: «Toda ciencia no es mas que reminiscencia.» Y á esto contesta M. Cousin: «La teoría de la ciencia, considerada como reminiscencia, ¿no nos enseña que el poder intelectual tomado como sustancia, y antes de manifestarse bajo la forma de alma humana, contiene ya en sí, ó mas bien es ella misma el tipo primitivo y absoluto de lo bello, del bien, de la igualdad y de la unidad; y que cuando pasa del estado de sustancia al de persona, y adquiere de esta manera la conciencia y el pensamiento distinto, saliendo de las profundidades en que se ocultaba á sus propios ojos, encuentra en el sentimiento oscuro y

confuso de la relacion íntima que le liga á su primer estado como á su centro ó á su principio, las ideas de lo bello, del bien, de la igualdad, de la unidad, del infinito, que en aquel acto no le parecen descubrimientos, y se parecen bastante á recuerdos?» Elevada á este punto la cuestion, Cousin discurre delicadamente. En efecto, la inteligencia, como sustancia, encierra en sí misma estas ideas, estos tipos primitivos, por el hecho mismo de ser inteligencia; y al aparecer esta sustancia, como persona ¿cómo deja de tener estas reminiscencias por la relacion que le liga con su sér primitivo, considerado en estado de sustancia? Así es que á la menor excitacion de los objetos exteriores sobre nuestra alma salen estas ideas de unidad, de causa, de infinito, como una emanacion espontánea, y que para salir solo aguardaban esta excitacion como ocasion y no como causa.

Despues que Locke combate las ideas innatas con vastos desenvolvimientos y una fuerza de raciocinio admirable, creyó haber hecho la explanacion para despues edificar en firme. Destruyendo las ideas innatas, destruia todo lo innato en el hombre; y no habiendo nada innato, precisamente habia de ser todo adquirido; y la cuestion quedaba reducida á la averiguacion de cómo el hombre adquiere ideas, puesto que no hay que contar con nada innato; y aquí se presenta naturalmente la segunda cuestion que sienta Locke sobre orígen de las ideas, de que trataré en el artículo siguiente.

### Artículo 2.º

LIBRO SEGUNDO DEL ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO.

## DEL ORÍGEN DE LAS IDEAS.

Estando convencido íntimamente todo hombre, dice Locke, de qué piensa y de lo que se halla en su espíritu

cuando piensa, así como de las ideas que le ocupan en el acto, es un hecho indudable que los hombres tienen muchas ideas en el espíritu, como las que se expresan por las siguientes palabras: blancura, duracion, dulzura, pensamiento, movimiento, hombre, elefante, ejército, asesinato y otras muchas. Sentado esto, lo primero que debe examinarse es cómo el hombre adquiere todas estas ideas. Supongamos como base de que el alma es lo que se llama una tabla rasa, vacía de todos caractéres, sin ninguna idea absolutamente. ¿Cómo llega á recibir ideas? ¿Por qué medio adquiere este prodigioso número de ellas, que la imaginacion del hombre, siempre activa y sin límites, le presenta con una variedad casi infinita? A esto respondo con una palabra de la *experiencia*. Este es el fundamento de todos nuestros conocimientos, y de aquí es de donde toman su primer orígen.

La experiencia, como único orígen de ideas; aquí está encerrado todo el empirismo de Locke. Y ¿en qué consiste esta experiencia? Primeramente dice: nuestros sentidos impresionados por ciertos objetos exteriores hacen entrar en nuestra alma muchas percepciones distintas de las cosas, segun las diversas maneras con que estos objetos obran sobre nuestros sentidos. Así es como adquirimos las ideas que tenemos de lo blanco, de lo rojo, de lo caliente, de lo frio, de lo duro, de lo blando, de lo dulce, de lo amargo y de todo lo que llamamos cualidades sensibles. Nuestros sentidos, digo, hacen entrar todas estas ideas en nuestra alma, por donde yo entiendo que las hacen pasar de los objetos exteriores al alma, que es lo que produce esta especie de percepciones; y como este gran orígen de la mayor parte de nuestras ideas depende enteramente de nuestros sentidos, y se comunica al entendimiento por su conducto, yo le llamo *sensacion*.

El otro orígen de donde el entendimiento recibe ideas

es la percepcion de las operaciones de nuestra alma sobre las ideas que ha recibido por los sentidos; operaciones que, haciéndose objeto de las reflexiones del alma, producen en el entendimiento otra especie de ideas, que los objetos exteriores no hubieran podido suministrarle, como son las ideas de lo que se llama apercibir, pensar, dudar, creer, razonar, conocer, querer y todas las diferentes acciones de nuestra alma, de cuya existencia, estando plenamente convencidos, porque las encontramos en nosotros mismos, recibimos por su intermedio ideas tan distintas, como las que los cuerpos producen en nosotros cuando hacen impresion sobre nuestros sentidos. Es este un orígen de ideas que todo hombre advierte en sí mismo; y aunque esta facultad no sea un sentido, porque nada tiene que hacer con los objetos exteriores, sin embargo, se aproxima mucho, y el nombre de sentido interior no le vendria mal. Pero como yo llamo al otro orígen de nuestras ideas sensacion, llamaré á este *reflexion*.

Estos son los dos únicos principios de donde todas nuestras ideas toman su orígen, á saber, las cosas exteriores y materiales, que son los objetos de la sensacion, y las operaciones de nuestro espíritu, que son los objetos de la reflexion. «Todos estos pensamientos sublimes que se elevan por cima de las nubes, dice en otra parte, y penetran hasta los cielos, toman de aquí su orígen; y en toda esta gran extension que el alma recorre con sus vastas especulaciones que la llevan tan alto, nunca va mas allá de las ideas que la sensacion ó la reflexion le presentan para ser los objetos de sus contemplaciones.» En otro lugar: «El imperio que el hombre ejerce sobre este pequeño mundo, quiero decir, sobre su propio entendimiento, es el mismo que ejerce en este gran mundo de los séres visibles. Como todo el poder que tenemos sobre este mundo material, manejado con todo el arte y destreza imaginables, no se extiende en el fondo mas

que á componer y dividir los materiales que están á nuestra disposicion, sin que esté en nuestro poder crear la menor partícula de nueva materia ó destruir un solo átomo de la que existe ya, del mismo modo no podemos formar en nuestro entendimiento ninguna idea simple que no nos venga por los objetos exteriores, por medio de los sentidos ó por las reflexiones que hagamos sobre las propias operaciones de nuestro espíritu. Cada uno puede experimentar por sí mismo la verdad de estos hechos. Y respecto á mí, me daria por muy satisfecho, si hubiera alguno que ensayara darme la idea de un gusto que jamás haya pasado por su paladar, ó de un olor que nunca haya sentido; y cuando lo haya conseguido, entonces deduciré como consecuencia infalible de que un ciego tiene ideas de los colores, y un sordo nociones distintas de los sonidos.»

Queriendo que se fije bien la idea que constituye la base del sistema de Locke, repito que destruido por él todo lo innato en el hombre, y haciendo todos sus conocimientos adquiridos, no reconoce otro conducto para esta adquisicion que los hechos sensibles comunicados por los sentidos y las operaciones del alma trabajando sobre estos mismos hechos sensibles, pero sin aumentarlos ni disminuirlos, estando reducido el trabajo del alma á amalgamarlos y combinarlos por el uso de sus propias facultades.

Locke para sentar este principio tuvo que combatir antes las ideas innatas, porque eran un obstáculo para su objeto; y combatiéndolas, creyó que combatia el cartesianismo en una de sus bases fundamentales; y ahora despues de presentar la sensacion y reflexion como único orígen de las ideas, se encontró con otro obstáculo nacido del mismo sistema cartesiano. Descártes habia dicho que la esencia del alma era el pensamiento, y la esencia del cuerpo la extension. Así es que definió el alma *mens actu cogitans*, y Locke tuvo

que combatir tambien este principio cartesiano; porque si el orígen primitivo de las ideas es la sensacion, el alma no puede pensar mientras no reciba sensaciones, y en este caso, ya no es la esencia del alma el pensamiento en acto, puesto que desde el primer momento de la existencia hasta recibir las primeras sensaciones el alma no pensaria, ni quizá puede concebirse cómo podria hacerlo separada del cuerpo, y por consiguiente, de los sentidos conductores de las sensaciones, siendo la sensacion orígen único primitivo de las ideas. Aquí se descubren las tendencias de Locke, poco favorables á la causa del espiritualismo, como por desgracia lo es el principio fundamental de su filosofía. Y téngase muy presente lo que se indicó antes, que Locke da la preferencia á la sensacion como orígen de ideas primitivas, pues, segun dice, la reflexion se reduce al trabajo intelectual sobre los datos suministrados por los sentidos; y de esta manera las ideas sensibles vienen á ser el orígen de todos los conocimientos en el hombre.

Pero ¿de dónde deduce Locke que el alma es una tabla rasa dispuesta á recibir las impresiones que le lleguen de los objetos exteriores? Esta es una hipótesis, y es muy extraño que no reconociendo Locke otra base que la experiencia, cimente su sistema sobre una hipótesis. El alma no es una tabla rasa como se supone; el alma está dotada de ciertas disposiciones, ciertas tendencias activas, que producen su desenvolvimiento de una cierta manera y no de otra. El alma no es una tabla rasa que reciba indistintamente la figura que se quiera grabar en ella, sino que en sí misma, en su constitucion tiene vetas que representan un Hércules, como dice Leibnitz, y solo aguarda la mano del artífice que le dé pulimento para que se descubra, y este pulimento es la excitacion producida por las ideas sensibles. Además, no se puede concebir el alma sin el sentimiento de su propia existencia; y si existe este sentimiento,

como no puede menos, el alma ya no es una tabla rasa vacía de ideas, ni tampoco recibe ya todas las ideas por impresiones exteriores, porque esta idea de sí misma le vino por otro rumbo, le vino del hecho de su propia existencia, que nada tiene que ver con los sentidos.

Además, se concibe perfectamente que nuestra alma adquiera las ideas del mundo exterior por medio de los sentidos, y las ideas de los hechos psicológicos por medio de la conciencia; es decir, que la sensacion y la reflexion, como dice Locke, nos dén estas ideas, todas fenomenales, todas contingentes, todas relativas, sujetas todas á la experiencia interior y exterior; pero ¿sucede lo mismo con las ideas absolutas y necesarias? «¿Por qué sentidos, dicen los autores de la lógica de Port-Royal, entran en nuestro espíritu las ideas del sér y del pensamiento? ¿Son luminosas ó coloradas para que entren por la vista? ¿Tienen un sonido grave ó agudo para que entren por el oido? Tienen un olor bueno ó malo para haber entrado por el olfato? ¿De bueno ó mal gusto para haber entrado por el paladar? ¿Son frias ó calientes, duras ó blandas para haber entrado por el tacto? Si se dice que han sido formadas estas ideas por otras imágenes sensibles, que se nos diga cuáles son estas imágenes sensibles, y si su formacion se ha verificado por composicion ó por ampliacion, ó por diminucion ó por proporcion. Si ninguna contestacion racional se puede dar á esto, es preciso confesar que las ideas de sér y de pensamiento no tienen en manera alguna su orígen de los sentidos, y que el alma está dotada de la facultad de formárselas por sí misma, aun cuando las mas veces se vea provocada y excitada por la impresion que los objetos exteriores hacen sobre los sentidos, á la manera que un pintor puede hacer un cuadro por la promesa de cierta cantidad, sin que por eso pueda decirse que el cuadro tiene su orígen del dinero prometido.»

En efecto, la experiencia no puede darnos á conocer estas ideas necesarias, universales y absolutas. Los sentidos y la conciencia no nos sacan, ni del lugar que ocupamos, ni del momento actual, y nuestras observaciones y las ajenas, nuestra memoria y la de los demás no pueden salir del estrecho círculo de los hechos particulares; y por mas que trabajemos sobre los datos que la misma observacion nos suministre, jamás podrémos arribar á juicios universales y necesarios. Esta universalidad y necesidad no se ve, no se toca, no se palpa; y si el alma no tuviera otro instrumento para adquirir ideas que la percepcion externa y la conciencia, jamás llégaria á formarse ideas universales y necesarias. Así es que Locke, lo mismo que todos los empíricos, ha tenido que desnaturalizar todas las ideas absolutas de espacio, de tiempo, de unidad, del infinito, como luego verémos, para acomodarlas á su sistema. Las ideas de lo verdadero, de lo bueno, de lo bello, que son las antorchas que iluminan el camino de la ciencia y elevan el alma á las concepciones mas sublimes, no son obra de la experiencia, lo son de la razon, facultad de lo absoluto, dándonos á conocer, segun la expresion de Bossuet, las verdades eternas, que todo entendimiento percibe siempre las mismas, sin tener necesidad de expresarlas, y que se encuentran en todo sér inteligente, acompañando á todos los hechos intelectuales de que parecen ser sus elementos constitutivos. « ¿Donde está, dice el Sr. García Luna, en la naturaleza la Vírgen inmaculada de Murillo, cuyo rostro respira la gracia y la bienaventuranza de los ángeles? Dónde el círculo geométrico? Dónde, por fin, esas máquinas, cuyos movimientos regulares aventajan á los de los cuerpos que conocemos? Si la razon no concibiera el tipo de lo perfecto, ¿cuál podria ser el orígen de todas esas cosas? Sin las concepciones de la razon, el arte, la ciencia y la moral serian cuando mas doctrinas empíricas, incapaces

de conducir á ninguna teoría ni á resultado provechoso en los usos de la vida. » Cuando Leibnitz opuso la sencilla frase: *Nisi ipse intelectus* al principio de Locke, conocido ya en las escuelas, de que nada entra en el entendimiento que no haya pasado por el canal de los sentidos, opuso un sistema á otro sistema; y con este sencillo arranque del genio hizo conocer toda la deformidad del empirismo, y esta expresion, tan penetrante como enérgica, ha venido repitiéndose por todos los filósofos, en términos de haberse convertido en una verdad del sentido comun.

La experiencia, que proclamada por Bacon ha producido tan asombrosos resultados aplicada á las ciencias físicas y naturales, ha sido funesta cuando se la ha querido aplicar á la filosofía propiamente dicha, como ha intentado Locke, porque reduciendo el orígen de todos nuestros conocimientos á los hechos sensibles y psicológicos por medio de la sensacion y la reflexion, ha mutilado al hombre, privándole de toda una serie de ideas, que son las ideas suministradas por la razon, único conducto que tenemos para ponernos en contacto con el mundo del infinito; y mutilada de esta manera la psicología, se hace imposible la ontología ó el estudio del sér y mas imposible aun la metafísica, que es la ciencia de los principios y de lo absoluto. En fin, dotado el hombre de sensacion para conocer el mundo material, de conciencia para conocerse á sí mismo, y de razon para conocer el mundo de los espíritus, Locke reconoce los dos primeros, y suprime el último; y de esta manera pega el hombre al terruño, y ahoga en él las aspiraciones al infinito, y con ellas los pensamientos grandes y las ideas elevadas.

## DIVISION DE LAS IDEAS.

Las ideas, segun Locke, se dividen en ideas simples é ideas complexas.

## DE LAS IDEAS SIMPLES.

Idea simple es la percepcion clara y distinta, exenta de toda composicion, que produce en el alma una concepcion enteramente uniforme, y que no puede fraccionarse en ideas diferentes. Estas ideas simples, que son los materiales de todos nuestros conocimientos, nos son sugeridas por las dos únicas vias de que se habló antes, que son sensacion y reflexion, y entran en el alma de la forma siguiente:

1.° Unas entran por un solo sentido, como sucede con los colores, los olores, los sabores, etc., etc., cuando obra cada uno independientemente.

2.° Otras ideas entran en el espíritu por mas de un sentido, como la extension, la figura, el movimiento y el reposo.

3.° Otras entran por sola la reflexion, como la percepcion, la contemplacion, la memoria, discernimiento, comparacion, composicion de ideas y abstraccion.

4.° Otras entran por sensacion y reflexion, como placer y dolor, poder, existencia, unidad.

Hé aquí, dice Locke, á lo que yo creo, las ideas simples de mas consideracion, por no decir las únicas que tenemos, y de las que nuestro espíritu saca todos los demás conocimientos, y que no recibe sino por las dos vias de sensacion y reflexion. Su escrúpulo tuvo Locke, de que el hombre pudiera sacar de tan mezquino caudal esas vastas aspiraciones, que le llevan al mundo del infinito; y para aquietar su conciencia recurre á las veinte y cuatro letras del alfabeto para hacer ver el sinnúmero de palabras de que son susceptibles, y recurre al número, cuya combinacion es inagotable y verdaderamente prodigiosa.

En la exposicion razonada y extensa que hace de todas estas ideas simples es notable lo que dice con respecto á la percepcion del mundo exterior.

«Llamo idea todo lo que el espíritu apercibe en sí mismo, toda percepcion que está en nuestro espíritu cuando piensa; y llamo cualidad del sugeto el poder ó facultad que tiene de producir una cierta idea en el espíritu. Estas cualidades del sugeto son de dos clases, cualidades primeras y cualidades segundas. Se llaman cualidades primeras aquellas que son inseparables de los cuerpos en cualquier estado en que se hallen, de suerte que las conservan siempre, cualesquiera que sean los cambios ó mudanzas que el cuerpo sufra. Estas cualidades son la solidez, la extension, la figura, el número, el movimiento y el reposo. Las segundas cualidades son los poderes que tienen los cuerpos para producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus primeras cualidades. Estas segundas cualidades son los colores, sonidos, olores, sabores, etc., etc. Las primeras cualidades están en los cuerpos, mientras las segundas están en nosotros, y no salen de nosotros. Si alguno duda de esta verdad, no tiene mas que considerar, dice Locke, que el mismo fuego que á cierta distancia produce en nosotros la sensacion del calor, si nos aproximamos mucho nos causa una sensacion muy diferente, que es el dolor; y ¿qué razon puede haber para decir que la idea de calor que el fuego ha producido en la persona está en el fuego, y que la idea de dolor que el mismo fuego ocasiona no está en el fuego? ¿Por qué la blancura y frialdad de la nieve está en la nieve y no ha de estar el dolor que causa, cuando todas tres ideas son producidas por la nieve? De manera que las cualidades primeras se producen en nosotros, dice Locke, por medio de ciertos pequeños cuerpos imperceptibles, que desprendiéndose del objeto que miramos, comunican por este medio al celebro ciertos movimientos, que producen en nosotros las ideas que tenemos de estas diferentes cualidades. Las cualidades segundas no son otra cosa en los cuerpos que el poder que tienen de

producir en nosotros diversas sensaciones, por medio de sus primeras cualidades, que son la grosura, figura, contextura y movimiento de sus partes. Las cualidades primeras están en los cuerpos; las cualidades segundas están en nosotros. Las cualidades primeras son objetivas; y las cualidades segundas puramente subjetivas, como que no son mas que modificaciones de nosotros mismos, producidas por las primeras cualidades, sin que se hallen en los cuerpos. El alma no se pone en contacto con los cuerpos que producen las primeras cualidades, sino tan solo con la idea que producen estas cualidades. El alma conoce la idea, pero no pasa de la idea; y por lo tanto no sabe si esta idea es un trasunto fiel de la realidad exterior ó del cuerpo que la produjo; y como, por otra parte, las cualidades segundas son puramente subjetivas, como que no son mas que modificaciones de nuestro sér, resulta demostrado hasta la evidencia que entre el hombre y el mundo exterior hay un abismo.

Para que no se dude de ser esta la opinion de Locke sobre el conocimiento del mundo exterior, basta ver lo que dice en otro paraje de su obra. « A mi entender el entendimiento, dice, se parece á un gabinete enteramente oscuro, que solo tuviese pequeñas aberturas para dar entrada á las imágenes exteriores y visibles que vengan de la parte de fuera, ó por mejor decir, las ideas de las cosas; de suerte que si estas imágenes viniendo á pintarse en este gabinete oscuro pudiesen permanecer allí y ser puestas en órden, de suerte que se las pudiese encontrar cuando se necesitaran, habria una gran semejanza entre este gabinete y el entendimiento humano con relacion á todos los objetos de la vista y á las ideas que estos excitan en el espíritu. » Y bien, el que se halle en este gabinete ¿tiene conocimiento de las cosas de fuera? No, porque solo conoce las imágenes que entran por las aberturas. Y ¿tiene datos para saber

que aquellas imágenes son verdaderos trasuntos de los objetos exteriores que representan? No, porque su conocimiento no puede salir de las imágenes, y tiene que encerrarse en las imágenes para presumir lo que serán los objetos que no están á su alcance. Pues bien, los objetos que están fuera de la cámara es el mundo exterior; los sentidos son las aberturas; las imágenes que entran por estas aberturas son las ideas; la cámara es el alma, y el alma conocerá estas imágenes, conocerá estas ideas, pero nunca puede salir del recinto de la cámara ni saber si aquellas imágenes son una representacion verdadera de la realidad exterior.

Cosa singular, Locke, que aplicó el principio experimental de Bacon á la filosofía del espíritu humano; Locke, que no reconoce otro orígen de las ideas que esta misma experiencia representada por la sensacion y reflexion; Locke, en fin, que en último análisis todo lo reduce á los hechos sensibles como orígen, se le ve con asombro convertirse en idealista cuando se trata del conocimiento del mundo material y visible. Dugald Stewart, que tan benigno se muestra para calificar á Locke en la cuestion del orígen de las ideas y hasta en la cuestion moral, le acusa de haber incurrido en este grave error en la cuestion del conocimiento del mundo exterior; y la causa de manifestarse este filósofo tan rígido en esta materia consiste en la guerra á muerte que Reid, Dugald Stewart y toda la escuela escocesa declararon á las ideas representativas ó teoría de las ideas. Lo cierto es que Locke en esta cuestion del conocimiento del mundo material se dejó llevar de las doctrinas cartesianas entonces reinantes, formando un contraste singular su idealismo sobre esta cuestion con el carácter empírico de su filosofía. Así es que M. Jouffroy, en su magnífico discurso sobre el espiritualismo y el materialismo, que se halla entre sus *Fragmentos* ó *Misceláneas filosóficas*, pone á Locke entre los filósofos idealistas.

## IDEAS COMPLEXAS.

El espíritu es pasivo para recibir las ideas simples; pero despues de recibidas, tiene la facultad de : 1.° combinarlas, 2.° unirlas, 3.° abstraerlas, que son todos actos del espíritu, pero sin crear nuevas ideas simples, puesto que siempre son las mismas que quedan expresadas. Combinando, uniendo ó abstrayendo estas mismas ideas simples, forma otras ideas, que se llaman complexas, y designa con otros nombres. Todas estas ideas complexas se reducen á estas tres claves.

1.° Modos.
2.° Sustancias.
3.° Relaciones.

### *De los modos.*

Los modos pueden ser simples y mistos.

Modos simples son aquellas ideas que resultan de combinaciones de ideas simples de la misma especie, como si de la idea simple de la unidad se forma una decena, veintena, etc., etc.

Modos mistos son las ideas que se forman de ideas simples de distintas especies, como la hermosura, que se compone de colores y rasgos del semblante que causan placer.

El espacio y la inmensidad son un modo simple. La experiencia sensible nos suministra la idea de una extension limitada; poco á poco el espíritu extiende y generaliza esta idea, y hace salir la concepcion del espacio infinito.

El tiempo y la eternidad son un modo simple. La experiencia psicológica nos demuestra que unas ideas se suceden á otras en nuestro espíritu, y que así formamos la idea de la sucesion. Los sentidos nos dan la idea de ciertas longitudes determinadas, y por la facultad que tenemos de repetir indefinidamente estas longitudes, concebimos la eter-

nidad y la inmensidad, y por consiguiente, la idea del infinito, que no es mas que una idea negativa.

Locke, segun se ve, reduce el espacio á la extension, y el tiempo á la sucesion, para que sean estas ideas obra de la experiencia, identificando el continente con el contenido, ó lo que es lo mismo, el infinito con el finito, sustituyendo así lo que sirve de ocasion para concebir la cosa con la cosa misma, y destruyendo el infinito.

Toda esta doctrina envuelve un error gravísimo. De que nuestra inteligencia no pueda comprender y abrazar el espacio, el tiempo, el infinito, no debe concluirse que no tenga la idea del infinito. Comprender el infinito equivaldria á designarle límites, y por consiguiente, á destruirle. Háganse cuantas adiciones se quieran, añadiendo lo finito á lo finito; jamás se llegará á construir el infinito, en la misma forma que si á un número cualquiera se añade otro y otro, por grande que sea, nunca llega el caso de no poderse anadir otro número. Así es que por mas que se generalicen las propiedades de los objetos finitos, es un imposible deducir de lo finito lo infinito, de lo particular lo universal, de lo contingente lo necesario y lo absoluto; porque entre uno y otro hay un abismo. La experiencia, dice M. Cousin, nos hace conocer lo que existe, jamás lo que debe de existir; lo que está en alguna parte, jamás lo que está en todas partes; lo que está en el tiempo, jamás lo que está en la eternidad. Por otra parte, dice el mismo autor, tampoco se puede admitir que las ideas de tiempo, de espacio y del infinito sean ideas negativas, porque si toda idea es negativa por el solo hecho de que excluya la representacion, se seguiria de aquí que solo hay ideas positivas de las cosas finitas; y hé aquí el infinito, principio de toda existencia finita, reducido á no ser mas que una negacion, lo que es un absurdo.

Además, Locke refiere otros modos simples, como son,

modos simples del movimiento, del sonido, de los colores, de los sabores, del pensamiento, del placer y dolor; y con este motivo explica el amor, aborrecimiento, deseo, alegría, tristeza, esperanza, temor, desesperacion, cólera, envidia, vergüenza.

El poder, que es una de las ideas simples que entran por sensacion y reflexion, tiene tambien sus modos; y con este motivo entra Locke en una extensa explicacion de los fenómenos de la libertad del hombre. En la cuestion de libre albedrío, dice Dugald Stewart, hay en Locke menos claridad, menos decision, menos lógica que debia esperarse de la rara fecundidad de su inteligencia, aplicada á una cuestion de tanta importancia. Esta oscuridad se explica quizá por la lucha en que estaba su espíritu entre su adhesion pronunciada por la libertad moral del hombre y la impresion profunda que los escritos de Hobbes habian dejado sobre sus creencias filosóficas y por su deferencia hácia los talentos de su íntimo amigo Antonio Collins. Es fácil convencerse por muchas expresiones empleadas por Locke en su capítulo *Del poder,* que se miraba como el defensor del libre albedrío; y sin embargo, en este mismo capítulo hace un crecido número de concesiones á sus adversarios, y parece ceder á todas las aserciones de Hobbes y Collins. Así es que Priestley le clasifica con alguna apariencia de verdad entre aquellos filósofos, que, combatiendo de palabra el sistema fatalista, en sustancia venian á adoptarle sin apercibirse de su error.

Modos mistos : ya dijimos que los modos mistos son diversas combinaciones de ideas simples de diferentes especies, como los nombres de obligacion, amistad, mentira, etc., etc. Por tres medios adquirimos las ideas complexas de los modos mistos : 1.° por la experiencia y la observacion de las cosas mismas; 2.° por la invencion ó reunion voluntaria de diferentes ideas simples que junta-

mos en nuestro espíritu; 3.° por la explicacion que se nos da de los términos, que expresan las acciones, que jamás hemos visto ó de las nociones que no podriamos ver ó percibir, si se nos presentaran una á una todas las ideas de que estas acciones se componen. Las ideas simples que admiten mas modificaciones ó prestan mas materia para los modos mistos son indudablemente el movimiento, el pensamiento y el poder.

*Sustancias.*

En el sistema de Locke ya se debe presumir la idea que debe formarse de lo que es sustancia. Si el único orígen de nuestras ideas es la sensacion por los datos que nos suministran los sentidos, y la reflexion por el trabajo de nuestras facultades sobre estos datos y sin salir de ellos, es claro que la idea de sustancia, en un sistema semejante, tiene que ser una coleccion de ideas simples, que, acostumbrados á verlas siempre reunidas, formamos la idea de un sugeto, de un *substractum,* que designamos por un solo nombre, que suponemos capaz de excitar ideas simples en nuestro espíritu, y sin llegar nunca á tener una idea clara y distinta de este *substractum*, que suponemos ser el sosten de estas calidades así combinadas. «La sensacion, dice Locke, nos hace conocer con toda evidencia de que hay sustancias sólidas y extensas, y la reflexion que hay sustancias que piensan. La experiencia nos persuade de la existencia de estas dos especies de séres, y que el uno tiene el poder de mover los cuerpos por impulso, y el otro por el pensamiento, cosa que no podemos dudar. La experiencia, digo, nos suministra á cada instante ideas claras del uno y del otro; pero nuestras facultades no pueden añadir nada á estas ideas mas allá de lo que podemos descubrir por la sensacion y la reflexion. Si quisiéramos internarnos en indagaciones sobre su naturaleza, sus cau-

sas, etc., advertiriamos luego que la naturaleza de la extension no nos es mas claramente conocida que la del pensamiento, porque estamos privados de las facultades necesarias para llegar hasta este punto.»

En vista de estas reflexiones, se le podria preguntar á Locke : Y ¿de dónde nace esa suposicion de que bajo esa coleccion de cualidades se encierra una sustancia? La sensacion y la reflexion no la dan, porque, segun su sistema, solo dan las ideas de cualidades. Luego esa suposicion de sustancia nos viene por otro conducto, que Locke supone, pero que no quiere reconocer, porque si lo hiciera, naufragaba todo su sistema. Además, si la sensacion y reflexion solo nos dan ideas de cualidades, nunca saldrémos de cualidades, y si descubrimos muchas cualidades juntas, dirémos que es una cualidad complexa y nada mas. ¿Dónde está la facultad que sirve de puente para pasar de la idea de cualidad á la idea de sustancia? Locke ni la cita ni la encuentra, y sin embargo, hace el tránsito y salva el abismo. Ni ¿cómo se concibe la idea de cualidad sin la idea de sustancia, cuando son ideas correlativas?

Tratando de la sustancia, Locke no podia menos de tropezar con Dios, como que es la sustancia de las sustancias; y como en su sistema priva á la idea de sustancia del concepto de idea simple, y por otra parte, cierra al alma todo acceso para adquirir ideas simples y primitivas por medio de la razon, explica la idea de Dios de una manera singular, como habia explicado la idea del infinito. «Si conozco un pequeño número de cosas y algunas ó quizá todas de una manera imperfecta, puedo formar idea de un sér que las conozca dos veces mas, y que podré ir doblando tantas veces, como lo permita el número, y aumentar así mi idea de conocimiento, extendiendo su comprension á todas las cosas que existen ó pueden existir.

Lo mismo puedo hacer respecto á la manera de conocer todas estas cosas mas perfectamente, es decir, todas sus cualidades, poderes, causas, consecuencias y relaciones, hasta que todo cuanto encierran ó que pueda serlas achacado en cualesquiera concepto sea perfectamente conocido; y de esta manera puedo formarme la idea de un conocimiento infinito ó que no tiene límites. Lo mismo se puede hacer respecto al poder, que podemos extender hasta llegar al infinito, y lo mismo respecto á la duracion de una existencia sin principio ni fin, y formar así la idea de un Sér Eterno. Por los grados ó extension de existencia de poder, de sabiduría y de todas las demás perfecciones de que podamos tener idea, y que atribuimos á este Sér Supremo que llamamos Dios, por estos grados, digo, siendo infinitos y sin límites, nos formamos por esta misma razon la idea mas ventajosa, de que es capaz nuestro espíritu, de este Soberano Sér, y todo esto se verifica dando expansion á estas ideas simples, que nacen de las operaciones de nuestro espíritu por la reflexion ó de las cosas exteriores por medio de los sentidos, hasta llegar á esa prodigiosa extension á que puede llevarlas el infinito. »

¡Con qué trabajos y con cuántos rodeos se explica la sencilla idea de Dios en un sistema, en el que se desprecia el elemento racional como fuente de ideas originales y primitivas! Una sola voz sin palabra, dice Madama Stael, pero no sin armonía, sin fuerza, pero irresistible, proclama un Dios en el fondo de nuestro corazon; todo lo que es realmente bello en el hombre nace de lo que experimenta interior y espontáneamente; toda accion heróica es una inspiracion de la libertad moral; el acto de entregarse á la divina Providencia, acto que todas las sensaciones combaten, y que solo el entusiasmo puede inspirar, es tan noble y tan puro, que los ángeles mismos, virtuosos por natura-

leza y sin combates que sostener, podrian con razon envidiar en el hombre.

*Relaciones.*

Cuando el entendimiento considera una cosa, no se limita precisamente á esta cosa misma, sino que puede trasportar la idea que de ella forme á otra cosa, para ver qué enlace tiene la primera con la segunda. Este parangon que se hace de una cosa con otra se llama relacion; los términos de que nos valemos para designarla se llaman términos relativos, y las cosas que se ponen en contacto se llaman sujetos de la relacion. La idea de hombre es absoluta, y la idea de padre ya es relativa, porque supone la idea de hijo, etc., y así todas las demás. Todas las ideas relativas se terminan en ideas simples, que toman su orígen, segun Locke, de la sensacion y de la reflexion.

Recorriendo Locke las principales ideas de relaciones, tropieza desde luego con la de causa y efecto. «Considerando, dice, por medio de los sentidos la constante vicisitud de las cosas, no podemos menos de observar que muchas cosas particulares, sean cualidades ó sustancias, comienzan á existir, y que reciben su existencia de la justa aplicacion ú operacion de cualquier otro sér.» Es decir, que segun Locke, los sentidos son los que nos dan la idea de causa. Error grave, pero que es una consecuencia rigurosa de su sistema. Los sentidos nos dan fenómenos, nos dan sensaciones; pero el hecho invisible que liga un fenómeno á la causa que le produce, esta fuerza misteriosa que se oculta bajo las apariencias exteriores y materiales, ni la vista ni todos los sentidos son capaces de alcanzarla ni descubrirla. Se hace inconcebible como Locke achaca á los sentidos y á la sensacion la idea de causa, cuando en el capítulo consagrado al poder ó libertad del hombre, demuestra de una manera victoriosa que la idea de este po-

der en el hombre tiene su orígen en la conciencia de sus propias determinaciones. Con efecto, la conciencia nos dice que no somos séres puramente pasivos, sino que tenemos el poder de modificarnos á nosotros mismos y de producir ya en nuestro espíritu y en nuestro cuerpo un cambio de que nos reconocemos autores y responsables á sus resultados. Esta idea de causa que advertimos en nosotros mismos será obra de la experiencia, pero de la experiencia psicológica y no de la experiencia de los sentidos; así como el principio de causalidad es obra de la razon como facultad de lo absoluto.

Identidad y diversidad es otra de las ideas de relaciones que trata Locke muy por extenso. Mientras sus observaciones sobre la identidad se fijan en la materia inanimada, en las plantas y en los animales, haciéndola consistir, con respecto á las dos últimas, en la organizacion, Locke está en lo verdadero; pero cuando trata de la identidad del hombre, se explica de esta manera: « Si pudiéramos suponer dos conciencias distintas é incomunicables que obrasen en un mismo cuerpo, una durante la noche y otra durante el dia, y por otra parte supusiéramos una misma conciencia obrando por intervalos en dos diferentes cuerpos, pregunto: ¿Si en el primer caso el hombre de dia y el hombre de noche, si puede decirse así, no serian dos personas tan distintas como Sócrates y Platon; y si en el segundo caso no seria una sola persona en dos diferentes cuerpos, de la misma manera que un hombre es el mismo hombre en dos trajes diferentes? » De lo que se sigue que el Yo no está determinado por la identidad o diversidad de sustancia, de que nunca se puede estar seguro, sino solo por la identidad de conciencia.

« No tengo dificultad en creer, dice en otra parte, que ciertas suposiciones que yo he hecho para ilustrar esta materia parecerán extrañas á algunos de mis lectores, y quizá

lo son efectivamente. Sin embargo, me parece que son excusables, vista la ignorancia en que estamos respecto á esta cosa pensadora que está en nosotros. Si supiéramos lo que es este sér ó cómo está unido á cierta coleccion de espíritus animales que están en un flujo continuo, y si podria ó no podria pensar y acordarse fuera de un cuerpo organizado como son los nuestros; y si Dios ha creido conveniente que un espíritu de esta clase de tal manera estuviese unido á un cuerpo, que su facultad de retener y conservar las ideas dependiese de la constitucion arreglada de los órganos de este cuerpo; si estuviéramos, repito, bien instruidos de todas estas cosas, entonces advertiriamos lo absurdo de algunas de las suposiciones que acabo de hacer. Pero si en la oscuridad en que estamos sobre este objeto, tomamos el espíritu del hombre, como se ha acostumbrado á hacerlo hasta ahora, por una sustancia inmaterial, independiente de la materia é indiferente á esta, no puede calificarse de absurdo, tratándose de la naturaleza de las cosas, en suponer de que el mismo espíritu puede en diversos tiempos estar unido á diferentes cuerpos y componer con ellos un solo hombre durante un cierto tiempo; en la misma forma que suponemos que lo que ayer formaba parte del cuerpo de un animal, puede mañana formar parte del cuerpo de un hombre y constituir por medio de esta union una parte vital de Melibeo, lo que constituia antes una parte del cordero de su rebaño.»

Segun estas y otras muchas explicaciones, Locke supone que la identidad consiste en la continuidad de nuestra conciencia. La conciencia nos hace conocer nuestras facultades y nuestras diversas maneras de sér; pero estas mismas facultades y el conocimiento íntimo que de ellas tenemos, suponen un sugeto que las pone en juego, y una causa que las produce. Lo mismo sucede con la memoria ó los recuerdos que nos dan la idea de la duracion, pero que

suponen siempre un sugeto que se conoce y se recuerda. Cuando por el sueño ó por cualquiera otra causa se interrumpe el uso de nuestras facultades y dejamos de tener conciencia de nosotros mismos, no cortamos ni interrumpimos la unidad de nuestro sér, hasta el punto de creer que nuestra vida anterior al sueño es distinta que nuestra vida posterior, nacido todo de la idea que irresistiblemente nos da el sentido íntimo de nuestra identidad sustancial. Todo el error de Locke consiste en haber considerado la conciencia como una facultad pasiva, susceptible de pasar de una sustancia á otra, cuando la conciencia supone como condicion un acto de la voluntad, y que en el hecho mismo de nacer de la voluntad es un principio activo, como lo es la voluntad misma, fuerza indivisible, y por consiguiente, idéntica. Este acto de voluntad es la atencion, que es el movimiento del espíritu sobre sí mismo. En la doctrina de Locke la persona del hombre es una; la sustancia es otra; y como la identidad consiste tan solo en la conciencia, no halla inconveniente en que muchas personas se sucedan en una misma sustancia, ó que muchas sustancias se sucedan en una misma persona. Doctrina absurda que resiste el sentido íntimo, que resisten los principios de moral, y que descubre un resabio de materialismo, quedando reducida la identidad de nuestro sér al juego combinado de nuestras facultades en las condiciones actuales de nuestra existencia en este mundo.

*Ideas de las relaciones morales.*

Como Locke se propuso deducir todas las ideas de la experiencia y como combatió firmemente todo lo innato en el hombre, supuso que las ideas morales eran ideas complexas, y que debian ocupar un lugar entre las ideas de relaciones. La comparacion que se hace con una cierta regla para saber si las acciones son buenas, malas ó indi-

ferentes es lo que las constituye relativas. Esta regla, á la que deben acomodarse las acciones, se divide en tres: 1.° ley divina; 2.° ley civil; 3.° ley de opinion. El que falta á la primera peca; el que falta á la segunda se hace criminal; el que falta á la tercera se hace vicioso. Locke, segun se ve, no reconoce otra pauta para calificar las acciones de virtuosas ó viciosas que la ley de opinion, es decir, el valor que en cada sociedad ó en cada pueblo se da á las acciones, segun que al juicio público son merecedoras de vituperio ó alabanza. Aquí está encerrado todo el tipo de la virtud ó del vicio; y reconociendo una base tan deleznable, la bondad intrínseca de las acciones queda entregada al juego fluctuante de las opiniones de los hombres con todas las variaciones que las da el grado de cultura, las creencias, las leyes positivas, las pasiones, las localidades y hasta las influencias atmosféricas. Como esta ley ó regla de la opinion no es mas que una coleccion de diferentes ideas simples, no significa otra cosa que disponer la accion de tal manera, que las ideas simples que la componen puedan corresponder á las que la ley exige. Así vemos como las ideas morales se terminan en estas ideas simples, que recibimos por sensacion ó reflexion, y que constituyen su primer fundamento. De manera que, segun Locke, si las ideas morales son ideas complexas, compuestas por consiguiente de ideas simples, y si las ideas simples de bien y de mal están reducidas á las ideas de placer y dolor, como lo dice, cuando explica estas ideas simples, es claro que en último término se llamará accion buena la que causa placer, y mala la que causa dolor; y hé aquí creada la moral del interés, única que podia tener cabida en un sistema, en el que se ahogan todas las aspiraciones al infinito, todas las ideas absolutas que suministra la razon.

Sin embargo, Dugald Stewart, en su *Historia de la filo-*

*sofía*, supone que han sido malamente interpretadas las intenciones de Locke en esta cuestion sobre la percepcion moral y la inmutabilidad de las distinciones morales; y para justificarle cita varios pasajes del *Ensayo*, de donde se deducen consecuencias contrarias á las que dejo arriba consignadas. «Todo el que tenga la idea, dice Locke, de un sér inteligente, pero débil y flaco, creado por otro Sér omnipotente, perfectamente sabio, perfectamente bueno, y que vive bajo su dependencia, no puede dejar de creer que el hombre, este sér débil é inteligente, debe honrar y temer á Dios, sér omnipotente y perfectamente sabio, y obedecerle en todo, en la misma forma que no puede resistirse á creer que el sol alumbra cuando le ve. Tan convencido debe estar de esta verdad como lo estará del sol naciente en una hermosa mañana, si abre sus ojos y los dirige hácia este astro.» «Existe una ley natural, dice en otra parte, tan inteligible á la criatura racional que la estudia, como lo son las leyes positivas de las repúblicas.» «Nada mas peligroso, dice en otra, que admitir principios sin discusion ó suficiente exámen, y sobre todo si son principios que deban influir en la vida de los hombres y contribuir á dirigir sus acciones. El que, á ejemplo de Archelao, sentase de hecho de que el bien y el mal, lo honesto y lo inhonesto está determinado por leyes positivas y no por leyes naturales, decidirá de muy distinta manera sobre la justicia y bondad moral que los que reconocen, que el hombre en esta materia está ligado á obligaciones anteriores á todas las instituciones humanas.» Todos estos pasajes y otros muchos justifican á Locke, á juicio de Dugalt Stewart, de las acusaciones que se le han dirigido de haber conmovido los cimientos de la verdadera moral, queriendo que las ideas de lo justo y de lo injusto fueran obra de la experiencia, como lo es la idea de lo colorado y de lo verde.

Los pasajes citados son ciertos; pero es preciso tener presente que en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* se encuentran con mucha frecuencia contradicciones de esta clase. Severo Locke en su moral práctica, se le ve dar expansion á sus sentimientos honrosos, cuando se deja llevar de su corazon y no le guia su cabeza; pero en el momento que se acuerda de la base de su sistema y quiere ser lógico, entonces desaparece el hombre y habla el filósofo; y cuando se trata de calificarle como jefe de sistema, las doctrinas del filósofo y no las doctrinas del hombre deben ser objeto de nuestra crítica. Esta reflexion me hace creer que Dugald Stewart no está en lo verdadero, cuando tan benignamente juzga á Locke sobre esta delicada cuestion de la inmutabilidad de las distinciones morales.

Locke, combatiendo todo lo innato, dejando reducido el hombre á una capacidad para recibir, y no reconociendo otro orígen de las ideas que la experiencia, suprimió el papel principal de la razon, privándola del carácter de ser orígen de ideas primitivas y reduciéndola á las condiciones de ser un puro razonamiento, para inducir y deducir simplemente de los datos suministrados por la sensacion y reflexion. Las ideas de tiempo, de espacio, de causa, de bien moral y otras, léjos de ser obra de la experiencia, la experiencia misma las presupone. En presencia de un suceso, le concibo en el tiempo, sin que la idea de la duracion me sea visible. En igual forma, á la vista de ciertas acciones, concibo de que son buenas ó malas; pero esta cualidad de buenas ó malas no es visible, no está sujeta á la observacion, sino que es inteligible por la razon. «Es cierto, dice Price, que no hay mas que dos orígenes de ideas primitivas, la sensibilidad y la inteligencia; pero Locke no ha visto en la inteligencia mas que la observacion; y la inteligencia abarca mas, contiene la razon intuitiva orígen fecundo de ideas primeras, porque de sola

ella emanan todas aquellas, sin las cuales nada comprenderiamos del espectáculo del mundo, que son todas las ideas fundamentales de la inteligencia y de la creencia humana.»

La vista de los cuerpos da ocasion á que el alma conciba el espacio; un hecho que comienza á existir da ocasion á que el alma conciba la idea de causa, y todas las acciones humanas dan ocasion á que el alma conciba la idea de bien y de mal, ó á calificarlas de buenas, malas é indiferentes; pero si la observacion y la experiencia nos dan á conocer los cuerpos, los sucesos y las acciones humanas, sola la razon intuitiva nos da las ideas del espacio, de la causa y de la moralidad de las acciones, y sin estas ideas *à priori* no podria tener lugar la observacion de aquellos hechos, los cuales solo son la causa ocasional, no la causa eficiente de estas concepciones de la razon.

En fin, Locke, lo mismo que todos los filósofos empíricos, no reconociendo otro orígen de ideas que la experiencia, y negando á la razon su carácter de ser fuente de ideas primitivas, mutila al hombre, privándole de su comunicacion con el mundo de los espíritus y del infinito, proscribiendo toda metafísica y reduciendo el campo de la filosofía á la cuestion del orígen de las ideas.

En seguida Locke clasifica las ideas en claras y oscuras, distintas y confusas, reales y quiméricas, completas é incompletas, verdaderas y falsas, y en sus desenvolvimientos se ciñe estrictamente á sus anteriores explicaciones, basadas todas en el principio creador de su sistema, y concluye el libro segundo con un notable artículo sobre la asociacion de las ideas, artículo que no apareció en las tres primeras ediciones de su obra, y que ha prestado materia á los mas felices y fecundos trabajos de la escuela escocesa. Sin embargo, en este artículo se notan las mismas tendencias, es decir, su empirismo; y enemigo de todo lo conna-

tural y de todo lo innato, se advierte en él que nada concede á los fenómenos instintivos, y se complace en explicar los instintos por los hábitos y por la asociacion de las ideas.

### Artículo 3.°

#### LIBRO CUARTO DEL ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO.

Dejando aparte el libro tercero, que trata de las palabras, para cuando hablemos del lenguaje, examinarémos las doctrinas de Locke sobre el conocimiento, que es el objeto del libro cuarto de su *Ensago del entendimiento humano*.

Puesto que el espíritu, dice, no tiene otro objeto de sus pensamientos y de sus razonamientos que sus propias ideas, como única cosa que contempla y puede contemplar, es evidente que nuestras ideas son sobre las que descansa todo nuestro conocimiento. Este consiste en la percepcion de la conveniencia ó inconveniencia de dos ideas. La conveniencia es de :

1.ª Identidad ó diversidad.

2.ª Relacion.

3.ª Coexistencia ó conexion necesaria.

4.ª Existencia real.

En efecto, dice, todas las indagaciones que podemos hacer sobre nuestras ideas, todo lo que podemos conocer ó afirmar sobre cada una de estas ideas se reduce á decir que es la misma, ó que no es la misma con otra; que coexiste ó no coexiste con cualquiera otra idea en el mismo sugeto; que tiene esta ó la otra relacion con cualquiera otra idea, ó que tiene una existencia real fuera del espíritu. Así pues, esta proposicion : «Lo azul no es lo amarillo», marca una inconveniencia de identidad; esta : «dos triángulos con base igual y entre dos líneas paralelas son iguales», significa una conveniencia de relacion; esta otra :

« el hierro es susceptible de las impresiones del iman », significa una conveniencia de coexistencia; y finalmente, la proposicion : « Dios existe », encierra una conveniencia de existencia real. Aunque la identidad y la coexistencia no sean efectivamente mas que simples relaciones, suministran, sin embargo, al espíritu medios tan marcados de conveniencia ó inconveniencia de nuestras ideas, que con razon merecen que se las considere separadamente de la relacion en general.

Locke divide el conocimiento en intuitivo, demostrativo y sensitivo. Llama conocimiento intuitivo cuando el espíritu percibe la conveniencia ó inconveniencia de dos ideas inmediatamente por sí mismas, sin la intervencion de ninguna otra, lo mismo que percibe la luz del sol cuando á medio dia dirige la vista á este astro. Llama demostrativo cuando descubrimos la conveniencia ó inconveniencia de dos ideas, no inmediatamente, sino valiéndonos de ideas intermedias, que es lo que se llama razonar. Conocimiento sensitivo es la percepcion que tenemos de los objetos exteriores. Locke halla gravísimos inconvenientes en reconocer como verdadero conocimiento el sensitivo, y la razon es clara; puesto que siendo en este punto idealista, como vimos en el artículo anterior, le era muy difícil, si no imposible, dejar de presentarse como escéptico en esta cuestion. Sin embargo, Locke recurre á la diferencia de la percepcion actual y la de recuerdo, y acude al sentimiento íntimo; y de esta manera coloca el conocimiento sensitivo entre los grados del conocimiento, y salva el abismo en que por el mismo rumbo se hundieron Berkeley y Hume.

Ya tenemos la base sobre que Locke ha construido todo el edificio de los conocimientos humanos; y para conocer todo su valor, conviene hacer ver el verdadero mecanismo intelectual sobre el orígen y formacion de nuestros conocimientos. Esta tarea la desempeña M. Souffroy con aquella

claridad y precision que le hacen tan admirable, y por lo mismo no podemos menos de copiar sus palabras.

« Por numerosos y variados que puedan ser los conocimientos humanos, se reducen todos á dos especies de nociones. Unas son elementales, que adquirimos inmediatamente, y las otras secundarias, que se deducen ulteriormente de las primeras. Nuestro espíritu, por consiguiente, comprende dos órdenes de facultades; las unas, que afectan inmediatamente á la realidad, y que sacan de ella esta clase de nociones que llamo elementales; las otras, que, aplicándose á estas nociones elementales una vez adquiridas, sacan de aquí los conocimientos secundarios.

» Todas las nociones elementales que están en nuestro espíritu se derivan de dos solos orígenes, la observacion y la razon.

» Sabeis muy bien que la realidad toda entera se nos oculta, y que tan solo vemos una muy pequeña parte, que es aquella con la que estamos en contacto. Con respecto á esta parte de la realidad que nos es conocida, hay en nosotros una facultad que, haciendo la oportuna aplicacion, nos la da á conocer. Esta facultad es la observacion, y se llaman nociones empíricas los conocimientos que ella nos da. Estas nociones representan únicamente en nuestro espíritu lo que nuestro espíritu ha observado, es decir, una parte y una bien débil parte de lo que existe. Estas nociones forman la primer clase de nociones elementales de la inteligencia humana, y sabréis cuanto hay que saber en el particular cuando os diga y os recuerde que la observacion tiene dos aplicaciones: una sobre las cosas exteriores por medio de los sentidos, y otra sobre las cosas interiores por medio de la conciencia; de manera que todo lo que la observacion puede hacernos conocer se reduce á lo que nuestros sentidos perciben fuera de nosotros, y nuestra conciencia dentro de nosotros.

» Pero no son estas las únicas informaciones inmediatas que tenemos de la realidad. Independiente de la observacion, hay en nosotros otra facultad que nos la descubre. Esta facultad es la razon, que no ve como la observacion aquello que existe, sino que, mas allá de lo que la observacion descubre, concibe lo que debe existir y que no puede menos de existir. De aquí nace una segunda clase de nociones elementales, que se pueden llamar indiferentemente *concepciones de la razon*, *verdades racionales, principios à priori*, y cuyo carácter es de expresar cosas que no pueden menos de existir, cosas que convienen y se aplican á toda la realidad, que es lo que hace que estas nociones tomen el carácter de universales; mientras las nociones empíricas, representando tan solo la parte de la realidad que nos da la observacion, solo convienen y son aplicables á esta parte de la realidad, y jamás pueden traspasar una cierta generalidad.

» Tales son las dos especies de nociones elementales que penetran en nuestro espíritu. Estas dos clases de nociones comprenden y abrazan todos los materiales del conocimiento humano. No hay ni puede haber una nocion elemental en el conocimiento humano que no venga, ó de los sentidos y de la conciencia, observando lo que existe, ó de la razon, concibiendo lo que debe existir.

» Una reflexion importante tiene lugar aquí, y es que la razon no se eleva á las nociones que ella misma introduce en el conocimiento humano sino con ocasion de los datos suministrados por la observacion. Así, para citar un ejemplo es de necesidad absoluta que la observacion nos dé un hecho en la parte de realidad que nos es visible, y que este hecho comience á existir, para que nuestra razon se eleve á esta nocion absoluta: que todo hecho que comience á existir tiene una causa. Solo despues de haber aplicado en una multitud de casos particulares esta nocion univer-

sal, secretamente oculta en ella sin apercibirse y sin fijar la atencion, es cuando llega un dia en que nuestra razon abstrae de repente esta nocion, y la concibe bajo su forma universal. Decimos muchas veces á la vista de hechos que comienzan á existir : « estos hechos tienen una causa », antes de elevarnos á la concepcion de la nocion absoluta y necesaria que esta aplicacion implica, es decir, á la concepcion del principio mismo de causalidad. De manera que si estas nociones universales no se derivan de los datos de la observacion, sin embargo, no nacerian en nosotros sin estos datos. La observacion participa, pues, si puedo decirlo así, en su raíz de las concepciones universales y absolutas concebidas por la razon.

» Por otra parte, no hay un solo dato de la observacion para cuya adquisicion no haya intervenido la razon. En efecto, cualquiera que sea el elemento de la realidad que nuestra observacion nos suministre, sea dentro de nosotros por medio de la conciencia, ó sea fuera de nosotros por medio de los sentidos, siempre á la nocion pura que ella nos da nuestra razon añade alguna nocion suplementaria, que le es propia y que procede de ella. Así, cuando nuestra observacion descubre una cualidad, nuestra inteligencia no llega á formar el juicio de « esto es blanco, esto es amarillo », sino porque la razon, bajo de esta cualidad, concibe una cosa que no está al alcance de la observacion; concibe la sustancia, que es la única que hace el juicio posible. En la misma forma, la observacion podrá darnos la nocion de dos hechos que ella descubre; pero de ninguna manera podemos formar juicio de que estos dos hechos se suceden, si la razon no añade á la nocion de estos dos hechos la de una tercera cosa, que nuestra observacion no percibe, la duracion, única que hace posible la sucesion, y cuya idea, por consiguiente, está implicada en la de sucesion. Cuando á la vista de un objeto pronuncia-

mos este juicio, el mas sencillo de todos : « *esto existe* » es porque nuestra razon á la idea del objeto que la observacion nos da, añade esta otra, de que nuestra observacion no nos engaña, y por consiguiente, que la realidad exterior es conforme á la idea interior que ella nos da. De suerte que es igualmente cierto el decir que la observacion es causa ocasional de toda concepcion de la razon, y que ninguna nocion de la observacion toma la forma de conocimiento ó de juicio sino por la adicion ó añadidura de un elemento *à priori*, que suministra la razon.

» He aquí cómo nos son dados todos los materiales de todas nuestras ideas. Sentado esto, una sola facultad, bien considerado, opera sobre estos materiales, y saca de ellos todos nuestros conocimientos ulteriores. Esta facultad es el razonamiento; pero yo distingo entre el razonamiento inductivo y el razonamiento deductivo, ó en otros términos, el razonamiento viste dos formas ó tiene dos procedimientos, que son la induccion y la deduccion.

» El procedimiento por induccion es el siguiente : habiendo sido identificados muchos casos análogos por medio de la observacion y recogidos por la memoria, nuestra razon aplica á esta serie de observaciones análogas un principio *à priori*, que hay en ella, el principio de que las leyes de la naturaleza son constantes; y de repente, lo que solo era verdadero en veinte, treinta, cuarenta casos observados, se convierte, por la aplicacion de este principio, en una ley general, extensiva á los casos no observados, teniéndose por tan verdaderos como los que habian sido identificados por la observacion. De los datos de la observacion y por la simple aplicacion á estos datos de una concepcion de la razon, el espíritu deduce una consecuencia que sobrepuja estos datos. Tal es el razonamiento por induccion.

» El procedimiento por deduccion es el siguiente : dado

un conocimiento cualquiera particular, general ó universal, la deduccion extrae de este conocimiento lo que encierra; tan pronto todo lo que encierra, y en este caso va de lo mismo á lo mismo, variando solo la forma; tan pronto una parte sola, y entonces va del todo á la parte. Si comparais el resultado de un razonamiento por deduccion á las premisas de donde el espíritu lo ha sacado, encontraréis siempre ecuacion entre este resultado de una parte y la totalidad ó una parte solo de estas premisas de la otra. Este es el carácter especial de toda consecuencia del razonamiento por deduccion.

» Tales son todas las trasformaciones importantes que nuestra inteligencia puede hacer sufrir á las nociones primeras que nos son inmediatamente dadas por la observacion y por la razon. Así como solo existen dos facultades ó dos modos de adquisicion de las nociones elementales, en la misma forma no hay mas que dos modos de trasformacion de estas nociones elementales en nociones ulteriores: la induccion de una parte, la deduccion de otra.

» Otra facultad interviene aun en la formacion del conocimiento humano. Esta facultad es la que conserva y hace durar en nosotros las nociones ya adquiridas, es la memoria. Sin esta facultad el conocimiento humano estaria incesantemente encerrado en los límites del momento presente. La memoria conserva los datos sucesivos de la observacion, y por la memoria es como estos datos constituyen la experiencia. Ella interviene además en la contextura de todo razonamiento; porque jamás llegariamos á la consecuencia, si no nos acordáramos á cada paso que damos de las premisas de que hemos partido, y de los intermedios por los que hemos ya pasado. La memoria interviene, pues, como auxiliar indispensable en la formacion de todas las nociones de la observacion y del razonamiento, y solo ella conserva estas nociones. No sucede así con las nociones

que suministra la razon. La memoria no interviene en la adquisicion de estas nociones, porque se forman espontáneamente. No interviene tampoco en su conservacion, porque no tienen necesidad de ser conservadas. Como la razon se eleva á estas nociones, porque la es imposible dejar de concebirlas todas las veces que deben intervenir en la formacion de nuestro conocimiento, esta necesidad se hace sentir, y la razon las concibe de nuevo, sin que la memoria las conserve. De todas nuestras facultades intelectuales la razon es la única que sea independiente de la memoria y no tenga ninguna necesidad de su socorro.»

Cotéjese esta explicacion, que es clara por lo mismo que es verdadera, segun dice el mismo autor, con la teoría de Locke, y se advertirá la diferencia en desventaja de la misma teoría. Reduciendo, como reduce en su orígen, el conocimiento á una comparacion de dos ideas y á la percepcion de una relacion de conveniencia ó inconveniencia de las ideas entre sí, estrecha el terreno de nuestros juicios y reduce al hombre á proporciones muy mezquinas. Es cierto que por la comparacion de dos ideas adquirimos conocimientos; pero cuando hacemos comparaciones, supone en nosotros ya el conocimiento de algun principio, que aplicamos á un caso determinado. Estos principios son las concepciones puras de la razon, que se despiertan con ocasion de las ideas sensibles. Es cierto que Locke admite un conocimiento intuitivo; pero le admite en el terreno de las comparaciones de ideas, no en el terreno de los principios, y este conocimiento intuitivo no sale de los estrechos límites de la observacion, y por eso los ejemplos que adopta para probarlo los toma del mundo físico, y no del mundo racional. Locke, esencialmente empírico, de los dos orígenes del conocimiento, que son la razon y la observacion, desconoce el primero, y solo admite el segundo. Reducido á los datos suministrados por la observacion, sin

las concepciones absolutas de la razon, se encierra en el mundo fenomenal, y sin mas elemento que la comparacion de ideas, llama intuitivo el conocimiento cuando es clara y directa la conexion que las liga; le llama demostrativo cuando median otras ideas y hay necesidad del razonamiento; y sensitivo cuando recae sobre hechos físicos que, en último término y segun sus doctrinas, reduce á puras ideas, objeto único de nuestra contemplacion. Aquí está el vacío en esta parte de la filosofía de Locke. No reconociendo otro orígen de ideas que la experiencia, tiene precision de reducir el conocimiento á la comparacion de los hechos suministrados por la misma, sin advertir que ni la experiencia ni la observacion nos dan ni pueden darnos la idea de leyes fijas y constantes, para suponer sometidos á la misma ley que los hechos observados los hechos no observados en todos los puntos del espacio, en todos los instantes de la duracion. Este juicio, que supera todos los datos de la observacion y de la experiencia, es obra de la razon, que es el fundamento de toda ciencia y de toda certidumbre.

Reducido el conocimiento á la percepcion de la conveniencia ó inconveniencia de nuestras ideas, segun Locke, puede suceder y sucede que no se descubren á primer golpe las relaciones que las ligan, ó que no se encuentran ideas intermedias para ligar otras ideas distintas; y en estos casos, lo mismo el conocimiento intuitivo que el demostrativo flaquea y no puede tener lugar; resultando de aquí, dice Locke, que nuestro conocimiento es mas limitado que nuestras ideas. Si Locke no hubiera pasado de aquí, nada tendriamos que decir, porque no es mas que una consecuencia de lo que entiende por conocimiento; pero Locke camina mas adelante, y entre varios ejemplos que cita para probar su asercion de ser nuestro conocimiento mas limitado que nuestras ideas, dice lo siguiente :

«Tenemos idea de la materia y del pensamiento; pero quizá jamás serémos capaces de conocer si un sér puramente material piensa ó no, á causa de sernos imposible descubrir por la contemplacion de nuestras propias ideas, sin revelacion, si Dios ha dado á una reunion de materia, dispuesta como lo haya tenido por conveniente, el poder de percibir y de pensar, ó si á la materia dispuesta de esta manera ha unido una sustancia inmaterial que piensa..... puesto que ignoramos en qué consiste el pensamiento.»

Esta proposicion, que se escapó de la pluma de Locke, y que supone ser digna de la modestia de un filósofo, suscitó una especie de alarma en todos los hombres sabios y timoratos de aquella época, siendo repetidas las impugnaciones que se le dirigieron. No es solo la revelacion la que nos hace conocer la inmaterialidad de nuestra alma. Tambien la filosofía ó el estudio de nosotros mismos nos conduce al mismo término; ni es un procedimiento digno de un filósofo invocar la revelacion divina en lugar de internarse en la naturaleza de las cosas y hacerlas conocer hasta donde alcancen nuestras facultades. Y ¿qué nos dicen todas las investigaciones científicas sobre las relaciones del pensamiento y la extension? Que el pensamiento y la extension no son dos modos ó cualidades distintas, como son la figura y el movimiento, sino que son dos esencias diferentes. Con la nocion de materia se concibe la figura y el movimiento, y el espíritu no halla repugnancia en suponerlas en un mismo cuerpo como elementos de la materia; pero ni la extension está comprendida en el pensamiento, ni el pensamiento en la extension. La extension, necesariamente divisible, y el pensamiento uno y simple, es imposible reunirlos en un mismo sugeto, como lo seria achacar á un triángulo las propiedades de un círculo. Además Locke, demostrando en su obra y en este mismo libro la existencia de Dios, prueba con razones incontestables que

en el hecho de ser inteligente, ya no puede ser material; y añade en otra parte, que es tan imposible concebir que la simple materia no pensadora produzca jamás un sér inteligente que piense, como es imposible concebir que la nada pueda por sí misma producir la materia. Cómo Locke pudo conciliar doctrinas tan opuestas, ni cómo pudo ocultársele la inconsecuencia en que incurria, es una cosa incomprensible en la sagacidad natural de este filósofo.

La situacion de Locke no mejora cuando trata de la realidad de nuestros conocimientos. ¿En qué consiste esta realidad? En que nuestras ideas correspondan exactamente con las cosas exteriores que representan. Y ¿cómo Locke puede hallar esta conformidad, ni menos demostrarla, cuando el espíritu no puede salir de sus propias ideas, y cuando entre la idea y la realidad exterior hay un abismo, segun su doctrina? No se le ocultó á Locke esta objecion; mas todos sus esfuerzos para contestarla son inútiles. Recurre á la sabiduría y voluntad del Criador para suponer que nuestras ideas simples son un trasunto fiel de la realidad exterior, y solo le faltó añadir: «porque Dios no ha podido querer engañarnos», para aparecer otro Descártes, probando la existencia del mundo exterior por la veracidad divina. Confiesa Locke la imposibilidad de demostrar esta realidad con respecto á las sustancias, y viene á concretar toda la realidad de nuestros conocimientos á los modos y relaciones, inclusas las ideas morales que, teniendo sus arquetipos en el mismo espíritu que los forma, segun su sentir, vuelve á encerrarse en el alma, y cuando iba fuera en busca de la realidad de las cosas, se encontró dentro con la realidad de las ideas, sin salir nunca del idealismo, que es la base de su sistema en este punto.

Cuando examina Locke la verdad y certidumbre de las proposiciones generales, desconoce absolutamente su formacion. En la naturaleza no hay mas que individuos; pero

como se advierten en ellos cualidades comunes, esta circunstancia presta materia á la formacion de las ideas generales. Estas ideas ó principios generales son de dos clases: unos de primero y otros de segundo órden. Los de primer órden son los que extraen, por decirlo así, inmediatamente de las percepciones de lo particular el elemento general que encierran, y cuyo carácter es de ser espontáneos, necesarios, universales y de una evidencia inmediata. Con ocasion de un hecho particular se despiertan en nosotros estos principios absolutos, siendo la razon y sola la razon la que nos los da. Locke, que desconoce esta facultad como orígen de ideas primitivas, combate estos principios absolutos, conocidos, dice, con el nombre de máximas ó axiomas, y los supone en el mismo caso que los demás objetos del conocimiento, pendientes de la conveniencia ó inconveniencia que el espíritu perciba en la comparacion que haga de las ideas que encierran. Y no solo les pone á la par de las demás ideas, sino que intenta demostrar que, ni son las primeras verdades que entran en nuestro espíritu, ni sirven para ninguna demostracion ulterior, ni pueden ser fundamento de ninguna ciencia, ni contribuir á su avanzamiento y progreso; y hasta sostiene que en muchas ocasiones son perjudiciales. Estos axiomas, dice, que tanto ruido meten, son fórmulas vacías y estériles, que pueden servir para el silogismo, pero que no prestan ningun socorro á la induccion.

A esto se puede responder con M. Cousin: « No conoceis ni la naturaleza ni el valor de los axiomas. No veis que es preciso distinguir en las proposiciones de esta clase el fondo y la forma. Os confieso que la forma es casi indiferente, y que solo se usa por exigirlo así la precision y el rigor del lenguaje. Pero el fondo del axioma es un principio, una ley necesaria del pensamiento que gobierna todos nuestros juicios. Importa poco, por ejemplo, de que el

principio de causalidad ó el principio de las causas finales sea expresado por tal ó cual fórmula; pero es de toda necesidad que se halle en el fondo de toda inteligencia y espere allí los datos empíricos que debe, adhiriéndose, fecundarlos y elevarlos al rango de ideas y de concepciones absolutas. Tambien se os podria decir : Sosteneis además de que estos axiomas ningun socorro prestan á la induccion ni á la demostracion, y es indudable que de un axioma ninguna verdad se puede deducir; pero tambien es cierto que sin el axioma no habria ni induccion ni deduccion posible. Por ejemplo, del principio de causalidad ninguna verdad podréis deducir que sirva de socorro en las ciencias de observacion; pero no por eso deja de ser este axioma el principio y la condicion rigurosa de toda indagacion experimental. Del axioma matemático el todo es mayor que la parte, no podeis deducir ninguna proposicion; pero ninguna proposicion podria demostrarse como verdadera sin este axioma. Debeis, pues, respetar los axiomas, porque ningun derecho teneis sobre los hechos, y sobre todo, sobre hechos de esta gravedad. Ensayad de acomodar á ellos vuestra teoría, y si los hechos la resisten, conservad los hechos y sacrificad una teoría, cuya insuficiencia aparece tan clara y tan patente.»

Los principios generales de segundo órden son el resultado de largas y penosas observaciones. El estudio atento de la naturaleza, el exámen de los hechos, la comparacion de todas las relaciones, número y circunstancias que ligan á los objetos, todo conduce al descubrimiento de estas verdades de segundo órden, obra del trabajo y laboriosidad de los filósofos. Cualesquiera conoce la diferencia de estos dos principios : «todo hecho que comienza á existir tiene una causa», «la atraccion de los planetas en sus órbitas está en razon directa de las masas y duplicada inversa de la distancia.» Cualquier excitacion exterior es suficiente

para despertar en el alma el primer principio. Todo el trabajo intelectual de un Newton ha sido necesario para descubrir el segundo. El primero es obra espontánea de la razon, el segundo es obra laboriosa de la experiencia. Aquel es de primer órden, este es de segundo. Locke, que absolutamente desconoce los primeros, que son los principios puros de la razon, las concepciones absolutas como incompatibles con la base de su sistema, no rechaza los segundos, porque no podia rechazarlos, puesto que son obra de la experiencia, y la experiencia es el principio fundamental de su filosofía. Pero ¿los admite con la extension y anchura que dejamos explicado? De ninguna manera, ni podia tampoco elevar sus ideas á esta altura, porque para presentar los principios generales de segundo órden, aunque nacidos de la experiencia con esa amplitud, tendria que reconocer el elemento racional de los primeros principios; tendria que reconocer como base de todos nuestros juicios experimentales el principio racional de primer órden, de que en la naturaleza todo está sometido á leyes fijas y constantes, y entónces arruinaba su sistema. Por esta razon Locke no tuvo valor para elevar á mayor altura las ideas generales, y las deja sometidas al mezquino principio de la percepcion de la conveniencia ó inconveniencia de las ideas que encierran, que es, segun Locke, lo único que constituye el conocimiento. «Las proposiciones generales, dice, de cualquier especie que sean, no son capaces de certidumbre sino cuando los términos de que se componen significan ideas, cuya conveniencia ó inconveniencia podemos descubrir en la forma que en ellas aparezca. Y cuando vemos que las ideas que estos términos significan convienen ó no convienen, segun que son afirmados ó negados el uno del otro, entónces es cuando estamos ciertos de la verdad ó falsedad de estas proposiciones. De donde podemos inferir que una certidumbre general no puede

en manera alguna tener lugar en nuestras ideas.» A tan estrecho círculo reduce Locke los principios generales, privándolos del carácter de juicio primitivo, que es una consecuencia inmediata del empirismo de su filosofía.

De las ideas abstractas y generales Locke pasa á las existencias reales, y naturalmente se fija en Dios, en el hombre y en la naturaleza. Un sistema que busca en el mundo exterior el orígen de todas las ideas, era natural que le considerára como punto de partida, pasando despues al hombre, y últimamente á Dios; pero no lo hace así, sino que en este punto se presenta como un verdadero cartesiano. Comienza por el hombre, sigue Dios, y concluye por el mundo. Al hombre se le conoce por intuicion, á Dios por demostracion, y al mundo por sensacion. Habla como Descártes para probar nuestra existencia. Yo pienso, yo razono, yo siento dolor y placer; luego existo. Si dudo de esto, esta misma duda me convence que existo, porque no dudaria si no existiera. Prueba la existencia de Dios, tomando por punto de partida los hechos psicológicos ó la prueba de nuestra propia existencia. Si existimos y si la nada nada puede producir, necesariamente existe un Sér Eterno, que tiene que ser omnipotente é inteligente; luego existe un Dios. Como las pruebas directas de la existencia de Dios se oponen á la base de su sistema, si no combate, por lo menos tacha la prueba deducida de la idea del infinito, de la que tanto partido sacó Descártes, y la tacha como insuficiente. Sin embargo, el capítulo que Locke consagra á probar la existencia de Dios, valiéndose, como era consiguiente, de las pruebas *à posteriori*, es todo magnífico, descubriéndose en él toda aquella fuerza de raciocinio que tanto distingue á Locke. Cuando pregunta si Dios es material, es admirable su contestacion. Escudriña los hechos, presenta todas las fases en que puede aparecer la materia, ya junta, ya en partículas, ya en movimiento, ya en re-

poso, y saca por consecuencia infalible ser el mayor absurdo suponer material á un sér inteligente. Si Locke hubiera sido consiguiente, no hubiéramos tenido necesidad de rebatirle antes en otro sentido. Y ¿cómo prueba Locke la existencia del mundo exterior? Por sensacion, haciendo ver que las percepciones del mundo exterior se producen en nosotros por causas exteriores que afectan nuestros sentidos; y en prueba de que se producen por una causa exterior, hace ver Locke la diferencia de las sensaciones producidas por las cosas que están presentes á las que solo están en remembranza, siendo necesarias é inevitables las primeras, y voluntarias las segundas, como traidas por la memoria; lo que demuestra la influencia de una causa exterior sobre nuestro espíritu que le afecta directamente en el primer caso, y no en el segundo. Además, dice: dada una sensacion fuerte de placer ó dolor, producida por la presencia del objeto que la cause, no se renueva este placer ó dolor por el solo recuerdo de la sensacion si el objeto no está presente; y esta diferencia prueba en igual forma que existe una causa exterior, cuya influencia se hace sentir, segun que se halla presente ó no se halla. En fin, hasta los mismos sentidos sirven para dar testimonio, los unos á los otros, de la existencia de las causas exteriores que obran en ellos; y no es posible concebir que sea una cosa imaginaria este apoyo fijo y constante que los sentidos se prestan entre sí.

Así razona Locke para salvarse del escollo del escepticismo; pero yo quisiera que me constestára á las preguntas siguientes: ¿Qué es lo que conocemos del mundo exterior, segun su doctrina? El color, el olor, el sabor y las demás cualidades segundas de la materia ¿son objetos reales que se hallen fuera de nosotros? No, porque no son mas que sensaciones producidas en nosotros. Es todo subjetivo, nada objetivo. La extension, el movimiento, la fi-

gura y todas las demás cualidades primeras de la materia ¿nos son conocidas de una manera inmediata? No, dice Locke, porque entre estas cualidades y el alma están las ideas de estas cualidades, y el alma solo conoce estas ideas; de manera que entre el alma y las cualidades primeras de la materia hay un abismo. ¿Conocemos mejor las sustancias de estos cuerpos que afectan nuestros sentidos? De sustancias no hay que hablar, dice Locke, porque no las conocemos, y llamamos sustancias á ciertas colecciones de ideas simples que constituyen esencias nominales. Pues si es así, ¿qué es lo que queda en pié de todos esos razonamientos que emplea para probar la existencia del mundo exterior, cuando esos mismos razonamientos aparecen minados por su base? Nada, absolutamente nada; y lo que prueba esto es ese flujo y reflujo en que constantemente aparece Locke en la exposicion de sus doctrinas para salvar los escollos creados por su mismo sistema.

Y ¿qué medios propone Locke para aumentar nuestros conocimientos? Adquirir ideas claras y distintas, con nombres fijos y hallar ideas intermedias que hagan ver la conveniencia ó inconveniencia de otras ideas. Este es el medio que propone, sin que tampoco pudiera proponer otro, si era consiguiente con la base de su sistema. Es la evidencia, segun la entiende Locke, y la evidencia es el único criterio de la verdad en materias filosóficas. Y bien, este estudio para conocer la conveniencia ó inconveniencia de nuestras ideas ¿nos conduce al conocimiento de las esencias de las cosas, al conocimiento de las sustancias corporales? No, dice Locke; las sustancias de las cosas están cubiertas con un velo impenetrable para nosotros; es uno de los misterios de la creacion, y cuantos trabajos dirijamos á descubrirlas nos llevarán á la probabilidad y á la opinion, jamás á la certidumbre. Y en este concepto dice que la física jamás llegará á ser una ciencia en nuestras

manos. Sin embargo, recomienda el estudio de la naturaleza; porque si nuestras facultades no son capaces de hacernos discernir la fábrica interior de las esencias reales de los cuerpos, nos instruyen del uso que debe hacerse de las cosas en el curso ordinario de la vida, aumentando nuestros goces y perfeccionando nuestros deberes, no solo en nuestra condicion presente, sino tambien en el porvenir y la eternidad. La América entera, dice, esa parte del mundo enriquecida con todos los dones de la naturaleza, se hallaba sumida en la barbarie cuando el descubrimiento, por solo ignorar el uso de una piedra tan comun y tan poco estimada, cual es el hierro. El estudio de la naturaleza, hecho en forma conveniente, produce mayor utilidad al género humano que los monumentos de la mas insigne caridad, que han sido levantados con los mayores dispendios por los fundadores de hospitales. El que inventó la imprenta, el que descubrió el uso de la brújula ó el que hizo conocer la virtud de la quina, han contribuido mas al progreso de las luces, al acrecentamiento de todas las comodidades de la vida y á la salud del género humano que cuantos han construido colegios, fábricas y hospitales. Locke, como método para el estudio de la naturaleza, no rechaza las hipótesis, siempre que sean admisibles por ser racionales; pero se adhiere decididamente al método de la observacion y de la experiencia, siendo en este punto consiguiente con la base fundamental de su sistema. Cualquiera, dice, que considere el poco fruto que las ciencias han sacado hasta ahora de esas máximas generales y de esas hipótesis en el trascurso de tantos siglos, no tendrá dificultad en reconocer el singular mérito que en este último siglo han contraido todos los que, abandonando los antiguos métodos, se han abierto, valiéndose de la observacion y de la experiencia, un nuevo camino, como único que conduce á descubrimientos y conocimientos úti-

les á la humanidad. Locke se presenta aquí como un verdadero discípulo de Bacon.

Despues de la certidumbre era natural que Locke tratara de la probabilidad, y con este motivo nos diera una idea clara del juicio, que es la antorcha que nos guia en nuestra conducta cuando no conocemos la realidad de las cosas, ó en el sentido de Locke, cuando no conocemos perfectamente la conveniencia ó inconveniencia que liga á las ideas. En el grado de ignorancia en que vivimos, con respecto al conocimiento de las esencias de las cosas, desgraciados serian los hombres, dice con mucha razon y mucho sentido Locke, si Dios no nos hubiera dotado de esta facultad. Examinar por sí mismo las razones en que haya de descansar nuestro asentimiento, es el primer fundamento de probabilidad y la primer base de nuestro juicio, aun cuando despues solo descanse en la memoria por haberse oscurecido las razones que obligaron al espíritu á decidirse. ¿Cuántos hay que creen haber formado juicios rectos sobre diferentes materias, sin mas razon que porque jamás pensaron de otra manera, y que se imaginan haber juzgado bien por el solo hecho de no haber puesto jamás en duda ó examinado sus propias opiniones? Por lo mismo Locke aconseja la tolerancia en materias de opinion. Debemos de compadecernos de nuestra mútua ignorancia, dice, y tratar de combatirla por todos los medios suaves y pacíficos que estén á nuestro alcance para ilustrar nuestro espíritu, y de ninguna manera insultar á los demás, como hombres obstinados y perversos, porque no quieran abandonar sus opiniones y abrazar las nuestras, ó por lo menos las que querriamos obligarles á recibir, cuando es mas que probable de ser nosotros tan obstinados como ellos, rehusando abrazar algunas de las suyas. Porque ¿dónde está el hombre que tiene pruebas incontestables de la verdad de cuanto sostiene ó de la falsedad de todo lo que condena, ó que puede

asegurar que ha examinado á fondo todas sus opiniones y todas las de los demás hombres? Por lo menos aquellos que no han examinado perfectamente y á fondo todas sus opiniones (que son el mayor número), deben confesar que no están en estado de prescribirlas á los demás, y que obran claramente contra el dictámen de la razon, imponiendo á los demás hombres la necesidad de creer como una verdad lo que ellos no han examinado por sí mismos, ni pesado las razones de probabilidad que deberian tener para admitirlas ó desecharlas.

En seguida Locke reduce á las siguientes reglas los grados de asentimiento:

1.ª Cuando las operaciones de todos los demás hombres convienen con las nuestras, nace de aquí una seguridad que se aproxima á conocimiento.

2.ª Un testimonio y una experiencia que no se pueden poner en duda, produce por lo ordinario la confianza.

3.ª Un testimonio no sospechoso y la naturaleza de la cosa que es indiferente, produce igualmente una firme creencia.

4.ª Las experiencias y los testimonios que se contradicen, diversifican al infinito los grados de probabilidad.

5.ª Los testimonios conocidos por tradicion constituyen una prueba tanto mas débil cuanto mas lejanos son.

6.ª La credibilidad que se debe dar á los hechos históricos, no debe ser mayor que la que merezcan los primeros que originariamente los refieran.

7.ª En las cosas que no se pueden descubrir por los sentidos sirve la analogía como gran regla de probabilidad.

Locke se desentiende de su principio de la experiencia cuando se trata de milagros, los cuales, dice, «son tanto mas dignos de crédito cuanto están mas por cima de las observaciones ordinarias, y que estando bien atestiguados,

no solo merecen crédito por sí mismos, sino que le comunican á las demás verdades que tienen necesidad de semejante confirmacion». Esto acredita que las opiniones filosóficas no estaban reñidas con las creencias al cristianismo en el ánimo del filósofo de Krinton.

Locke consagra un capítulo á la razon, y aquí es donde descubre mas en claro el vacío de su sistema. Si el orígen de todas nuestras ideas es la sensacion, que nos pone en contacto con el mundo material, y la reflexion, que nos hace conocer el ejercicio de las operaciones de nuestra alma sobre los datos suministrados por la sensacion misma, ó por mejor decir, si Locke reduce la esfera de nuestros conocimientos al mundo exterior y material y al uso de nuestras facultades, cerrando toda salida al mundo de los espíritus, al mundo de la eternidad, ¿qué papel puede desempeñar en un sistema semejante la razon, que es la facultad de lo incondicional y de lo absoluto? Este vacío era preciso que lo notara Locke, y ya que no suprime la razon como inútil, y que debió hacerlo, siendo lógico, la desnaturaliza hasta el punto de confundirla con el razonamiento, y en este concepto la presenta y analiza. ¡Qué compasion! La razon no es el razonamiento; la razon es la que ilumina á todo hombre que viene á este mundo, segun el texto divino; es la que nos pone en contacto con Dios; es la que por un acto de intuicion nos descubre las verdades eternas, superiores á toda discusion, que son la expresion de la sabiduría de Dios mismo y tan inmudables como su sabiduría; es la facultad de lo absoluto, que nos pone en comunicacion con el mundo de los espíritus, y nos hace, por decirlo así, habitantes de la ciudad de Dios. Locke, suprimiendo en su filosofía todo un mundo, hizo inútil la única facultad que á él nos conducia; si el hombre es una mezcla de ángel y bestia, segun la expresion de Pascal, Locke suprimió el primer carácter, y abrió la puerta á sus suceso-

res á desenvolvimientos harto favorables á lo segundo.

Encerrado Locke en el estrecho recinto del razonamiento, era natural que descubriera las tendencias de su sistema. Tratándose de razonamiento, Locke, que no reconoce otro orígen de ideas que la experiencia, y por consiguiente que los hechos, era absolutamente preciso que prefiriera el método inductivo, que procede de los hechos á las leyes y á las causas, es decir, el método baconiano, ó mas bien, que no reconociera otro, y así es que se declara altamente hostil al método deductivo, ni podia ser otra cosa; porque en un sistema puramente empírico, mal podia reconocer como medio de descubrir la verdad el método en que se procede *à priori*, de los principios y las leyes á los hechos. Declarada la guerra al método deductivo, Locke se la declaró al silogismo, que es su forma especial, como si por rebatir esta quedara minado por su base el método deductivo, y como si el método deductivo no reconociera otra forma que la silogística. Sus reflexiones, sin embargo, para rebatir el silogismo son notables; y ya que no podamos copiarlas íntegras, como deseariamos, indicarémos algunas. «Si fijamos la reflexion, dice, sobre las acciones de nuestro espíritu, hallarémos que razonamos mejor y mas claramente cuando nos atenemos tan solo á la conexion de las pruebas, sin reducir nuestros pensamientos á ninguna regla ó forma silogística. Así, vemos que hay muchos que razonan de una manera clara y exacta, aunque no sepan hacer un silogismo en forma... Dios ha dado á los hombres un espíritu capaz de razonar, sin que tengan necesidad de aprender las formas silogísticas. Ni es tampoco por las reglas del silogismo por donde el espíritu humano aprende á razonar. Hay una facultad natural para apercibir la conveniencia ó inconveniencia de sus ideas, y puede ponerlas en buen órden sin todas estas repeticiones embarazosas. No digo esto por rebajar de ninguna manera á Aristóteles,

que miro como uno de los mas grandes hombres de la antigüedad, á quien pocos han igualado en extension, en sutileza, en penetracion de espíritu y por la fuerza de su juicio, y que por el hecho mismo de haber inventado este pequeño sistema de las formas de la argumentacion, por la que se puede hacer ver que la conclusion de un silogismo es exacta y bien fundada, ha hecho un gran servicio á los sabios para combatir á aquellos que no tenian pudor en negarlo todo, y convengo sin dificultad que todos los buenos razonamientos pueden ser reducidos á estas formas silogísticas. Sin embargo, yo creo poder decir con verdad, y sin rebajar á Aristóteles, que estas formas de argumentaciones no son ni el único ni el mejor medio de razonar para conducir al conocimiento de la verdad á los que desean encontrarla, y que ansian hacer el mejor uso que pueden de su razon para llegar á este conocimiento. Y es claro que Aristóteles mismo encontró que ciertas formas eran concluyentes y que otras no lo eran, y esto no lo descubrió por medio de las formas mismas, sino por la via original del conocimiento... Las disputas que se suscitan en los consejos de la mayor parte de los príncipes y los negocios que se tratan en las asambleas populares estarian expuestos á desgraciarse, puesto que los que mas parte, mas autoridad y que mas ordinariamente contribuyen en las decisiones que se toman, no siempre son personas que tengan la fortuna de estar perfectamente instruidos en el arte de hacer silogismos en forma... cualquiera que sea el uso que se haya querido hacer de las formas y figuras silogísticas para descubrir la falsedad de un argumento, la verdad es que estas formas escolásticas que se dan al discurso no están menos sujetas á engañar al espíritu que las maneras mas sencillas de argumentar; sobre lo que apelo á la experiencia, que ha hecho ver constantemente que estos métodos artificiales eran mas propios para sorprender y

embrollar el espíritu que para instruirle é ilustrarle. De aquí procede que los que son batidos y reducidos al silencio por este método escolástico, raras veces ó mas bien, nunca se dan por vencidos, ni por consiguiente, se pasan al partido del vencedor. Reconocen quizá que su adversario es mas diestro en la disputa; pero no por eso desisten de la justicia de su propia causa, y vencidos que sean, se retiran con la misma opinion que tenian antes; lo que no sucederia si esta forma de argumentacion llevase la luz y la conviccion consigo en términos que hiciese ver á los hombres dónde está la verdad.» Así se explica Locke, y ciertamente que no pensaba así su contemporáneo Leibnitz, quien decia que el silogismo era una de las mas bellas y mas importantes invenciones del espíritu humano, y que en ella estaba contenido el arte de la infalibilidad.

La antigüedad tituló á Epicuro, como dije en otro lugar, cazador de espectros, porque combatió todo el mundo ideal y no reconoció otra realidad ni otro mundo que el que se toca y palpa con las manos, creyendo que de esta manera desaparecerian todas las sombras, todos los espíritus, todos los fantasmas; y este hombre apareció en el mundo cuando las aspiraciones del idealismo de Platon habian absorbido todas las inteligencias y se estaban tocando los inconvenientes de un misticismo exagerado. El mismo lugar ocupa en los tiempos modernos Locke. Cuando escribió la *Filosofía cartesiana*, habia recibido todo su desenvolvimiento, y el carácter de esta filosofía era tan esencialmente idealista, que conmovió todos los fundamentos de la verdadera existencia del mundo material, y produjo las famosas teorías de Malebranche de las causas ocasionales y de la vision en Dios, y para Descártes mismo no habia otra realidad que la del espíritu; y de aquí resultó ese sello de puro espiritualismo que esta filosofía imprimió al siglo de Luis XIV. A este Platon era necesario que se siguiera

un Epicuro; la reaccion siempre después de la accion; á las exageraciones idealistas de Descártes era preciso que se opusiera el empirismo de Locke. Descártes todo, todo al mundo de los espíritus; Locke todo, todo al mundo material, no en la escala de Epicuro, porque el siglo XVII no estaba en posicion de admitir tan extremada reaccion; pero sí en el campo de un empirismo templado, que fué el punto que sagazmente ocupó Locke. Reduciendo el orígen de las ideas á la pura experiencia, y negando á la razon el papel que desempeña de ponernos en comunicacion con el mundo de los espíritus, creyó que desaparecian para siempre los fantasmas, las visiones y los vampiros, y que no existia otra realidad accesible á nuestro conocimiento que la que nos dan las ideas simples, que son obra de los sentidos. Locke, repito, fué un cazador de espectros de los tiempos modernos, y su *Ensayo sobre el entendimiento humano* se le tituló el libro de las despreocupaciones. Pero Locke no creyó que llenaba su mision con solo sentar los principios que debian arrollar todo el idealismo cartesiano, sino que, para no dejar dudas, consagra un capítulo al *entusiasmo*, en el que presenta en claro las tendencias y el término de su filosofía. ¿Estaba por ventura Locke en disposicion para explicar el verdadero entusiasmo? No; porque un filósofo que desconoce las aspiraciones á lo bueno, á lo verdadero, á lo bello y á lo infinito, como concepciones puras de la razon, que se despiertan con ocasion de las ideas sensibles, no podia ni conocer ni explicar el verdadero entusiasmo. Así es que ni lo conoce ni lo explica. Llama entusiasmo los extravíos de un ridículo misticismo, y supone entusiastas los que, dejando aparte la razon y la revelacion, se entregan á sus propias ideas en la conviccion de ser inspiradas directamente por Dios, que es un verdadero iluminismo. Y qué ¿no hay otro entusiasmo que el producido por una exagerada mística? El mismo Locke ¿no reconoce verdade-

ros inspirados por Dios, como son los profetas? Y ¿qué cosa mas grande, mas halagüeña ni mas legítima que el entusiasmo de estos elegidos? El entusiasmo que describe Locke es fanático, porque es excéntrico; y suponer que no se conoce otro es un error gravísimo. El entusiasmo, como un sentimiento nacido de las aspiraciones al infinito, que Locke desconoce, es el que puso la corona á los mártires, el que inspira á los poetas y á los artistas, el que inflama á los filósofos y el que arrastra á naciones enteras al templo de la inmortalidad y de la gloria cuando su amor propio y sus creencias se hallan combatidas, y del que nuestra nacion no ha medio siglo ha dado el ejemplo.

Cuando despues explica las causas de nuestros errores, descubre mas en claro el plan de su obra; y es preciso confesar que, fuera de algunas alusiones atrevidas, es admirable la fuerza de razonamiento con que las apoya. Error, dice, es un engaño de nuestro juicio, que da su consentimiento á lo que no es verdadero. El error se puede cometer:

1.° Por falta de pruebas.

2.° Por la poca habilidad en hacerlas valer.

3.° Por la falta de voluntad en hacer uso de ellas.

4.° Por las falsas reglas de probabilidad.

Se incurre en error por falta de pruebas (entendiéndose las accesibles al hombre) cuando por falta de comodidad ú oportunidad no se pueden hacer experiencias, observaciones y tomar datos para probar una proposicion, y á esta clase están reducidos los hombres de baja condicion, que ocupan toda la vida en procurarse su subsistencia. Como emplean todo el tiempo y dedican todos sus cuidados á matar la hambre y la de sus hijos, es imposible puedan cultivar su entendimiento.

Hay hombres de un solo silogismo, los hay de dos, y otros que son incapaces de dar un paso, y en vano es es-

perar que marchen adelante, porque su capacidad no pasa de este punto. Los hombres de esta laya no pueden distinguir de qué lado están las pruebas mas fuertes ni seguir constantemente la opinion que en sí misma sea mas probable, y todos estos están comprendidos en la segunda regla de no tener la habilidad suficiente para hacer valer las pruebas.

Están comprendidos en la tercera clase los que carecen de pruebas por falta de voluntad. «Hay hombres, dice Locke, que con bienes de fortuna, tiempo para todo y hasta con talento y otros socorros, se conservan gustosos en la ignorancia. Un decidido amor al placer, un apego constante á los negocios, una pereza ó negligencia habitual ó una aversion natural á los libros, al estudio y á la meditacion impiden absolutamente consagrarse á ningun pensamiento serio, y algunos, temiendo de que una indagacion imparcial no pudiera ser favorable á opiniones que se acomodan perfectamente con sus preocupaciones, su manera de vivir y sus designios, se contentan en recibir, sin exámen y bajo la fé de otro, lo que mas les conviene y esté autorizado por la moda. Para mí, dice, yo no puedo comprender cómo personas, á quienes sus muchas riquezas proporcionan solaz para cultivar y perfeccionar su entendimiento, pueden acomodarse con una muelle y femenil ignorancia; y en verdad que tienen una idea bien mezquina de su alma los que destinan todas sus rentas al arreo de su cuerpo, sin aplicar una parte á procurar medios de adquirir conocimientos; los que toman un gran interés por aparecer siempre con un equipo propio y brillante, y se creerian desgraciados si tuvieran que gastar trajes burdos ó un ferreruelo remendado, y que, sin embargo, sufren con paciencia que su alma aparezca con una librea toda gastada y cubierta de harapos, tal como se la presentó la casualidad ó el sastre de su país, es decir, dejando aparte el estilo figurado, imbuida de las opiniones

ordinarias que les han comunicado aquellos con quienes han estado en relacion. Pero una cosa que debe llamar la atencion á los que se dicen caballeros y de buenas casas es que, aun cuando miren el crédito, el respeto, el poder y la autoridad como adheridos á su nacimiento y á su fortuna, se encontrarán, sin embargo, con que otros de mas humilde condicion, pero que les superen en conocimientos, los despojarán completamente de todas estas ventajas. Porque no hay medio; los ciegos siempre serán conducidos por los que ven ó caerán en la hoya, y todo aquel, cuyo entendimiento esté sumido en las tinieblas, es sin dudar el mas esclavo y el mas dependiente de todos los hombres.»

Hay gentes, y es la cuarta clase, que no se rinden á razones puestas en claro ni á probabilidades efectivas, y que, ó suspenden su asentimiento, ó le prestan á la opinion menos probable. Esto se verifica cuando se toman por principios proposiciones dudosas ó falsas, que no tienen otro orígen que la costumbre ó la educacion. Tambien cuando el entendimiento no conoce otra esfera de accion que una hipótesis recibida, como si fuera un molde, y los que están en este caso transigirán en razon de los hechos; pero en tratándose de explicarlos y buscar sus causas, acuden á su hipótesis y se encastillan en ella, de donde no los desalojan todas las razones del mundo. ¿No seria, dice Locke, una cosa insoportable á un sabio profesor ver trastornada su autoridad en un momento por un recienvenido, desconocido en el mundo, y nada menos que su autoridad á los treinta y cuarenta años de estar en boga, sostenida por una dosis buena de griego y de latin, adquirida con mucho sudor y vigilias y confirmada por una tradicion general y una barba venerable? Todos los argumentos que se puedan emplear para convencer á este profesor surtirán el mismo efecto que los esfuerzos de bóreas para obligar al viajero á abandonar su capa, que cuanto mas violento es el viento,

mas empeño hace este en sostenerla. Tambien las probabilidades que sean contrarias á las pasiones dominantes de los hombres corren el mismo peligro de ser desechadas. Si por una parte se le hace ver á un ávaro la injusticia y locura de su pasion, y por otra se le pone á la vista la ganancia, es fácil prever á qué lado se inclinará la balanza. Creemos fácilmente aquello que deseamos, y aunque no puedan declararse abiertamente contra probabilidades manifiestas, que sean contrarias á sus sentimientos, y cuya fuerza no puedan eludir, sin embargo, no confiesan las consecuencias que de ellas puedan sacarse. Finalmente, la cuarta y última falsa medida de probabilidad, dice Locke, que retiene mas gentes en la ignorancia y en el error que todas las demás juntas, es la de tomar por regla de nuestro asentimiento las opiniones comunmente recibidas entre nuestros amigos ó en nuestro partido, entre nuestros vecinos ó en nuestro país, que es lo que se llama el principio de autoridad. ¡Cuántos hay que no tienen otro fundamento de sus opiniones que la supuesta hombría de bien ó el número de los de la misma opinion! Como si un hombre de bien ó un sabio de profesion no pudieran errar, ó que el voto de la multitud fuera un criterio fijo de la verdad. Sin embargo, la mayor parte no exige mas para decidirse por una opinion. Tal sentimiento ha sido atestiguado por la venerable antigüedad; viene á mí con el pasaporte de los siglos precedentes, luego estoy al abrigo del error adoptándole; además, otras personas han sido y son de la misma opinion, y por consiguiente tengo razon en abrazarle. Así se explican los que siguen esta falsa medida de probabilidad. Lo cierto es que no hay opinion, por absurda que sea, que no se pueda abrazar bajo de este fundamento; porque no hay error que no tenga sus partidarios. Esta enumeracion de las causas de nuestros errores seria completa, dice M. Mallet, si Locke hubiera tenido en cuenta las imperfec-

ciones del lenguaje, el vicio de los métodos, y sobre todo, la debilidad natural del espíritu humano, que entre todas estas causas es seguramente la principal y dominante.

Locke concluye su obra con un capítulo consagrado á la division de las ciencias. Todo lo que está sometido, dice, á las operaciones del espíritu humano comprende : 1.°, la naturaleza de las cosas, tales como ellas son en sí mismas, sus relaciones y su manera de operar; 2.°, lo que el hombre debe hacer en su cualidad de agente libre y racional para obtener un fin, y en particular la felicidad; 3.°, el medio de arribar al conocimiento de estos dos objetos y de comunicarlos. Creo, pues, que se puede dividir propiamente la ciencia en tres ramas.

1.° Filosofía natural. Su objeto es la verdad especulativa. En esta clase entra todo lo que puede ofrecerse al espíritu del hombre, por ejemplo, Dios, los ángeles, el espíritu, el cuerpo ó las modificaciones de cada uno, como el número, la figura, etc.

2.° La práctica ó el arte de emplear nuestras facultades y nuestras acciones, para arribar á lo bueno y á lo útil. La mas importante de estas ramas es la moral ó ética, cuyo objeto es buscar las reglas de las acciones humanas que conducen á la felicidad y los medios de practicarlas. Esta ciencia prescribe, no una vana teoría, sino la justicia y una conducta conforme á ella.

3.° Conocimiento de los signos. Los mas usuales, siendo las palabras, se les ha dado con bastante exactitud el nombre de lógica. Su objeto es considerar la naturaleza de los signos de que usa el espíritu para concebir las cosas ó hacerlas concebir á los otros.

Esta division de los objetos sobre que trabaja nuestro entendimiento me parece, continúa Locke, el mas general y á la vez mas natural, porque el hombre no puede ejercitar sus pensamientos sino contemplando las cosas mismas

para el descubrimiento de la verdad, ó las cosas que están en su poder, es decir, sus propias acciones, para llegar al objeto que se propone, ó los signos de que el espíritu hace uso en los dos casos anteriores y la manera ó arte de disponerlos para mejor instruirse. Estos tres objetos, es decir, las cosas tales como ellas son en sí mismas para conocerlas, las acciones tales como dependen de nosotros para llegar á la felicidad, y el empleo conveniente de los signos para facilitar la adquisicion de los conocimientos, siendo completamente diferentes, me han parecido formar las tres grandes divisiones del mundo intelectual, separadas y distintas las unas de las otras, es decir, la física, la ética y la lógica.

Por lo pronto es preciso notar que si bien Locke nada dice de haber tomado esta division de las ciencias de otra parte, y antes bien parece presentarla como original y como un resultado de su propio sistema, es indudable que los filósofos griegos habian ya dividido la filosofía en tres grandes ramas, la física ó filosofía natural, la ética ó filosofía moral y la lógica, y así lo reconoce Smith en su obra de la *Riqueza de las naciones*. Pero esta distribucion ¿llena las condiciones de una verdadera division general de las ciencias? Yo creo que no, sin mas razon que el ver hecho objeto de la física á Dios y al espíritu humano, es decir, á la teología natural y á la psicología, haciéndose incomprensible cómo puedan tratarse estas dos ciencias, que tienen por objeto el espíritu, amalgamándolas con la astronomía, la geografía, la mecánica, la química, etc., que tienen por objeto la materia, cuando además de ser la materia y el espíritu dos objetos absolutamente diferentes y diametralmente opuestos en sus atributos característicos, son enteramente distintos los métodos que deben seguirse para su desenvolvimiento, como que para estudiar el espíritu humano nos valemos de la reflexion ó de la conciencia, mien-

tras que para el estudio de la astronomía y demás ciencias naturales no tenemos otro medio de descubrimientos que la observacion exterior. Además, por mucho que se acicale, no es posible comprender cómo pueda ser objeto de la física la teología natural y la psicología, y no hayan de serlo la ética y la lógica, cuando todas cuatro están situadas, como quien dice, en un mismo departamento, ligándolas un mismo principio y con tantos puntos de contacto entre sí. Dugald Stewart, de quien he tomado estas reflexiones, dice que es lo mas sorprendente, lo mas anómalo y lo mas antilógico ver que la palabra física en particular, que por un uso largo y constante se la ha reducido á los fenómenos de la materia, se la aplique á los fenómenos del pensamiento y de la inteligencia.

---

## CAPITULO VIII.

SISTEMA EMPÍRICO. — DOCTRINA. — SENSUALISMO. — CONDILLAC.

He expuesto en la leccion anterior el sistema de Locke, con aquella crítica racional que me ha parecido justa, y he querido extenderme, quizá mas de lo que permitia el objeto de esta obra, en la conviccion de que, siendo Locke como la base de todo el empirismo moderno, no es posible conocer el valor de las demás críticas sin un conocimiento minucioso y exacto de su doctrina, como fundamental; consiguiéndose por este medio poder marchar con mas desembarazo en la exposicion de todas las fases que progresivamente fué presentando este sistema.

Al puro empirismo se siguió el sensualismo en el órden lógico de las ideas : á Locke se siguió Condillac.

Estévan Bonnot de Condillac nació en Grenoble, en 1715. Nada de particular ofrece su vida, pues que hecho sacerdote, conservó siempre un mismo beneficio eclesiástico, y ya fuera por su estado ó por su carácter, vivió retirado del mundo, consagrado habitualmente á los estudios filosóficos, cuyas obras han sido publicadas en 23 tomos en 8.°, hasta que acaeció su muerte en 1780.

Cimentado el sistema filosófico de Condillac en el principio de unidad absoluta, presenta el exámen de su doctrina una doble ventaja, cual es el estar reconcentrados el ataque y defensa en un solo punto y ser suficiente el exámen de cualquiera de sus obras para conocer todo su sistema. Toda la filosofía de Condillac está reducida al desarrollo de un solo principio, que es la sensacion. A excepcion de su primera obra titulada *Ensayo sobre el orígen de los conocimientos humanos*, en la que se mostró fiel discípulo de Locke, en todas las demás desenvolvió su sistema con aquella precision y claridad, que son las dotes especiales de su estilo. En este concepto, siendo indiferente adoptar cualquiera de sus obras, he preferido su *Lógica*, por la ventaja que tiene de ser conocida en nuestra lengua desde fines del siglo último y estar al alcance de todos, lo que no sucede con las demás obras de este filósofo, extrayendo de ella los principios de su filosofía, que son objeto de mi exámen crítico; fijándome solo ligeramente en el mérito y cualidades que pueda tener como lógica, como materia extraña al objeto de esta obra.

«Nuestros sentidos, dice Condillac, son las primeras facultades que notamos. Por ellos vienen hasta el alma las impresiones de los objetos. Si hubiéramos nacido sin vista, no conoceriamos la luz ni los colores; si hubiéramos nacido sin orejas, no tuviéramos conocimiento alguno de los sonidos; en una palabra, si nunca hubiéramos tenido sentido alguno, tampoco conoceriamos ninguno de los objetos de la naturaleza.

» Los sentidos no son mas que la causa ocasional de las impresiones que hacen sobre nosotros los objetos. El alma es quien siente; á ella sola pertenecen las sensaciones, y la primera facultad que advertimos en ella es la de sentir. Esta facultad se distingue en cinco especies, porque tenemos cinco especies de sensaciones. El alma siente por

la vista, por el oido, por el olfato, por el gusto y principalmente por el tacto.

»No sintiendo el alma sino por los órganos del cuerpo, es evidente que aprenderémos á conducir con regla la facultad de sentir de nuestra alma, si aprendiéremos á conducir con regla nuestros órganos sobre los objetos que quisiéremos estudiar. Y ¿cómo aprenderémos á conducir bien los sentidos? Observando lo que la naturaleza nos enseña, cuando adquirimos los primeros conocimientos, porque entónces nuestro juicio no está viciado por la educacion.

»Supongo una casa de campo que domina una vasta campiña, abundante, donde la naturaleza se ha complacido en sembrar la variedad, y donde el arte supo aprovechar las situaciones para mas variarla y hermosearla. Llegamos á esta casa de noche. Abrense por la mañana las ventanas á tiempo que el sol empieza á dorar el horizonte, y vuélvense inmediatamente á cerrar. Indudablemente se vieron muchas cosas, pero sin aprender nada, porque no se pudieron distinguir los objetos que contiene. Vuélvese á abrir para no volverla á cerrar, y si la vista continúa en ver los objetos en junto, no llegará nunca á adquirir conocimientos. Para esto es preciso que se fije en cada objeto, empezando por los principales, marcando la situacion que ocupan respecto del conjunto; y despues de examinados todos en detalle, se rehace la mirada, haciéndola general y simultánea, segun se presentó la campiña en un principio. Esto se llama analizar; porque analizar no es otra cosa que observar en un órden sucesivo las cualidades de un objeto, á fin de darles en el alma el órden simultáneo en que existen. Esto nos hace obrar á todos la naturaleza. El análisis que se cree solo conocida de los filósofos, es conocida de todo el mundo. Lo que sucede con la vista material sucede con la vista del alma. Tengo presentes á un tiempo un gran número de conocimientos, que se me han hecho familiares;

los veo todos, pero no los distingo igualmente. Para ver de una manera distinta cuanto se ofrece de una vez á mi alma, es menester que descomponga, como descompuse, cuanto se presentaba en conjunto á mis ojos; es menester que analice el pensamiento.

»Cada uno de nosotros puede notar que no conoce los objetos sensibles sino por las sensaciones que recibe de ellos; las sensaciones son las que nos los representan. Si estamos asegurados de que cuando están presentes no los vemos sino en las sensaciones que hacen actualmente sobre nosotros, no lo estamos menos de que cuando están ausentes no los vemos sino en la memoria de las sensaciones que han hecho. Todos los conocimientos que podemos tener de los objetos sensibles no son, pues, en el principio, ni pueden ser sino sensaciones. Las sensaciones, consideradas como representando los objetos sensibles, se llaman *ideas*, expresion figurada que propiamente significa lo mismo que imágenes. Distinguimos otras tantas especies de ideas como sensaciones diferentes, y estas ideas son, ó sensaciones actuales, ó memoria de las sensaciones que hemos tenido. Cuando las adquirimos por el método analítico se coordinan con órden en el alma, conservan en ella el que les hemos dado, y podemos fácilmente representárnoslas con la misma claridad con que las hemos adquirido. Para hablar de un modo inteligible, es menester concebir y expresar sus ideas en el órden analítico, que descompone y vuelve á componer cada pensamiento. El análisis es el único órden que puede darles toda la claridad y precision de que son capaces; y así como no tenemos otro medio para instruirnos, tampoco tenemos otro para comunicar nuestros conocimientos. Ya lo he probado; pero vuelvo y volveré á ello, porque esta verdad no está bien conocida; antes la combaten, aunque simple, evidente y fundamental.» De manera que, segun Condillac, el método analítico

es el único camino de dar instruccion y de comunicar conocimientos á los demás. Veamos ahora cuál es el canal por donde se introducen en el alma.

«Las ideas de los objetos sensibles, dice, no son en su orígen sino las sensaciones que los representan. En la naturaleza no existen mas que individuos; luego nuestras primeras ideas son individuales ó ideas de tal ó de cual objeto. De aquí ha nacido la formacion de los géneros y de las especies. Principian, pues, nuestras ideas por ser individuales para hacerse inmediatamente generales; y no las distribuimos seguidamente en diferentes clases sino por cuanto sentimos la necesidad de distinguirlas. Por consiguiente, formar una clase de ciertos objetos no es otra cosa que dar un mismo nombre á todos los que juzgamos semejantes; y cuando de esta clase formamos dos ó mas, no hacemos otra cosa que elegir nuevos nombres para distinguir objetos que juzgamos diferentes. Este no es mas que un artificio, y nos engañariamos groseramente si infiriésemos que hay en la naturaleza especies y géneros, porque solo los hay en nuestro modo de concebir. Como nuestras sensaciones son las únicas ideas que tenemos de las ideas sensibles, no vemos en los objetos sino lo que las ideas representan; mas allá nada vemos, y por consecuencia, nada podemos conocer. No hay respuesta que dar á los que preguntan ¿cuál es el sugeto de las cualidades del cuerpo? cuál es su esencia? cuál es su naturaleza? No vemos estos sugetos, estas esencias, estas naturalezas; aun en vano querrian manifestárnoslas; seria emprender que los ciegos viesen los colores. Son palabras de que no tenemos ideas; significan solamente que hay bajo las cualidades alguna cosa que no conocemos. Es menester acostumbrarnos á no ver en las cosas sino lo que vemos. Esto no es fácil al comun de los hombres ni al comun de los filósofos. Mientras mas ignorancia, mas impaciencia de juzgar; se cree sa-

berlo todo ántes de haber observado cosa alguna, como si el conocimiento de la naturaleza fuese alguna especie de adivinacion que se pudiera hacer con solas palabras.» Condillac, segun se ve, lleva al último grado á que puede llevarse el empirismo, no permitiendo que se salga en la percepcion de los hechos sensibles á lo que se ve, á lo que se oye, á lo que se palpa, sin pasar de aquello mismo que se ve, se toca y se palpa.

Y las ideas no sensibles ¿por dónde entran en el alma segun Condillac? «Observando, dice, los objetos sensibles nos elevamos naturalmente al conocimiento de los objetos que no tocan nuestros sentidos, porque los efectos que notamos nos conducen á juzgar de las causas que no vemos. El movimiento de un cuerpo es un efecto; luego tiene una causa. No tiene duda que esta causa existe, aunque ninguno de mis sentidos me la manifieste, y la llamo fuerza. Este nombre no me la da mejor á conocer; no sé mas que lo que antes sabia, y es que el movimiento tiene una causa que no conozco; pero puedo hablar de ella. La juzgo mayor ó menor, segun el movimiento es mas ó menos grande, y la mido en algun modo midiendo el movimiento. Porque damos nombres á las cosas de que tenemos una idea, se supone que tenemos idea de todas aquellas á quienes damos nombres. Hé aquí un error que es necesario evitar. Puede suceder que un nombre sea dado á una cosa, porque estamos seguros de su existencia, aunque carezcamos de su idea; la palabra *fuerza* es una prueba evidente.» Lo mismo sucede con respecto á los actos internos del alma. «Las acciones del alma, dice, determinan las del cuerpo, y por estas que se ven, se juzga de las otras que no se ven. Basta haber advertido qué acciones se ejecutan cuando se desea ó se teme para conocer en los movimientos de los otros sus deseos ó temores. Así, las acciones del cuerpo representan á las del alma, y descubren alguna vez

hasta los mas secretos pensamientos. Este lenguaje es el de la naturaleza; es el primero, mas verdadero y expresivo, y verémos que por este modelo hemos aprendido á formar las lenguas.»

Y ¿se hallan en el mismo caso las ideas morales, segun Condillac? «Parece, dice, que las ideas morales no están sujetas á los sentidos; no lo están á lo menos á los de aquellos filósofos que niegan que nuestros conocimientos vienen de las sensaciones. Preguntan ellos de buena gana y con risa ¿de qué color es la virtud? de qué color es el vicio? Respondo que la virtud consiste en el hábito de las buenas acciones, como el vicio consiste en el hábito de las malas. Es cierto que estos hábitos y acciones son visibles. Pero la moralidad de las acciones, se nos replicará, ¿es cosa por ventura que representan los sentidos? Y ¿por qué no podrán representarla, siendo así que esta moralidad consiste únicamente en la conformidad de nuestras acciones con las leyes, y que las acciones son visibles y las leyes lo son tambien, puesto que son convenios que los hombres han hecho, concurriendo para ello la naturaleza?»

Con todos estos pasajes, tomados de la primera parte de la *Lógica*, queda demostrada toda la teoría de las ideas, segun Condillac; y aunque tiene por objeto la certidumbre á que pueden arribar los conocimientos humanos, porque á este punto tenia que dirigirse una obra de esta clase, no por eso dejan de estar claros los principios sobre que descansa toda su filosofía, y que tienen que ser materia de este exámen. Las ideas de los objetos sensibles entran por los sentidos; si están presentes por las sensaciones que producen en el acto, y si ausentes por la memoria de las sensaciones que han hecho; y ya sea, añade Condillac, que nos elevemos á los cielos, sea que descendamos á los abismos, no salimos de nosotros mismos; siempre es nuestro pensamiento propio el que percibimos,

y encontramos en nuestras sensaciones el orígen de todos nuestros conocimientos y facultades. Si clasificamos estos objetos, no es porque en la naturaleza haya géneros y especies, sino por la necesidad que tenemos de distinguirlos. En la misma forma entran por los sentidos las ideas de los objetos no sensibles; porque si les damos nombres, no es porque tengamos de ellos idea, sino porque los fenómenos que son visibles nos hacen conocer su existencia; y estos fenómenos sensibles que entran por los sentidos, son la única pauta que tenemos para graduar el valor y extension de los objetos no sensibles. Por las acciones del cuerpo, que se ven y entran por los sentidos, determinamos las acciones del alma, que no se ven; y por los hábitos buenos ó malos, que son otras tantas sensaciones, juzgamos de la virtud y del vicio. De manera que, segun Condillac, rige de lleno el principio, sin sufrir ni la mas pequeña excepcion, de que nada entra en el entendimiento sin pasar antes por el canal de los sentidos. Y el medio de adquirir verdaderos conocimientos, segun este filósofo, es arreglar las sensaciones; lo que se consigue por un buen análisis de las mismas y el método inductivo, proscribiendo cualquiera otro método, que solo conduce á la adivinacion y á la magia. Este es en resúmen el cuadro que presenta la teoría de las ideas, segun Condillac; y si entrara en mi plan combatirla en su relacion con la lógica, que es el objeto principal de su obra, le diria : Pues bien, si no conocemos los objetos no sensibles en sí mismo, y si solo podemos determinar su influencia por los resultados que vemos y tocamos; si solo conocemos la virtud por los hábitos, los hechos del alma por los hechos del cuerpo, las causas por los fenómenos; y si de estos hábitos, de estos hechos del cuerpo y de estos fenómenos, aunque sensibles y sometidos á los sentidos, no vemos en ellos, por mas que nos elevemos al cielo ó descendamos á los abismos, que

lo que las ideas representan, sin poder saber si estas ideas corresponden y son un fiel trasunto de esos hábitos, de esos hechos del cuerpo y de esos fenómenos, ¿qué es lo que queda en pié para adquirir verdaderos conocimientos? Si los objetos no sensibles se nos ocultan, y si los objetos sensibles que sirven para presumir la existencia de aquellos se nos ocultan tambien, porque ni conocemos sus sustancias, y solo tenemos las sensaciones ó las ideas que causan, sin saber si estos objetos sensibles corresponden á estas sensaciones, ¿dónde está el criterio de verdad que nos conduzca en medio de esta absoluta incertidumbre? Precisamente el conocimiento supone dos términos, que son una inteligencia que conozca y un objeto conocido; y será tanto mas perfecto y acabado este conocimiento cuanto mas penetra la inteligencia en el objeto que trata de conocer. Condillac suprime uno de los dos términos, que es el objeto; y haciendo puramente subjetivo el conocimiento, reduciéndole á las sensaciones del Yo, crea un escepticismo absoluto, y hace imposible el descubrimiento de toda verdad sobre todas las realidades sustanciales y fenomenales que existen en el mundo, y que son objeto de la ciencia. Condillac, en su *Lógica*, queriendo dar reglas para el descubrimiento de la verdad, mutila al hombre, privándole de todas las concepciones de la razon pura, como orígen de verdades primitivas; y cuando le entrega todo entero á la accion del mundo exterior, queriendo que los sentidos solos sean el canal de la verdad, á que puede aspirar, mutila tambien este mundo, y le entrega á un puro idealismo, sin otro guia que sus propias sensaciones. ¿Es este el camino que conduce á la realidad? Es esta una verdadera lógica? Así es que, cerrada la puerta á las concepciones absolutas que nos suministra la razon con ocasion de las sensaciones, combate, como era natural, el método sintético, no solo como inútil, sino

como perjudicial; el método sintético, que consiste en tomar por punto de partida una de estas verdades absolutas, y deduciendo de ellas las demás verdades que encierre, llegar así á una consecuencia final que dé la solucion del problema. Y ¿quién es el que combate la síntesis y no reconoce otro método que el analítico para el descubrimiento de la verdad? Condillac, que reduce, no solo la lógica, sino todo el campo de la filosofía á un solo hecho, al hecho de la sensacion, como un principio que difunde la luz por todas partes, presentando así la síntesis mas absoluta, á que ningun filósofo se habia atrevido hasta entonces, alterando, desconociendo y ocultando la realidad por falta de observacion, por falta de análisis, en el mismo que se titula defensor del análisis. Escasos frutos pueden prometerse los jóvenes que consagren su estudio á una lógica que ahoga todas las aspiraciones á lo grande, á lo infinito, privando á la razon de su cualidad de facultad de lo absoluto, y que busca la verdad en los hechos individuales y sensibles, sin saber lo que son en sí, como reducidos á puras sensaciones ó ideas, que, segun Condillac, es lo mismo. Basta de digresion y volvamos al punto principal.

Nada entra en el entendimiento que no haya pasado por el canal de los sentidos, dice Condillac, ya se trate de los hechos sensibles ó de los no sensibles, ya se trate de los cuerpos, ya de las acciones del alma y ya de las ideas morales. Pasamos al exámen de las facultades psicológicas.

«Hemos visto, dice Condillac, cómo nos enseña la naturaleza á hacer el análisis de los objetos sensibles y cómo nos da por este camino ideas de todas especies. No podemos dudar que todos nuestros conocimientos vienen de los sentidos. Pero se trata de extender la esfera de nuestros conocimientos. Y si para extenderla necesitamos saber conducir nuestra alma, se percibe claramente que para aprender á conducirla, es necesario conocerla perfecta-

mente. Se han de descubrir, pues, y conocer todas las facultades que están envueltas en la facultad de pensar. Para cumplir con este objeto, y aun otros cualesquiera que sean, no tendrémos que buscar, como se ha hecho hasta ahora, un nuevo método para cada estudio nuevo : el análisis bastará para todos, si sabemos emplearla. El alma sola es quien conoce, porque el alma sola es quien siente, y solo á ella pertenece hacer el análisis de todo cuanto le es conocido por sensacion. Sin embargo, ¿cómo podrá aprender á conducirse si no se conoce á sí misma, si ignora sus facultades? Es necesario, pues, como acabamos de notar, que se estudie ; es menester que descubramos todas las facultades de que el alma es capaz. Pero ¿dónde la descubrirémos sino en la facultad de sentir? Esta facultad envuelve ciertamente todas las que pueden llegar á nuestro conocimiento. Si solo porque el alma siente conocemos los objetos que están fuera de ella, ¿conocerémos lo que está en ella de otro modo que porque siente? Todo nos convida á que hagamos el análisis de la facultad de sentir : probemos pues. Una reflexion hará muy fácil este análisis, y es que para descomponer la facultad de sentir basta observar sucesivamente todo lo que sucede cuando adquirimos cualquier conocimiento.

» *Atencion*. Cuando una campiña se ofrece á mi vista, lo veo todo á la primera mirada y no discierno nada. Para distinguir diferentes objetos y concebir una idea distinta de su forma y situacion es menester que detenga mi vista sobre cada uno de ellos; esto es lo que ya hemos observado. Pero cuando fijo la vista en uno, los otros son, no obstante, para mí, aunque los esté viendo, como si no los viese ; y entre tantas sensaciones que se hacen á un tiempo, parece que solo experimento una, la del objeto sobre quien fijo mis ojos. Esta mirada es una accion por la cual mis ojos se dirigen al objeto elegido; por esta razon le doy el nombre de

*atencion;* y me es evidente que esta direccion de los órganos es toda la parte que el cuerpo puede tener en la atencion. ¿Cuál es, pues, la parte del alma? Una sensacion que experimentamos como si fuese sola, porque las demás son como si no las experimentáramos. La atencion que ponemos en un objeto no es, pues, de parte del alma sino la sensacion que este objeto hace sobre nosotros, sensacion que se hace en algun modo exclusiva; y esta facultad es la primera que notamos en la facultad de sentir.

»*Comparacion.* La comparacion es una doble atencion: consiste en dos sensaciones, que se experimentan como si se experimentasen solas, y que excluyen á las otras.

»*Juicio.* Distinguir semejanzas ó diferencias es juzgar; luego los juicios son tambien sensaciones.

»*Reflexion.* La reflexion es una continuacion de juicios que se hacen por una continuacion de comparaciones; y no habiendo en las comparaciones y en los juicios mas que sensaciones, se sigue no haber tampoco mas que sensaciones en la reflexion.

»*Imaginacion.* La reflexion, cuando se entretiene en formar imágenes, toma el nombre de imaginacion.

»*Razonamiento.* Un juicio que pronuncio puede contener implícitamente otro que no pronuncio mediata ó inmediatamente. No hay, pues, sino sensaciones en nuestros razonamientos, así como en nuestros juicios.

»Se ha visto que todas las facultades que acabamos de observar se contienen en la facultad de sentir. El alma adquiere por ellas todos sus conocimientos; por ellas entiende las cosas que estudia de algun modo, como se entienden los sonidos por el oido; por esto, la reunion de todas estas facultades se llama *entendimiento.* El entendimiento comprende la atencion, la comparacion, el juicio, la reflexion, la imaginacion y el razonamiento. No se podria formar de esto una idea mas exacta.»

Tratando Condillac de las facultades morales, se explica en estos términos : «Considerando nuestras sensaciones como representativas, hemos visto nacer de ellas todas nuestras ideas y todas las operaciones del entendimiento; pues si las consideramos como agradables ó desagradables, verémos del mismo modo nacer de ellas todas las operaciones pertenecientes á la voluntad.

»*Necesidad*. Si nos vemos privados de cosas que estamos acostumbrados á gozar, ó por lo menos que nos imaginamos el placer que nos puede prometer su posesion, esta privacion se llama *necesidad;* y así, tener necesidad de una cosa es sufrir por la privacion de ella.

»*Desazon*. Este sufrimiento en su menor grado no es tanto un dolor como un estado, en que no nos hallamos bien ó en que no estamos á nuestro gusto: á este estado llamo *desazon*.

»*Inquietud*. La desazon nos pone en movimiento para procurarnos la cosa de que tenemos necesidad, y entónces la desazon toma el nombre de *inquietud*.

»*Deseo*. Cuando todas nuestras facultades se dirigen á los objetos, cuya necesidad sentimos, entónces la inquietud se convierte en deseo.

»*Pasiones*. Si los deseos se convierten en hábitos, se llaman pasiones; y cuanto mas vivos son aquellos, tanto mas violentas son estas.

»*Esperanza*. Si cuando deseamos una cosa juzgamos que hemos de alcanzarla, entónces este juicio, unido al deseo, produce la esperanza.

»*Voluntad*. Otro juicio producirá la voluntad, y es aquel que hacemos cuando la experiencia nos ha hecho contraer la costumbre de juzgar que no se debe oponer algun obstáculo á nuestros deseos. *Yo quiero* significa *yo deseo, y nada puede oponerse á mi deseo; todo debe concurrir á su satisfaccion*. Tal es propiamente la acepcion de la palabra

*voluntad*. Pero se usa en una significacion mas extensa, y se entiende por *voluntad* una facultad que comprende todos los hábitos que nacen de la necesidad, los deseos, las pasiones, la esperanza, la desesperacion, el temor, la confianza, la presuncion, y otros muchos de que es fácil formarse ideas.

»En fin, la palabra *pensamiento*, mas general aun, comprende en su acepcion todas las facultades del entendimiento y de la voluntad; porque pensar es sentir, poner atencion, comparar, juzgar, reflexionar, imaginar, raciocinar, desear, tener pasiones, esperar, temer, etc.

»Hemos explicado, concluye Condillac, cómo nacen sucesivamente de la sensacion las facultades del alma, y se ve que no son otra cosa sino la misma sensacion trasformada en cada una de ellas.»

Ya tenemos puesto en claro el principio creador del sistema, que es la sensacion trasformada, y desde luego se advierte su carácter singular de unidad absoluta. Reducir todos los hechos interiores á la sensacion y todas las facultades del alma á la sensibilidad es en sí mismo un pensamiento tan atrevido como inasequible á la humana debilidad. Es una verdad indisputable que el universo está gobernado por una sola causa, y hay una vehementísima presuncion de que está regido por una sola ley; y así, se observa que cuantos mas descubrimientos y mas adelantamientos se hacen en las ciencias tantos mas puntos de contacto se advierten entre ellas mismas, y eso en ciencias que, al parecer, menos se asimilan, marcándose los progresos científicos en razon de la mayor centralizacion en el principio de unidad. Condillac concibió la idea, pero la realizacion estuvo muy distante de la verdad. Ni las facultades del alma proceden de la facultad de sentir, ni los hechos internos proceden de la sensacion.

Es preciso tener presente que Condillac no mira la sen-

sacion como una causa ocasional al desenvolvimiento de nuestros poderes racionales. Si así lo hiciera, estaria en lo verdadero, y su sistema desapareceria absolutamente. Condillac avanza á mas : quiere demostrar que el orígen, que la generacion, que la causa eficiente de todos los poderes racionales es la facultad de sentir, en términos que todos los actos de nuestra inteligencia, lo mismo en el órden intelectual puro que en el órden moral, no sean mas que modificaciones de la sensacion. El hombre entero queda reducido á un sér que siente y nada mas. Y ¿de qué manera Condillac liga todas las facultades del alma á esa facultad de sentir, orígen de todas? De una manera muy sencilla. A la facultad de sentir, que real y verdaderamente existe en nosotros, liga otra facultad, que él mismo califica de facultad intelectual, pero la liga como efecto, suponiendo que la facultad de sentir le da vida y existencia. Esta facultad, que califica de intelectual, es la *atencion*, resultando de aquí que la atencion es directamente producida por la sensacion; y como la atencion, en su concepto, es una facultad intelectual, encuentra expedito el camino para encadenar á ella todas las demás facultades que, siendo tambien intelectuales, nada tiene de extraño que se enlacen como de la misma naturaleza. Entre el acto de la sensacion y el acto intelectual hay un abismo, y Condillac creyó salvarle, convirtiendo la sensacion en causa del primer eslabon de la cadena intelectual, que, á su juicio, es la atencion, la cual va vistiendo sucesivamente todas las demás formas de la inteligencia, comparacion, reflexion, imaginacion, razonamiento, etc., y en el órden moral la necesidad, la esperanza, las pasiones, los deseos, etc. Este tránsito del acto de la sensacion al acto intelectual presenta todo el nudo de la dificultad; en términos que, si llega á romperse, el sistema de Condillac se arruina sin remedio.

Supóngase por un momento que efectivamente la aten-

cion es una facultad intelectual; ¿reconoce como causa á la sensacion, segun quiere Condillac? No, responde M. Cousin con un cúmulo de razones que no admiten contestacion. Entre la sensacion y la atencion, léjos de haber una diferencia de grados, hay una diferencia de naturaleza. ¿Qué es la sensacion? Una pura impresion que el Yo sufre ó recibe, pero que no crea; resultando de aquí no depender del Yo mismo, ni hacerla nacer, ni prevenirla, ni continuarla, ni suspenderla, ni acabarla, ni extinguirla. La atencion, por lo contrario, es un acto del Yo, un acto en el sentido riguroso de la palabra, una verdadera creacion. Hé aquí porqué el Yo dispone de una manera absoluta de la atencion y puede á su voluntad suspenderla, renovarla ó extinguirla. La atencion es voluntaria y libre. Nadie presta su atencion á su pesar. Sin duda aparece ya activo el Yo en la sensacion, porque la actividad es el principio de todo fenómeno de la vida; pero en este mismo acto de la sensacion se ve forzado á la accion por la impresion de las causas exteriores; no obra espontáneamente, no hace mas que reobrar; se halla, como se dice, en estado pasivo. En el hecho de la atencion, el Yo no se deja imponer la accion por ninguna causa exterior; la crea por su propio movimiento, y la saca de su poder interior; obra, en fin, sin verse provocado á la accion y únicamente porque quiere obrar. La sensacion no puede confundirse con la atencion, cualquiera que sea el grado de intensidad que se le suponga, porque lo mismo en el primero que en el último grado conserva todos los carácteres que la distinguen profundamente de la atencion, al paso que no adquiere ningun carácter nuevo. Un abismo separa la accion de la pasion, la libertad de la fatalidad, la afeccion pura del sugeto de la espontaneidad de la causa, la atencion de la sensacion. Por consiguiente, la atencion no se deriva de la sensacion; y puesto que en la hipótesis de Condillac las

demás operaciones del entendimiento se derivan de la atencion, se sigue que la sensacion no es el principio ni de la atencion, ni de la reflexion, ni del razonamiento, ni de ninguna facultad activa del espíritu.

Pero mas aun, ¿la atencion es una facultad de la inteligencia, como supone Condillac? De ninguna manera, y la prueba es que puede cualquiera fijar intensamente su atencion en una verdad sin poderla comprender, y puede tambien descubrirla sin haberla fijado. La atencion pertenece á la voluntad, porque es una dependencia del poder personal, y por esta razon es activa, esencialmente activa, como lo es la voluntad misma. El acto de concentracion sobre un punto es un acto de esfuerzo, que dispone de la inteligencia como de un instrumento que está á sus órdenes, pero que no es la inteligencia misma.

Teniendo precision Condillac de hacer dependiente de la sensacion el acto de la voluntad, para que de este modo todos los fenómenos afectivos y voluntarios procedan de la sensacion misma, liga el deseo á la voluntad y supone que la voluntad no es mas que el deseo, y de esta manera crea esa poderosa unidad en el alma, que es orígen de todos los actos intelectuales y morales. Y ¿es cierto que el deseo se trasforme en voluntad? No, dice tambien Cousin; porque no pueden concebirse dos hechos que mas difieran. El deseo es fatal, la voluntad es libre; yo sufro un deseo, yo creo un acto de voluntad, respondo de mis actos de voluntad, no respondo de mis deseos; yo puedo indudablemente y hasta cierto punto huir de las ocasiones del deseo, pero no puedo en circunstancias dadas cerrar mi alma al deseo que la sorprende. En fin, la voluntad tan distante se halla de ser el deseo, que en ocasiones le resiste y le somete á su coyunda. Y ¿qué es la vida moral mas que una lucha sin tregua de la voluntad y del deseo? Y no se diga que el deseo llevado á cierto grado se tras-

forma en voluntad; porque precisamente cuanto mas violento es el deseo tanta menos libertad tiene el hombre, y por consiguiente, tanta menos fuerza tiene su voluntad. Resultando de aquí que el deseo no engendra la voluntad.

Prescindiendo, pues, de si el deseo se deriva de la sensacion, como si nuestra alma no reconociera instintos y tendencias innatas, siempre resulta demostrado que ni los fenómenos afectivos ni los de la inteligencia reconocen como causa la sensacion, y por consecuencia que ni el entendimiento ni la voluntad, con todas las facultades que los constituyen, son, como dice Condillac, una sensacion trasformada; y su psicología queda minada por sus cimientos, y con ella su sistema entero. Si Condillac hubiera hecho un estudio mas profundo de nuestro sér, si hubiera aplicado ese rigor analítico, á que rinde tantos encomios, hubiera visto que si es una verdad que los fenómenos de la voluntad y de la inteligencia no tienen lugar sin que precedan las sensaciones, las sensaciones no son causa de esos actos intelectuales y afectivos, sino que son tan solo ocasion para su desenvolvimiento; son la mano del artífice, como decia Leibnitz, que descubre el Hércules grabado ya en las vetas del mármol, y que no le imprime de nuevo.

Y ¿qué es el alma para Condillac? «El Yo, dice, de cada hombre no es mas que la coleccion de sensaciones que experimenta y de las que la memoria le recuerda; es á la vez la conciencia de lo que es y el recuerdo de lo que ha sido.» Esto equivale á entregar el hombre entero á la accion del mundo exterior, haciéndole juguete de las impresiones que vienen de fuera. Locke habia dicho: «La sustancia del alma y la sustancia del cuerpo nos son desconocidas; nosotros no las conocemos ni distinguimos la una de la otra mas que por sus atributos. El atributo de la sustancia del espíritu es el pensamiento. Se ve claramente como estas dos sustancias se distinguen la una de la otra por sus mo-

dos, pero no se comprende cómo puedan distinguirse por su esencia. ¿Qué otra esencia mas que la existencia pueden tener estas dos sustancias misteriosas y desconocidas en sí mismas?» Locke, al explicarse de esta manera, debilita extraordinariamente la idea de sustancia; y aunque no se atrevió á negar al alma el principio de actividad en el hecho de haber reconocido la reflexion como orígen de ideas, sin embargo, procura siempre presentar al hombre como un sér, que experimenta modificaciones, mas bien que como una fuerza esencialmente activa. Condillac, que de los dos orígenes de ideas reconocidos por Locke, la sensacion y la reflexion, desechó esta última, y por consiguiente, desechó la parte activa, admitida por este filósofo, no tuvo el menor obstáculo en lanzarse en una negacion absoluta de la sustancia del espíritu; y como no reconoce otro orígen de ideas que la sensacion, es decir, las impresiones venidas del mundo exterior, no halló inconveniente en reducir el alma á una coleccion de sensaciones. ¿Es esto lo que nos dice la conciencia? Este sér que siente, que quiere, que piensa, bajo un principio absoluto de unidad y de identidad, ¿es posible que sea una abstraccion y no sea una realidad? Entonces ¿qué es el hombre de Condillac, sin fuerza para reobrar sobre el mundo exterior? Nada, absolutamente nada; una máquina que vive en la atmósfera, recibiendo de ella el movimiento, la vida y hasta la inteligencia.

Pero bien, sea lo que quiera el hombre de Condillac, siempre es cierto que nada entra en el entendimiento que no haya pasado por el canal de los sentidos, como lo sostiene este filósofo; y si con respecto á los objetos sensibles no se ofrece la menor dificultad, lo mismo sucede con respecto á los objetos no sensibles. Juzgamos de la virtud por los hábitos, de los hechos del alma por los hechos del cuerpo, de las causas por los fenómenos, y estos hábitos,

estos hechos del cuerpo y estos fenómenos nos los dan á conocer los sentidos.

Sí, estos hábitos, estos hechos del cuerpo, estos fenómenos entran por los sentidos; pero consúltese la conciencia, y se advertirá bien pronto que estos hechos físicos no son mas que signos de otros hechos que no lo son; que bajo el movimiento orgánico se oculta otro movimiento íntimo, espiritual, que es anterior y creador del primero, y que se vale de signos materiales para aparecer. ¿Hay nadie quien dude de la diferencia que existe entre el pensamiento y la volicion, y los actos materiales que producen? ¿No tenemos en nosotros mismos los medios de identificarlos primeros, así como identificamos los segundos? Si la sensacion nos da á conocer estos últimos, ¿no tenemos la conciencia, que nos da los primeros? Y ¿es por ventura la sensacion un criterio mas seguro para darnos á conocer los hechos físicos, que lo es el sentido íntimo para darnos á conocer lo que se pasa en el teatro de la conciencia, cuando esos mismos actos físicos no son mas que la expresion y el signo de los actos internos del alma? El estudio interior del alma en el ejercicio y juego de sus facultades, cuando no salen de las profundidades de su sér, y no se han convertido en hechos visibles y palpables ¿no suministra ideas abundantes que son materia de una ciencia particular? Y ¿por cuál de nuestros sentidos entran estas ideas, que no han vestido aun las formas físicas que Condillac considera como indispensables para entrar en el alma? Y sin embargo, son ideas, ideas reales y positivas. ¿Quién no tiene el convencimiento íntimo de su propia existencia? Descártes, queriendo cimentar en terreno sólido, en medio de su duda metódica no halló otro fundamento incontestable que la existencia propia por medio de la famosa fórmula del *cogito, ergo sum.* Y esta idea de la existencia propia ¿por cuál de los sentidos entra en el alma? El convenci-

miento, de nuestra unidad, de nuestra simplicidad y de nuestra identidad, que se elabora en el interior de nuestro sér, ¿es obra de los sentidos externos, de los sentidos materiales? Si desde aquí pasamos á las ideas absolutas, los mismos conflictos, las mismas dificultades surgen para su explicacion. Las ideas de sustancia en general, de causa, de espacio, de duracion ¿están sometidas al tacto, al oido, á la vista? Están por ventura sujetas á las mismas condiciones que los objetos materiales? ¿Cómo se concibe que puedan estar á la par la eternidad y la inmensidad con el olor de una rosa, cuando es el infinito el que separa estas ideas, y cuando si para la rosa basta el ojo material, solo el ojo de la inteligencia puede penetrar en los abismos del infinito? La razon sola, esta facultad de lo absoluto y de lo incondicional, que nos pone en comunicacion con el mundo de los espíritus, es la que nos puede descubrir lo eterno y lo imperecedero; porque los sentidos corporales, reducidos á los objetos físicos, no salen ni pueden salir del estrecho recinto de la materia. Quiere Condillac conocer la virtud por los hábitos, y los hábitos por medio de los sentidos. Sí, los sentidos nos dan los hechos externos que constituyen los hábitos; pero la bondad ó maldad moral de los actos mismos ¿es una idea que entra por los sentidos? ¿Dónde está su color, su sabor ó circunstancia tangible que la haga reconocer como buena ó mala moralmente? La idea de bien moral es una concepcion de la razon, que se despierta, como todas las concepciones de su especie, con ocasion de los hechos sensibles; y si no hubiera otra regla para decidir de los actos virtuosos ó viciosos que las impresiones producidas por la sensacion, seria preciso reducir la moralidad de las acciones á los estrechos límites del placer y el dolor, por ser la única regla que nos dan las sensaciones, y seria moralmente buena una accion que causara placer, y moralmente mala la que causara do-

lor; y en este caso el hombre seguiria el placer por instinto y la utilidad por cálculo, y en nada se diferenciaria de los brutos. ¡Horroriza considerar un cuadro semejante!

En fin, colocado el hombre en los confines de los dos mundos, el mundo del infinito y el mundo material, por lo que tiene de ángel y lo que tiene de bestia, conforme al dicho de Pascal, y encerrándose en su propio sér otro mundo, que es el mundo de la humanidad y en contacto con todos tres, Dios le dotó de las facultades necesarias para hacer sus incursiones sobre todos ellos. Le dotó de la razon, que le pone en comunicacion con el mundo del infinito; le dotó de conciencia para penetrar en las profundidades de su sér, que es el mundo de la humanidad; le dotó de la sensacion, que le pone en contacto con el mundo material. Pues bien, Locke desechó el primer mundo, el mundo del infinito, desconociendo la razon como facultad de lo absoluto, pero reconoció los otros dos, admitiendo como orígen de ideas la reflexion, ó lo que es lo mismo, la conciencia, que nos da á conocer las operaciones del alma, trabajando sobre los datos que recibe de fuera, y reconoce la sensacion, que nos da á conocer el mundo material. Locke, segun se ve, rechaza el primer mundo, y reconoce los otros dos; rechaza el mundo de los espíritus, y admite el mundo de la humanidad y el mundo sensible. Llega Condillac, y hace una profunda variacion en la doctrina de su maestro. Se une con él en rechazar el mundo del infinito, y se separa rechazando por su cuenta el mundo de la humanidad, y solo admite el tercer mundo, el mundo material. «Estoy conforme, decia, en no admitir la razon como orígen de ideas primitivas, y que solo la experiencia es el orígen de todas las ideas; pero esta experiencia no es por la reflexion y la sensacion, como quiere Locke, sino que es tan solo por la sensacion; porque, segun Locke mismo, la reflexion no nos da mas que lo que ha recibido de

la sensacion, y para no ser verdadero orígen de ideas, es mejor suprimirla.» Así lo hizo Condillac, y desde aquel momento, suprimidos los dos mundos, el mundo de los espíritus y el mundo que encierra las profundidades de nuestro sér, todo quedó reducido al mundo material; y de esta manera, si Locke, reconociendo la existencia de los hechos psicológicos y los hechos físicos, era empírico, Condillac, rechazando los primeros y reduciéndose á los segundos, se hizo sensualista; esta es la diferencia que los separa. Así, se ve á Condillac buscar el hombre fuera de sí mismo, buscarle en el mundo exterior y componer allí un alma con las sensaciones que este le envia. Así, no es extraño que al formar el hombre, en su *Tratado de las sensaciones*, le suponga ser una estatua vacía de ideas y reducida á una capacidad para recibir lo que venga del mundo exterior, como que del mundo exterior ha de recibir su vida intelectual y moral, obrando sobre los órganos y reduciendo la estatua á no ser mas que una trasformacion de la sensacion. Condillac nunca conoció el abismo que abria á sus piés, y así, se le vió protestar constantemente de su espiritualismo; pero el principio en que descansaba su doctrina no marchaba á la par de sus protestas. Como Condillac es tan claro, tan metódico y tan seductor por su estilo y por la destreza con que matiza sus escritos con metáforas y analogías, tomadas del mundo exterior, sin internarse en las abstracciones de la ciencia, se halla en la lectura de sus obras la misma complacencia que si se leyeran producciones de puro entretenimiento; y de aquí nació la inmensa popularidad que adquirió en el siglo pasado este filósofo. Por último, concluyo esta crítica con el juicio formado por el autor de la *Literatura francesa durante el siglo* XVIII, que es exacto y acabado. « En otro tiempo, dice, desdeñándose los filósofos de examinar todo este mecanismo de los sentidos, todas estas relaciones directas del cuerpo con los objetos, solo se ocupaban de lo que pasa

en el interior del hombre. La ciencia del alma, tal ha sido el grande objeto de los estudios de Descártes, Pascal, Malebranche, Leibnitz. Quizá se perdian algunas veces en las nubes de esas elevadas regiones, á que llevaban su remontado vuelo; quizá sus trabajos no tenian una aplicacion directa, pero en cambio seguian una direccion grandiosa y elevada; su doctrina estaba en relacion con los pensamientos que nos agitan y atormentan cuando reflexionamos profundamente sobre nosotros mismos. Este camino conducia necesariamente á las ciencias mas elevadas, á la religion y á la moral. Por lo menos suponia en los que las cultivaban un genio elevado y vastas meditaciones. Dejó de seguírselos, se calificaron de vanas sutilezas los trabajos de estos grandes espíritus, vistiéndolos con el ridículo de sueños escolásticos. Se lanzaron en la ciencia de las sensaciones, creyendo que esta ciencia estaria mas al alcance de la inteligencia humana. Se consagraron mas y mas al estudio de las relaciones mecánicas del hombre con los objetos y de la influencia de su organizacion física, y de esta manera la metafísica fué perdiendo siempre de su altura, hasta el punto que para algunas personas casi se confunde con la fisiología. El siglo XVIII ha querido que el exámen del hombre, bajo de este concepto, fuera uno de sus principales títulos de gloria. Condillac es el jefe de esta escuela. En sus obras es donde esta metafísica desarrolla todas las seducciones del método y de la claridad, en términos que cuanto mas clara es, es tanto menos profunda. Pocos escritores han obtenido mayor acogida. Puso al alcance del vulgo la ciencia del pensamiento, descartando todo aquello que tenia de elevado. Todos se sorprendieron y se tuvieron por dichosos en poder filosofar tan fácilmente, teniendo por digno del mayor reconocimiento al hombre, á quien debian este singular beneficio. No se apercibieron que Condillac habia rebajado la ciencia, en lugar de poner á sus discípulos en aptitud de conocerla y poseerla.»

## CAPITULO IX.

SISTEMA EMPIRICO. — DOCTRINA. — MATERIALISMO. — BROUSSAIS.

Constante siempre en el principio de no separarme del órden lógico de las ideas, si Condillac siguió á Locke, por la misma razon Broussais tiene que seguir á Condillac.

Francisco José Victor Broussais nació en San Maló, en Francia, el año de 1772, y falleció en 1838. Despues de varias vicisitudes de su juventud, que le cogió en medio de la revolucion francesa, se dedicó á la medicina, y recibido de médico, siguió los ejércitos franceses por mar y tierra, recorriendo una parte de la Europa, sin salir del ejercicio de su profesion. Restablecida la paz, se fijó en Paris, donde, como profesor de medicina, adquirió una gran nombradía, habiendo publicado varias obras, y entre ellas su *Tratado de la irritacion y de la locura*, que fué donde consignó, no solo sus opiniones médicas, sino tambien sus opiniones filosóficas, únicas que son objeto de nuestro exámen.

Locke, segun hemos visto, redujo el orígen del conocimiento humano á la reflexion y á la sensacion: la sensacion, como orígen de todas nuestras ideas elementales,

y la reflexion, que trabaja sobre estas mismas ideas elementales, suministradas por la sensacion. Locke suprime las ideas absolutas, porque suprime la razon, como facultad de lo absoluto y como orígen de todas estas ideas sublimes y grandiosas, que han sido el encanto de los primeros pensadores del mundo, de Platon, de Aristóteles, de Descártes, de Kant. Condillac, marchando por los mismos pasos de Locke, rechaza la razon, como orígen de ideas; pero de los dos orígenes que reconoce este filósofo, la reflexion y la sensacion, rechaza la reflexion, y no reconoce otro orígen de ideas que la sensacion. Locke no quiso que el hombre fuera en busca del mundo invisible, del mundo de los espíritus, que está por cima de nuestras cabezas; pero reconoció el mundo que se encierra en las profundidades de nuestro sér y el mundo material; reconoció el principio activo en nosotros por medio de la reflexion, reobrando sobre las impresiones producidas por el mundo exterior, que da la sensacion. Condillac, no admitiendo mas que la sensacion, suprime el principio activo, el mundo de la humanidad, y entrega el hombre entero á la influencia del mundo material. Sin embargo, Condillac, reduciendo el espíritu á ser una pura capacidad, distinguió claramente la sensacion, como hecho interior, como hecho del alma, de la conmocion orgánica, es decir, que jamás consideró la sensacion como un hecho fisiológico, sino como un hecho psicológico, extraño á la organizacion animal. Pero Condillac no podia impedir que otros filósofos dedujeran de su doctrina las consecuencias inevitables que ella misma arroja. Entregado el hombre absolutamente á la accion del mundo exterior, sin un principio activo que reobrara contra sus impresiones, y quedando reducido á ser su alma una coleccion de sensaciones, faltaba el principio de la unidad; y siendo esta coleccion de ideas tan varia como las impresiones mismas, faltaba tambien el principio de identidad;

y un alma, que ni tiene unidad, ni identidad, ni fuerza en sí para obrar, es una entidad imaginaria, es la nada. Y ¿qué es lo que queda en este caso? Conmociones orgánicas, producidas por la accion de los objetos exteriores, y un celebro que las recibe. Este es el sistema de Broussais y este el término á que irremisiblemente conducia la doctrina de Condillac.

La sensacion no es ya, como la creia Condillac, un fenómeno, mitad corporal, mitad espiritual. La sensacion no es mas que una conmocion orgánica ó una impresion producida sobre una parte del cuerpo. Los nervios son los conductores, los cuales, por medio de una accion y reaccion, llevan al celebro y vuelven al punto de partida las impresiones que recibe el cuerpo. El celebro convierte esta impresion en sensacion, si el objeto está presente; en recuerdo, si está ausente; en percepcion ó razonamiento, si tiene que comparar imágenes; en voluntad, si el objeto excita deseos. En fin, todos los fenómenos voluntarios intelectuales y morales son resultado inmediato de las sensaciones y conmociones orgánicas, producidas en el celebro por medio de los nervios. Así pues, el hombre entero no es mas que el celebro, y todas sus operaciones fisiológicas y psicológicas son todas producto de la organizacion animal. Y en un sistema semejante ¿qué es el alma? Una funcion del cuerpo, que nace de su organizacion, y lo mismo que hay órganos cuya funcion es digerir ó secretar la bilis, hay órganos cuya funcion es de sentir, de querer ó de pensar.

Broussais supone que bajo la influencia de ciertas causas aparece en los tejidos vivos, formados de fibras, un estado particular, designado con el nombre de *excitacion ó irritacion*, segun el mayor ó menor grado de contractibilidad, y por medio de esta excitacion ó irritacion en la pulpa celebral explica todos los fenómenos físicos, intelectuales

y morales, así como por la estimulacion en el aparato nervioso explica las emociones. Cabanis, su maestro, da solucion á todos estos fenómenos, suponiendo cierto desenvolvimiento y una estructura regular en las partes encefálicas; pero Broussais no creyó que esto fuera suficiente, y así, supuso cierta contraccion en las fibras nerviosas, que auxiliase el desenvolvimiento físico y moral de nuestra organizacion, para la explicacion de tales fenómenos.

La consecuencia natural y forzosa del principio sentado de ser todos los fenómenos físicos, intelectuales y morales resultado de la organizacion animal es de que lo que piensa, lo que siente y lo que quiere en nosotros no es mas que el cuerpo, y nuestros pensamientos y sentimientos serán lo que sea el cuerpo mismo. Particularmente el celebro es el que decide de nuestro carácter, de nuestras ideas y pasiones, en términos que la abertura del ángulo facial, lo mismo que el volúmen del cráneo, deciden exclusivamente del grado de nuestra capacidad. El alma enferma si el cuerpo enferma, y sigue el alma en tal grado las vicisitudes del cuerpo, que la inteligencia marcha á compás de la mayor ó menor regularidad con que funcionen los órganos del cuerpo; y como los cuerpos, especialmente los organizados, están sometidos á la influencia del clima, del temperamento, de la edad, del sexo y del régimen, es claro que el alma es una resultante de todas las combinaciones producidas por todas estas causas físicas exteriores, que deciden de la capacidad y moralidad de los individuos, siendo esta capacidad y moralidad unos puros accidentes de la organizacion y de la atmósfera.

Este es el tristísimo cuadro que presenta este sistema. Es un puro materialismo, fraguado en los anfiteatros anatómicos, consecuencia todo del principio condillarista, de que el hombre solo adquiere conocimientos con sus ojos y con sus manos. Así, no es extraño que La Mettrie en sus

obras filosóficas, si es que merecen este nombre, haya dicho : «Nosotros solo vemos en torno nuestro y en todas direcciones materia eterna y formas que se suceden y perecen sin cesar. Fuera de los fenómenos, las causas, los efectos, la ciencia de las cosas, en una palabra, en nada afectan á la filosofía, y vienen de un orígen que la es extraño. Se ha creido que un poco de barro organizado podia ser inmortal; la naturaleza rechaza esta decision pueril; escribir como filósofo es enseñar el materialismo. La hipótesis de un órden moral no es mas que el fruto de la política, como lo son las leyes y los verdugos.» Sí, tambien han debido ser fruto de la política las ciencias y las artes, la teodicea y la ética, la fisiología y la psicología, y todo el saber humano ha debido reducirse al arte veterinario, aplicado á un animal un poco mas inteligente que el mono. Así debió discurrir La Mettrie.

¿Se concibe mayor insulto á la naturaleza humana? ¿A qué punto de degradacion se reduce al hombre, á este sér dotado de esas aspiraciones al infinito, que le ponen en comunicacion con el mundo de los espíritus y le revelan su elevado orígen? «Si es una ilusion el creer, dice el doctor Reid en carta que dirige á lord Kames, de que en la constitucion del hombre hay algo de respetable y digno de su autor, dejadme vivir y morir en esta ilusion, antes que abrirme los ojos para hacerme ver á mi especie con una librea tan humillante y vergonzosa. Todo hombre de bien se siente indignado contra los que rebajan á sus padres ó hablan mal de su país, y ¿es posible no indignarse contra los que rebajan su especie?» Así es; Broussais, lo mismo que todos los filósofos materialistas, no han dudado en absorber el órden moral é intelectual en el órden físico; en lugar de facultades solo se ven fibras y órganos; todos los actos de la voluntad se quieren reducir á las leyes de la

mecánica, y en el órden de la naturaleza el hombre, solo en el grado, se distingue de los demás animales.

El sistema materialista de Broussais ¿merece por ventura una seria impugnacion? Cualquiera diria que no, por ser un sistema que por absurdo se refuta á sí mismo, y porque bastan las nociones consignadas en los capítulos precedentes para reducir al silencio á sus defensores. Sin embargo, el siglo pasado, siglo que se llamó del positivismo, se pronunció abiertamente contra toda metafísica; y sentando por principio de no reconocer otro orígen de ideas que la experiencia sensible, creó ciertas tendencias al materialismo, que vinieron á recibir su sancion con los filósofos, que abiertamente proclamaron y propagaron estos principios, y las instituciones todas y la sociedad misma quedó resentida de este resabio, cuyos síntomas se dejan conocer en cada momento en todos los negocios prácticos de la vida. Por esta razon conviene destruir por sus cimientos un sistema horrible en sus efectos, que se presenta escuálido como el esqueleto de la muerte, sin aspiraciones, sin esperanzas y sin otro porvenir que la nada.

Broussais y todos los materialistas modernos, achacando todos los fenómenos intelectuales y morales á la organizacion, consideran que el estudio del alma es una fraccion del estudio del cuerpo, y por consiguiente, que la psicología es un ramo dependiente de la fisiología, en términos, que Broussais se lamenta de la usurpacion que los filósofos han hecho descartándola de la ciencias médicas. Y bien, si en este terreno está encerrada toda la cuestion, si el materialismo ha querido explicar los fenómenos morales é intelectuales valiéndose del escalpelo y de la lupa, si en el estudio del hombre físico se ha creido encontrar la explicacion del hombre moral, nada mas justo para impugnar tan monstruoso sistema que lanzarse y combatirse en su

mismo campamento y darle allí muerte en medio de sus rebellines y defensas. ¿A qué se reduce el materialismo moderno? Los materialistas modernos absorben lo moral en lo físico del hombre; el sentimiento, la volicion y el pensamiento en el organismo; el estudio del alma en el estudio del cuerpo, la psicología en la fisiología. Y ¿cómo se combate? Tirando la línea divisoria, trazada por el Hacedor, entre el espíritu y la materia, entre el alma y el cuerpo, entre la extension y el pensamiento, entre la psicología y la fisiología; y cuando esta línea divisoria aparezca clara, como lo son todas las cosas verdaderas, el materialismo se verá relegado entre los extravíos y las quimeras, á que arrastra la humana debilidad. Ningun filósofo ha tirado esta línea con mas claridad, con mas precision, con mas exactitud psicológica que M. Jouffroy, y si tengo de darla á conocer, no tengo mas camino que copiar sus palabras, porque solo sus palabras pueden dar á conocer sus pensamientos.

» Tomado el hombre, dice, en lo exterior y tratando de ver de lo que se compone, se descubren en él á primera vista dos elementos: de una parte un cierto número de moléculas materiales todas ligadas, y cuya agregacion, bajo de una forma determinada, constituye este cuerpo que vemos; y por otra una cierta fuerza oculta, pero real, cuya accion anima esta agregacion y la hace durar; en una palabra, hay en este compuesto dos cosas, la *materia* y la *vida*.

» La muerte pone en claro la existencia distinta de estos dos elementos. En efecto, cuando viene la muerte, estos dos elementos se aislan; la materia del cuerpo subsiste, pero la vida desaparece; las moléculas que componian el uno subsisten, pero los fenómenos que constituian el otro se desvanecen. La muerte hace mas, nos descubre de una manera patente el papel que cada uno de estos dos elementos desempeñaba. Así es; apenas la vida se retira cuando las moléculas que componian el cuerpo, deslián-

dose de los lazos que las unian, se separan y vuelven á sujetarse á las leyes generales, á que toda materia está sometida. La agregacion no era, pues, efecto de estas leyes generales, sino que era efecto de la vida ó de esta fuerza oculta, que se ha desvanecido. No solo no era efecto de estas leyes generales, sino que subsistia á pesar de estas leyes generales y en oposicion á su tendencia, puesto que esta agregacion desapareció desde el momento que volvió á someterse á estas leyes. No solo habia en el hombre, antes de la muerte, una fuerza ó un conjunto de fuerzas, que la muerte ha hecho desaparecer, sino que el cuerpo ó la agregacion material solo subsistia por la presencia ó accion de estas fuerzas, y porque estas fuerzas substraian las moléculas del cuerpo de sus leyes propias, de las leyes generales de la materia.

»Así pues, de los dos elementos que distinguimos en el hombre uno es efecto del otro. El cuerpo que vemos es el efecto; la vida que no vemos es la causa; y el efecto no es producido ni subsiste sino por el hecho de la vida, de donde emana contra las fuerzas generales de la naturaleza, á las que toda materia esta habitualmente sometida.

»Si el hecho de la muerte demuestra con evidencia esta verdad, la manera con que el cuerpo se forma y se desarrolla la confirma. Si se examinan los progresos lentos que lleva el cuerpo humano desde el primer lineamento del *fetus* hasta su entero desenvolvimiento, se verá que un poder invisible, obrando en el gérmen, atrae á sí y se asimila poco á poco una cierta cantidad de moléculas materiales; que, dueño de ellas, las sustrae á sus leyes y las somete á las suyas; que en virtud de sus leyes, que son especiales, las organiza, y que, una vez organizadas, las conserva y gobierna. De manera que si la obra es creada lo es por esta fuerza y lo mismo si subsiste; de suerte que el cuerpo humano, en un momento cualquiera de su forma-

cion y de su duracion, es un efecto de esta fuerza ó de este conjunto de fuerzas, que se llama vitalidad. De donde resulta tambien, que de los dos elementos que entran en la composicion del cuerpo, las moléculas materiales no son mas que los materiales que sirven para componerle, mientras que la vida es lo que le compone, y por consiguiente, lo que le constituye.

»Pero hay mas, estas moléculas, que no son mas que los materiales del cuerpo, no persiste; á cada instante unas se ven reemplazadas por otras, de manera que toda la materia del cuerpo se renueva enteramente muchas veces en la vida. Así pues, esta materia, susceptible solo de una observacion grosera, no es constitutiva del cuerpo, sino que arrojada y reemplazada por la accion continua de las fuerzas vitales, va, por decirlo así, como de paso. Nada es permanente en el cuerpo sino la vida y la forma, bajo la cual las leyes permanentes de la vida agregan á él, á medida que ellas pasan, las moléculas móviles de la materia. Prueba la mas patente de todas de que lo que hay de esencial y de constitutivo en este compuesto es el elemento vital, que persiste, y de ninguna manera el elemento material, que se renueva incesantemente.

»Si en lo que se llama hombre hay dos elementos distintos, la materia y la vida; si de estos dos elementos el uno no es mas que la materia primera de la obra, mientras que el otro le crea y le conserva; y en fin, si esta materia primera no persiste y se renueva incesantemente bajo la accion de la vida, que la desecha y la reemplaza, no es fácil que vaya á buscarse lo que constituye el hombre en esta agregacion móvil de moléculas variables, que componen el cuerpo: se advertirá, sí, que este constitutivo es preciso buscarle en las fuerzas, cualesquiera que sean, y por cuya virtud esta agregacion existe y subsiste. Sobre todo, se advertirá esto mismo si se fija la atencion en que cada uno de nosotros

tiene conciencia de ser una causa que subsiste idéntica á sí misma por toda la duracion de la vida, conciencia que no tendriamos si estuviéramos reducidos á ser una pura agregacion de materia, que no es mas que un efecto, que es múltiple, y no subsiste dos momentos seguidos idéntica á sí misma.

»Resta saber en qué consiste este principio de la vida que constituye al hombre, y si es una fuerza simple ó múltiple. Para penetrar el misterio de la naturaleza del hombre, y por consiguiente el secreto de la dualidad, entrevisto por el sentido comun en esta naturaleza, es preciso llegar hasta aquí.

»Si con el principio de la vida sucediera lo que con las demás causas que animan á la naturaleza, y que solo por sus efectos pudiéramos conocerle, nos seria imposible resolver esta doble cuestion. Las demás causas que animan á la naturaleza, como todos saben, se escapan enteramente á nuestra observacion. Allí donde vemos un fenómeno creemos de que una causa le produce, pero esta causa se oculta y no podemos descubrirla. Tenemos el hábito de achacar á una misma causa fenómenos semejantes y á causas distintas fenómenos diferentes; pero esta doble suposicion nada tiene de cierto: fenómenos semejantes pueden nacer de muchas causas, y fenómenos diferentes de una sola. Esta máxima tampoco conduce á resultados constantes; porque á cada paso que dan las ciencias, se observa que una causa que estaba ya admitida desaparece, y que otra nueva viene á sustituirla. La existencia de estas causas, á que achacamos los diferentes órdenes de fenómenos, es, por consiguiente, puramente hipotética. Solo una cosa es cierta, y es que todo fenómeno tiene una causa; pero saber si un fenómeno se deriva de una sola causa ó de muchas, si dos fenómenos diferentes se derivan de dos causas ó de una sola, y lo mismo si hay causas intermedias entre el Criador y la crea-

cion, esto nadie puede saberlo. En rigor, puede suceder que todos los fenómenos naturales sean producidos por la accion inmediata de Dios, obrando segun leyes diferentes en las diferentes operaciones de la naturaleza. No hay nada que pruebe lo contrario. Todas las causas que suponemos, en tanto que las distinguimos y que las asignamos una existencia individual, son absolutamente hipotéticas.

»Es evidente que si no conociéramos de la vida mas que los fenómenos por los que se manifiesta, y que las causas de estos fenómenos se nos ocultasen, cualquiera que fuera la diferencia que notáramos entre estos fenómenos, jamás llegariamos á estar seguros de si estos fenómenos se derivaban de muchas causas ó de una, ni tampoco de si esta causa es Dios mismo ú otra causa distinta de Dios. Nos veriamos en la necesidad de hacer suposiciones sobre todos estos puntos, y la cuestion que sentámos antes seria y continuaria siendo insoluble para la ciencia. ¿Sucede lo mismo y llega hasta este punto nuestra ignorancia respecto á nosotros mismos? ¿No conocemos de la vida mas que los fenómenos por los que se manifiesta en nosotros, ó bien penetramos mas adelante y descubrimos las causas que les producen? En una palabra, la existencia de estas causas en nosotros ¿es un hecho ó es una hipótesis? Esta es la cuestion.

»No dudo en resolverla, y digo que entre las causas que producen los fenómenos de la vida hay una que no se nos escapa y que conocemos perfectamente. La experiencia mas sencilla basta para demostrarla.

»Una piedra cae, hé aquí un fenómeno; luego hay una causa: hé aquí la consecuencia que la inteligencia deduce. ¿Cuál es esta causa? Nosotros la nombramos, pero no la conocemos. Lo que sabemos es que una causa ha hecho caer la piedra. Pero esta causa ¿es Dios ó es una fuerza distinta de Dios? ¿Es la misma que produce el rayo ó hace

germinar las plantas, ó es distinta? Nosotros lo ignoramos. Llamándola *gravitacion*, no hacemos mas que representar, por medio de una palabra, la causa desconocida de un hecho conocido. La gravitacion no es mas que una hipótesis.

»El árbol vegeta, hé aqui un fenómeno. Que este fenómeno tiene una causa es incontestable, y á esta causa la llamamos *fuerza vegetativa*. Pero con esto solo quiero decir lo que es, y es que el fenómeno tiene una causa. En cuanto á saber si esta causa tiene una existencia propia ó si se confunde con otras ó si es Dios, esto no puedo decirlo, porque lo ignoro. La fuerza vegetativa, como la gravitacion, como todas las fuerzas que tienen un nombre en la ciencia de la naturaleza, no es mas que una hipótesis.

»Yo muevo el brazo, hé aquí un tercer fenómeno; este fenómeno tiene una causa sin que pueda dudarse; ¿cuál es esta causa? Un niño contesta, la causa soy yo. La palabra yo ¿es por ventura como la palabra gravitacion, que no es mas que un signo que representa una causa desconocida? Examinémoslo.

»Cuando una piedra cae, yo veo el fenómeno; mi razon me obliga á creer que hay una causa; en seguida doy un nombre á esta causa que se me oculta, y aquí termina todo. Cuando muevo el brazo, tengo tambien conocimiento del movimiento de mi brazo; mi razon tambien me advierte que este movimiento debe tener una causa, y puedo en igual forma dar un nombre á esta causa. Pero ¿termina aquí todo con relacion á este hecho? Seguramente que no, y si quereis convenceros de ello, repetid la experiencia y examinad atentamente lo que en vosotros pasa. Veréis que antes de la produccion del movimiento teniais conciencia de una causa que llamariais yo, y que supondriais capaz de producir este fenómeno; veréis que en el acto que se produjo el fenómeno tuvísteis conciencia de la accion de

esta causa y de la energía con que le produjo; veréis, en fin, que despues de la produccion del fenómeno continuais en tener conciencia de esta causa y de su capacidad para reproducirle aun, si fuere necesario. Esta tercer experiencia contiene, pues, otros hechos que no contenian las dos primeras. En estas yo no conozco mas que el fenómeno, la causa se me escapa; mientras que en el movimiento del brazo conozco en igual forma el fenómeno; pero antes de su produccion yo conocia, durante su produccion conocí, y despues de su produccion continúo conociendo la causa que le ha dado á luz. Los casos, pues, no son idénticos. En aquellos solo descubrí un término de la relacion; el efecto, en cuanto á la causa, quedó oculto; solo que el efecto me la anuncia, y creo una palabra para representarla. En el hecho del movimiento del brazo, los dos términos me aparecen; no infiero la existencia de la causa por el efecto; descubro la una y el otro; primero la causa y despues el efecto, y no solo la una y el otro, sino la produccion del uno por la otra. El efecto es pasajero y desaparece; la causa es permanente y subsiste; así es que continúo en sentir la causa despues que el efecto ha desaparecido, como habia comenzado por sentirla antes que el efecto fuese producido. La doble percepcion de los dos términos está atestiguada ampliamente por todas estas circunstancias; y es claro que esta no es una ilusion, y que mientras todas las demás causas naturales se me ocultan, hé aquí una cuya existencia individual no es como aquellas una hipótesis, sino que es un hecho.

»Pero esta extraordinaria excepcion ¿de dónde procede? De dónde nace que esta causa no está sometida á la ley comun de todas las demás causas? De dónde nace que yo la conozco, mientras que todas las demás causas de los fenómenos de la naturaleza se ocultan invariablemente á mi observacion? El secreto de esta excepcion, la palabra

de este enigma no es difícil de encontrar; el nombre mismo que doy á esta causa me le revela. Esta causa del movimiento de su brazo el niño la llama *yo* sin dudar. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que se reconoce en esta causa, que la encuentra idéntica á él mismo, que es el que la conoce; la palabra *yo* con que la bautiza no significa otra cosa. Si esta causa es yo, no es extraño que con relacion á ella me suceda lo que no me sucede con relacion á las demás causas; no es extraño que mientras todas las demás causas no me son perceptibles, solo esta no se oculta á mis miradas. Con razon tiene este privilegio, ¿qué digo? Y ¿cómo no habia de tenerle ni como podia ocultárseme? Si yo me conozco, y esta causa es yo, yo la conozco, y seria preciso, para que se me hiciera invisible, que yo no tuviese ó perdiese la conciencia de mí mismo.

»No puedo conocerme á mí mismo ó conocer lo que es el yo como conozco las cosas exteriores. En el conocimiento de estas hay dos términos diferentes : el objeto conocido, que no es yo, y el sugeto inteligente, que es yo. Pero en el conocimiento de mí mismo estos dos términos se confunden ; lo que conoce es idéntico con lo que es conocido ; lo que conoce es yo, y lo que es conocido es tambien yo. De aquí resultan dos maneras de conocer bien distintas, y que las lenguas jamás han confundido. Tengo el espectáculo de las cosas exteriores, pero tengo el sentimiento de mí mismo; yo las *veo*, yo las *apercibo;* tengo *conciencia* de mí mismo, yo me *siento;* el sentimiento de mí mismo es un acto de mi conciencia, pero no le veo; por lo contrario, veo las cosas exteriores, y no tengo conciencia de ellas.

»Esta observacion explica por qué el yo es la única causa que está á mis alcances. En efecto, excepto el yo, nada conozco sino por el intermedio de los sentidos. Por el intermedio de los sentidos nada es perceptible que no sea ma-

terial, y las causas no lo son. Que se ensaye representar una causa bajo alguna de las cualidades de la materia, y se convencerá uno de esta verdad. Lo que sucede realmente debe precisamente suceder; es muy sencillo que yo conozca la causa que soy yo, así como es imposible que yo descubra ninguna otra.

»Hé aquí una causa individual, que existe realmente; esta no es una hipótesis; es un hecho que yo toco; yo percibo de una manera inmediata, como toco y percibo los efectos de las otras causas. En la realidad hay en el hombre una causa verdadera, y está probado que todos los fenómenos de la vida no se verifican en él por la accion directa de Dios, como es posible se verifiquen todos los que la naturaleza exterior nos presenta. Resta saber si todos los fenómenos de la vida emanan de esta causa que yo encuentro en mí, que es yo, y cuya existencia es incontestable, porque podria suceder que solo algunos y no todos se derivasen de ella.

»Para resolver esta cuestion, tenemos un medio en la manera misma con que la causa yo se conoce á sí misma. En efecto, ¿qué es la conciencia? Es el sentimiento que el yo tiene de sí mismo. Y ¿es posible que esta causa tenga el sentimiento de sí misma y no tenga el sentimiento de lo que ella hace? Esto es absolutamente imposible; porque tener conciencia de sí mismo y no tener conciencia de lo que en sí pasa son dos hechos contradictorios. Por lo mismo que tenemos conocimiento de nosotros mismos, y que la experiencia nos dice que este conocimiento es continuo sin suspenderse jamás ni un solo momento, tenemos necesariamente conocimiento de todos nuestros actos. Por tanto, es imposible que ciertos efectos, ciertos fenómenos se deriven de la causa que es nosotros, sin que nosotros lo sepamos, sin que tengamos conciencia de que ella los produce. Ahora bien, si tenemos conciencia de producir todos

los fenómenos de la vida, entónces todos los fenómenos de la vida se derivan de la causa, que es nosotros. Por lo contrario, si tenemos conciencia de producir algunos sin tener conciencia de producir otros, es claro que entre los fenómenos de la vida haylos que vienen de la causa que es nosotros, y otros que no vienen.

»El yo, interrogado sobre esta cuestion, respondeque se siente de una manera clara y distinta causa de muchos fenómenos de la vida, del pensamiento, de la volicion, del recuerdo, por ejemplo; pero que hay otros, como la circulacion de la sangre, la secrecion de la bilis, la digestion, á cuya produccion se siente absolutamente extraño, y que acrecen, no solo sin que tenga conciencia de engendrarlos, sino sin que tenga el menor conocimiento ni haya advertido de que se producen. Esta respuesta corta la cuestion, porque es imposible que estos últimos fenómenos emanen del yo, y si no emanan, se derivan precisamente de otras causas. Luego en lo que se llama hombre aparecen dos orígenes distintos de los fenómenos de la vida; primero yo, que me siento principio de un cierto número de estos fenómenos; y otra fuerza simple ó múltiple, que no conozco, que es quizá Dios, y de donde emana el resto de estos fenómenos. La conciencia es el medio de reparar los fenómenos que nacen de estos dos orígenes; ella conoce los que vienen del yo, porque vienen del yo; no conoce los otros, porque no vienen del yo; y estos no los conocemos sino por los sentidos como los fenómenos exteriores.

»La dualidad de la materia y de la vida, que la observacion mas superficial descubre desde luego en el hombre, no es la única que en él se presenta; otra mas profunda se descubre en los principios mismos de la vida. Sin la segunda de estas dos dualidades podria considerarse el hombre como una cosa simple, porque la agregacion material no es mas que una especie de traje, que el principio vivo

compone y con el que se viste. Pero la existencia demostrada de dos principios vivos, en lo que se llama hombre, forma irremisiblemente una cosa complexa. Yo no puedo ser á la vez muchas causas; la causa que soy yo es ciertamente aquella de que yo tengo conciencia, en la que yo me reconozco, y que por lo mismo llamo yo. Por consiguiente, si en lo que se llama hombre hay otra causa, hay en el hombre otra cosa distinta que el yo, un principio vivo distinto del principio vivo, que soy yo. La existencia de este otro principio aparece aquí demostrada por esta multitud de fenómenos, que yo no siento ni advierto que emanen del yo, y sobre cuya produccion no tengo ninguna influencia; que se realizan en el hombre sin que yo lo sepa; que puedo morirme sin tener de ellos la menor idea; y que no llego á conocer sino al auxilio del escalpelo y de la lupa, como los que se producen en los cuerpos de los pescados ó de los perros. Somos, pues, dos en el hombre; el yo y el principio desconocido, asociados, dependientes quizá, pero diferentes. En otros términos, hay en lo que se llama hombre la persona humana, el hombre verdadero, y además otro principio, que no se revela á él sino por su accion, y que nosotros no alcanzamos mas á descubrir en sí mismo que cualquiera otra de las causas que animan al mundo. La dualidad es, pues, incontestable, y resta saber cuál es su sentido, es decir, qué es lo que en el hombre constituye este otro principio, que yo encuentro aquí al lado del yo, y cómo se concilia lo que él hace con lo que yo hago dentro del hombre y sin confundirse lo uno con lo otro. Esto es fácil de descubrir, examinando las funciones que emanan de este principio y cotejándolas con los fenómenos que me son propios.

»En efecto, si auxiliados por el criterio de la conciencia se separan los fenómenos de la vida en dos clases, unos los que el principio yo produce ó experimenta, y otros los que

nos vemos precisados á achacar á este otro principio, resulta que estos últimos constituyen por sí solos todas las operaciones, por las que esta agregacion organizada de moléculas materiales, que se llama *cuerpo*, es creada, conservada y reproducida, y que ninguna de estas operaciones viene á resolverse en ninguno de los fenómenos de que tenemos conciencia, es decir, de que el yo es el principio y el sugeto.

»De este hecho resultan dos consecuencias: la primera, que los fenómenos que en el hombre son extraños al yo componen por sí solos la vida del cuerpo, esta vida que se llama vida física ó animal, y que el principio misterioso de donde ellos emanan es el principio mismo que hace vivir y conserva el cuerpo, y que en el lenguaje comun se llama fuerza vital ó animal. La segunda es que los fenómenos que en el hombre pertenecen al yo, siendo extraños á la vida del cuerpo, tienen otro fin y componen otra vida, que puede muy bien estar ligada con la vida física y animal; pero que es enteramente distinta de ella y marcha á otro hito.

»Si, en efecto, se busca cuál es la naturaleza y fin de los fenómenos de que el yo se siente el principio y el sugeto, se apercibe, de una parte, de que ellos componen precisamente esta vida, que se llama vida intelectual y moral, y que nadie confunde con la vida animal ó física; y se reconoce, por otra, que el fin á que se dirigen es el fin mismo de la persona humana ó del yo, es decir, del principio de donde emanan. Así, mientras que la digestion, la circulacion de la sangre y todos los demás fenómenos que en el hombre le son extraños, tienen por fin evidente y único el bien del cuerpo, es claro que en la vida intelectual y moral todo aspira, todo converge hácia otro bien, que es el bien del *yo*, tal como resulta de la naturaleza y de las tendencias de este principio. La distincion de estos dos fines es tan

real y verdadera, que muchas veces se encuentran en oposicion, y que marchando á su fin, el yo compromete el bien del cuerpo, y en ciertos casos le sacrifica. Nadie ignora, en efecto, que en muchas circunstancias sacrificamos el reposo, el bienestar, la salud del cuerpo á los diferentes fines á que aspira el yo, y que algunas veces este sacrificio llega hasta la destruccion del cuerpo, que inmolamos á nuestro fin propio. Tan distintos son, no solo los dos principios que se encuentran en el hombre, sino tambien las dos vidas que de ellos emanan y los fines de estas dos vidas.

»Pero si estos dos principios son distintos en el hombre, no se sigue que sean independientes; y si las dos vidas que de ellos emanan tienen cada una su fin, de ninguna manera debe inferirse de que ellas sean extrañas la una á la otra. Todo anuncia, por lo contrario, que si la dualidad es cierta, la existencia de un lazo entre los dos elementos de esta dualidad no lo es menos. Fijar este lazo es lo único que falta para acabar de poner en claro el misterio de la naturaleza del hombre.

»La observacion prueba por lo pronto que la intervencion del yo es indispensable para asegurar la satisfaccion de las necesidades del cuerpo; porque, si bien ninguna de las operaciones de la vida animal emana del *yo*, esta vida, sin embargo, está sometida á ciertas condiciones exteriores, que solo el yo puede llenar.

»De esta manera la vida del cuerpo, que es el fin del principio vital, exige la intervencion del principio personal, y se encuentra, por este solo hecho, colocada en la dependencia de este último principio. Las relaciones ó lazos que colocan el principio personal bajo la dependencia del cuerpo son mas numerosas, pero no menos evidentes. Por una parte, el cuerpo es el instrumento imprescindible para obrar exteriormente, al paso que es el órgano sin el cual la mayor parte de nuestras facultades no podria desenvol-

verse. Es imposible marchar á nuestro fin si el cuerpo se halla fatigado, enfermo, impotente. Por otra parte, el cuerpo es el intermedio para que lleguen á nosotros las sensaciones que nos dan á conocer el mundo exterior y su influencia sobre nosotros, y en cuyo concepto todas nuestras relaciones con el exterior dependen de la salud del cuerpo. En fin, nuestro cuerpo no puede sufrir sin que de este sufrimiento resulten para el yo sensaciones desagradables, que le separen, le perturben y le hagan menos capaz de obrar; y en este último concepto tambien el bien del yo está ligado al cuerpo y depende de él. Las cosas están arregladas de tal manera, que la fuerza vital no puede marchar á su fin sin la intervencion del yo; y que el yo á su vez, para marchar al suyo, tiene necesidad que la mision de la fuerza vital se llene cumplidamente. De esta manera tiene lugar en el hombre la union de los dos principios, la asociacion de las dos vidas, la conciliacion de los dos fines diferentes. De aquí nace la unidad de lo que se llama hombre, y que no es mas que la union, bajo ciertas condiciones, de dos cosas distintas; el cuerpo ó el animal de una parte, el yo ú el hombre verdadero de la otra.

»¿No podria suceder que la unidad de lo que se llama hombre fuese mas íntima y que los dos principios vivos que en él se distinguen se ligasen en las profundidades de su naturaleza á una sustancia comun? Esta no es mas que una hipótesis, que no es dado á la ciencia humana verificar, y que, aun cuando lo hiciese, en nada cambiarian los resultados á que puede arribarse. Ateniéndose á estos resultados, únicos ciertos, la dualidad del hombre es incontestable, y su unidad está reducida á lazos de dependencia entre los dos elementos de esta dualidad. Estos dos elementos, tales como nos aparecen, son: el *cuerpo* de una parte con la fuerza vital que le ha creado, y que le sostiene por una serie de fenómenos, que no proceden del yo, y de que no

tengo conciencia; y la persona humana de la otra, cuya vida propia se compone de esta otra serie de fenómenos, de que tengo conciencia, porque soy el principio y el sugeto de ellos y que marchan á un fin extraño al cuerpo, y es mi fin. Tal es el resultado definitivo á que el estudio de la naturaleza de este sér complexo, que se llama hombre, conduce al observador.

»Es evidente que este mismo resultado es el que aparece consignado en la distincion vulgar de las dos cosas en el hombre, *alma* y *cuerpo*, y convertido en la ciencia por el doble estudio del hombre en dos ramas distintas, la psicología y la fisiología. En efecto, ¿qué se entiende por fenómenos del alma? Aquellos precisamente de que tenemos conciencia. Luego el alma no es otra cosa que el yo. Por otra parte ¿qué designa la palabra cuerpo? Precisamente la agregacion material viva, es decir, la agregacion material con la vida que la anima y por la que existe y la fuerza desconocida de donde emana esta vida. El estudio del alma ó la psicología es, pues, el estudio del yo, de la persona humana, del hombre verdadero, con los fenómenos de la vida intelectual y moral, de la vida de relacion, que es su vida. La ciencia del cuerpo ó la fisiología es, pues, la ciencia de la agregacion material y de todos los fenómenos por los que la fuerza vital organiza, conserva y reproduce esta agregacion, es decir, de todos los fenómenos que componen la vida animal. Así pues, lo que sostienen los fisiologistas es falso; porque no es verdadero que la vida sea una y que los diferentes grupos de fenómenos que se manifiestan en el hombre no sean mas que las diversas funciones de esta vida y las operaciones variadas del principio de donde ella emana. En el hombre hay dos principios y dos vidas, y esta dualidad, reclamada por el sentido comun y consagrada por la ciencia, no está en la imaginacion, sino en la realidad de la naturaleza humana,

y sentida y descubierta allí, héla aquí ahora, no solo explicada, sino tambien justificada.

»Examinando los límites en que la psicología y la fisiología se han encerrado naturalmente y apropiado los fenómenos de la naturaleza humana, se convence uno mas y mas de la exactitud de esta explicacion. En efecto, la una y la otra se ocupan de ciertos fenómenos que no están en sus atribuciones; la fisiología de fenómenos psicológicos y la psicología de fenómenos fisiológicos; pero esto nace de que las dos vidas están ligadas de suerte, que cada una implica ciertos fenómenos de la otra, y estos fenómenos son los que cada una de las dos ciencias va á estudiar dentro del dominio de la otra, y precisamente en este concepto se ocupa de ellos. Y hace bien en ocuparse de ellos, porque de otra manera cada una de estas dos ciencias seria incompleta, porque no es la vida psicológica ni la vida fisiológica, tales como podrian desarrollarse si estuviesen aisladas, lo que las dos ciencias tienen por objeto hacer conocer, sino que es cada una de estas dos vidas, tal como se realiza en el hombre, es decir, dependiente de la otra, modificada por la otra, mutilada quizá, ó quizá agrandada por la otra. En este sentido es como debe entenderse el objeto de cada una de estas dos ciencias y sus límites, y esta es la razon por qué estas dos ciencias ni deben ser ni han sido jamás extrañas la una á la otra. Ellas deben prestarse socorros mútuos; y si hay algo que echarlas en cara, es de no haber sido hasta ahora tan hermanas como convenia á cada una que lo fuesen.

»Pero si estas dos ciencias están tan ligadas como las dos vidas á que dirigen sus estudios, deben, sin embargo, permanecer distintas como estas dos vidas, y la vieja pretension, sostenida por los fisiologistas, de confundirlas en una sola, será siempre impotente, porque es contraria á la naturaleza de las cosas. La separacion de la fisiologia y de la

psicología no solo está fundada en la existencia distinta en el hombre de los dos principios y las dos vidas, sino que lo está tambien, y de una manera mas inmediata quizá, en la diferencia de naturaleza de los dos órdenes de fenómenos y en la oposicion de procedimientos por los que la inteligencia los descubre. En efecto, los fenómenos fisiológicos son de la misma especie que todos aquellos que advertimos en el mundo exterior; ellos son físicos y sensibles, mientras que los fenómenos psicológicos son de una naturaleza *sui generis*, que solo pertenece á ellos y que les ha valido el nombre de fenómenos espirituales. Por otra parte, los fenómenos psicológicos son percibidos en nosotros inmediatamente por la conciencia, mientras que para asegurarse de los fisiológicos es preciso que salgamos de nosotros mismos, y que valiéndonos de experiencias sueltas y difíciles sobre el cuerpo humano ó sobre el de los animales, hagamos visible á nuestros sentidos esta vida, que no es la nuestra, y de la que nada nos dice nuestra conciencia. Esta doble diversidad acaba de echar la línea que separa profundamente las dos ciencias. Es imposible que dos estudios que tienen objetos tan diferentes, que exigen aptitudes y proceden por medios tan diversos, se identifiquen jamás. Su diversidad esencial nunca se hace mejor sentir que en las excursiones obligadas de cada una de estas ciencias en el dominio de la otra. Cuando un fisiologista introduce en la escena de la vida animal un fenómeno psicológico, ó recíprocamente, cuando un psicologista introduce en la escena de la vida intelectual y moral un fenómeno fisiológico, en ambos casos este fenómeno representa á un extranjero, que viene de un país cuya lengua y costumbres se ignoran, y que se le trata con embarazo. Seria de desear para el progreso de ambas ciencias que este embarazo desapareciese; pero prueba un hecho que

no puede destruirse, que es la diversidad profunda y natural de las dos ciencias.

»No sé si hay alucinamiento de mi parte; pero me parece que despues de lo que acabo de decir, no debe de quedar ninguna duda sobre la cuestion que esta memoria tenia por objeto resolver. No se puede negar la legitimidad del doble estudio del hombre en dos ciencias, á no sostener de que la vida es una, y que todos los fenómenos que se producen en el hombre emanan del mismo principio y concurren al mismo fin. Tal es, en efecto, la tésis de los fisiologistas. Creo haber destruido esta opinion en todas sus partes y haberla destruido con los hechos. Léjos de que todos los fenómenos de la vida se deriven de un solo principio y marchen á un solo fin, está demostrado que se derivan de dos principios y marchan á dos fines; léjos de que no compongan mas que una sola y misma vida, está demostrado que forman dos perfectamente distintas, aunque estén ligadas. Era imposible que estas dos vidas, emanando de dos principios y marchando á dos fines, compuestas, por otra parte, de fenómenos de una naturaleza diferente y que no se prestan de una misma manera á la observacion, no se hiciesen objeto de dos indagaciones distintas. Esto es lo que ha sucedido casi desde el orígen y lo que despues ha subsistido sin cesar. El sentido comun, que afirma la dualidad de la naturaleza humana, y la ciencia, que la reconoce dividiendo el estudio del hombre, quedan, pues, justificados. La dualidad que el sentido comun ha proclamado es real; la distincion que la ciencia ha consagrado es legítima.

»La línea que separa las dos ciencias, la psicología y la fisiología, aparece perfectamente clara, y no deja la menor duda.»

Debe disimulárseme el haber copiado tan á la letra esta demostracion victoriosísima de la dualidad de nuestra natu-

raleza, que ni admite limitacion ni ampliacion, por ser una cosa perfecta y acabada. Y bien, si nadie puede dudar de la naturaleza distinta de los hechos psicológicos y fisiológicos; si el teatro en que se manifiestan los primeros es la conciencia, y en el que se manifiestan los segundos son los sentidos; si los primeros están sometidos á la observacion interna, y los segundos á la observacion externa y sensible, ni mas ni menos que lo están los fenómenos químicos ó astronómicos; si los fenómenos psicológicos son intangibles, impalpables como la sensacion, la volicion, el pensamiento, mientras los fenómenos fisiológicos se ven y se palpan; si para los primeros no hay mas instrumento que la conciencia, cuando para los segundos se necesitan el microscopio, el escalpelo y la lupa; si en nosotros mismos, y sin salir de nosotros mismos, encontramos la causa de los fenómenos psicológicos, que es el yo, creador inmediato y directo de la sensacion, del pensamiento, de la volicion, mientras ignoramos absolutamente la causa inmediata de los fenómenos fisiológicos, la nutricion, la reproduccion, la circulacion de la sangre, la secrecion de la bilis, etc., etc.; si nuestra ignorancia con relacion á estos últimos llega al punto de ser innumerables los enigmas que la vida animal encierra aun, y hasta existen fenómenos, como la circulacion de la sangre, que han necesitado el trabajo de veinte y dos siglos para que nuestro Reina primero y Harwey despues lo anunciaran como el mas raro descubrimiento; y en fin, si el hombre aparece con dos vidas, una intelectual y moral, y otra animal con fenómenos distintos, con fines diferentes y en ocasiones opuestos, con dos causas, conocida la una, desconocida la otra, ¿podrá haber hombre que dude de la existencia de dos principios profundamente diversos? Y cuando estos fenómenos y estos fines son tan intangibles y tan impalpables en un caso como lo es el yo, que los crea y los produce, y tan sensi-

bles y palpables en otro como lo es la vida animal, teatro de su desenvolvimiento, se necesita una obcecacion singular para no ver la existencia de dos sustancias, palpable la una, impalpable la otra; para no ver el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo; el alma creando los fenómenos psicológicos, y el cuerpo presentando en accion el desarrollo de los fenómenos fisiológicos con una causa desconocida y extraña absolutamente á la conciencia.

El espíritu de la filosofía empírica debia hacer naturalmente mas estragos en los fisiologistas. Proclamado por esta filosofía el principio de no reconocer otro orígen de ideas que la sensacion, precisamente habia de ser muy bien acogido por hombres dedicados á una ciencia, como es la fisiología, que descansa absolutamente en los datos suministrados por la observacion sensible; y de esta manera no tuvieron escrúpulo los fisiologistas en convertir estos datos de la observacion sensible, esto es, los fenómenos fisiológicos en punto de partida para explicar los fenómenos psicológicos que encontraban al paso, y no era posible despreciaran la ocasion que se les presentaba de buscar el alma con sus ojos y sus manos y de resolver en este sentido todas las cuestiones filosóficas, ya tuvieran relacion con la moral ó la política, con la religion ó con las bellas artes. Mas aun, encastillados los fisiologistas en este principio de no reconocer otros datos que los que suministra la observacion sensible, presentado cualquier fenómeno y siendo irremediable suponerle una causa, porque todo fenómeno supone una causa, era natural que la localizaran en el órgano y no buscaran la causa misma; que hicieran al órgano causa en vez de considerarle como instrumento; y la razon es porque si todo ha de entrar por los sentidos, convirtiendo el órgano en causa, hacen la causa accesible á nuestro conocimiento, mientras que si se busca la causa independiente del órgano, como toda causa

es intangible, sus esfuerzos en busca de la causa serian absolutamente impotentes conforme á la base de su sistema. A fuerza, pues, de confundir la causa con el órgano y el órgano con la causa, concluyeron con suponer el órgano, en que se verifica el fenómeno, principio del fenómeno mismo; y como los fenómenos psicológicos se producen en el celebro, dijeron : El celebro es, no el instrumento, sino el principio del pensamiento, de la volicion, del sentimiento; sin advertir que el pensamiento, la volicion, el sentimiento reconocen por causa este principio inmaterial, que se dice yo, y que un niño interrogado, como dice Jouffroy, dice yo, sin que el celebro sea mas que una condicion de desenvolvimiento, y sin advertir tambien que esta causa no está sometida á la observacion sensible, que solo da objetos materiales, sino á la observacion psicológica; no á los sentidos, sino á la conciencia.

Se trata de determinar el principio de estas dos vidas y de averiguar si son dos principios distintos ó si es uno solo; y en este caso ¿no aconseja el verdadero análisis estudiar unos y otros hechos, unos y otros fenómenos, para que los efectos nos revelen la causa? La naturaleza de los mismos efectos tiene que descubrir la naturaleza de las causas, porque toda causa produce efectos análogos. Pues bien, los fenómenos psicológicos son inmateriales, los fenómenos fisiológicos son materiales, y distan tanto entre sí como la nutricion del pensamiento; los fenómenos psicológicos están sometidos á la observacion interna, los fenómenos fisiológicos están sometidos á la observacion sensible; los fenómenos psicológicos tienen por teatro la conciencia, los fenómenos fisiológicos tienen por teatro la organizacion animal; los fenómenos psicológicos reconocen una causa, que es el yo, los fenómenos fisiológicos tienen una causa desconocida. Un abismo, segun se ve, separa los fenómenos psicológicos de los fenómenos fisiológicos, y entre fe-

nómenos que separa el abismo ¿se puede concebir una sola causa?

Pero mas aun, los fenómenos psicológicos, si bien todos de un carácter inmaterial y absolutamente distinto que los fenómenos fisiológicos, presentan en su desenvolvimiento atribuciones diversas, porque ni la sensacion es el pensamiento, ni el pensamiento es la volicion. Y ¿qué es lo que nos dice la conciencia en medio de esta diversidad? Que todos son hijos de un mismo principio, por ser uno mismo el que siente, el que piensa, el que quiere, y uno mismo el que tiene conciencia de estos mismos actos, así como tiene el sentimiento de que es uno solo. Este principio de unidad, que es á la vez sensible, voluntario, inteligente, que tiene la conciencia de sí mismo, que se reconoce causa única de todas estas operaciones, y cuya esencia es la unidad y la simplicidad, ¿no repugna al buen sentido que este principio, que es una entidad dotada de tan maravillosas facultades, tan inmateriales estas como el principio de donde proceden, deba su orígen á las combinaciones, sean las que sean, de la pura materia, á las combinaciones de la materia celebral? Sí, dicen los fisiologistas; pero si se alteran las funciones de la sustancia encefálica, se alteran todos los fenómenos intelectuales y morales del hombre, y por consiguiente, esta sustancia celebral es la causa de esos fenómenos. Los fisiologistas debian de advertir que este argumento la misma fuerza tiene, considerando el celebro causa de los fenómenos psicológicos que considerándole instrumento; porque alterado el instrumento, alterado el fenómeno y considerándole causa, se encuentra de frente con la imposibilidad de que la materia combinada, como se quiera, pueda crear esa entidad inmaterial, sensible é inteligente, que en sus concepciones abarca el universo, y en su unidad y simplicidad presenta una maravillosa grandeza, solo digna del Criador, al paso que, considerado el celebro

como instrumento, se salva el abismo y se explica el mecanismo de la organizacion de una manera clara, inteligible y racional. Los fenómenos de la sensacion, de la volicion, del pensamiento no pueden existir sin el celebro; y si este sufre alteracion, tambien le sufren los mismos fenómenos; luego el celebro es causa de la sensacion, de la volicion, del pensamiento. Este razonamiento, por probar demasiado, no prueba nada. Los fenómenos de la sensacion y de la percepcion no pueden existir sin los órganos de los sentidos y de los nervios; y sin embargo, á nadie se le ha ocurrido jamás suponer que los órganos de los sentidos y de los nervios sean causa de estos fenómenos; porque los órganos y los nervios ni sienten ni conocen, sino que son puros instrumentos de las percepciones y sensaciones. Tambien los nervios, los músculos y los miembros son indispensables á la produccion de los movimientos voluntarios, y sin embargo, no son causa, sino puros instrumentos de estos fenómenos. Y ¿dónde está la razon de diferencia para considerar instrumentos puros de los actos psicológicos á unas partes materiales del cuerpo, y otras no? ¿Por qué lo han de ser los nervios, los músculos, los órganos de los sentidos y no lo ha de ser la materia celebral, cuando todos juntos representan la vida animal, que es el teatro donde la vida intelectual y moral del hombre desplega todas sus facultades y obliga á esa misma organizacion material á que le preste todos los auxilios necesarios para llenar el alto fin á que le ha llamado la Providencia? Si una razon de analogía obliga á formar este razonamiento, toma un carácter de evidencia irresistible cuando se considera la naturaleza intrínseca de los fenómenos psicológicos, producidos por el yo como causa, y que si son producidos como causa, lo son como principio, como entidad sustancial, en la misma forma que concebimos á Dios

como sustancia real, en el solo hecho de ser causa del universo.

Esta última reflexion deberia confundir á los fisiologistas, que buscan el alma con el microscopio. La observacion sensible es un instrumento preciso, necesario, imprescindible para hacer adelantamientos en el mundo exterior, al que pertenecen lo mismo los fenómenos físicos que los fenómenos fisiológicos; pero cuando se trata del mundo interior, del mundo que encierra las profundidades de nuestro sér, del mundo de donde se desprenden esos fenómenos impalpables, que se llaman sensaciones, pensamientos y voliciones, es un absurdo que los fisiologistas expliquen estos fenómenos y averigüen sus causas, sin salir del mundo exterior; es un absurdo querer explicar con el escalpelo y con la lupa los fenómenos de un mundo que miran en lontananza, un mundo que rechaza semejantes instrumentos materiales como no sometidos á la observacion sensible, y que no reconoce otro medio de estudiar estos fenómenos y sus causas que lanzarse en el seno de este mundo interior, en el corazon, si puede decirse así, del alma misma, y allí estudiar el alma con el sentimiento de sí mismo, el alma con la conciencia, el alma con el alma. Los fisiologistas miran el mundo interior desde fuera, y desde fuera quieren explicar los fenómenos que se realizan dentro; los fisiologistas miran el mundo interior como una fortaleza que se desdeñan penetrar, suponiendo que en ella solo se encierran ilusiones; y cuando vienen á ellos fenómenos de aquella procedencia, los miden, los pesan, los materializan, ni mas ni menos que lo que están practicando con los fenómenos físicos que se realizan en el mundo que habitan. Y ¿serán buenos jueces para decidir del valor de unos fenómenos, que observan solo por su reaccion sobre el mundo exterior, que para ellos es el único

medio de observarlos, y que se resisten á estudiarlos en el mundo interior, donde se realizan y en donde existen las causas que los producen? Desengáñense los fisiologistas; vean que hay dos mundos, uno interior y otro exterior; que ni el interior se estudia desde el mundo exterior, ni el mundo exterior desde el interior; que cada uno de estos dos mundos tiene sus fenómenos propios, tan reales y positivos los unos como los otros, porque tan real y positivo es el pensamiento como la nutricion, y tiene sus instrumentos peculiares y análogos de descubrimientos; que para el mundo exterior no hay mas medio que la observacion sensible con sus instrumentos materiales, porque se trata de un mundo material; que para el mundo interior no hay otro instrumento que la conciencia, porque se trata de un mundo espiritual é impalpable; que la fisiología pertenece al mundo exterior, y la psicología al mundo interior; que si los fenómenos de la nutricion, de la circulacion, de la secrecion de la bílis están justamente sometidos á los instrumentos materiales del microscopio ó del escalpelo, indispensables á la observacion sensible, solo á la conciencia están sometidos el pensamiento, la sensacion, la volicion y los demás fenómenos psicológicos; y en fin, que tan imposible es descubrir el pensamiento con el microscopio como descubrir la circulacion de la sangre con la conciencia.

Encerrados los fisiologistas en el mundo exterior, sin mas salida que la observacion sensible, no es extraño que á do quiera que dirijan sus miradas, cualesquiera que sean los descubrimientos que hagan, no pueden encontrar en todas direcciones mas que materia, porque solo la materia es el objeto exclusivo de la observacion sensible. Estos fisiologistas son aquellos filósofos de quienes Platon dice en el *Diálogo del Sofista* «que rebajan hasta el fango todas las cosas invisibles del cielo y de la tierra, y con sus manos gro-

seras solo empuñan piedras y árboles. Como los objetos de esta naturaleza están sometidos á los sentidos, afirman que solo existe lo que se toca y se palpa, identificando el sér con el cuerpo. Y si algun filósofo llega á decirles de que el sér es inmaterial, le desdeñan con un soberano desprecio y no le quieren escuchar. » Si el fisiologista quiere estudiar el alma, abandone el mundo exterior y deje en él todos sus instrumentos materiales, y láncese en el mundo interior, valiéndose de la conciencia, única abertura que da acceso á ese mundo, y allí encontrará el sér que busca; allí encontrará el alma con todos sus fenómenos psicológicos que forman su cortejo; no encontrará materia, pero encontrará realidades; no encontrará vísceras, pero encontrará pensamientos, voliciones y sentimientos; y mas que todo, encontrará una entidad sustancial, que da vida á esos mismos pensamientos y voliciones, y que es el alma misma, que tanto se le ocultaba cuando estaba en el mundo exterior por buscarla con los ojos del cuerpo, y ahora verá clara y patente, porque la busca con los ojos de la inteligencia. Ya no verá colecciones de sensaciones y de ideas como veia cuando examinaba desde fuera, porque desde fuera solo podia ver venir las emanaciones que salian de aquella region desconocida, y por lo mismo no podia ver otra cosa. « Verá vivir en él aquello que piensa, aquello » que obra, aquello que siente; en una palabra, verá el » *sér*, que es nosotros, y que por lo mismo llamamos yo; le » sentirá obrar en la actividad, sentir en la sensacion, co- » nocer en el conocimiento, siempre el mismo, sea que él » obre, sea que él sienta, sea que él conozca; porque tiene » conciencia de que él es el que piensa, que él es el que » siente, él es el que obra, porque sabe que él piensa y él » obra, porque obra en virtud de aquello que él siente y » aquello que él sabe, porque siente el placer de obrar y de » conocer. Y no solo aparece él mismo bajo la variedad de

» los fenómenos que produce ó experimenta en un momento » dado, sino que aparece siempre el mismo en todos los » momentos; porque se acuerda de lo que él ha sentido, » porque preve lo que él sentirá, y juzga despues del su- » ceso si previó bien ó mal; porque compara entre sí en » el momento presente sus ideas, sus acciones, sus sensa- » ciones de todos los momentos pasados.» Esta entidad, que produce tantas maravillas y que se siente causa de todas ellas, no se toca, porque no es materia; se siente, porque es una realidad sustancial, que no pertenece al mundo de los cuerpos, sino al mundo de los espíritus; es el alma sensible, voluntaria, inteligente, siempre una, siempre idéntica, siempre activa, con una aspiracion ilimitada al seno de Dios, de donde le viene su existencia.

Por lo mismo que el fisiologista quiere dar razon de lo que pasa en el mundo interior, sin salir del mundo exterior, y explicar todos los fenómenos que se pasan dentro por lo que observa fuera con sus sentidos y sus instrumentos materiales, recorre todos los hechos sensibles, busca y escudriña todas las relaciones que los ligan con los hechos internos, y á cada influencia que descubre, exclama : Hé aquí la causa de estos decantados fenómenos internos. La influencia es cierta, la consecuencia es falsa, ¿Quién puede dudar que la organizacion, la estructura del cráneo, la edad, el temperamento, el sexo y todos los fenómenos externos de la naturaleza influyen en el desarollo de la sensibilidad, de la voluntad y de la inteligencia? ¿Quién puede negar que todas estas influencias exteriores modifican de una manera palpable al hombre sensible, voluntario, inteligente? Colocado el hombre en los confines de los dos mundos, el mundo de los espíritus y el mundo de la materia, en comunicacion directa con el primero por medio de la razon, y con el segundo por medio de la sensacion, precisamente tiene que recibir las influencias de am-

bos mundos; y si la razon le inspira las ideas absolutas del bien, de lo verdadero, de lo bello y de todo lo grande, que eleva nuestro sér hasta concebir el infinito, la sensacion le pone en contacto con todos los objetos materiales que afectan á nuestra organizacion, influyendo esta sobre el alma. El alma, situada en medio de ambas influencias, una que viene de lo alto y otra que viene de lo bajo, una que viene del mundo espiritual y otra que viene del mundo material, recibe de ambas todas aquellas modificaciones que son consiguientes al término medio que ocupa en la creacion á sus cualidades de ángel y bestia. Si fuera solo ángel, no recibiria otras influencias que las que le vinieran del mundo del infinito, y seria un habitante puro de la ciudad de Dios; si fuera solo bestia, no recibiria otras influencias que las de la materia por medio de las sensaciones producidas en su organizacion material, y se le ocultaria absolutamente el mundo de los espíritus; pero situado en medio de ambos, con los medios de comunicacion que Dios le dió para conocerlos en la parte necesaria á llenar su destino, se alimenta con las manifestaciones que recibe de ambos. Pero estas manifestaciones, estas influencias, de que el alma no puede prescindir, porque, lo mismo para las concepciones puras de la razon como para las sensaciones emanadas del mundo material el alma no es mas que una pura capacidad, no salen de su carácter de influencias sobre el poder personal, sobre el yo, sobre este principio activo, que constituye nuestro sér y que, resistiendo unas, admitiendo otras y combinándolas todas, se presenta como un agente libre, creador de sus propias deliberaciones y responsable de su conducta.

Ahora advertirán los fisiologistas el ningun valor de todos esos argumentos que se toman de los fenómenos del mundo exterior para hacerlos causa de los fenómenos psicológicos. Ahora advertirán que esas influencias de la or-

ganizacion, de la formacion del cráneo, de la edad, del sexo, del temperamento y del régimen no son causa del sentimiento, de la volicion ni del pensamiento; porque si fueran causa, el efecto seria preciso, irremediable, fatal, y nada mas extraño de la verdad que semejante necesidad. De todas esas influencias nacidas del mundo exterior, ningunas mas apremiantes que las que nacen de la organizacion. El alma tiene conocimiento del mundo material por medio de las sensaciones, y para que tengan lugar las sensaciones en el alma tienen que preceder las impresiones que los objetos hagan en los sentidos, es decir, en la organizacion; y con ser estas influencias las mas apremiantes ¿son de tal condicion que decidan soberanamente de nuestros pensamientos, de nuestros sentimientos, de nuestras voliciones? No y mil veces no; y si los fisiologistas citan la estructura del cráneo, su volúmen, el ángulo facial, las lesiones celebrales, que alteran la inteligencia y todos los hechos que creen favorecer su causa, los hechos se matan con los hechos, acreditando la experiencia cuán falibles son los cálculos formados en el órden físico para graduar al hombre intelectual y moral. Se encuentran indistintamente entendimientos claros en cabezas pequeñas, y se encuentran imbécilés con grandes cabezas, se encuentran lesiones en el celebro sin locura y locura sin lesion, y lo mas admirable es que, cualesquiera que sean las alteraciones que causen en la inteligencia las lesiones celebrales, la experiencia acredita que nunca llegan á destruir la voluntad, que es precisamente la parte activa de nuestro sér ó el verdadero yo; lo que prueba mas y mas la independencia de los dos principios, de las dos vidas. Si la organizacion decide de una manera tan eficaz, obrando como causa de nuestros sentimientos y voliciones, ¿cómo se ven esos cambios tan repentinos en los hombres, pasando muchas veces de un misticismo exagerado á una

relajacion absoluta, de una vida bulliciosa y activa á una vida solitaria y pacífica, de unas opiniones determinadas á otras enteramente opuestas, y todo en un momento y sin que la organizacion haya variado en lo mas mínimo? ¿No se ve aquí en claro un principio que dirige y gobierna y que se vale de la organizacion como instrumento para plegarle á los planes que se propone seguir en su conducta? El arrebato de la sangre, el latido del corazon, la conmocion del celebro que experimentaron nuestros padres, que experimentaron eléctricamente todos los españoles en la lucha que sostuvieron en principios de este siglo ¿fueron causas de aquel glorioso alzamiento, ó lo fué el sentimiento moral de independencia, de libertad, de religion el que produjo esos fenómenos físicos en la organizacion de aquellos patricios? Se cita el temperamento y el régimen, y con mas razon debian citarse los instintos, las tendencias, las inclinaciones, que son en gran parte resultado de la organizacion; pero no hay temperamento, no hay instinto, no hay tendencia, no hay inclinacion que no ceda al poder de la voluntad, y la vida moral del hombre es una lucha constante y sin tregua del principio moral contra las tendencias desarregladas, á que nos arrastra la organizacion. Se cita el sexo, como si la historia no nos presentara mujeres heroinas y hombres raquíticos. Se acude al clima, como si bajo de una misma lalitud no se encontraren pueblos guerreros y pueblos cobardes, pueblos civilizados y pueblos bárbaros, y como si en un mismo país, y por consiguiente bajo de un mismo clima, no haya presentado la civilizacion todas las fases desde la vagancia de hordas salvajes hasta el establecimiento de imperios poderosos, desde el fetichismo hasta el culto del verdadero Dios. En fin, el hombre, que ofrece su vida en holocausto por su patria, por su religion, por sus creencias, y que sube al cadalso con la serenidad en su semblante, y el hombre aco-

sado de remordimientos, que en lecho blando y en una enfermedad sin dolores ve en torno suyo con horror y espanto la sombra de la muerte, ¿ceden ambos á la influencia de la organizacion, ó la organizacion de ambos es un puro instrumento que sufre la coyunda del estado moral de sus almas?

Ahora con estas demostraciones incontestables se advertirán los conflictos en que Broussais debió verse para convertir en resultado de la organizacion los fenómenos psicológicos, siendo admirable que, despues de sentar en tono dogmático y con toda la vehemencia y acritud de su estilo que la psicología no es mas que una parte de la fisiología y que la inteligencia no es mas que un producto de la materia organizada, consigna en su *Tratado de la fisiología aplicada á la patología* lo siguiente: «La sensibilidad »es inmaterial como el pensamiento, que es su base.... »Observo de que el pensamiento se muestra con ocasion »del movimiento de la materia; pero yo no puedo cono»cer el *quomodo*. ¿Cuál es la condicion del celebro que »produce estos fenómenos? Lo ignoro.» Y bien, si Broussais ignora la condicion del celebro para producir las sensaciones, las voliciones, los pensamientos; si ignora absolutamente el *quomodo* ó de qué manera se verifican estos fenómenos, ¿cómo asegura que son producto de la organizacion? Si ignora la manera de verificarse el tránsito de lo físico á lo moral del hombre, ¿cómo asegura que lo moral viene de lo físico? Es verdad que á un movimiento de la materia se puede seguir y se sigue un pensamiento ó una volicion; pero si Broussais ignora el *quomodo* ó de qué manera, la suposicion que hace de que ese movimiento es causa de la volicion ó del pensamiento no es mas que una hipótesis, y una hipótesis que nunca puede salir de su cualidad de hipótesis, mientras se ignore el *quomodo*, y que para Broussais es un misterio impenetrable. Esta duda de-

bió contener á este filósofo en sus especulaciones, máxime cuando no se le ocultaban los distintos caractéres que presentan los fenómenos psicológicos, impalpables, intangibles, en cuyo fondo solo aparece el pensamiento, y los fenómenos fisiológicos materiales y sensibles, en cuyo fondo aparece solo la materia, y entre la materia y el pensamiento hay un abismo.

Otra dificultad gravísima para Broussais, como lo habia sido para Cabanis y para todos los filósofos que han considerado los fenómenos psicológicos resultado de la organizacion, era la explicacion de los trabajos del alma sobre el alma. Mientras se trata de las sensaciones, pensamientos y voliciones, en cuanto son *manifestaciones* que se realizan por medio de la organizacion, pudo Broussais alucinar con su sistema de excitacion é irritacion, considerando todos estos fenómenos como estimulaciones remitidas del celebro á las vísceras y de las vísceras al celebro; pero cuando se trata de analizar y explicar las percepciones que tiene el alma en las profundidades de su sér, y que constituye el argumento mas positivo de la existencia de este principio, que vive con su propia vida; como en aquel recinto no hay fibras, no hay vísceras, no hay sustancia ninguna material, y no hay mas que puros actos del espíritu, se le ve perplejo, sin saber qué decir para explicar estos fenómenos, y cuya realidad por otra parte no se puede negar; y en tal conflicto Broussais, teniendo que dar sugeto á tales fenómenos, tiene la destreza de sustituir á la expresion de alma, expresion que arruinaria su sistema, la de hombre, y con ella cree salvar el abismo. El hombre percibe, el hombre compara, el hombre juzga; pero ¿quién es esta entidad que se llama hombre? Cuando Broussais ha querido explicar las impresiones y sensaciones que vienen del mundo exterior, ¿no se ha valido de todo el aparato orgánico de vísceras, de nervios y principalmente del ce-

lebro por medio de la excitacion é irritacion? ¿Por qué, pues, cuando se trata de los actos internos del alma abandona enteramente este lenguaje y con él abandona la sustancia encefálica, y en su lugar va en busca de una nueva entidad, que llama hombre? Si el hombre es el celebro y el celebro el hombre, ¿para qué hizo esta sustitucion de una expresion por otra en el momento que cambió la escena de sus indagaciones, pasando de los actos externos á los actos puramente internos del alma? Precisamente algun remordimiento tenia, y debia tenerle, porque si pudo llevar la excitacion é irritacion al celebro para explicar las impresiones y sensaciones producidas por el mundo exterior, desde el momento que dió un paso mas y se internó en los actos puros del espíritu, le faltó el hilo para salir del laberinto; le faltaron las vísceras, los nervios, las fibras, el encéfalo, y sin todo este aparato orgánico no podia tener lugar la excitacion é irritacion, y sin excitacion é irritacion no podia explicar estos fenómenos internos, porque en su sistema la excitacion é irritacion en la organizacion son causa de todos los fenómenos de la vida intelectual y moral. Y en la situacion crítica en que se veia de tener que abandonar el celebro y todo el aparato orgánico para dar sugeto á estos fenómenos internos, cuya existencia no podia negar, ¿qué partido podia tomar? El que tomó, que fué huir de la palabra espíritu, que destruia su sistema, y poner en su lugar la palabra *hombre* para salir del conflicto y no decir nada, ó por mejor decir, para decir mucho; porque descubrió la parte flaca del edificio que ha querido levantar, y por ella sus adversarios han abierto una brecha practicable para asaltar su sistema y darle muerte.

Lo singular es que el sistema de Broussais no solo es falso en su base y en todas sus consecuencias, sino que, como para justificarle, ha supuesto un estado de contractibilidad en las fibras nerviosas, caracterizado por la con-

traccion de las fibras mismas, la experiencia repetida por todos los fisiologistas y anatómicos ha hecho ver que es imaginaria semejante contractibilidad de las fibras, resultando de aquí que ni aun en el terreno de la materia y bajo la observacion sensible puede sostenerse un sistema tan absurdo.

Broussais fué materialista; sin embargo, no fué ateo. En su curso de frenología escribió las siguientes palabras: «El ateismo no puede entrar en una cabeza bien organizada y que seriamente haya meditado sobre la naturaleza.» Estas expresiones de Broussais nos arrancan de los anfiteatros de medicina, en que hemos discutido hasta ahora, y naturalmente nos llevan á regiones mas altas. El que medite en la naturaleza no puede menos de reconocer la existencia de un Dios, dice Broussais. Asi es; la simple concepcion de una causa donde quiera que aparece un fenómeno ¿no supone la omnipotencia? La combinacion de medios, que todos concurren á realizar un fin determinado, y cuya asombrosa armonía se descubre por todas partes, ¿no supone la inteligencia? Y este poder y esta inteligencia, que reflejan en medio de la variedad, en el órden y belleza del universo, ¿no acreditan la accion del espíritu y que la materia no es mas que un objeto pasivo, sometido al espíritu mismo, que la gobierna y dirige conforme á los planes trazados por Dios en el gobierno del mundo? Pues si en el universo, ya se atienda á la materia inerte, ya á la materia organizada, irradia en todas direcciones un principio espiritual, inteligente, omnipotente y creador, que es Dios, ¿cómo se quiere convertir el hombre en un puro fenómeno de la materia bruta, y excluirle de la region de los espíritus á que le llaman sus necesidades y sus deseos, sus facultades y el rango que ocupa en la creacion? Desde que existe el género humano ¿no ha sido un objeto constante de discusion la espiritualidad é inmortalidad de nuestro sér? Pues ¿de dónde

nace esta idea que discuten los sabios, que presienten los ignorantes, que cantan los poetas y que ha pasado á ser el dogma de todas las creencias religiosas? Alguna realidad tienen estas aspiraciones á la inmortalidad, y en el vuelo de nuestros pensamientos, que abrazan la inmensidad del espacio y la eternidad del tiempo, nuestra cabeza erguida nos dice:—Somos ciudadanos de un mundo que está mas allá de la tumba, porque de no ser así, no tendriamos estas aspiraciones.—El hombre con su inteligencia penetra en las entrañas de la tierra, sube al firmamento á escudriñar sus leyes, arranca á la naturaleza sus secretos é intenta penetrar el insondable abismo del Criador, y con su voluntad somete á su coyunda todos los objetos animados é inanimados para aumentar sus goces y labrar su dicha. Sér limitado y finito, tiene en su alma dos aspiraciones infinitas, que son la ciencia y la felicidad, y cada hombre quisiera ser centro de todas las combinaciones del universo. Y estas semillas, que depositó Dios en nuestro sér, y que en el hecho de depositarlas algun objeto se habrá propuesto su sabiduría ¿reciben en este mundo su satisfaccion y complemento? No; despues de veinte y cinco siglos desde que rayaron los primeros albores de la ciencia y de la civilizacion sobre los encrespados riscos de la Grecia, los sistemas filosóficos se han sucedido unos á otros sin interrupcion; pero nuestra razon jamás podrá penetrar el misterio de la creacion y el enigma del universo. Sin embargo, este abismo insalvable no impide al hombre lanzarse en busca del infinito de la ciencia por el camino de la perfectibilidad. Y el ansia voraz que despedaza nuestra alma en busca de la felicidad ¿aparece mejor satisfecha? Que cada hombre consulte el interior de su alma, cualesquiera que sean las condiciones de su vida, ya tenga su testa coronada ó sea el mas miserable de los súbditos, ya viva en soberbios alcázares ó ya en una humilde

choza, ya vaya en bonanza en sus emprezas ó ya sea juguete del azar y de una mala estrella, ya tenga el íntimo convencimiento de una buena conciencia ó se halle trabajado por horribles remordimientos, ya le halague la fortuna ó sea víctima de la injusticia de los hombres, y verá que su alma es el tonel de las Danáidas, que no es posible llenar, y que la sed hidrópica de felicidad que la devora es un imposible en este mundo. ¡Y ya que las pocas gotas de placer que se destilan en el licor de esta triste vida, que bebemos copiosamente, estuvieran reservadas á solo los hombres virtuosos! Pero no es así; las apariencias son horribles, y las mas veces la virtud misma es un objeto de persecucion y de ruina, mientras la fortuna sonrie á los malévolos para consumar sus planes de iniquidad y gozarse en la felicidad de este mundo. ¿Para qué puso el Criador en el hombre estas semillas de felicidad imaginaria, que como una sombra huye sin poder tropezarla, y cuando ni la virtud misma sirve de garantía para poderla conseguir? Los animales serian mas felices que nosotros. Privados de razon, que es el único conducto por donde recibimos estas aspiraciones á la inmortalidad, y reducidos al terreno estrecho de las sensaciones, es decir, al terreno estrecho del mundo material, sin mas inteligencia que la necesaria para el gobierno de estas, cesa de realizarse su destino en el momento que cesa la vida, teatro de sus sensaciones. Nosotros no; nosotros tenemos mas que sensaciones, tenemos razon; esta facultad de lo absoluto que nos da estas aspiraciones á una felicidad inmarcesible, que nos hace entrever la inmortalidad, y cuando vemos que su realizacion es un imposible en las condiciones de este mundo, no hay medio ó el Criador ha sido injusto al inspirarnos tales ideas, que solo servirian para hacer horrible nuestra situacion, ó hay otro mundo donde reciban todo su desarrollo estas aspiraciones y se realice el pensamiento

de Dios, llenando el hombre su destino. La escena de la vida consta de dos actos: uno que se representa en el mundo material, otro en el mundo de los espíritus; uno en lo presente, otro en el porvenir.

Una de las concepciones absolutas de la razon es no poderse concebir la virtud sin que le esté ligada la felicidad, ni poder conseguirse la felicidad sino por el intermedio de la virtud. Y bien, si la felicidad no es de este mundo, ¿cuál es el camino que debemos tomar para conseguirla en el otro? El de la virtud; pero el camino de la virtud está sembrado de espinas, y la vida del hombre en este mundo es una guerra sin tregua contra los obstáculos que en todos rumbos se le presentan; pero estos mismos obstáculos, estos males despiertan en él su personalidad, ponen en ejercicio sus facultades, y con el convencimiento de haber puesto Dios en sus manos la realizacion de su destino, como agente libre é inteligente, se lanza en medio de los peligros, y su triunfo en la lucha es el triunfo de la virtud. Cada dia de la vida es una jornada, y la vida entera es una azarosa peregrinacion; y el término de todo, en los que llenan su destino en este mundo, es adquirir una conciencia serena y apacible, que caracteriza al hombre justo, al verdadero hombre. Y ¿es posible concebir que un alma que pasa por tan rudas pruebas y llena con sus esfuerzos los altos fines de la Providencia no tenga otro porvenir que la tumba, lo mismo que un alma que halagó sus pasiones, que desconoció su destino y sucumbió cobarde, víctima de sus propios remordimientos? Y ¿una losa fria ha de cubrir el sacrificio del uno y el envilecimiento del otro? No, no puede ser; y si no hubiera otras pruebas de la inmortalidad, la situacion tan distinta de estos dos hombres, la satisfaccion de una conciencia pura en el uno y los remordimientos en el otro, como dos hechos de que depone la conciencia del género humano, bastarian para jus-

tificar su existencia. La Divinidad respondió á Zoroastro, que le preguntaba sobre el principio del mundo, su fin y el orígen del bien y del mal : «Haz el bien y gana la inmortalidad.»

---

## CAPITULO X.

SISTEMA EMPÍRICO. — DOCTRINA. — FATALISMO. — HARTLEY.

David Hartley nació en Illingworth, en 1704, y despues de estudiar en la universidad de Cambridge filosofía y medicina, se recibió de doctor y ejerció la profesion en varios puntos de Inglaterra, hasta que se verificó su muerte en 1757.

Ya se ha visto la marcha que he llevado en el desenvolvimiento del sistema empírico, que ha sido una marcha rigurosamente lógica en el órden de las ideas. Pues bien, constante en no abandonar este plan, como único que conduce á la verdadera ciencia por el camino de la claridad y de la precision, irremisiblemente al sistema materialista de Broussais, tiene que seguirse el sistema fatalista de Hartley. Locke, aplicando el principio baconiano de la experiencia al estudio del espíritu humano, redujo el orígen de las ideas á la reflexion y la sensacion; Condillac, sin abandonar la base fundamental del empirismo, hizo una profunda innovacion en la doctrina de su maestro, suprimiendo la reflexion y dejando la sensacion como único orígen de las ideas; pero la sensacion en Condillac es un acto del alma, es un acto psicológico, independiente de la

organizacion. Esta independencia no podia durar mucho; porque reducido el espíritu á ser una pura capacidad sin un principio activo para reobrar sobre el mundo exterior, de donde vienen las sensaciones, precisamente al acto psicológico del alma habia de sustituirle el acto fisiológico; á la sensacion debia sustituir la conmocion orgánica. En efecto, Broussais dió este paso, y con él sentó las bases del materialismo, como hemos visto. Reducida la sensacion á la conmocion orgánica y reducido el espíritu á ser una pura capacidad, es claro que el hombre queda entregado absolutamente á la accion del mundo exterior, y sus sensaciones, orígen de sus ideas, de sus sentimientos y de sus voliciones, tienen que ser un producto forzoso y necesario de todas las influencias que le vengan de fuera, y queda de esta manera reducido á las condiciones de una máquina y entregado á un puro fatalismo. Este es el paso que dió Hartley, y que si Hartley no hubiera dado, lo hubiera dado otro filósofo, porque es una consecuencia rigurosa del principio creador del sistema empírico. Hartley, como habia hecho Broussais, redujo la sensacion á la conmocion orgánica, y no reconociendo otro orígen de ideas que esta misma conmocion, hizo de ella un análisis el mas minucioso para explicar todos los fenómenos físicos, intelectuales y morales, como puede hacerse con un compás; y de esta manera creó un sistema de hierro, á que sometió al hombre, entregándole al mas inexorable fatalismo.

Hagamos conocer á Hartley por la única obra que le granjeó el nombre de filósofo : *Observaciones sobre el hombre, sus facultades, sus deberes y sus esperanzas* (Observations on man, his frame, his duty and his expectations). «El hombre, dice, se compone de dos partes, el cuerpo y el espíritu. El cuerpo está sometido á nuestros sentidos, y el espíritu es esta sustancia, este agente al que achacamos las sensaciones, las ideas, los placeres, las penas y los

movimientos voluntarios. Se llaman *ideas de sensacion* las que se parecen á las sensaciones, ó son las sensaciones mismas, pudiéndose designar todas las demás con el nombre de *ideas intelectuales;* pero tiene buen cuidado en añadir que las ideas de sensacion son los elementos de que todas las demás ideas se componen.

» Hartley refiere las facultades de que está adornado el espíritu, y dice que son la memoria, la imaginacion, el entendimiento, la afeccion y la voluntad, y guarda un profundo silencio sobre la razon; y en este punto fué mas cauto que Locke, porque ahorró desnaturalizarla.

» En seguida entra en la exposicion de su sistema de las vibraciones y de la asociacion, y sienta como fundamento que todas las obras de medicina y anatomía, la estructura y las funciones de los diferentes órganos del cuerpo humano, las experiencias hechas sobre los animales vivos, los síntomas de las enfermedades y las disecciones anatómicas prueban que la sustancia blanca medular del celebro, la médula espinal y los nervios son el instrumento inmediato de la sensacion y del movimiento, así como la sustancia blanca medular del celebro es el instrumento inmediato que presenta las ideas al espíritu. La prueba es de que la perfeccion de nuestras facultades mentales depende de la perfeccion de esta sustancia; y que todas las ofensas que ella recibe afectan á las ideas, y mientras las ofensas no se reparen, las ideas no toman su curso natural.

» Las sensaciones subsisten en el espíritu algun tiempo despues que desaparecen los objetos que las causan, como se ve si se gira en rueda un carbon encendido, apareciendo á la vista un círculo de fuego; y la razon es porque la sensacion del carbon en los distintos puntos de este círculo subsiste impresa sobre el sensorio hasta que el carbon vuelve al mismo punto. Lo mismo se prueba en las

sensaciones del oido, y lo mismo debe suponerse respecto á todas por analogía.

»Esta continuidad de las sensaciones supone que los objetos exteriores imprimen movimientos vibratorios sobre la sustancia medular de los nervios y del celebro, puesto que solo el movimiento vibratorio es el que puede subsistir por algun tiempo en las partes de esta sustancia. De manera que el movimiento vibratorio y la sensacion marchan á la par en su continuidad y descenso.

»Y ¿qué es lo que excita, propaga y conserva estas vibraciones en la sustancia medular? El éter, que es un flúido elástico muy sútil, que está derramado en toda la naturaleza y en todos los cuerpos y al que se achacan todos los fenómenos de la atraccion universal, de las afinidades y repulsiones, de los efectos del calor y de la luz, y tambien la formacion de la sensacion y del movimiento animal. Pero no solo el éter, sino tambien la uniformidad, continuidad, blandura y actividad de la sustancia medular del celebro, médula espinal y de los nervios contribuyen á facilitar las vibraciones. La accion del objeto afecta á la vez á los nervios y al éter, y estos se afectan entre sí; y las agitaciones excitadas en el éter agitan las pequeñas partículas de la sustancia medular, de los nervios sensorios por medio de vibraciones, á la manera que las vibraciones del aire en los sonidos agitan muchos cuerpos regulares por vibraciones ó temblores correspondientes. Y téngase presente que el éter arregla y sostiene las vibraciones de las partículas, pero no las excita primitivamente.

»Excitadas las vibraciones en el éter y en las partículas de los nervios sensorios, se propagan todo lo largo y se extienden de los nervios hasta el celebro. El éter que se halla en la sustancia medular, siendo por la pequeñez de los poros de esta sustancia y la uniformidad de su textura

de una densidad uniforme, da libre paso en toda la extension de esta misma sustancia á las vibraciones allí excitadas; y esta uniformidad, así como la continuidad, blandura y actividad de la sustancia medular, contribuyen tambien á la libre propagacion de las vibraciones. Desde que las vibraciones entran en el celebro comienzan á propagarse libremente en todas direcciones sobre toda la sustancia medular, disminuyendo en fuerza, en proporcion de la cuantidad de materia agitada, precisamente como sucede con los sonidos, es decir, en razon doble y recíproca de la distancia del lugar, en que los nervios de los sentidos afectados por las vibraciones entran en el celebro.

»Las vibraciones de las partículas medulares pueden variar de cuatro maneras diferentes, á saber: en grado, en especie, en lugar y en línea de direccion. Difieren en grado, segun que son mas ó menos fuertes; en especie, segun que son mas ó menos frecuentes; en lugar, segun que afectan esta ó la otra region del celebro, y en línea de direccion, segun que se comunican por diferentes nervios exteriores.»

Hasta aquí Hartley camina por el terreno fisiológico, y cualquiera que sea el vicio de su sistema en este punto, nada tengo que decir. En seguida pasa á las ideas, su generacion y asociacion, y vamos á ver cómo desenvuelve su teoría.

Ya dije que las ideas, segun Hartley, son de dos clases: ideas de sensacion é ideas intelectuales, siendo las primeras orígen de las segundas. Pues bien, las ideas de sensacion las mas vivas son aquellas en las que las sensaciones correspondientes reciben una impresion mas fuerte ó mas frecuente, infiriéndose de aquí que estas engendran aquellas; y por lo contrario, si la sensacion es débil ó extraordinaria, la idea engendrada debe de ser débil en proporcion é imperceptible en los casos extremos. El

órden exacto de lugar que observan las ideas visibles y el de tiempo que observan las ideas audibles, puede servir igualmente para probar que estas ideas son copias ó unos renuevos de las impresiones hechas en el ojo y en el oido, en los que se observa respectivamente el mismo órden. Por consiguiente, la repeticion frecuente de las sensaciones deja ciertos vestigios, tipos ó imágenes de estas mismas sensaciones, que con razon se pueden llamar ideas simples de sensacion.

Si la repeticion frecuente de las sensaciones da las ideas de sensacion, las vibraciones que acompañan á las sensaciones deben dar alguna cosa que acompañe en igual forma á las ideas; y esto no puede ser otra cosa que vibraciones mas débiles, que convengan en especie, en lugar y en línea de direccion con las vibraciones sensoriales.

De manera que, segun Hartley, aparecen dos órdenes, que se penetran el uno en el otro. Sensaciones é ideas de sensacion de una parte, vibraciones y vibraciones diminutivas de otra. A las sensaciones corresponden las vibraciones, y á las ideas de sensacion corresponden las vibraciones diminutivas.

Cuando las sensaciones y las vibraciones se asocian, adquieren sobre las ideas de sensacion y sobre las vibraciones diminutivas un poder, á que nunca podrian llegar si obraran separadas. La influencia de la asociacion sobre nuestras ideas, sobre nuestras opiniones y sobre nuestras afecciones es tan grande y tan evidente, que apenas hay autor que no haya hablado de ella, si bien Locke fué el primero que usó de la palabra *asociacion*.

El poder de asociacion está fundado en el poder previo de formar ideas y vibraciones diminutivas, porque las ideas y vibraciones diminutivas deben engendrarse antes que puedan ser asociadas. Y en igual forma, el poder de formar ideas y sus vibraciones diminutivas correspon-

dientes presupone igualmente el poder de asociacion; porque, puesto que todas las vibraciones y todas las sensaciones son divisibles al infinito respecto al tiempo y al lugar, no podrian dejar ningun rastro ó imágen de sí mismas, es decir, ninguna idea ó vibracion sin que sus partes, infinitamente pequeñas, se adhieran juntas durante su impresion reunida, es decir, durante la asociacion. Así pues, no podemos tener una idea perfecta de un caballo sin que las ideas particulares de la cabeza, el cuello, el cuerpo, los ramales, la cola no hieran unas y otras la imaginacion por una impresion frecuentemente reunida.

Por último, Hartley reasumè su doctrina de la asociacion en los términos siguientes: «La generacion de las ideas sensibles por las sensaciones y el poder de excitarlas por asociacion, cuando se las considera como facultades del espíritu, son evidentes é incontestables. Puesto que las sensaciones se trasmiten al espíritu como un efecto producido por causas corporales sobre la sustancia medular, como lo reconocen todos los fisiologistas y los médicos, es claro que la facultad de engendrar las ideas y de excitarlas por asociacion debe proceder igualmente de causas corporales; y por consiguiente, ser explicada por las influencias sutiles de las pequeñas partículas de materia, las unas sobre las otras. Como un movimiento vibratorio es mas conforme á la naturaleza de la sensacion que ninguna otra especie de movimiento, parece natural que sea el mas á propósito para engendrar ideas y para excitarlas por asociacion. De suerte que la doctrina de la asociacion puede mirarse como una base cierta y como una regla para dirigir nuestras indagaciones subsecuentes en todo lo relativo á las vibraciones.»

*Resúmen de la doctrina de Hartley en la formacion de las ideas primitivas de sensacion, que son el orígen de todas las demás ideas que Hartley llama intelectuales.*

| | |
|---|---|
| Sensaciones. . . . . | Vibraciones correspondientes. |
| Ideas de sensacion. . . . . | Vibraciones diminutivas correspondientes. |
| Asociacion de sensaciones. . . | Asociacion de vibraciones correspondientes. |
| Asociacion de ideas de sensacion. | Asociacion de vibraciones diminutivas correspondientes. |
| Resúmen. . . . . | Vibraciones y asociacion. |

Desde aquí pasa Hartley á la formacion de las ideas intelectuales ó ideas complexas, y se explica de esta manera:

« El lector debe conocer que estas ideas simples de sensacion deben agruparse y combinarse por asociacion; y por la aproximacion y mezcla de las diversas partes constitutivas deben convertirse en una idea complexa. La observacion nos hace ver que muchas de nuestras ideas intelectuales, tales como la belleza, el honor, las cualidades morales, etc., de hecho se componen de partes que se convierten por grados en una idea complexa. Los que ignoran las artes de leer y escribir no pueden concebir cómo se puede reducir por medio del análisis la prodigiosa variedad de palabras complexas de las lenguas á un tan pequeño número de sonidos simples, como el alfabeto; y esta conversion de las ideas simples en ideas complexas no es mas que la aplicacion del mismo principio, que es la asociacion, de la que resultan las lenguas en el primer caso y las ideas complexas en el segundo. Muchas veces una idea complexa parece simple, porque no se advierte en ella ninguna relacion que la ligue con las ideas constitutivas que la forman; y para deshacer esta ilusion debe tenerse presente que las ideas complexas son como los medicamentos muy compuestos, cuyo olor, color y sabor son muy distintos que

los simples ó ingredientes de que se componen. Y por último, dice Hartley, que las series de estas ideas complexas que se presentan al espíritu, parecen depender del estado presente del cuerpo, de las impresiones exteriores, de la influencia permanente de las impresiones primitivas y de las asociaciones tomadas en conjunto.» En este último párrafo está reasumido el triste cuadro que presenta este sistema.

Ya dije que á las sensaciones correspondian las vibraciones, y á las ideas de sensacion las vibraciones diminutivas; y siguiendo Hartley el mismo órden, supone que, cuando ideas simples se convierten en ideas complexas, las vibraciones diminutivas que corresponden á las primeras se convierten tambien en una vibracion diminutiva complexa, correspondiente á la idea complexa.

Estas vibraciones complexas pueden consistir en tantas partes coexistentes y sucesivas, y estas partes de tal manera pueden alterarse y exaltarse las unas con otras, que las agitaciones que resulten en la sustancia medular no pueden conservarse como vibraciones diminutivas, sino que tienen que hacerse vibraciones vivas, iguales á las que los objetos excitan en los sentidos. Una mezcla de impresiones vivas y reales entre las ideas, la irritabilidad de la sustancia medular, una disposicion precedente á las vibraciones excitables, etc., pueden favorecer mucho este efecto.

Cuando las vibraciones diminutivas completas se exaltan en tanto grado, debemos concebir que á las ideas complexas correspondientes les sucede lo mismo, y se convierten en afecciones intelectuales y en pasiones. Aquí está el orígen de los placeres y de las penas intelectuales, que son los objetos de estas afecciones y pasiones. Lo mismo las afecciones de la voluntad que las ideas de la inteligencia, de la memoria y de la imaginacion, todas se deducen de

las impresiones exteriores, hechas sobre los sentidos, de sus vestigios ó ideas, de sus conexiones mutuas por asociacion y obrando las unas sobre las otras.

De aquí se sigue que los placeres y penas intelectuales pueden ser mayores, iguales ó menores que los placeres y dolores físicos, segun que cada persona reune, en la formacion de sus placeres y penas intelectuales, mas ó menos vibraciones diminutivas, mas ó menos vivas. Es evidente que todas las vibraciones que pertenecen á las ideas y á las afecciones intelectuales deben residir en el celebro, y no en la médula espinal ó los nervios. El celebro es, pues, el asiento del alma racional, es decir, del alma en cuanto recibe la influencia de las razones y los motivos morales.

Si séres de la misma naturaleza, pero cuyas afecciones y pasiones están actualmente en proporciones diferentes, se exponen durante un tiempo indefinido á las mismas impresiones y asociaciones, todas sus diferencias particulares se verán al fin absorbidas, y se harán perfectamente semejantes ó quizá iguales. Nuestro orígen corporal y las impresiones y asociaciones que nos afectan en la vida, sin ser las mismas, son de tal manera semejantes, que debe haber entre los hombres una gran semejanza general respecto á sus afecciones intelectuales, lo mismo que respecto á muchas diferencias particulares.

No contento Hartley con llevar á este grado de exageracion la influencia de lo físico sobre lo moral del hombre, dice en seguida: «Los placeres y los males físicos tienen una mayor tendencia á destruir el cuerpo que los intelectuales, porque son de una naturaleza local y particular y obran mas fuertemente sobre los órganos que los trasmiten. Pero la destruccion de una parte considerable del cuerpo es la destruccion del todo á causa de las partes. Por lo contrario, los placeres y los males morales no ofenden mucho un órgano

en particular, sino que atacan mas bien y destruyen gradualmente toda la sustancia medular y todas las partes que de ella dependen.»

«La doctrina de las vibraciones, dice mas adelante, explica todos los movimientos mecánicos primitivos, y la de asociacion explica todos los movimientos voluntarios y secundariamente mecánicos; y si la doctrina de la asociacion está fundada sobre la de las vibraciones, como se ha demostrado, en este caso las sensaciones, todas las ideas y todos los movimientos de todos los animales se conducirán segun las vibraciones de las pequeñas partículas medulares.»

De tal manera se ilusiona Hartley con las vibraciones y la asociacion, que á pesar de ser un sistema puramente materialista, no tiene reparo en buscar analogías en sistemas absolutamente opuestos. «La armonía prestabilita de Leibnitz, dice, y el sistema de las causas ocasionales de Malebranche están exentos de la gran dificultad de la comunicacion del alma, sustancia inmaterial, con la influencia real y física de parte del cuerpo, sustancia material. Mi hipótesis, dice Hartley, está igualmente exenta de esta dificultad, si se admite el simple caso de la conexion entre el alma y el cuerpo respecto á la sensacion; y con solo suponer que hay en la sustancia medular un cambio proporcional y correspondiente á todo cambio que tenga lugar en las sensaciones. Por lo demás, concluye Hartley diciendo que la doctrina de las vibraciones y de la asociacion, tal como ha sido expuesta, sirve para explicar, lo mismo que las sensaciones, el orígen de nuestras ideas y de nuestros movimientos y la manera como se forman.»

En seguida Hartley hace la aplicacion de sus doctrinas de las vibraciones y de la asociacion á cada una de las sensaciones y á cada uno de los movimientos, y recorre uno

por uno los sentidos del tacto, del gusto, del olor, de la vista, del oido y todos los demás movimientos mecánicos y voluntarios de la misma naturaleza, así como todos los fenómenos del entendimiento, de la afeccion, de la memoria y de la imaginacion.

Como en su sistema el orígen de los conocimientos humanos no es otro que las ideas de sensacion, que son los vestigios que dejan las sensaciones mismas ó las impresiones que los objetos exteriores hacen sobre los sentidos, que en su opinion son una misma cosa; y como á estas sensaciones corresponden las vibraciones, así como á los vestigios que dejan las sensaciones, que son las ideas de sensacion, corresponden las vibraciones diminutas, es claro que hace depender todos los fenómenos psicológicos de la influencia de las sensaciones ó impresiones mismas; y como esta influencia solo se hace sentir por el placer y dolor, porque los sentidos solo placer y dolor pueden darnos á conocer, presenta Hartley todos los fenómenos del alma con esta investidura; ni podia presentarlos con otra, por mas que en los detalles se separe muchas veces, llevado de su buen juicio de hombre y olvidándose de su carácter de filósofo y filósofo sistemático. Digo que todos los fenómenos psicológicos los presenta con la investidura del placer y el dolor; y en este concepto divide en seis las clases de placeres y dolores intelectuales, que son penas y placeres de la imaginacion, penas y placeres de la ambicion, penas y placeres del interés personal, penas y placeres de la simpatía, penas y placeres de la teopatía y penas y placeres del sentido moral.

Como para explicar todos estos fenómenos no encuentra Hartley otro caudal que las ideas de sensacion, que son pobres y mezquinas en número y siempre individuales, se vale de la asociacion de las ideas para llenar este abismo, que es el recurso que inventó, creyéndo que

por este medio y valiéndose de este colorido podia dar salida á todos los fenómenos de la naturaleza humana, para que ninguno quedara sin explicacion. Pero mas aun, como la asociacion, segun su sistema, nunca puede salir del juego, combinacion y enlace de las ideas primitivas, que son las ideas de sensacion, es claro que Hartley tuvo necesidad de explicar los actos intelectuales y morales por el fenómeno de la sensibilidad, ó en otros términos, reducir ó reasumir la inteligencia y la voluntad en el fenómeno de la sensacion; lo que no podia hacerse sin desnaturalizar al hombre completamente, destruyendo esa trinidad maravillosa que aparece en su sér, consignada en los tres actos de sentir, pensar y querer, que constituyen tres facultades con caractéres especiales de accion, que obran de concierto, pero que jamás se confunden ni se reconocen el uno como orígen de los otros.

Por asociacion y por medio de las vibraciones percibimos los placeres que ofrece el espectáculo de la naturaleza, las obras del arte, la música, la pintura, la poesía, las ciencias, la hermosura personal, el espíritu y el carácter, así como percibimos las penas nacidas de la sordera, de la incompatibilidad ó de la deformidad, y cuyas penas y placeres proceden de la imaginacion. Por asociacion y por medio de las vibraciones percibimos y distinguimos en el interés personal el interés personal grosero del interés refinado, y este del interés racional. Por asociacion y por medio de las vibraciones percibimos las afecciones simpáticas, por las que nos regocijamos ó nos afligimos de la felicidad ajena, ó nos regocijamos ó nos afligimos de la desgracia de otro. Por la asociacion y por medio de las vibraciones nos elevamos gradualmente, empezando por los objetos materiales á la idea de Dios, y llegamos á concebir las afecciones de amor y temor al Autor de la naturaleza. En fin, todos los placeres y las penas de la sensacion, de la imaginacion, de la am-

bicion, del interés personal, de la simpatía y de la teopatía, en cuanto concuerdan los unos con los otros, y todos juntos con nuestra naturaleza y con el curso natural de las cosas, nos dan, por medio de la asociacion, el sentido moral, y nos arrastran al amor y á la aprobacion de la virtud, así como al temor, al aborrecimiento y al horror al vicio. Este sentido moral, añade Hartley, aplica la fuerza y la autoridad de toda la naturaleza del hombre contra todo lo que se rebele á las determinaciones ó mandatos de la conciencia ó del juicio moral. De esta manera Hartley, á fuerza de combinaciones nacidas de la educacion, de los resultados prácticos que da la virtud y el vicio, y de la conformidad de todas las virtudes entre sí y con el órden y belleza del universo, deduce un principio que es todo lo contrario, porque precisamente excluye toda composicion, y se presenta al alma como un rayo de luz, que viene de lo alto. El principio moral es una concepcion pura de la razon, y que, como todas las concepciones puras de la razon, se despierta en el alma con ocasion de las sensaciones, sin reconocer, por consiguiente, á las sensaciones por orígen.

Condillac, como hemos visto, entregó al hombre á la influencia del mundo exterior, reduciéndole á ser una coleccion de sensaciones y privándole del carácter de una unidad sustancial. Broussais, arrastrado por la lógica, reduciendo la sensacion á la conmocion orgánica, dedujo el materialismo. Ahora Hartley, colocado en el mismo terreno que Broussais, de reducir la sensacion á la conmocion orgánica, dedujo otra consecuencia encerrada en el principio condillarista, dedujo el fatalismo. Pero, cosa singular, encerrándose en el principio condillarista las dos consecuencias, el materialismo y el fatalismo, Broussais reconoció la primera, y no quiso reconocer la segunda; y Hartley reconoció la segunda, y no quiso reconocer la primera. Broussais fué malerialista, y lo sostuvo á cara descubierta, y no

fué fatalista. Hartley fué fatalista abiertamente, y no quiso ser materialista, en términos que no tolera que sobre sus creencias en la inmaterialidad y espiritualidad del alma se ponga la menor duda. Increible parece que dos filósofos que edifican ambos sobre un mismo principio, y deduciéndose de él el materialismo y el fatalismo, el uno viera el materialismo y no viera el fatalismo, y el otro viera el fatalismo y no viera el materialismo; resultando de aquí las innumerables contradicciones de sus doctrinas, puesto que cuando Hartley defiende la espiritualidad del alma, y cuando Broussais defiende la libertad del hombre, ambos filósofos están completamente desencajados, porque ambos están fuera de las condiciones naturales de sus creencias.

Que Hartley sostuvo abiertamente el fatalismo, si no fuera suficiente á probarlo la contextura férrea de su sistema, bastaria examinar el último capítulo con que termina su obra, y cuyo epígrafe es *Observaciones sobre el mecanismo del espíritu humano.* El espíritu humano, sometido á un mecanismo, ¿no tiene toda la significacion de un verdadero sistema fatalista? Hartley se presenta en este capítulo á sí mismo la cuestion, y no la esquiva, no la rehuye, la arrostra de frente, y la resuelve como un verdadero filósofo fatalista. «Algunos, dice, miran la doctrina de las vibraciones y de la asociacion como peligrosa á la moral y á la religion, porque creen que de ella resulta la *necesidad* de las acciones humanas en oposicion á lo que en general se llama libre albedrío.»

Para destruir esta creencia hace la explicacion siguiente: «Por mecanismo de las acciones humanas entiendo el hecho de que cada accion resulte de las circunstancias preexistentes del cuerpo y del espíritu, en la misma forma que todos los efectos resultan de sus causas mecánicas; de suerte que una persona no puede ejecutar indistintamente

las acciones *a* ó sus contrarias *A*, en tanto que las circunstancias preexistentes sean las mismas; sino que se ve en la necesidad absoluta de ejecutar una de ellas y solo ella. El hombre está indudablemente sometido á este mecanismo; y si por libertad se entiende el poder de ejecutar la accion *a* ó su contraria *A*, subsistiendo las mismas circunstancias preexistentes, el hombre no es libre.

»Pero si se define el libre albedrío, el poder de ejecutar una persona lo que desea ó quiere ejecutar, de deliberar, de suspender, de eligir, etc., ó de resistir á los motivos de sensualidad, ambicion, resentimiento, el libre albedrío no solo es compatible bajo ciertas restricciones con la doctrina del mecanismo, sino que se deriva del mismo mecanismo; porque, segun mi teoría, dice Hartley, los poderes voluntarios y semi-voluntarios de recordar las ideas, de excitar y reprimir las afecciones y de formar y suspender las acciones proceden del mecanismo de nuestra naturaleza. Esto es lo que se puede llamar libre albedrío en el sentido popular y práctico, en oposicion al que es contrario al mecanismo, y que se puede llamar libre albedrío en el sentido filosófico.»

Hartley quiere con esta extraña distincion paliar el vicio capital de su sistema; porque si el hombre no es libre para ejecutar la accion *a* ó su contraria *A*, cuando subsisten las mismas circunstancias preexistentes, porque tiene que obedecer al mecanismo, que es el caso del que llama libre albedrío filosófico, lo mismo sucede con el libre albedrío popular, puesto que esos poderes voluntarios y semi-voluntarios están sometidos, segun su doctrina, absolutamente al mismo mecanismo de nuestra naturaleza, que es de donde proceden. El mecanismo crea motivos, y el alma no puede menos de ceder mecánicamente al mas fuerte; y esto es lo que Hartley llama libre albedrío. De manera que, segun este filósofo, el hombre no puede obrar

ó no obrar en circunstancias dadas preexistentes; es decir, el hombre carece de la libertad psicológica, y su libertad está reducida á que, cuando obra, lo hace siempre en virtud de motivos, pero obedeciendo siempre al mas fuerte entre los que se le presenten; porque estos motivos son producto del mecanismo, y al mecanismo no puede resistirse.

No es extraño que Hartley pondere las ventajas de su sistema, como que con él orilla cuestiones sumamente graves; y así, dice que la doctrina del mecanismo tiene en su favor las fuertes presunciones siguientes:

1.° Aleja la gran dificultad de conciliar la presciencia de Dios con el libre albedrío del hombre.

2.° Tiende á infundirnos la mas profunda humildad y la abnegacion de nosotros mismos; puesto que, segun esta doctrina, estamos desprovistos de todo poder y de toda perfeccion en nosotros mismos, y somos lo que somos, únicamente debido á la gracia y bondad de Dios.

3.° Tiende á destruir todo resentimiento contra los hombres, puesto que todo lo que hacen contra nosotros es por órden de Dios, y ofender al prójimo es rebelarse á Dios.

4.° Favorece grandemente la doctrina de la restauracion universal, puesto que todo lo que se hace por órden de Dios solo puede tener con el tiempo un buen fin.

Además de ser una consecuencia del empirismo, este singular sistema no carece de antecedentes en los elementos constitutivos de su teoría. Descártes, á pesar de la línea divisoria que tiró entre la extension y el pensamiento, huyendo de todas las analogías de la materia en el estudio de las leyes del espíritu, intentó mezclar el juego y combinacion de los espíritus animales en la produccion de la percepcion de la memoria, de la imaginacion y de las mociones musculares. Su sistema en esta parte cayó en un absoluto desprecio; porque, suponiendo los nervios como

unos tubos huecos por donde marchaban y ejercian sus funciones los espíritus animales, y como la experiencia hiciera ver que los nervios eran sólidos, quedó destruida por su base semejante teoría. Pero aunque desacreditada, dejó tras sí un rastro hácia esta clase de especulaciones, y á falta de los espíritus animales, se recurrió á otras hipótesis que pudieran suplirlos. Sir Isaac Newton los reemplazó con la hipótesis de las vibraciones en su *Tratado de las ópticas*, y de allí lo tomó Hartley, como lo dice en su obra. Si los nervios no son huecos, y por consiguiente, si por su cavidad no pueden dar paso á ningun flúido, ¿qué cosa mas sencilla que suponer el movimiento vibratorio en los nervios producido por la accion de los objetos exteriores, mucho mas cuando se advierte ser la vibracion el desenvolvimiento de casi todos los fenómenos de la naturaleza? Pero Newton y lo mismo Hartley se encontraron con graves inconvenientes en suponer susceptibles de vibracion los nervios, porque la experiencia acredita que los nervios son blandos, y que cuando se cortan no se encojen, y como para ser susceptibles de vibracion necesitaban tener cualidades contrarias, de ser duros y tensos como las cuerdas de un instrumento, tuvieron necesidad de ir en busca de algun flúido que diera á los nervios una cualidad que no tenian, esto es, acudieron al éter. De manera que Newton y Hartley á la hipótesis de los espíritus animales sustituyeron otra hipótesis, y tan incomprensible la una como la otra.

Tambien existian antecedentes con respecto á la asociacion, que es otra de las bases de este sistema. Malebranche, en su *Indagacion de la verdad*, habia consagrado un artículo con el siguiente título : *De la conexion mutua de las ideas del espíritu y de los rastros del celebro, y de la conexion mutua de los rastros con los rastros y de las ideas con las ideas*. Por otra parte, antes de dar á luz Hartley su obra, habia pu-

blicado el doctor Law una disertacion de M. Gay sobre el principio fundamental de la virtud, y en ella se descubria la posibilidad de dar razon de todos los placeres y todas las penas intelectuales por el solo principio de la asociacion de las ideas, y el mismo Hartley da razon de la influencia que sobre él tuvo esta disertacion. Por último, Locke, en la cuarta edicion de su *Ensayo*, añadió un capítulo sobre la asociacion, que vino á coronar las ideas de Hartley sobre este punto.

De todos estos elementos esparramados, tomando Hartley por fundamento la sensacion ó conmocion orgánica como orígen de ideas, y combinando esta base con las vibraciones en los nervios y en el celebro y con la asociacion, creó su nuevo sistema, que en su principio, en su desenvolvimiento y en sus resultados no es mas que un puro mecanismo. Cómo Hartley pudo conciliar este sistema puramente materialista con la espiritualidad é inmortalidad del alma es un misterio incomprensible; porque si el alma no tiene otros medios de ejercer sus facultades que por medio de las vibraciones, no se puede concebir su existencia estando separada del cuerpo. Así lo conoció su discípulo Priestley, y adoptando todo su sistema, tuvo la franqueza y la resolucion de profesar el materialismo como una consecuencia rigurosa de la teoría de las vibraciones y de la asociacion.

Reasumiendo, pues, el sistema de Hartley, tenemos que á las vibraciones producidas en nuestra organizacion por la accion de los objetos exteriores corresponden las sensaciones; á las vibraciones diminutivas corresponden las ideas de sensacion; y por el juego y combinacion de las ideas de sensacion por una parte, y de las vibraciones diminutivas por la otra, resultan las ideas complexas. Lo mismo las ideas simples que las ideas complexas son un resultado riguroso del mecanismo de nuestra naturaleza, que

cuando se presentan á nuestro espíritu constituyen motivos indeclinables de obrar, sin que esté en nuestra facultad admitirlos ó desecharlos, ejecutar ó no ejecutar los actos á que arrastran. Así pues, en este sistema la libertad está subordinada á la voluntad; la voluntad, lo mismo que todas las facultades del alma, está subordinada al mecanismo de las vibraciones y de la asociacion; este mecanismo de las vibraciones y de la asociacion está subordinado á la sensacion; la sensacion está subordinada á la accion de los órganos, y esta accion de los órganos está subordinada á la accion del mundo exterior. Aquí está reasumido todo el sistema fatalista de Hartley, que es un puro determinismo, puesto que niega al hombre la libertad de indiferencia, para poder obrar ó no obrar, existiendo motivos, y le pone en la dura necesidad de no poder resistirlos, cediendo siempre al mas fuerte, que es el término de su filosofía.

El fatalismo ha revestido distintos caractéres, segun el punto de partida de los filósofos que le han profesado; y si es funesto, cualquiera que sea la forma que revista, como altamente destructivo del principio de moralidad, aun es disimulable cuando tiene por orígen la influencia de poderes sobrenaturales, porque se encierra algo de grande y de misterioso, porque es un arcano de la Providencia; pero cuando no reconoce otro orígen que la influencia del mundo exterior, el alma se estrecha y maldice un sistema que á tal punto rebaja la grandeza de nuestro sér, reduciéndole á un poco de materia organizada, sometida á la accion de la atmósfera. Con razon dice Madama Stael: «Entre los antiguos, el fatalismo venia de la voluntad de los dioses, y entre los modernos se atribuye al curso de las cosas. El fatalismo en los antiguos hacia resaltar el libre albedrío, porque la voluntad del hombre luchaba contra los sucesos, y la resistencia moral era invencible; el fata-

lismo de los modernos, por lo contrario, destruye necesariamente la creencia en el libre albedrío. Si las circunstancias nos crean lo que somos, no podemos oponernos á su ascendiente; si los objetos exteriores son la causa de lo que se pasa en nuestra alma, ¿qué pensamiento independiente nos libertaria de su influencia? El fatalismo que bajaba del cielo llenaba el alma de un santo terror, mientras que el que nos liga y nos ata á la tierra no hace mas que degradarnos. Se dirá, quizá, ¿á qué viene provocar todas estas cuestiones? Y ¿por qué no? se podria responder: ¿Hay para el hombre una cuestion mas importante que la de saber si es realmente responsable de sus acciones, y en qué relacion está el poder de la voluntad con el imperio de las circunstancias que la hostigan? ¿Qué seria la conciencia si solo á nuestros hábitos debiera su existencia, y si estuviera reducida á no ser mas que el producto de los colores, de los sonidos, de los perfumes, en fin, de las circunstancias de todos géneros que en nuestra infancia nos rodearon? »

El sistema de Hartley presenta, segun se ve, tres puntos vulnerables, que son : el sensualismo, el materialismo y el determinismo. El primero y el último los adopta francamente; el segundo es una consecuencia necesaria de su sistema. El sensualismo, ó el no reconocer otro orígen de ideas que la sensacion, y el materialismo, haciendo depender absolutamente el hombre intelectual y moral del hombre físico, han sido suficientemente rebatidos en la exposicion de los sistemas anteriores. Solo resta el determinismo ó fatalismo, que es el punto especial á que se dirige este capítulo.

Hartley supone que los motivos son obra de nuestro mecanismo orgánico; que estos motivos obrando mecánicamente fuerzan la voluntad, y por consiguiente, que el motivo mas fuerte la precisa á la ejecucion, en la misma

forma que una balanza se inclina del lado donde carga el mayor peso. Doctrina errónea, que está en manifiesta pugna con nuestros sentimientos, con nuestros hábitos, con nuestra conciencia.

Sin admitir la opinion de Reid, que sostiene que el alma se decide en ocasiones, aunque poco importantes, sin descubrirse los motivos, en cuyo caso quedaria destruido por su base el determinismo de Hartley, y admitiendo, por lo contrario, que el hombre obra siempre con algun motivo, ¿este motivo coarta las resoluciones de la voluntad, ó en otros términos, esta resolucion es una consecuencia necesaria é irresistible del motivo? Que consulte cada uno su propio sentimento cuando adopta una resolucion, y su conciencia le dirá que no. No hay ninguno que, cediendo á un motivo dado, no sienta en su interior que en su poder está el tomar la resolucion contraria. La balanza cede al mayor peso; pero esto supone un hecho, que es la inercia de la materia. Los motivos no obran sobre la voluntad como obra el peso sobre la balanza, porque la voluntad no es una materia inerte, sino que es un principio activo, es una causa que se determina; porque una causa es una cosa que produce el acto por su propia virtud, y de no ser así, no seria causa. La balanza, que cede al mayor peso, no es una causa, es un efecto de una ley general, que está fuera de ella y á que está sometida la materia. El sentido íntimo, que es el único juez competente cuando se trata de identificar los sentimientos, las ideas, los actos internos del espíritu, que son la esencia de nuestro sér, es un principio que piensa, que quiere, que se resuelve; y este acto de intuicion de nuestra alma sobre el alma misma es una verdad infalible y de una autoridad incontestable. ¿El hombre no sostiene luchas constantes contra las solicitaciones y contra los asaltos del espíritu y del corazon? Y ¿sobre qué habian de recaer estas luchas, estos vaivenes, estas

zozobras, si no estuviera dotado de un poder activo que, auxiliado de la inteligencia que le hace conocer el valor de los motivos, del sentimiento que le inspira afecciones, admita unas influencias, combata otras y nivele todas al plan de conducta que se haya propuesto seguir? ¿Hay algo que se asemeje á este en los fenómenos de la materia? Y no se diga que si el motivo es único desaparecen estos combates; porque aun en este caso, que quizá no se dará en la realidad, por ser tan variados los elementos que influyen en nuestro sér, aun así puede suceder que el alma no se decida por este único motivo. Las palabras *capricho*, *obstinacion*, *terquedad*, que se hallan en todas las lenguas, dice Reid, ¿qué otra cosa significan sino aquellas resoluciones que toma la voluntad en pugna con todos los motivos que en un momento dado obran sobre la voluntad misma? Así pues, aun en el caso de no existir mas motivo que uno, no es infalible que la voluntad se resuelva conforme á este motivo.

Cuando concurren muchos motivos, se supone que el mas fuerte arrastra la voluntad. Y ¿cuál es la medida comun para graduar los motivos y conocer cuál es el mas fuerte? Si el alma recibe las influencias de las pasiones, del interés personal y del deber, que son todos los fenómenos morales que la afectan, ¿qué medio racional cabe para graduar la fuerza respectiva? Si el interés y el deber son ideas, ¿dónde está la medida comun para graduar su fuerza cuando se encuentren con las pasiones, con los instintos, con las simpatías? Dónde está la medida comun de la idea empírica del interés y la idea intuitiva del deber? Podrá haber esta medida comun entre las pasiones, los instintos, las simpatías, porque reconocen un mismo orígen, que es la sensibilidad; y lo mismo puede suceder con los distintos partidos que puede ofrecer el interés, y lo mismo en la escala de los distintos deberes á que nos sin-

tamos obligados. Pero cuando se presentan en abierta pugna el halago de un deseo vehemente, los cálculos de un interés bien entendido y el sentimiento magnánimo del deber, ¿dónde está su medida comun? Y entre elementos que carecen de un tipo comun ¿quién es capaz de graduar cuál es el motivo mas fuerte, cuál es el mas débil? El hombre apasionado, el hombre prudente, el hombre virtuoso son el resultado práctico que presentan las aspiraciones de la pasion, del interés y del deber; y como estas aspiraciones irradian entre lo finito y lo infinito, entre lo perecedero y la eternidad, con calificaciones absolutamente contrarias, ¿dónde está el lazo que las une para comparar los distintos grados de su fuerza, para deducir cuál es la mas fuerte, cuál es la que arrastra la voluntad á la ejecucion?

Si el hombre, dicen los fatalistas, no se ve precisado á decidirse por el motivo mas fuerte, ¿por qué los legisladores ofrecen premios y castigos, si no tuvieran la conviccion de que el modo de crear acciones determinadas es crear motivos, y que creando motivos fuertes las acciones son irremediables? Sí, los legisladores crean motivos, ofreciendo premios y castigos; pero estos motivos no son mas que alicientes, que suponen la facultad de comprender y de decidir en los mismos á quienes se dirigen. Si los hombres son puras máquinas, y creando motivos se crean acciones en ellos, ¿para qué acompañan á los premios y castigos exhortaciones, invitaciones y hasta razonamientos para que ejecuten lo bueno y huyan de lo malo? ¿No supone esto inteligencia y libertad de parte de los agentes á quienes se dirigen? Los legisladores no ejercen coaccion, ejercen influencia; la coaccion se ejerce en el órden físico, la influencia en el órden moral; la coaccion afecta á los cuerpos físicos, la influencia solo recae sobre séres libres é inteligentes; la coaccion produce un hecho necesario, la influencia un hecho contingente; el fatalismo es el signo de

la primera, la libertad es el elemento en que respira la segunda.

Esa cuestion ardua de conciliar la presciencia divina con el libre albedrío, en la que se abisman todas las inteligencias, desaparece, dice Hartley, si el hombre obra arrastrado por el motivo mas fuerte, y este motivo es producto del mecanismo animal. Así es; esta cuestion desaparece, porque el hombre queda entregado á las leyes generales de la materia y movimiento con que Descártes queria componer el mundo; pero tambien queda reducido á la condicion de bestia, sin personalidad, sin dignidad, sin libertad, sin el concepto de causa y causa con aspiraciones al infinito.

Si por este medio se ha de orillar la cuestion de la presciencia de Dios y la libertad del hombre, quiero vivir en la oscuridad; quiero desconocer el medio que liga estos dos eslabones; quiero tener la conviccion de la presciencia y de la libertad, por mas que mi apocada inteligencia no penetre el misterio que encierran estos dos hechos incontestables; y en fin, quiero decir con el gran Bossuet: «La primera regla de nuestra lógica es que jamás deben de abandonarse las verdades una vez descubiertas, cualquiera que sea la dificultad con que se tropiece cuando se las quiera poner en armonía, sino que, por lo contrario, es preciso, por decirlo así, tener firmemente por los dos cabos de la cadena, aunque no se vea ni se descubra el medio por donde el encadenamiento se continúa.»

*Astra inclinant non necessitant*, decian los astrólogos de la edad media; y así digo yo de los motivos. La conciencia del género humano depone de esta verdad. En el cúmulo de las acciones humanas que se cruzan en todas direcciones se ve constantemente grabado el sello de la libertad. Unos débiles, otros fuertes; unos felices, otros desdichados; unos oprimidos de remordimientos, otros satisfechos de su conducta; unos sucumbiendo á las pasiones,

otros sacando á paz y á salvo su virtud en medio de peligros; unos, en fin, presa de los vicios mas abyectos, y otros aspirando á la inmortalidad por su heroismo; todos se reconocen responsables de sus resoluciones, fautores de su situacion y acreedores á un premio ó á un castigo, segun el mérito ó demérito que intuitivamente descubren en las acciones. Y ¿qué fruto se sacaria de la historia si todos los hechos que en ella se encierran fueran resultado de un puro mecanismo y obra de la fatalidad? Los acontecimientos humanos ocuparian el mismo lugar que las revoluciones de los astros; el vicio y la virtud serian un efecto necesario de la organizacion, y el mundo material con sus leyes de hierro encadenaria los sucesos á la mas inexorable necesidad. El destino del hombre seria el destino de las bestias, reducido á desempeñar irremisiblemente en la máquina material del mundo el papel á que le condenáran las leyes inviolables del movimiento. Y entonces ¿para qué recibió de mano del Criador la sensibilidad, que le provoca á la accion; la inteligencia, que le da á conocer el valor de las cosas; la memoria que le hace unir y prolongar su existencia, y la voluntad, que le faculta para elegir y hacer suyos los actos á qué se entrega? Para qué le dió su razon, que le revela la grandeza de su sér, le pone en contacto con el mundo de los espíritus, y llena su alma con los resplandores del infinito? El solo nombre de libertad llena el alma de todo hombre de un noble entusiasmo, y auxiliado de tan preciosas facultades, corre los azares de esta vida sembrada de obstáculos; y si el vencimiento de sus virtudes corona la obra, cree haber llenado dignamente el destino que la Providencia ha puesto en sus manos. El primer atributo, en el órden moral de nuestro sér, es la libertad, en cuyo elemento labramos nuestra dicha ó nuestra infelicidad, como obra de nosotros mismos; y así, con un sentido psicológico muy profundo dice Homero:

« Cuando un hombre cae en esclavitud, Júpiter le arranca la mitad de su alma. »

Por último, Jouffroy, de quien he tomado algunas de las reflexiones precedentes, concluye diciendo : « Así como yo no conozco otra respuesta á los que niegan el movimiento que echar á andar, así me siento perplejo y embarazado, oponiendo argumentos á argumentos, cuando únicamente se trata de demostrar que somos libres y que los motivos no fuerzan nuestras determinaciones. Emplear argumentos para refutar esta opinion me parece un juguete de lógica, una esgrima inútil, porque tengo un hecho claro y decisivo que oponer á esta opinion, un hecho patente, un hecho del que tengo un sentimiento vivo y permanente, que está de acuerdo con todas las lenguas, con todas las opiniones, con toda la conducta humana; y me sorprende que me haya entretenido en rebuscar argumentos superfluos contra el sistema fatalista, cuando me basta ponerle de frente con este hecho para destruirle. Este hecho invencible es el que me atestigua la conciencia cuando, situado bajo el imperio del mas fuerte de los motivos posibles, el de mi conservacion, por ejemplo, ella me dice y me hace claramente sentir que depende de mí y únicamente de mí, de ceder ó resistir á este motivo, hacer ó no hacer lo que me aconseja. Concibo que aun de buena fe se puede negar este hecho tan evidente; porque ¿adónde no pueden llegar las ilusiones del espíritu de sistema? Pero pregunto : ¿No podré aquietar mi conciencia contra la divergencia de un pequeño número de hombres, cuando les veo obrar y hablar como si fueran de mi dictámen, cuando veo los mas consecuentes entre ellos construir una moral y dar consejos de conducta, cuando encuentro en todas las lenguas las palabras *derechos* y *deberes*, *castigos* y *recompensas*, *mérito* y *demérito*, cuando en torno mio el género humano, todo entero, se indigna contra el que obra

mal y admira al que obra bien, cuando no hay un fenómeno de la conducta humana que no implique rigurosamente y de mil maneras diferentes este hecho de libertad, que tan viva y tan profundamente siento en mí? En realidad, tengo derecho á creer firmemente en un hecho confirmado por tantos testimonios y en armonía tan perfecta con todas las cosas; y aun cuando no hubiese contra la doctrina que niega la libertad mas que esta contradiccion universal, con todas las creencias humanas y con todo lo que expresan estas creencias, lenguas, conducta, juicios y sentimientos, resultaria mas refutada que lo que merece.»

---

## CAPITULO XI.

SISTEMA EMPÍRICO. — DOCTRINA. — ESCEPTICISMO. — HUME.

David Hume nació en Edimburgo en 1711, y aunque sus padres quisieron dedicarle al estudio de la jurisprudencia, dice él mismo en el extracto de su vida que hace en la *Historia de Inglaterra*, que cuando se le creia entregado al estudio de Voet ó de Binnio, eran Ciceron y Virgilio los que devoraba en secreto; y así fué que, dejándose llevar de su natural inclinacion, consagró toda su vida al estudio de la filosofía, la literatura y la historia. Las obras principales de filosofía que publicó fueron un *Tratado de la naturaleza humana* y unos *Ensayos sobre el entendimiento humano*. Ambas obras son iguales en el fondo y en el espíritu general que las anima; pero difieren en el estilo, en la expresion y en el método. Hume daba la preferencia á los *Ensayos*, y le disgustaba toda cita tomada del *Tratado*. Sin embargo, los sabios prefirieron el *Tratado*, porque Hume derrama en él, en forma mas didáctica, mayor claridad y presenta con mas franqueza y energía sus propias concepciones. Hume dice con sobrada modestia que su *Tratado* nació muerto desde el acto de la impresion (*it fell dead-born from the prees*), y que no excitó ni los murmullos de los devotos;

pero lo cierto es que sus obras hicieron gran ruido en el mundo filosófico, y basta ver lo que dice Kant sobre este filósofo : « Confieso francamente que fueron las obras de Hume las que me despertaron de mi sueño dogmático y dieron á mis indagaciones una direccion del todo diferente en el campo de la filosofía especulativa. » Hume falleció en 1776.

Siguiendo el órden de ilacion que me he propuesto en la exposicion de las doctrinas, no puedo hablar de Hume sin recordar á Locke como un antecedente necesario. Hume continuó la obra comenzada por Locke, y á fuerza de acicalar el principio empírico, llevándole á sus últimas consecuencias, le redujo al absurdo, descubriendo su falsedad.

Se recordará lo que dije en la exposicion del sistema de Locke. Locke no reconoce otro orígen de ideas que la experiencia, que subdivide en sensacion y reflexion. Por la sensacion percibimos los objetos sensibles, y por la reflexion las ideas que suministra el ejercicio de nuestras facultades, trabajando sobre los datos que nos da la sensacion; pero sin aumentarlos ni disminuirlos, y solo amalgamándolos y combinándolos. El alma es una tabla rasa, que no recibe otras ideas primitivas que las que le entran por los sentidos. Este es el último término de la filosofía de Locke. Con solo haber sentado esta base descartó todo un órden de ideas, todo lo que se llaman ideas absolutas, todas las concepciones puras de la razon y con ellas todo el mundo del infinito.

Reducido el hombre á no recibir otras ideas que las que le entraran por los sentidos, no puede salir el objeto de su conocimiento de los hechos individuales, porque los sentidos solo nos pueden dar á conocer hechos individuales y contingentes. El hombre queda entregado al mundo fenomenal, porque solo el mundo fenomenal es accesible á los

sentidos, sin que la reflexion, que Locke reconoce como otro orígen de ideas, pueda sacarle de este estrecho círculo, puesto que su trabajo ni aumenta ni disminuye las ideas, y solo combina, junta ó separa las suministradas por los sentidos. Y bien, si las ideas sensibles son el único orígen de todos nuestros conocimientos, ¿qué es lo que nos dan á conocer estas ideas sensibles, segun Locke? Los sentidos ¿nos dan á conocer las sustancias? No, dice Locke; y lo que llamamos sustancias son ciertas colecciones de ideas simples, que constituyen esencias nominales. ¿Nos dan á conocer las cualidades primeras de los cuerpos, como la grosura, figura, contextura y movimiento de las partes? No, dice Locke; porque de estas cualidades solo tenemos las ideas de estas cualidades, y el alma solo conoce estas ideas. ¿Nos dan á conocer las cualidades segundas, como el olor, el color, el sabor? No, dice Locke; porque estas cualidades no son mas que modificaciones producidas en nosotros, es decir, son ideas puramente subjetivas.

De manera que Locke cierra al hombre toda salida al mundo del infinito, al mundo de las ideas abstractas y absolutas, y le entrega entero al mundo fenomenal, al mundo de los sentidos corporales; y cuando le ve reducido á tan mezquinas proporciones, en vez de ensanchar esta base de conocimientos, por lo mismo que no reconoce otra, le va cercenando y va probando que por este rumbo no puede salir de sus propias ideas, ni puede saber mas que lo que estas le dén á conocer, porque ni conoce las sustancias ni las cualidades primeras de los cuerpos; y por consiguiente, no llega á saber si hay alguna cosa real en el mundo exterior que corresponda á esas ideas, ó si esas ideas son un trasunto real de los objetos exteriores que las motivan.

Este es el triste cuadro que presenta la filosofía de Locke. Reduce á uno solo el orígen de ideas primitivas, que es la

sensacion; y cuando entra en la explicacion de este orígen único, no encuentra cimiento para edificar en firme, y entrega el hombre á un idealismo absoluto, sin mas regla, sin mas guia, sin mas dato de certidumbre que las ideas simples suministradas por el mundo exterior, que entran por el agujero de la cámara, y contempla en la cámara misma, sin saber si estas ideas corresponden á alguna realidad exterior. Así es que Locke reduce todos los conocimientos á la comparacion de ideas, porque solo la comparacion de ideas puede tener lugar en un sistema que solo admite como elemento único del conocimiento ideas aisladas, ideas individuales, ideas simples, suministradas por los sentidos.

Hume se presentó como discípulo de Locke y adoptó sus principios; pero menos tímido ó mas lógico que su guia, los desenvolvió hasta sus últimas consecuencias, y presentó el esqueleto del sistema empírico. Segun acabamos de ver, Locke negó la autoridad de la razon, descartando todo el órden de verdades que nos vienen por su conducto; conmovió la realidad de la percepcion externa, reduciendo el conocimiento del mundo exterior á las puras ideas que entran en el alma por el canal de los sentidos; y en fin, conmovió tambien la realidad del sentido íntimo, haciendo á las ideas el objeto inmediato de nuestros conocimientos. Hume, siguiendo la ilacion de estas doctrinas, dijo: «Si las ideas provienen de sola la observacion, no hay ni sustancias ni causas, porque la observacion solo nos da á conocer fenómenos que pasan. La observacion nos da á conocer las superficies; el fondo de las cosas se nos escapan. Si nuestros juicios, por otra parte, se reducen á la comparacion de ideas, é ideas que suministra la observacion, se descubrirán entre un hecho y otro hecho ideas de concomitancia ó de sucesion; pero de ninguna manera las ideas de que el uno es efecto y el otro causa, y menos el

juicio universal de que todo efecto supone una causa, y de que todo atributo supone un sér, porque se hace inconcebible cómo el alma puede llegar á descubrir relaciones absolutas, como son las de causa y efecto, la de atributo y sér, cuando la esfera de sus conocimientos se ve reducida á simples hechos fenomenales, suministrados por la observacion.» Lo mismo dice Hume con relacion á la percepcion externa. Si la observacion y la experiencia es el único orígen de nuestros conocimientos, y si la experiencia no nos da á conocer las sustancias, y de las cualidades primeras de la materia solo tenemos ideas, ocultándosenos la realidad, y las segundas cualidades no están en los cuerpos, sino en nosotros, nada hay que justifique la existencia de los cuerpos, y ningun inconveniente se presenta en negarlos, en la seguridad que nadie nos puede probar lo contrario. Nosotros, dice Hume, contemplamos las ideas de los cuerpos que entran en nuestro espíritu, porque es lo único que conocemos y podemos conocer; pero si esas ideas corresponden á alguna realidad exterior, nadie lo sabe. Ensanchando esta teoría de las ideas, dice Hume, no solo ignoramos la existencia de los cuerpos, sino que sucede lo mismo respecto de los espíritus, puesto que el alma no puede salir de sus propias ideas, y no sabe si estas corresponden á alguna sustancia espiritual, y por lo tanto, la misma razon hay para negar la existencia de los espíritus; y Hume de hecho la negó, como negó la de los cuerpos, destruyendo de esta manera las revelaciones del sentido íntimo, que nos hace conocer nuestra unidad sustancial. Segun se ve, el escepticismo de Hume es universal y absoluto; destruye las concepciones puras de la razon y con ellas los principios de sustancia y de causalidad; destruye la percepcion externa y con ella la existencia de los cuerpos, y destruye las convicciones del sentido íntimo y con ellas la existencia de los espíritus; y de esta manera arruina todas las creencias del

género humano, sin quedar en pié ni una sola realidad, ni el mundo, ni el alma, ni Dios.

Este es el conjunto de la filosofía de Hume. El mérito de este filósofo, en medio de sus extravíos, es el haber separado de sus indagaciones filosóficas toda hipótesis fisiológica en el conocimiento del espíritu humano y su union con el cuerpo; y al rebatirle no se encuentran las extravagancias que en este sentido han ocupado nuestra atencion en la exposicion del sistema de Hartley. Por lo contrario, en su *Tratado*, y mas aun en los *Ensayos*, hace una felicísima aplicacion del análisis metafísico á las cuestiones relativas al gusto, á la filosofía de la jurisprudencia y á la teoría de los gobiernos. Hume se hizo notable por la pureza, precision y elegancia de su diccion, y los muchos filósofos que le rebatieron, imitándole, mejoraron su estilo y perfeccionaron el lenguaje. Pero el mérito principal de Hume consiste en que su escepticismo ha puesto en claro las terribles consecuencias á que conduce el sistema empírico; y en este sentido ha hecho un servicio eminente á la filosofía, siendo admirable cómo, viendo la sima que abria á sus piés, no conociera la falsedad de los datos sobre que cimentaba su teoría. Pero si Hume no lo hizo, otros filósofos que vinieron despues desempeñaron afortunadamente esta tarea. Descendamos, pues, á algunos detalles para dar mas á conocer el escepticismo de Hume.

«Es evidente, dice Hume en su *Tratado*, que todas las ciencias tienen una relacion mas ó menos directa con la naturaleza humana, y por mas que en ocasiones parezcan separarse, siempre se rozan con ella en algun punto. Las matemáticas, las ciencias naturales y la religion natural misma dependen hasta cierto punto de la ciencia del hombre, puesto que tales ciencias son objeto de sus conocimientos, y que el hombre las valora con el auxilio de sus facultades. Si, pues, las matemáticas, las ciencias natura-

les y la religion natural están tan estrechamente ligadas al estudio del hombre, ¿qué deberá suceder con las demás ciencias, cuya conexion con la naturaleza humana es mas estrecha y mas íntima? El único objeto de la lógica es explicar los principios y las operaciones de nuestra razon, así como la naturaleza de nuestras ideas; la moral y la crítica se ocupan de nuestros gustos y de nuestros sentimientos, y la política considera los hombres como unidos en sociedad y dependientes los unos de los otros. El único medio de que podamos arribar á algun resultado favorable en nuestras indagaciones filosóficas es, pues, abandonar el largo y fatigoso método que hemos seguido hasta ahora, y en lugar de contentarnos con tomar de tiempo en tiempo un castillo ó una ciudad sobre la frontera, debemos marchar línea recta á la capital ó al centro de estas ciencias; es decir, lanzarnos en el estudio de la misma naturaleza humana. Una vez dueños de este punto, nos seria fácil asegurar la victoria en todas direcciones. Situados en él, podriamos extender nuestras conquistas sobre todas las ciencias que tienen un enlace mas íntimo con la vida humana, y en seguida podriamos con anchura continuar nuestros descubrimientos con mas universalidad sobre los objetos que solo son de pura curiosidad. No hay cuestion de alguna importancia cuya solucion no esté comprendida en la ciencia del hombre; no hay ninguna que pueda resolverse con seguridad sin poseerse bien antes esta ciencia.

»Por consiguiente, si arribamos á dar la explicacion de la naturaleza humana, de hecho proponemos un sistema completo de las ciencias, fundado sobre una base enteramente nueva, y que es la única sobre la que se pueda construir un sistema con alguna garantía.»

Al hacer Hume este anuncio, se puso en el verdadero camino de la ciencia. El hombre debe comenzar por el estudio del hombre, y cuando se conozca á sí mismo y sepa

el carácter, valor y extension de sus poderes racionales, entónces es cuando, auxiliado de instrumentos que conoce, puede hacer sus incursiones sobre los dos mundos, el mundo de los espíritus y el mundo de los cuerpos, porque para eso le colocó Dios en los confines de ambos, y solo así se puede prometer verdadero progreso en el conocimiento de las ciencias, por ser este el único camino de los descubrimientos. Hume advirtió esta necesidad, y la proclama en el ingreso de su *Tratado*, segun vemos; pero Hume no llenó su programa, y todo el vicio de su sistema está en la explicacion infiel que hizo de la naturaleza humana.

Todos los objetos de nuestros conocimientos, segun Hume, se dividen en dos clases : *impresiones* é *ideas*. Las impresiones comprenden nuestras sensaciones y percepciones de las cualidades sensibles. Las ideas comprenden los objetos de nuestros pensamientos por medio del uso que hacemos de alguna de nuestras facultades intelectuales sobre las cosas presentes, pasadas ó futuras. Estas ideas son *copias* de las impresiones, y las palabras que se dan á las ideas son los signos, en los que debe fijarse la consideracion de los filósofos, puesto que las impresiones que las causan son de suyo indeterminadas é ilusorias. Las impresiones, segun se ve, son las que en el sistema de Hume suministran mediata ó inmediatamente todos los materiales sobre los que trabajan nuestros pensamientos. Ninguna diferencia hay entre esta doctrina y la de Condillac. Es un verdadero sensualismo.

Pero Hume creyó que para su propósito no bastaba sentar este principio tomado del sistema empírico; y así, se fué en busca de otro principio tomado de un sistema idealista, que le condujera al mismo término. Para ello recurrió al sistema cartesiano, el cual, descansando en la duda metódica, habia conmovido toda certidumbre, en términos que

la existencia del mundo exterior descansaba, segun Descártes, en el poco filosófico argumento de la veracidad divina. La teoría de la vision en Dios, de Mallebranche, fiel discípulo de Descártes, prueba las opiniones de esta escuela sobre la existencia y la realidad de los cuerpos. Locke habia tambien amalgamado esta doctrina cartesiana sobre la existencia del mundo exterior con el principio fundamental del empirismo; pero lo hizo con el objeto de concordarlos y no de descubrir las consecuencias escépticas que encierran. Hume, todo lo contrario, sentó el principio de ser las impresiones el orígen único de todas nuestras ideas, y recurrió en seguida á la teoría de las ideas representativas ó á la teoría de ser las representaciones ó imágenes de las impresiones los únicos objetos sobre que trabaja el alma, sin saber si estas imágenes corresponden á alguna realidad exterior. De manera que Hume tomó del sistema empírico la base de su escepticismo, y la combinó con la parte mas flaca del sistema cartesiano para presentar un conjunto que abrazara el empirismo como el idealismo, ó lo que es lo mismo, todo el campo de la filosofía.

Pero mas aun, los cartesianos pudieron dudar de la existencia del mundo exterior, teniendo que recurrir á pruebas metafísicas, por no hallar pruebas sensibles que la justificaran; pero en punto á la existencia personal, á la existencia del yo, fué para ellos una verdad incontestable, en términos que el mismo Descártes, para construir sobre arcilla y roca, como él decia, sentó aquella máxima: «Pienso, luego existo», como verdadero cimiento de toda certidumbre. Pues bien, Hume, resuelto á no dejar nada en pié, para derribar este muro, que á los ojos de los cartesianos era invencible, aplicó con maña el principio empírico de ser las impresiones único orígen de ideas, y ser las ideas puras imágenes de impresiones; y haciendo así á las im-

presiones é ideas único objeto de la conciencia, ó lo que es lo mismo, no encontrando la conciencia en el interior del sér mas que fenómenos, no tuvo reparo en negar la unidad sustancial, el principio pensador, el yo-sustancia; y de esta manera atacó en su base el principio de causalidad y de sustancia, y creó un escepticismo absoluto, universal, por el que desaparecieron todas las existencias, todas las realidades, los cuerpos como los espíritus, el Criador como las criaturas, el espiritualismo como el materialismo.

Si Hume desconoció en el yo el carácter de causa, con mas razon desconoció el principio de causalidad en la naturaleza. «Nosotros, decia Hume, nos representamos la causalidad como una relacion, una síntesis necesaria entre el objeto-causa y el objeto-efecto»; de tal manera, que una vez dado el primero, el segundo no puede menos de suceder. ¿Cómo se justifica esta síntesis y el carácter de universalidad que la atribuimos? Esto es lo que nadie puede decir. Todos nuestros conocimientos salen de la experiencia, y el carácter de la experiencia consiste en ser eminentemente accidental, contingente y sin ningun carácter de universalidad y necesidad. La causalidad, esta disposicion de nuestro espíritu, que nos lleva á establecer entre dos cosas la relacion de causa y de efecto, no es mas en definitiva que un producto de nuestra propia imaginacion; es obra del hábito, de este principio, dice Hume, tan admirable y tan necesario para conservar nuestra especie, así como para arreglar nuestra conducta. Nada prueba que esta relacion de causa y efecto tenga realmente una existencia efectiva fuera de nosotros. Nada hay que nos asegure de que nuestras ideas corresponden á ninguna realidad exterior, y todos nuestros conocimientos se reducen á asociaciones de ideas, cuyas clases, segun este filósofo, son las de semejanza, de contigüidad, de tiempo y de lugar, y de causalidad en el sentido particular que él lo toma. Además,

todos los fenómenos que la naturaleza nos presenta en espectáculo están tan estrechamente ligados entre sí, que es muy difícil asignar á ninguno de ellos una causa determinada; y como las causas, conforme á la idea misma que tenemos de la causalidad, dependen necesariamente las unas de las otras y forman entre sí una cadena no interrumpida, no es imposible conocer una sin conocerlas todas á un mismo tiempo, lo que no es dado conseguir á nuestra débil inteligencia. Hume sigue discurriendo, y arrastrado por una lógica tan inflexible como funesta, destruye todas las bases de la ciencia, porque, destruido el principio de causalidad, no quedan mas que impresiones confusas y fugitivas; no queda mas que el caos, en el que ni el órden, ni el pensamiento, ni Dios mismo se hacen concebibles. Ningun filósofo ha hecho ver con mayor evidencia los extravíos á que conduce un falso principio cuando se le hace creador de un sistema.

Hume conoció perfectamente que para destruir el principio de causalidad era preciso destruir antes la unidad sustancial del yo, reconocida por los cartesianos, porque la razon no podria darnos el principio de causalidad, si la conciencia no descubriera en las profundidades de nuestro sér la idea de causa, la idea de un principio activo, que obra por un impulso propio, un principio *qui conatum involvit*, como decia Leibnitz. Hume, no reconociendo otro orígen de ideas que las impresiones, y haciendo á las ideas imágenes de las impresiones mismas, tiene razon en sostener que la nocion de causa nos es absolutamente desconocida. ¿Qué es lo que nos dan á conocer esas impresiones que vienen del mundo exterior y que se suponen orígen de todos nuestros conocimientos? Fenómenos que se suceden en un cierto órden, que nos dan ideas de sucesion y contigüidad, un fenómeno que sucede á otro fenómeno y nada mas; pero que con el solo auxilio de los sentidos es

un imposible descubrir el lazo que los une, la fuerza misteriosa que hace á uno causa y á otro efecto. Las impresiones producidas en los sentidos no salen del estrecho círculo de los hechos aislados y contingentes, únicos elementos que se encierran en el mundo material, y que son objeto de la filosofía natural.

Es cierto que las ciencias naturales, aunque limitadas al estudio de los fenómenos sensibles, descubren leyes, como la gravitacion y otras semejantes; pero tengáse muy presente que estas leyes, que descubren los que se consagran al estudio de estas ciencias por medio de la induccion, no salen de la condicion de leyes ó reglas por medio de las cuales obran las causas eficientes, y de ninguna manera son las causas eficientes mismas. La observacion y la experiencia de los hechos sensibles están sujetas á este estrecho círculo de fenómenos y leyes ó reglas, por las que se producen y realizan, y nada mas; si bien esas leyes, esas reglas, á que están sometidos los fenómenos, suponen la existencia de las causas eficientes y de las verdades absolutas y necesarias, que sirven de nudo de todo lo mudable y contingente, y que de no ser así, el mundo seria un caos, y el estudio de la naturaleza un imposible; pero que esas causas eficientes, esas verdades necesarias, entre las que aparece como principal el principio de causalidad, no son objeto de las ciencias naturales, sino de las ciencias metafísicas; no son obra de la observacion sensible ni de la experiencia, sino que lo son de la inteligencia pura; no es la sensacion la facultad que tenemos para adquirirlas, sino que lo es la razon intuitiva que se lanza en el infinito. Bien conoció Hume que estos hechos aislados, estos fenómenos descansan en un fundamento racional, que son las causas eficientes que obran por medio de leyes constantes; y por esta razon creyó que si habia de cimentar en firme su escepticismo, debia combatir ese fundamento racional, ó lo

que es lo mismo, el principio de causalidad sobre que descansa el órden y armonía del universo.

Si la experiencia sensible, ó por mejor decir, si el hábito, como quiere Hume, que es un acto de la experiencia, no nos sugiere la idea de causa, ¿adónde recurrirémos para descubrirla? A la experiencia psicológica, á la conciencia. Esta nos dice que nosotros no somos séres pasivos, que somos autores de nuestras propias modificaciones, que en el interior de nuestro sér sentimos una fuerza que crea pensamientos y voliciones, que su poder no se encierra en sí misma, sino que mueve, modifica y dirige los movimientos del cuerpo; y en fin, que se considera una causa, que tiene en sí misma su razon de obrar. Este esfuerzo, ya débil, ya enérgico, nacido de un acto libre de la voluntad, y que se manifiesta por la atencion y el movimiento muscular, es un principio activo, que corresponde á una existencia real y que constituye una verdadera causa. Y ¿cómo sabemos, dice Hume, que la volicion es causa del movimiento muscular, cuando ignoramos cómo obra el espíritu sobre el cuerpo, cuando es para nosotros un misterio impenetrable el comercio de las dos sustancias entre sí? Cierto que ignoramos cómo estas sustancias de tan distinta naturaleza influyen entre sí. Pero porque ignorémos cómo el alma influye sobre el cuerpo, ¿habrémos de negar un hecho atestiguado por el sentido íntimo y por la conciencia del género humano? Yo muevo mi brazo, porque mi voluntad quiere moverle. Y porque ignore cómo se verifica esta influencia, ¿negaré que el movimiento del brazo es producto de mi volicion, como un efecto lo es de la causa que lo produce, cuando veo que está absolutamente en mi arbitrio moverle, suspender el movimiento, continuarle y volverle á mover sin otra regla que mi omnipotente voluntad? Y si nos encerramos en las profundidades de nuestro sér, y no salimos, por consiguiente, del terreno de las puras

voliciones, sin necesidad de tocar á la cuestion del comercio del alma con el cuerpo, ¿qué responde Hume cuando se ve á este principio activo, que nos anima, campear absolutamente en el libre ejercicio de sus pensamientos y voliciones, y reconocerse á sí mismo responsable de sus actos por la mas íntima conviccion de su alma?

Pero no basta que la conciencia nos dé la nocion de causa, porque la nocion de causa que nos da la conciencia no es mas que un hecho de la experiencia psicológica, y un hecho de experiencia, por mas extension que quiera dársele, nunca sale de la esfera de los hechos; y entre esta nocion de causa y el principio de causalidad que se extiende á todas las existencias, á todos los fenómenos, al espacio y la eternidad, hay un abismo, como le hay entre los hechos y los principios absolutos y necesarios. La conciencia nos dice que somos una causa, y por mas que, valiéndonos de la induccion, queramos generalizar este hecho puramente psicológico, jamás podrémos cambiar su naturaleza, convirtiéndole de un hecho puramente personal y contingente en una idea universal y necesaria. Y ¿qué facultad nos da á conocer el principio de causalidad ó esta concepcion, de que todo fenómeno que comienza á existir tiene una causa? ¿Quién nos suministra esta creencia tan arraigada en la inteligencia humana y tan accesible, que se tiene por una verdad del sentido comun? La razon, pero no como la define Hume, que la reduce á un instinto superior perfeccionado por la educacion, sino la razon, facultad de lo absoluto, superior á la experiencia sensible y á la experiencia psicológica, y que, con ocasion de los fenómenos que presenta la una y de la nocion de causa que presenta la otra, nos descubre la relacion general que liga los efectos con las causas, ó el principio de causalidad como una verdad eterna, necesaria, absoluta, que viene como todas las concepciones *à priori* de las regiones altas, donde solo reina la inteli-

gencia, que es objeto de la alta metafísica. La razon sola es la que nos revela el encadenamiento de causas y de efectos en el cúmulo y variacion infinita de los fenómenos que pueblan el universo. Ahora se ve en claro el vicio capital del sistema de Hume sobre el principio de causalidad. La experiencia sensible nos da los hechos, nos da los fenómenos; la experiencia psicológica nos da la nocion de causa en el estudio de nosotros mismos por medio de la conciencia; y la razon nos da el principio de causalidad como una concepcion pura de la razon misma. Pues bien, para Hume, que no reconoció otro orígen de ideas que la experiencia sensible, era un imposible que encontrara en ella lo que ella no puede dar; era imposible que encontrara la nocion de causa y el principio de causalidad; y no encontrándolos, se cerró en una negativa absoluta, como era consiguiente, precipitándose en un escepticismo lamentable y funesto, nacido todo del análisis infiel que hizo de nuestra naturaleza.

Hume no se presenta en cuestiones morales tan escéptico como en metafísica, lo que nos sugiere algunas reflexiones. Del principio del empirismo vimos antes á Broussais deducir el materialismo, y no el fatalismo ni el escepticismo, cuando todas tres consecuencias se encierran en él. Hemos visto á Hartley deducir del mismo principio el fatalismo, y no el materialismo ni el escepticismo, incurriendo en la misma contradiccion. Ahora verémos á Hume deducir el escepticismo, y si se quiere el materialismo, y no admitir el fatalismo, cuando es una consecuencia forzosa de su doctrina. En efecto, si Hume no reconoce otro orígen de ideas que las impresiones ó la experiencia sensible, y el alma solo descubre fenómenos si consulta el mundo exterior, y fenómenos si consulta su conciencia, porque el mundo exterior solo le da impresiones, y el mundo interior solo ideas, que son imágenes de aquellas impresiones, sin

descubrir ni sustancias ni causas, es claro que no reconociendo ni el yo sustancial, ni el yo causa, precisamente queda reducido el hombre á un ente puramente fenomenal, entregado á la combinacion caprichosa de las impresiones é ideas, sin un principio, sin una causa que las dirija; y donde no se descubre una causa eficiente, es un absurdo y un contrasentido indagar si es libre ó no es libre; y en este caso todo cuanto acontece al hombre debe suponerse nacido de un fatalismo irremediable. Este es el resultado forzoso que arroja de sí la doctrina de Hume; y sin embargo de aparecer tan clara y tan patente, no presumió este filósofo de fatalista, y antes bien las ciencias morales fueron objeto especial de sus estudios, prescribiendo reglas de conducta á séres que en este mismo hecho se les supone libres, sin advertir que su doctrina en este punto está en contradiccion con su metafísica.

Y en medio de su escepticismo absoluto, ¿reconoce Hume algun principio moral? Sí, le reconoce; pero se resiente del vicio capital de su doctrina. Locke, segun vimos, hace derivar todas nuestras ideas primitivas y originales de la sensacion, trabajando la reflexion sobre las que la sensacion suministra; y en este caso las únicas ideas de bien y de mal accesibles á la experiencia son las sensaciones de placer y dolor; y por lo tanto se llamarán acciones buenas las que producen placer, y acciones malas las que producen pena. De manera que, segun este sistema, el principio moral ó las ideas de bien moral y mal moral están en la sensibilidad, y como la sensibilidad está en nosotros, porque nuestras sensaciones no son mas que nuestras mismas modificaciones, y que mudan ellas si nosotros mudamos, ó desaparecen si nosotros desaparecemos, es claro que Locke y todos los que han buscado el principio moral en la sensibilidad y no en la inteligencia, han destruido el carácter de inmutabilidad que tienen y deben de tener las ideas de

bien y de mal moral. Así sucedió á Hume, porque tenia que sucederle ó renunciaba á su sistema. Sin embargo, Hume, tan lógico como se presentó en la exposicion del sistema empírico, no queriendo retroceder á la vista de la sima que abria con su escepticismo, no quiso ser tan riguroso en punto á las doctrinas morales. La doctrina de Locke, segun se ve, conduce directamente á la moral del placer, al interés bien entendido, á la moral epicúrea, al bien personal. Pues bien, Hume, sin salir del círculo de la sensibilidad, puso como objeto del principio moral, no el interés personal, que repugnaba á sus sentimientos, sino el interés público, y supone ser causa de este impulso hácia el bien público un sentimiento primitivo de nuestra naturaleza, que nos hace preferir como instintivamente lo útil á lo dañoso, en la misma forma que gustamos de lo dulce y huimos de lo amargo. De manera que, segun Hume, la utilidad nos afecta instintivamente, y este instinto, como no puede ser obra de los sentidos corporales, que no nos dan ni pueden darnos las ideas de bien y de mal moral, y solo las pueden dar de bien y de mal físicos, Hume, lo mismo que habia hecho antes Hutcheson, inventó un nuevo sentido que suministrara esta clase de ideas, que llamó sentido moral, conciencia, humanidad; y de este modo, acomodando la naturaleza á su sistema y no su sistema á la naturaleza, creyó dar una explicacion satisfactoria de que todas nuestras ideas, inclusas las ideas morales, vienen por los sentidos, y que si las cualidades de bien y de mal que se notan en las acciones no son visibles ni tangibles á los sentidos, son perceptibles á un sentido especial, que se llama sentido moral, como hemos dicho; y de esta manera nada sale del campo de la sensibilidad, y el hombre entero es hijo de la sensacion.

Toda esta teoría de Hume es falsa absolutamente y es destructora del principio de moralidad que quiere soste-

ner. Si las ideas de bien y de mal moral entraran en el alma por un sentido, llámese como quiera, estas ideas dependerian de la organizacion, serian ideas enteramente relativas, como lo son lo dulce y lo amargo; y en este caso, la ingratitud, por ejemplo, seria para uno una idea buena, y para otro una idea mala, como un mismo manjar es agradable á uno y desagradable á otro, segun la respectiva organizacion; y de esta manera desapareceria la eterna inmutabilidad de las distinciones morales y con ella la idea severa y desinteresada del deber. Tampoco el bien público es ni puede ser objeto del principio moral, cuando no reconoce una pauta fija, eterna, permanente, que haga conocer los precipicios á que puede conducir esta palabra. Lo cierto es que la historia nos presenta innumerables extravíos y horribles crímenes, cometidos á la sombra del bien público, cuando se le ha tomado por única guia de conducta; y los comités de seguridad pública en la revolucion francesa son una prueba viva de esta verdad. El principio de moralidad, ó lo que es lo mismo, la idea de bien moral y de mal moral no están sometidas á la constitucion de nuestros sentidos, porque no dependen de la sensibilidad; el bien y el mal moral son cualidades reales de las acciones, que no son visibles ni sensibles á nuestros sentidos, sino que son inteligibles por la razon. Con ocasion de las acciones se despiertan en nuestra alma las ideas de bien y de mal moral como concepciones puras de la razon, que reconocen como tipo, lo mismo que las demás concepciones de esta clase, los atributos de Dios, fuente de lo bueno, como lo es de lo verdadero y de lo bello, y cuyas irradiaciones constituyen estas aspiraciones al infinito, que revelan la grandeza de nuestro sér.

« Sentáos, dice el malogrado y profundo Balmes, á la orilla del mar en una playa solitaria; escuchad el sordo mugido de las olas que se estrellan bajo vuestros piés, ó el

silbido de los vientos que las agitan con la vista fija en aquella inmensidad; mirad la línea azulada que une la bóveda del cielo con las aguas del Océano; colocáos en una vasta y desierta llanura ó en el corazon de un bosque de árboles seculares; en el silencio de la noche contemplad el firmamento sembrado de astros, que siguen tranquilamente su carrera como la siguieron muchos siglos antes, como la seguirán siglos despues; sin esfuerzo, sin trabajo de ninguna clase, abandonaos á los movimientos espontáneos de vuestra alma, y veréis cómo brotan en ella sentimientos que la conmueven hondamente, que la levantan sobre sí misma, y como que la absorben en la inmensidad. Su individualidad desaparece á sus propios ojos; siente la armonía que preside al conjunto inmenso de que forma una pequeñísima parte; en aquellos momentos solemnes es cuando él canta inspirado las grandezas de la creacion y levanta una punta del velo que cubre á los ojos de los mortales el esplendente solio del supremo Hacedor. Aquel sentimiento grave, profundo, calmoso, que se apodera de nosotros en ocasiones semejantes, nada tiene de relativo á objetos individuales; es una expansion del alma, que se abre al contacto de la naturaleza, como la flor de la mañana á los rayos del sol; es una atraccion divina con que el Autor de todo lo criado nos levanta de este monton de polvo en que nos arrastramos por breves dias. Así se armonizan el entendimiento y el corazon; así este presiente lo que aquel conoce; así se nos avisa por diferentes caminos que no creamos limitado el ejercicio de nuestras facultades á la estrecha órbita que se nos ha concedido sobre la tierra; guardémonos de helar el corazon con el frio de la insensibilidad y de apagar la antorcha del entendimiento con el desolante soplo del escepticismo.»

---

## CAPITULO XII.

SISTEMA EMPIRICO. — DOCTRINA. — PRINCIPIO MORAL. — HELVECIO.

Si los sistemas filosóficos se limitaran á la exposicion del principio que les da el sér y sus consecuencias metafísicas, en este caso todo el campo de la filosofía se reduciria al estrecho círculo de los hombres consagrados á la ciencia, y el mundo no se apercibiria de las discusiones y polémicas que entre ellos se promovieran desde el interior de sus gabinetes para no salir de entre ellos mismos. Pero no es así; los sistemas filosóficos llevan la misma marcha que todas las ideas de la humanidad. Un filósofo sienta el principio creador del sistema; otros desenvuelven las consecuencias metafísicas que encierra este principio, y en seguida otros, descendiendo de las alturas metafísicas, pasan á las aplicaciones morales, legislativas y políticas; y de esta manera los sistemas filosóficos representan la bola de nieve que se desprende de las alturas, que, casi imperceptible en su orígen, llega al valle con una magnitud y un poder extraordinarios. No hay sistema que no lleve esta marcha constante de los sabios á los ignorantes, de los filósofos al pueblo; y mientras los sabios y los filósofos se reservan para sí la teoría de la ciencia, trasmiten

á los ignorantes y al pueblo las aplicaciones prácticas, con las que forman los hábitos de la sociedad en el sentido que exige la teoría; y esta teoría y estas aplicaciones en la expansion que reciben son el molde donde se elaboran todos los pensamientos; y de este modo, sin saberlo y á veces sin quererlo, se ve á los hombres mas extraños á los estudios filosóficos dejarse llevar de la disposicion general que afecta á los espíritus y hablar y obrar como cosa resuelta y decidida, y como lo pudieran hacer los mismos filósofos creadores del sistema. De aquí resulta ser imposible estudiar y conocer la historia de una época, de un siglo cualquiera, sin conocer la filosofía de la misma época ó siglo; porque el sistema filosófico reinante es como el centro de gravedad, en torno del que gravitan todos los hechos generales de aquella época, y no es posible darles su verdadero sentido sin conocer la forma filosófica que vistió entonces la sociedad.

Los que vivimos consagrados al ejercicio práctico de las leyes notamos esto mismo con respecto á la legislacion. ¿Es posible penetrar el espíritu de la legislacion romana sin hacer un estudio profundo de la filosofía estóica? Y ¿por qué? Porque los romanos, hombres prácticos y enemigos de especulaciones metafísicas, dieron la preferencia á aquellos sistemas, que se rozaban mas con la moral y los negocios de la vida, y en este concepto no fueron platonianos ni aristotélicos, y sí epicúreos y estóicos; pero si el epicureismo tuvo sus partidarios, el estoicismo se absorbió lo mas florido de las inteligencias romanas, y creó aquel espíritu rígido y severo que resalta en todos los hechos de su historia, y vino despues á refluir en la legislacion. Y qué, ¿no nos sucede lo mismo en el estudio de los códigos modernos? ¿Es posible dar un paso en su conocimiento sin el estudio de la filosofía reinante? ¿Quién da razon de la legislacion penal sin conocer los Rossis, los Becarias, los

Bentham y los Romagnosis? Y ¿quién es capaz de penetrar el espíritu en que escribieron estos autores sin conocer la filosofía del siglo XVIII?

Sin salir del país en que hemos nacido tenemos una prueba patente de esta verdad. En los siglos XVI, XVII y XVIII nosotros no hemos conocido otra forma que la religiosa, porque proscrita entre nosotros la libertad de pensamiento, no ha podido conocerse forma alguna filosófica, y nuestra sociedad ha sido exclusivamente teocrática. Introduciéndose poco á poco el espíritu filosófico en el siglo XIX, ha ido cobrando cuerpo hasta conseguir tomar posicion en medio de continuos reveses, sirviéndole de escudo las formas constitucionales; y entre el principio antiguo, imponente y tradicional, y el principio moderno, novador y agresivo, se vislumbran ya las influencias de los sistemas filosóficos, si bien no han salido de las clases ilustradas. Y quien penetre en el corazon de estas clases advertirá la eficaz influencia que en ellas ha ejercido el principio empírico en los treinta primeros años de este siglo y las modificaciones que en los veinte últimos ha ido recibiendo á impulso del principio psicológico, que en el campo de la filosofía ha sustituido á aquel, es decir, se ha verificado en nuestras clases ilustradas la misma variacion de formas filosóficas que ha tenido lugar en la vecina Francia respecto á las masas. A las tendencias sensualistas, notadas ya en el siglo anterior, han sucedido tendencias espiritualistas, y en ambos casos hay ya una forma filosófica, por lo menos instintiva, que caracteriza la presente época en nuestro país; y el tiempo, que madura las ideas, nos dará lo demás que se necesita, para que el espíritu filosófico se infiltre en las masas y entre de lleno nuestra nacion en el movimiento general filosófico de la Europa, de que estuvo separada en los tres siglos precedentes por causas que no es de este lugar referir. Entonces

habrá una filosofía española como hay una filosofía francesa, una filosofía escocesa, una filosofía alemana, y entonces no se dirá que el Africa comienza en los Pirineos, que es la frase con que tan indignamente nos honraban nuestros vecinos en el último siglo. Ahora bien, si el principio creador del sistema es cierto, se ven cumplidas las miras de la Providencia, y la sociedad marcha por el camino de la perfectibilidad. Si el principio es falso, la forma filosófica está viciada, y las consecuencias son funestas, no precisamente por los males que pueda producir el mismo principio creador como objeto de discusion de un corto número de sabios, sino por las aplicaciones prácticas que ha recibido en el órden social, moral y político, alterando profundamente las creencias del pueblo. Este es el mal que produjo el sistema empírico en el siglo XVIII.

He expuesto el principio creador de este sistema, y hemos visto á Condillac deducir el sensualismo, á Broussais el materialismo, á Hartley el fatalismo, y á Hume el escepticismo, encerrándose para hacer estas deducciones en el campo de la pura teoría. Ahora vamos al terreno de los hechos, á las aplicaciones prácticas, á la exposicion de las doctrinas de Helvecio, Hobbes y Bentham, que es donde se tocan de cerca las consecuencias que acarrea un sistema falso en su base, cuando llega á adoptarse y convertirse en forma real de la inteligencia en una época dada. Comenzaré, pues, por Helvecio.

Claudio Adriano Helvecio nació en Paris, en 1715. Su padre era el primer médico de la Reina, y con tan ventajosa posicion recibió una educacion esmerada. Su pasion dominante era el amor á la gloria literaria, y su casa en Paris se hizo el centro de aquella brillante sociedad que en la misma época llenaba los salones filosóficos. Publicó varias obras, pero la mas notable fué su *Libro del Espíritu*,

del que decia Voltaire que Helvecio habia prometido un libro del espíritu y que habia dado un tratado sobre la materia. A su aparicion hizo mucho ruido esta obra; mas como fuese condenada por la autoridad, Helvecio abandonó la Francia, teniendo el desconsuelo á su vuelta de encontrar un cambio notable de opinion en el mismo partido filosófico, siendo Rousseau uno de los que en su *Emilio* combatió hasta con indignacion todos los principios del *Libro del Espíritu*.

La doctrina de Helvecio es muy fácil de comprender, teniendo presente los antecedentes que quedan consignados en los capítulos anteriores. Locke, como hemos visto, sentó el primero la cuestion del orígen de las ideas, y las hizo derivar todas de la sensacion, de donde proceden todas las ideas elementales, y de la reflexion, que elabora y combina los materiales suministrados por la sensacion. Este análisis, segun vimos, es inexacto é infiel, porque quedan excluidas todas las ideas absolutas y necesarias que nos suministra la razon. Viene luego Condillac y avanza á mas; suprime la reflexion, y deja como único orígen de ideas la sensacion, es decir, suprime el principio activo que Locke habia respetado, y deja reducida el alma á una pura capacidad, para recibir las impresiones que vengan del mundo exterior y á no ser mas que una coleccion de sensaciones. Sin embargo, Condillac no se atrevió á negar la existencia del alma, si bien la privó del carácter de sustancia, y la redujo á ser un puro accidente, y no negando su existencia, consideró la sensacion como un acto psicológico, distinto del celebro. Broussais borró esta diferencia, y redujo la sensacion á no ser mas que la conmocion orgánica, que los objetos exteriores hacen sobre los sentidos, convirtiendo las ideas en un resultado de la organizacion. Helvecio, al sentar las bases de su psicología, se precipitó, como era

natural, por este mismo derrumbadero, y como su plan era rebajar la naturaleza humana hasta asimilarla á la de las bestias, se explica de esta manera :

« Todas las patas de los animales se terminan ó por pezuñas, como el buey ó el ciervo; ó por uñas, como el perro ó el lobo; ó por garras, como el leon ó el gato. Esta diferencia de organizacion entre nuestras manos y las patas de los animales, no solo priva á estos, como dice Buffon, casi por entero del sentido del tacto, sino tambien de la destreza necesaria para manejar cualquier herramienta, ó para hacer cualquiera descubrimiento que suponga manos. La vida de los animales, en general mas corta que la nuestra, no les da tiempo, ni para hacer tantas observaciones, ni para tener tantas ideas como el hombre. Los animales, mejor armados y mejor vestidos que nosotros por la naturaleza, tienen menos necesidades, y deben, por consiguiente, tener menos invencion. Si los animales voraces tienen, en general, mas inteligencia que los otros animales, consiste en que el hambre mas inventiva les suministra ardides que aseguren su presa. Los animales solo pueden formar una sociedad fugitiva en presencia del hombre, quien, auxiliado de las armas que se ha forjado, ha llegado á hacerse temible á los mas fuertes de entre ellos. Por otra parte, el hombre es el animal que mas se ha multiplicado sobre la haz de la tierra. Nace y vive en todos los climas, cuando una parte de los otros animales, tales como los leones, los elefantes, los rinocerontes, solo se encuentran bajo cierta latitud. Entre los animales, cuanto mas se multiplica una especie susceptible de observaciones, tantas mas ideas é inteligencia se descubren en ella. Y ¿por qué los monos, se dirá, cuyas patas son poco mas ó menos tan mañosas como nuestras manos, no hacen iguales progresos que hace el hombre? Porque nos son inferiores bajo muchos conceptos; porque los hombres

están mas esparramados sobre la tierra; porque entre las diferentes especies de monos hay pocos cuya fuerza sea comparable á la del hombre; porque los monos son frugívoros, tienen menos necesidades y por lo mismo menos invencion que los hombres; porque además su vida es mas corta, y solo forman una vida fugitiva en presencia del hombre y de los animales, tales como los tigres, los leones, etc., y en fin, porque condenándolos su organizacion á estar en continuo movimiento, como los niños, aun despues de haber satisfecho sus necesidades, no son susceptibles del tedio ó aburrimiento, que debe mirarse como uno de los principios de la perfectibilidad del espíritu humano.»

Despues de estos pasajes continúa Helvecio, como engreido con la fuerza de su razonamiento: «Si la naturaleza, en lugar de manos y de dedos flexibles, hubiera terminado nuestras muñecas por un pié de caballo, ¿quién duda que los hombres sin artes, sin habitaciones, sin defensa contra los animales, ocupados exclusivamente del cuidado de proveer á su subsistencia y de librarse de las bestias feroces no andarian aun errantes por los bosques como rebaños fugitivos?»

La consecuencia que Helvecio deduce de estos hechos es que el hombre es un sér puramente sensible, que solo se diferencia de los demás animales en su mejor organizacion. Helvecio explica todas la facultades del alma, y todas las hace derivar de la sensibilidad física en los términos que lo hemos visto en la exposicion del sistema de Condillac. Con estos antecedentes le fué á Helvecio sumamente fácil y sencillo fundar la moral del interés, porque la moral del interés es una consecuencia rigurosa de estos principios.

Reducido el hombre á no recibir otras ideas elementales que las que le vienen por el tacto, por la vista, por el oido

y por el olfato, es decir, otras ideas que las que le suministre la sensacion, tenemos que, como la materia sola es la que produce impresiones sobre los sentidos, y como estas impresiones, segun nuestra constitucion, son agradables ó desagradables, nuestro instinto y nuestro deber es buscar las agradables y rechazar las desagradables; y por consiguiente, mirar como único norte de nuestras acciones el placer físico, que es la única idea de bien que nos dan los sentidos, y trabajar en que se conserve el cuerpo como instrumento de placer. Luego el único móvil de nuestra conducta es el placer y el dolor físicos, á fin de conseguir uno y evitar otro; y el destino único de nuestra inteligencia consiste en estudiar los medios de conseguirlo, calculando las ventajas y desventajas que pueden seguirse de nuestras acciones para el logro de nuestra felicidad material; y cuando hay maña y destreza en estos cálculos, se dice haber consultado el interés bien entendido. Porque no hay remedio; por los sentidos no conocemos otras necesidades que las físicas, y si no tenemos otras ideas elementales que las que nos dan los sentidos, todo nuestro anhelo, todas nuestras aspiraciones y todos nuestros derechos están reducidos á entrar en posesion de los objetos propios, á satisfacer estas necesidades; y el objeto de la moral se reduce á no llevar esta exigencia mas allá de lo que permite el interés, que es obra de la prudencia; y por eso la prudencia es la virtud por excelencia para los moralistas que sostienen esta funesta doctrina. Helvecio hace derivar de la sensibilidad física, no solo las facultades de la inteligencia, sino tambien las de la voluntad, es decir, que la sensibilidad es el orígen único de las facultades activas y pasivas del hombre, y el hombre entero es la sensibilidad física. Cuando explica las facultades activas no encuentra otras que las pasiones, ni podia encontrarlas; porque reducido el hombre á una pura capacidad, sin un

principio activo para reobrar sobre el mundo exterior, de donde recibe las impresiones, seria un contrasentido, si Helvecio reconociera otras excitaciones, otros móviles para obrar que estas mismas impresiones externas. Las pasiones, segun Helvecio, que la casualidad pone en juego, son los únicos móviles de nuestra voluntad, los únicos elementos de nuestra existencia, y por lo mismo todos nuestros sentimientos y todos nuestros actos no tienen otro orígen que las pasiones; y todo lo que se llama virtud, desinterés, amor no son mas que unas vanas apariencias.

Helvecio reduce á un sistema filosófico el *Libro de las Máximas*, que un siglo antes habia escrito M. La Rochefoucauld. Este filósofo habia dicho: todas nuestras virtudes no son mas que el arte de aparecer hombres de bien. Las virtudes se pierden en el interés, como los rios se pierden en el mar. La virtud no iria tan léjos, si la vanidad no la hiciese compañía. El vicio y la virtud no difieren el uno del otro mas que en el nombre y en la apariencia. Los vicios entran en la composicion de las virtudes como los venenos entran en la composicion de las medicinas; la prudencia los mezcla y los atempera y se sirve de ellos con utilidad contra los males de la vida. El amor no es mas que el amor de sí mismo ó el amor propio; porque con el amor verdadero, que supone la virtud, sucede lo que con la aparicion de los espíritus, que todo el mundo habla de ellos, y nadie los ha visto. La compasion no es mas que el sentimiento de nuestros propios males en los males de otro. Socorremos al prójimo para empeñarle á que haga con nosotros lo mismo en iguales circunstancias; y estos servicios, que les hacemos, no son en último resultado otra cosa que un bien, que á prevencion nos hacemos á nosotros mismos. Si alabamos á alguno es para que nos alabe. El amor á la ciencia no tiene otro orígen que el interés ó el orgullo. Hasta el dolor que nos causa la muerte de nues-

tros amigos ó parientes puede mirarse como un efecto de egoismo. La constancia de los sabios no es mas que el arte de encerrar su agitacion en su corazon. La filosofía triunfa de los males pasados y del porvenir; pero los males presentes triunfan de ella. Hay muchas especies de hipocresías en nuestros sinsabores. So pretexto de llorar la pérdida de un amigo, lloramos por nosotros mismos, atendida la influencia que pueda tener sobre nuestros bienes, sobre nuestros placeres y sobre la consideracion que merezcamos. Se llora tambien por adquirir la reputacion de ser tierno, de ser lastimero y para que se le llore; y en fin, se llora por evitar la vergüenza de no llorar. Nuestro orgullo acrece con todo lo que quitamos de todos los demás defectos nuestros. A pesar de esta diferencia, la vanidad y el interés, despues de haber absorbido, por decirlo así, todos los demás sentimientos del corazon humano, vienen á resolverse, á su vez, en el amor propio; y si el amor propio es nuestro único sentimiento, nuestra única pasion, tiene razon La Rochefoucauld en decir que no hay mayor ni mas terrible mal que la muerte; y con este motivo añade que el sol y la muerte no se pueden mirar con la vista fija, que el desprecio de la muerte no es mas que el temor de examinarla, que es muy dudoso que el desprecio á la muerte sea sincero, que no es la razon la que nos lo inspira, antes por lo contrario, sirve para hacernos ver que la muerte es el mayor de todos los males, y en fin, que los mas hábiles y los mas valientes son aquellos que cubren mejor el expediente para ahorrar pensar en ella; porque el que llega á verla tal como ella es, encuentra que la muerte es una cosa espantosa. Helvecio, que se empapó en todas las doctrinas de La Rochefoucauld, y que con mas ó menos extension las desenvuelve en su *Tratado del Espíritu*, reasume toda su teoría de la moral, del placer, en la siguiente máxima: « Si el universo físico está sometido

á las leyes del movimiento, no lo está menos el universo moral á las del interés.»

En la adopcion del principio, Helvecio fué un discípulo de Condillac; en la exposicion de sus doctrinas morales lo fué de La Rochefoucauld, de Hobbes, de Mandeville. Este último habia escandalizado la Inglaterra con su fábula de las abejas. Supone un enjambre de abejas sometido á las mismas costumbres, los mismos vicios y las mismas virtudes que las sociedades humanas, y en el que los médicos no eran mas que unos charlatanes, los sacerdotes unos hipócritas, los reyes hechos juguete de ministros malignos é interesados, la justicia venal y corrompida; en una palabra, todas las fracciones de este estado eran presa de una depravacion general. Sin embargo, la gran masa marchaba perfectamente y formaba un estado floreciente y bien organizado. Los crímenes de esta nacion formaban su grandeza, y la virtud, conducida por los artificios de la política, caminaba enteramente de acuerdo con el vicio. El todo era un perfecto paraíso. Sucedió que un dia un miembro de esta sociedad, que se habia enriquecido de la manera mas inmoral, se indignó de ver un guantero que daba piel de cordoban por piel de cabra, y se puso á predecir que si se permitian tales picardías, el país y el pueblo perecerian infaliblemente. En el momento los otros miembros, mas bellacos, se pusieron á clamar contra tales desórdenes, é invocaron la probidad. Júpiter escuchó sus votos y purgó de todo fraude esta colmena, tan chillona como descontentadiza. Las costumbres se reformaron en efecto; pero las artes, ministros de los placeres y el fausto, abandonaron el campo sobre la marcha; se presentaron enemigos por todas partes; millares de bravos perecieron en las luchas, y de todo el enjambre solo quedó un pequeño resto, que se retiró al hueco de un árbol, reducido á la triste satisfaccion que puede dar la virtud.

Es imposible concebir un cuadro mas horrible de la sociedad. En el fondo de esta fábula no hay otra base de prosperidad que las pasiones, y las pasiones no reconocen otra base que el amor desordenado de sí mismo con el sórdido interés que le alimenta. Helvecio, sin embargo, no presenta su moral práctica con este descaro, si bien conduce al mismo término. Por lo contrario, si nos atuviéramos á sus preceptos prácticos, quizá habria poco que reprender, por lo menos en lo que dice, aunque sí mucho por lo que calla y por el vicio capital de que adolece el principio, de donde deduce lo mismo que dice.

Helvecio, hasta ahora, no ha hecho mas que presentar la moral del interés bajo una forma científica, fundándose en el principio sensualista y reuniendo cuantos extravíos se habian escrito hasta entonces en este sentido. Pero el *Libro del Espíritu* presenta una novedad, presenta una idea, que Helvecio puede reivindicar con razon. Nuestra alma es una tabla rasa, es una pura capacidad para recibir las impresiones que vienen del mundo exterior. Todo lo que se dice de principio activo y de disposicion primitiva é innata en nuestra alma es una farsa, es una pura invencion. Nosotros, dice Helvecio, somos hijos de las impresiones exteriores, y las impresiones exteriores son las que forman en nosotros nuestras facultades y nuestras ideas. Consecuencia de este principio es, que todos los hombres, en su interior, como reducidos á puras capacidades, son iguales, y que las diferencias que en ellos se advierten nacen de la diferencia de las impresiones externas que han recibido; de manera que si dos hombres hubieran recibido unas mismas impresiones, su inteligencia seria la misma, porque habian recibido un mismo desarrollo. ¿Cómo, pues, nuestro sér recibirá un mayor grado de perfeccion? Trabajando sobre las impresiones exteriores, como que de estas depende la formacion de todas nuestras fa-

cultades activas y pasivas. Y ¿cómo se trabaja sobre las impresiones? Recibiendo una educacion conveniente, valiéndonos de la atencion para crear hábitos, y de las pasiones como móvil de nuestras acciones. De manera que de la educacion dependen absolutamente nuestros poderes racionales y afectivos, y el hombre, segun Helvecio, es hijo de la educacion, y todas las diferencias que se notan entre los hombres, nacen, no de la naturaleza ni de las condiciones intrínsecas de nuestro espíritu, sino de la educacion, y la educacion depende de la influencia de los objetos exteriores sobre nuestra alma por medio de los sentidos. Consecuencia tambien de estos principios es, que esos hombres extraordinarios, que aparecen de tiempo en tiempo, que como los hitos que se hallan en los caminos reales, son los guias que destina la Providencia para conducir á la humanidad, son hombres como todos los demás, quienes, por efecto de las impresiones recibidas y debidas en gran parte á la casualidad, hicieron ciertos descubrimientos de cuenta, y por cuya circunstancia la multitud no dudó en calificarlos de genios. Galileo y Newton se hallan en este caso, y la casualidad de haber tropezado el primero con los fontaneros de Florencia, y haber caido sobre la cabeza del segundo una manzana, dieron orígen al descubrimiento del peso, de la atmósfera y de la atraccion universal.

Hé aquí á Platon, Aristóteles, Descártes, Kant, que en nada se diferencian de los hombres mas comunes, y cuyas concepciones atrevidas y elevacion, de pensamientos las deben exclusivamente á las circunstancias exteriores de su vida, ó por mejor decir, á su educacion. ¡Puede concebirse absurdo semejante! Si el grado de inteligencia depende exclusivamente de la educacion, y la educacion depende del arreglo de las impresiones exteriores, como único elemento de que se forman nuestras facultades é

ideas, Condillac, jefe de esta misma doctrina, debió sacar un genio, un hombre extraordinario en la persona real, cuya educacion científica le fué encomendada, y precisamente esta persona real se arrastró constantemente en la medianía, al paso que vemos á un Fithe, á un Mendelssohn, que se llamó el Sócrates de la Alemania, vencer los obstáculos, casi insuperables, que les oponian su humilde nacimiento y la estrechez de sus recursos para llegar á adquirir el título de filósofos eminentes. Las diferencias extraordinarias que se notan entre hermanos que reciben una misma educacion, entre jóvenes sometidos constantemente al régimen de un mismo colegio, y la experiencia de todos los dias nos convencen de la existencia de un principio sustancial, activo é inteligente en unos, mas activo é inteligente en otros, y que, excitado por los objetos exteriores, recibe su desenvolvimiento en el seno del sér. *Spiritus intus alit.* La educacion es poderosa, influyente como estímulo, y solo como estímulo para el desarrollo de esta disposicion primitiva é innata de nuestra alma, que es la que da de suyo las creaciones portentosas, y nos presenta, de tiempo en tiempo, esos hombres gigantes en todos los ramos del saber humano, que no sin razon se granjearon el título de divinos en otro tiempo, y que ahora se los saluda con el nombre de genios, como unos séres providenciales, que, inspirados por el ideal de la ciencia, inician á la humanidad en los arcanos del infinito, para hacerla conocer que allí y solo allí está el desenlace del drama, que está representado en este mundo, y el término de su peregrinacion. Este ideal es el orígen del genio, y no la casualidad, como supone Helvecio. Diderot, que sufrió la influencia de la filosofía de su siglo; Diderot, que fué uno de los mas ardientes defensores de las doctrinas empíricas, cuando leyó en Helvecio esta atrevida y absurda proposicion, no pudo menos de exclamar: «Los hombres de genio

son contados; los accidentes estériles que crea la casualidad son infinitos, y la razon es, porque los accidentes nada producen, lo mismo que el azadon del obrero que cava las minas del Golconda no produce el diamante que hace salir... ¡Hombre de genio! tú te ignoras á tí mismo, si crees que la casualidad te ha formado; todo su mérito consiste en haberte dado ocasion para que te dieras á conocer.»

Desembarazados de los incidentes de este sistema, fijemos el punto capital sobre que debe recaer nuestra crítica. La sensacion es el orígen de todos nuestros conocimientos, y como las únicas ideas de bien y de mal que nos da la sensacion es el placer y el dolor físicos, no hay otros móviles de nuestra voluntad que el placer y el dolor, y se llamará accion buena la que cause placer, y mala la que cause dolor, y en este concepto el placer y el dolor gobiernan el mundo. Por consiguiente, buscar el placer y huir del dolor es el gran negocio de esta vida, y el uso que debemos hacer de nuestra razon es calcular los medios para que se realice este objeto. De manera que, segun Helvecio, la sensacion es el punto de partida, la busca del placer el medio, el bienestar personal el término, y la regla moral el cálculo para no abusar de los goces, haciendo que no refluyan en perjuicio del bienestar personal.

Aquí tenemos el principio moral reducido á la sensacion; y para juzgar si una accion es buena ó mala moralmente, tenemos el mismo medio que para juzgar si una cosa es blanca ó negra, si un sonido es agudo ó grave, si una cosa es amarga ó dulce. Pero como la sensacion, segun vimos ya en las lecciones anteriores, es una modificacion causada en nosotros por la accion de los objetos exteriores, y que como modificacion depende del sexo, de la edad, del temperamento, del clima y de otras mil circunstancias que afectan al sugeto, y como, por otra parte, estas modificaciones son peculiarísimas al mismo que siente, de las

que él solo puede ser juez legítimo, es claro como la luz del dia que cada hombre tiene que ser juez para calificar de buenas ó malas moralmente sus propias acciones, y esta bondad ó maldad dependerá del grado de placer ó dolor que le hayan causado, y este placer ó dolor dependerá del estado en que se encontrará su organizacion al tiempo de recibir las impresiones. El resultado será que una misma accion causará placer en un hombre, y dirá que esta accion es buena, y causará dolor en otro hombre, y dirá que esta accion es mala, y ambos tendrán razon; porque cada uno toma por criterio, como no puede menos, su propia sensacion, y no es fácil que nadie pudiera poner paces entre estos dos hombres, ni mas ni menos que nadie podria poner en paz á un europeo y un chino que disputaran sobre el gusto del opio, sosteniendo el primero que era malo, y sosteniendo el segundo que era gustosísimo; porque los dos tendrian razon, puesto que el opio en el paladar de un chino será dulce, y en el paladar de un europeo será amargo, y el opio en sí no será ni dulce ni amargo, sino que será un cuerpo capaz de producir estos efectos encontrados. De manera que las ideas de justo é injusto, de virtud y vicio, de mérito y demérito no son mas que ideas relativas, como los olores, sabores y colores, pudiendo suceder que lo que para uno es justo, para otro sea detestable, en la misma forma que para unos es un objeto de fruicion especialísima una corrida de toros, cuando para otros es irresistible semejante escena de sangre. ¿Son estas las ideas que la humanidad tiene del principio moral y de su inmutabilidad eterna?

Pero mas aun, Helvecio proclama como único móvil y único fin de las acciones humanas el bienestar personal, es decir, proclama el egoismo, pero encerrándole en los límites de la sensacion. Si con relacion al bien personal descomponemos la nocion complexa de la sensacion, tene-

mos tres hechos esencialmente distintos, y que no se pueden confundir. El primero es la satisfaccion de nuestra naturaleza, porque organizada para ciertos fines, siente en sí tendencias que instintivamente la arrastran á ellos. El segundo es el placer que acompaña á esta satisfaccion de la naturaleza. El tercero son los objetos propios á producir esta satisfaccion y este placer, que es lo que se llama lo útil. La sed, por ejemplo, nos arrastra instintivamente hácia el agua por un efecto forzoso de nuestra constitucion, y esta tendencia natural es buena. Pero como estamos dotados de sensibilidad, al satisfacer esta necesidad experimentamos una sensacion agradable, experimentamos placer, y este placer es un efecto de haber satisfecho la sed. La satisfaccion de la sed y el placer que resulta son dos ideas distintas, porque son dos fenómenos diferentes. El agua es el medio, el instrumento para matar la sed y causar placer es lo útil. El filósofo, que busca en la sensacion el único móvil de nuestras acciones, y que quiere graduar la bondad ó maldad de estas, sin salir de este elemento, puede fijarse y dar por móvil, ó la satisfaccion de nuestra naturaleza, que es el primero; ó el placer que causa esta satisfaccion, que es el segundo; ó la adquisicion de los objetos que motivan estos fenómenos, que es lo tercero. Indudablemente de los tres objetos el mas natural es el primero, porque satisfaciendo una de las tendencias, á que nos arrastra nuestra constitucion, llenamos la primer condicion que nos impuso el Criador, haciéndonos séres sensibles, mientras el placer y lo útil, que son los otros dos, son efectos secundarios, que solo sirven de alicientes para realizar el primero, como una prescripcion fundamental de nuestra naturaleza.

Pues bien, no contento Helvecio en buscar el principio moral en la sensacion, haciendo mudables, contingentes y relativas las ideas de bien y de mal contra el grito de la

humanidad, de los tres hechos que constituyen la sensacion, como móvil de nuestras acciones, no vió el primero, que es la satisfaccion de nuestra naturaleza, y solo vió los segundos, que son el placer y la utilidad; no vió el fenómeno principal, y vió los accesorios; no vió el elemento constitutivo como móvil, y vió tan solo sus resultados, y en fin, si su objeto fué buscar las ideas de bien y de mal moral en la sensacion, no vió lo que debia ver, lo único que hasta cierto punto podia justificarle, que era el fenómeno sustancial ó la satisfaccion de nuestra naturaleza; y de este modo, fijándose solo en el placer y la utilidad, Helvecio fué á buscar el principio moral en la parte visible y mas grosera del fenómeno de la sensacion.

Pero aun llevó mas adelante su frenesí; porque no satisfecho con haber buscado como móvil de nuestras acciones la parte mas grosera de la sensacion, localiza esta, reduciéndola al sentido del tacto, en términos que si el hombre no estuviera dotado de dedos flexibles, no solo no conoceria lo bueno y lo malo, sino que andaria, como las fieras, errante por los bosques. ¡El tacto! Es decir que Helvecio, para poner mas en claro lo absurdo de su sistema y su empeño de degradar al hombre, buscó el sentido mas material y mas torpe de todos. El tacto, que nos trasmite solo las impresiones de los objetos inmediatos á nosotros, ¿admite alguna comparacion con el oido, que, con una rapidez portentosa, nos informa simultáneamente de un número infinito de objetos, y que, como vehículo de la palabra, es el instrumento maravilloso para comunicarse los pensamientos? Admite alguna comparacion con el sentido de la vista, que se lanza hasta las estrellas del firmamento? Tan decidido ha sido el empeño de este filósofo en materializarnos, que no ha tenido escrúpulo en hacer depender el valor y extension de nuestras sensaciones, nuestra inteligencia y hasta el principio de moralidad,

de la estructura de nuestras manos, en términos, que si en vez de dedos fuera una pezuña, viviriamos como las bestias feroces. Sí, el hombre es un animal, pero un animal que no debe su excelencia y superioridad á la estructura de sus dedos, sino á su inteligencia, que le hace ciudadano en el reino de los espíritus; y porque está dotado de inteligencia, tiene dedos y no pezuñas. « Que se me presente otro animal de la tierra, dice Rousseau en el *Emilio*, que sepa hacer uso del fuego y que sepa admirar el sol. ¡Qué! yo, hombre, puedo observar los séres y sus relaciones; puedo sentir en mi interior las ideas de órden, de belleza, de virtud; puedo contemplar al universo, elevar mi inteligencia hasta la mano que le gobierna; puedo amar el bien y practicarle, ¿y podria compararme á las bestias? Alma abyecta, le dice á Helvecio, tu triste filosofía es la que te hace semejante á ellas, ó mas bien, en vano quieres envilecerte; tu genio depone contra tus principios; tu corazon benéfico desmiente tu doctrina, y el abuso mismo de tus facultades prueba su excelencia en despique tuyo. »

En este órden marcha la teoría de Helvecio. No reconoce otro orígen de las ideas morales que la sensacion; dentro de la sensacion misma busca tan solo el fenómeno mas visible, que es el placer; y entre todos los sentidos busca el mas material, como único instrumento para producirse tales ideas; y de esta manera el bien y el mal moral, lo honesto y lo inhonesto, el vicio y la virtud, el deber y el derecho dependen absolutamente del resultado voluble de las sensaciones, y las sensaciones del resultado variable de la organizacion. Si puramente atendemos al hecho, y por ahora prescindimos del orígen, ¿son estas las creencias del género humano? ¿Depende de la organizacion, « y no hay ninguna diferencia intrínseca entre consolar á un afligido y aumentar su afliccion, entre socorrer á un »infortunado y agravar su infortunio, entre agradecer un

»beneficio y dañar al bienhechor, entre cumplir la promesa »y faltar á ella, entre hacer limosna y robar el bien ajeno, »entre ser fiel á un amigo y hacerle traicion, entre morir »por su patria y venderla alevemente á los enemigos, entre »respetar las leyes del pudor y violarlas con descaro, entre »la sobriedad y la embriaguez, entre la templanza en todos »los actos de la vida y el desórden de las pasiones desbocadas? »El amor á los hijos, la veneracion á los padres, la fidelidad »con los amigos, la compasion por la desgracia, la gratitud »hácia los bienhechores, el horror que nos causa un padre »cruel, un hijo parricida, una esposa adúltera, un amigo »desleal, un traidor á su patria, una mano salpicada con »la sangre de una víctima, la opresion del desvalido, el »desamparo del huérfano, la ingratitud del bienhechor», ¿son ideas indiferentes en sí, y cuyo carácter moral dependa de las impresiones que hagan en cada individuo, segun el grado móvil de su sensibilidad física? La humanidad entera protesta contra un absurdo semejante, y protesta poniendo de escudo la verdadera filosofía de todos los pueblos, los códigos de todas las naciones, los catecismos de todas las creencias religiosas. Protesta poniendo de escudo sus sentimientos y sus ideas, y la conciencia del género humano que siente en sí una regla de apreciacion moral, que podrán despertar las sensaciones, pero que las sensaciones no dan, y apreciacion á que se someten todas las pasiones, todas las costumbres, todas los sentimientos, sin diferencia de climas, ni de lenguas, ni de civilizacion, lo mismo en la bonanza que en la adversidad, lo mismo en el seno de una paz profunda que entre los horrores de la guerra. El principio moral es un rayo de luz, que viene de lo alto é ilumina nuestros entendimientos para que nos sirva de antorcha en los senderos tortuosos de la vida. El principio moral es inmutable, como la fuente de donde nace, y esta inmutabilidad fija y eterna se hace sentir á la

humanidad en todos los puntos del espacio, en todos los instantes de la duracion. Dos cosas grandes, dice el filósofo de Kœnigsberg, dos cosas grandes hay en el universo, el cielo estrellado sobre nuestras cabezas y el sentimiento del deber en nuestros corazones.

Pero no basta acreditar la existencia del hecho, no basta hacer ver la distincion profunda que separa el bien del mal, la virtud del crímen, la moralidad de la injusticia, es necesario descubrir su orígen y la facultad que nos da á conocer esta distincion. Una piedra cae, y á la vista de este fenómeno decimos que la caida de esta piedra tiene una causa. Los sentidos solo nos dan á conocer la caida de la piedra, porque los sentidos solo nos pueden dar á conocer fenómenos materiales y sensibles. ¿De dónde sale, pues, este juicio de que la caida de la piedra tiene una causa, cuando este juicio está fuera de la esfera de las sensaciones? De dónde nace el juicio que formamos de todos los fenómenos que se presentan á nuestra vista, cuando hacemos la aplicacion de suponerles una causa? De dónde nace este juicio instantáneo, que se ocurre indistintamente á todos los hombres, cualquiera que sea el grado de su cultura? Ya lo dijimos en la crítica de Hume. Estos juicios particulares que forma todo hombre, sabio ó ignorante, tienen por orígen una concepcion pura de la razon, facultad de lo absoluto, que es la que nos pone en contacto con el mundo del infinito, así como la sensacion nos pone en contacto con el mundo material. La razon, con ocasion de un hecho sensible que nos suministra la sensacion, se despierta en nosotros, y por medio de concepciones *à priori* nos deja saborear los resplandores del infinito, y entre estas concepciones *à priori* es una de las primeras el principio de causalidad, y sin la que el mundo seria para nosotros un enigma, como lo es para los animales que desconocen esta facultad y estas concepciones, y cuya vida está encerrada toda en

el estrecho círculo de las sensaciones, que por mas fenómenos que estas presenten, jamás arribarán á concebir el principio de causalidad. De manera que el juicio que se forma de que la caida de una piedra tiene una causa, consta de dos elementos enteramente distintos. Uno es la caida de la piedra, que es la materia del juicio, y otro es que todo fenómeno que comienza á existir tiene una causa ó el principio de causalidad, que es la forma del juicio. La materia la suministra la sensacion, la forma la razon. La materia es contingente como obra de la sensacion, porque los fenómenos pueden variar, y un mismo fenómeno puede estar sujeto á mil circunstancias distintas, mientras la forma del juicio es una misma en todos, absoluta, incondicional, eterna, como lo es el orígen de donde procede.

La misma marcha lleva nuestra inteligencia con respecto al principio moral. Ocurre un hecho particular cualquiera, el socorro, por ejemplo, de un desgraciado, y á vista de este hecho, el alma forma el juicio de que es bueno socorrer á un desgraciado. Este juicio se llama juicio moral. Y ¿de qué elementos se compone? Lo mismo que el anterior, de materia y forma. La materia de este juicio es el socorro del desgraciado, que lo mismo puede ser la guarda de un secreto, la fidelidad á su patria y cualquiera otro de tantos y tantos casos que ocurren en todas las relaciones que ligan á los hombres entre sí, y que el mismo caso del socorro del desgraciado puede recibir innumerables variaciones, porque lo mismo puede recaer sobre un pordiosero que sobre un náufrago ó sobre un hombre que vea arder su casa y su hacienda. De manera que la materia de este juicio moral es variable, contingente y expuesta á todas las alteraciones á que están sometidos los hechos, y es sensible porque la existencia de estos hechos es obra de las sensaciones, que nos los hacen conocer por medio de los sentidos. Pero además de este elemento móvil y particular, un juicio moral

encierra otro, que es comun á todos, que no admite variaciones, que es un elemento *à priori*, que la experiencia ni da ni puede dar, porque no está sometido á los sentidos; pero que solo la razon da, porque si no tiene la cualidad de sensible, tiene la de inteligible á la razon. Este elemento es la idea de bien, y se llama la forma del juicio. Los juicios morales, pues, constan de dos elementos, siguiendo á Kant, del elemento empírico y del elemento racional; el elemento empírico es la materia, y el elemento racional es la forma en los términos que quedan explicados. De la amalgama de estos dos elementos resulta el juicio moral, y de la conformidad ó no conformidad con este juicio resulta la culpabilidad ó inculpabilidad del agente.

Y ¿cómo la razon nos da esta idea de bien, esta forma, este elemento racional? Muy sencillamente; de la misma manera que nos dió el principio de causalidad. El principio de causalidad nos da á conocer que todo tiene una causa; pues la idea de bien nos da á conocer que todo tiene un fin, porque el fin de todas los cosas no puede ser otro que su bien, puesto que el fin que Dios se propuso, creando el universo, no pudo ser contradictorio á su naturaleza, que es la bondad infinita, ni ser otro que Dios mismo. La creacion entera está entre estos dos principios, que todo tiene una causa, y que todo tiene un fin; y sin estas dos concepciones el mundo seria para nosotros un enigma, y la sabiduría de Dios un imposible.

Si todo tiene un fin, nosotros tambien tenemos un fin, y si el fin de todo es bueno, porque es el que Dios se propuso creando el universo, nuestro fin es nuestro bien, y nuestro deber será realizarle. Y ¿cómo le realizamos? Cumpliendo con la ley que nos impuso Dios al soltarnos de sus manos, estudiando nuestra naturaleza; porque nuestra naturaleza, obra de Dios, d be ser acomodada al fin que su sabiduría se propuso al crearnos.

Y ¿qué nos dice nuestra naturaleza? Que estamos dotados de inteligencia para conocer las cosas, que en la esfera de nuestra actividad sean necesarias para realizar el fin, para que hemos sido criados. Que somos séres libres, y por consiguiente, capaces de elegir entre estos medios los que creamos convenientes para llenar nuestro destino ó nuestro fin. Cuando, como séres inteligentes y libres, caminamos á nuestro fin, concurrimos á realizar el pensamiento de Dios, es decir, concurrimos á realizar el órden universal; porque el órden no es mas que el fin realizado, y entonces contraemos mérito y nos hacemos dignos de premio, y si nos separamos del órden, contraemos demérito y nos hacemos dignos de castigo. Todos los séres realizan su fin y contribuyen al órden universal, porque si en todos este fin es su bien, aunque obren fatalmente, solo en los séres inteligentes y libres este bien es moral, porque solo séres libres pueden marchar ó no marchar á su fin, y solo séres inteligentes realizarle, y solo sobre séres de esta naturaleza puede ser el bien meritorio ó demeritorio, moral ó inmoral. Por consiguiente, el bien moral consiste en la realizacion libre é inteligente de nuestro fin en cada circunstancia particular.

Esta concepcion absoluta de la razon, de que solo el hombre en este mundo es susceptible, porque solo el hombre es capaz de estas concepciones, le dan el sentimiento de su dignidad, le hacen conocer que es una persona y no una cosa, le enorgullecen al verse asociado á Dios en el plan de la creacion, cuando ve que Dios le ha encomendado la realizacion de su fin, dotándole de las facultades necesarias para ello; y cuando ve que la grandeza de Dios, no solo le ha dotado de estas facultades, sino que ha puesto en su alma, finita como es, aspiraciones infinitas, que le descubren en lontananza los tipos ideales y eternos de lo verdadero, de lo bello, de lo bueno, como otras tantas

emanaciones de su esencia divina, cuya asecucion constituye el fin absoluto del hombre. Y no se crea que, porque estas aspiraciones son irrealizables en este mundo, deje de ser la obra de Dios perfecta y acabada, como son todas las obras del Altísimo. Sí, estas aspiraciones, que forman la grandeza de nuestro sér, son irrealizables en este mundo, porque este mundo es la toma en oposicion con tales aspiraciones, en términos que no damos paso en esta vida que no sea cruzado de obstáculos, como quien camina por senderos tortuosos entre derrumbaderos y precipicios. Pero esta situacion rodeada de peligros es la condicion necesaria de este mundo, porque este mundo no está hecho para la felicidad, sino para la virtud, y la virtud se gana con méritos, y los méritos se contraen venciendo obstáculos y arrollando dificultades; y el sér, que dotado por Dios de inteligencia y libertad, adquiere la ejecutoría de la virtud, ganada con el vencimiento de sus pasiones y con el cumplimiento de sus deberes para con Dios, para con sus semejantes y para consigo mismo, tiene todos los títulos necesarios para ver realizadas las esperanzas que infunden esas mismas aspiraciones, como obra de Dios, y en un mundo mejor verá orlada su frente con la inmarcesible corona de la inmortalidad, como premio debido á esa misma ejecutoría.

En este elemento se hallan los arranques del genio, los trasportes del entusiasmo, los esfuerzos magnánimos del heroismo. En este elemento respiran las ideas de Platon, las categorías de Aristóteles, el infinito de Descártes, la inmutabilidad de la razon divina de Malebranche, el idealismo de Leibnitz, las formas de la razon de Kant. En este elemento respiran las expansiones tiernas, entrañables y cariñosas del amor divino de Fenelon y Santa Teresa, de esta heroina que en el entusiasmo de su éxtasis exclama, hablando de Luzbel: «¡El desgraciado no ama!» Aquí res-

piran las concepciones atrevidas del descubridor del Nuevo-Mundo, los arranques guerreros de los Alejandros y Bonapartes. Aquí el ideal divino que hizo sonar los acentos, ya dulces, ya guerreros, de los Homeros y Virgilios, de los Tassos y Miltones. Aquí las revelaciones del infinito presentadas en forma sensible por los Rafaeles y Murillos, por los Arquímedes y Herreras. En esta region habitan los Cincinatos, los Régulos, los Assas, nuestro leonés Guzman el Bueno, arrojando desde los muros de Tarifa el puñal que habia de clavarse en el corazon de su hijo, antes que ser desleal á su Rey y á su patria. Allí debe aparecer como una inscripcion escrita con letras de sangre la respuesta inmortal de nuestro Palafox en la invicta Zaragoza, cuando á un parlamentario que le intimaba la rendicion de la plaza, le contesto : « Decid á vuestro general, que la guarnicion y el pueblo, postrados ante Dios, están en este acto haciendo las exequias por vivos y difuntos, y que es esta la respuesta que llevais.» En este elemento se encuentran las coronas de los mártires, la firmeza de los confesores y el triunfo de los santos. Aquí aparecen esculpidas en bronce todas las acciones grandes que han tenido por divisa la abnegacion, el sacrificio y la virtud contra los mezquinos cálculos del interés y contra el halago de las pasiones. Aquí, en fin, está el hilo que nos liga con el mundo de los espíritus, y nos conduce al templo de la inmortalidad.

Si volvemos la vista á la moral del interés, ¿qué héroes presentan las máximas de La Rochefoucauld, el catecismo de Volney, la fábula de las abejas de Mandeville? Qué acciones sublimes, qué ideas elevadas? En esta doctrina aparece el hombre envuelto en el cieno de la materia, sin mas Dios que sí mismo, agotada su cabeza, seco su corazon, confundido entre los monos, los elefantes y las demás bestias, de las que solo se distingue por algun

gradito mas de inteligencia, debido á la flexibilidad de sus dedos, rodeado de sus semejantes, que son otros tantos enemigos, porque son otros tantos egoistas, en busca siempre de los placeres sensibles, como único término de sus sensaciones y de su destino, reducidas todas sus virtudes á ser prudente en los goces de esos mismos placeres, convertido en objeto de cálculo lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, la virtud y el vicio, sin una mirada ni un recuerdo al Hacedor de todas las cosas; y por término de su vida bestial, la disolucion de su cuerpo para entregarle á las leyes generales de la materia, sin otro porvenir. Horroriza considerar un cuadro semejante. ¡El hombre dotado de razon, que le descubre el infinito, sin otro porvenir que la tumba! Hay en nuestra alma, dice un filósofo aleman, un mundo espiritual, que refleja como un sol del seno de las nubes del mundo material; es el mundo de la virtud, de la belleza y de la verdad. Esta triada armoniosa nos eleva necesariamente por cima de esta tierra, con la que nada tiene de comun, porque no sirve ni para nuestra conservacion ni para nuestra felicidad actual. Tenemos un hambre divina, el sabor de un Dios, y la tierra solo nos ofrece el nutrimento de las bestias. De esta aspiracion infinita nos vemos precisados á concluir en una existencia sin fin. Admitid decididamente que todo en nosotros perece con el cuerpo, y entonces la existencia de los pueblos y de los siglos carece de objeto; lo pasado se pierde en lo presente, y lo presente en lo porvenir; el mundo no es mas que un cementerio que va ensanchando siempre, y un dios solitario que reina sobre moribundos y muertos. El amor mismo se hace imposible entre los hombres, porque sin la inmortalidad ninguno puede decir: *Yo amaba*; dirá solo: *Yo queria amar*. El amor supone la vida, y sin la inmortalidad la vida no es mas que una vana apariencia.

Al rebatir el sistema de Helvecio, no es mi ánimo excluir

absolutamente las pasiones y el interés, como móviles de nuestras acciones. No en vano dotó Dios nuestra organizacion física é intelectual de estos elementos, que como alicientes, pusieran en movimiento el principio activo que constituye nuestro sér. Pero téngase presente que si entran como elementos necesarios, no entran como base; que si no podemos ni debemos renunciar á los goces honestos ni á los cálculos que mejoren nuestro bienestar material, cálculos y goces tienen que estar subordinados á otro elemento que les es superior; tienen que estar subordinados á la idea de bien en sí, al principio moral, al sentimiento del deber, que, dando impulso á nuestra inteligencia, fortaleza á nuestra voluntad, firmeza á nuestro juicio y rectitud á nuestro corazon, constituye la esencia de nuestra dignidad personal. Nada mas justo que ser aseado, industrioso y prudente; nada mas justo que el hombre, rey de la naturaleza, estudie sus leyes y aplique el agua, el vapor y todos sus elementos en mejorar su estancia en este mundo y aumentar sus goces materiales; pero esto se entiende dentro de sus límites, porque por cima de estos bienes hay mas, hay un destino áspero que cumplir, una moral severa que observar, y una inmortalidad en esperanza; y estas ideas no son obra de los sentidos, sino de la razon intuitiva, que nos pone en comunicacion con los tipos eternos de lo verdadero, de lo bello, de lo bueno, que como otras tantas irradiaciones del seno del Criador, hacen conocer á la humanidad los lazos que la ligan con un mundo invisible, y que tiene que ser el término de su peregrinacion terrestre.

Donde concluye la moral filosófica, fruto de la razon, y cuya exposicion es el único objeto de este título, comienza la moral evangélica, fruto de la revelacion, que la perfecciona y la sirve de coronacion y complemento.

## CAPITULO XIII.

SISTEMA EMPÍRICO. — DOCTRINA. — LEGISLACION. — BENTHAM.

Jeremías Bentham nació en Lóndres en 1748, y como siguiera la carrera de jurisprudencia, no quiso ejercer la profesion, prefiriendo ser escritor reformista. Esta vocacion nació del cuadro poco halagüeño que presentaba la legislacion inglesa, que, segun el dicho de lord Brougham, se componia de bibliotecas enteras, carga suficiente para muchos camellos, como se decia en tiempo de Justiniano; que los tres supremos tribunales de la nacion, el Banco del Rey, el de Alegatos comunes y del Fisco no reconocian otro derecho para el fallo de los negocios que el consuetudinario, que consistia en usos, decisiones y costumbres, que tenian su raíz en la dominacion sajona y normanda, inaplicables, por consiguiente, al siglo en que vivia Bentham; que los derechos civiles eran tan variables como las localidades; y si en Lóndres, por ejemplo, todo lo heredaba el hijo mayor, á pocas millas heredaban todos los hermanos, y á poco trecho, con solo un rio por medio, heredaba el hijo menor, con exclusion de los demás; que la mujer viuda en unos puntos tenia derecho al tercio de los bienes del marido, en otros á la mitad, y en algunos al todo

en usufructo; que el domicilio del demandado no decidia del fuero para litigar; y en fin, que la legislacion estaba entregada á fórmulas y sutilezas hasta el punto que no habia contrato seguro ni testamento irrevocable, ni habia violencia, segun el testimonio del jurisconsulto sir Samuel Romilly, por grande que fuera, contra las personas y propiedades que no encontrara justificacion y apoyo en alguna ley. Si Bentham se hubiera colocado á cierta distancia, hubiera visto que esas imperfecciones en los detalles no destruyen el mérito del conjunto, y que la legislacion inglesa precisamente tiene una base muy sólida cuando á sus instituciones se las ve marchar fijas é inmóviles en medio de la agitacion que caracteriza el siglo XIX. Del-Olme y Montesquieu no han hecho mas que pagar un tributo de respeto á unas instituciones políticas que lo merecen, por mas que existan esas imperfecciones en sus detalles.

Sin embargo, á Bentham le ofendió la irregularidad de estos detalles, y reformar la legislacion fué todo su pensamiento y el punto á que dirigió sus estudios y trabajos. Pero en íntima relacion con los escritores franceses, no pudo prescindir del espíritu é influencia de las ideas predominantes en el siglo XVIII, y cuando trató de buscar el principio de legislacion como base de la reforma meditada, se encerró en el empirismo con el singular mérito de que, si bien cimentó en falso su obra, descubrió en los detalles un raro y singular ingenio, que le ha granjeado un concepto extraordinario en ambos mundos.

En la crítica de este sistema desempeñaré tan solo el papel de narrador. Haré un extracto de la exposicion de la doctrina y una traduccion literal de la refutacion de M. Jouffroy, porque su crítica sobre Bentham es la única que he encontrado que no altera el pensamiento de mi obra, y que por lo tanto puede darse á conocer como es en sí sin inconveniente y con la gran ventaja de la claridad,

lucidez y fuerza de razonamiento que tanto distingue á este filósofo.

Para poderse formar una idea exacta del sistema y opiniones de Bentham es preciso leer su *Introduccion á los principios de la moral y de la legislacion*, que es donde se encuentran los principios filosóficos de sus opiniones. Habituado como legista á mirar las acciones humanas solo por el lado social ó sus consecuencias, en cuanto afectan al interés general, concluyó por desentenderse de mirarlas bajo el aspecto moral. De esta manera se ha visto precisado á sentar como principio, que la única diferencia posible entre una accion y otra accion está en la naturaleza mas ó menos útil, mas ó menos dañosa de sus consecuencias, y que la utilidad es el único principio para calificarlas. A los ojos de Bentham toda accion y todo objeto nos serian perfectamente indiferentes, si no tuviesen la propiedad de causarnos placer ó dolor. Buscar ó evitar un objeto, querer ó rehusar una accion es un resultado de esta propiedad. La busca del placer y la huida del dolor es el único motivo posible de las determinaciones humanas, y por consiguiente, el único fin del hombre y el término de su vida. Tal es el principio moral y jurídico supremo de Bentham; principio egoista, base del sistema de Epicuro. No es tan nuevo como Bentham tenia la inocentada de creer; y la única diferencia consiste en que Epicuro le presentó como una consecuencia de las leyes de nuestra naturaleza, mientras que Bentham le sienta como un principio que no necesita de otra prueba que su propia evidencia.

Sentado tan sencillo principio, Bentham le toma por base de sus definiciones y razonamientos. Segun Bentham, se llama *utilidad* la propiedad que tiene un objeto ó una accion de aumentar la suma de felicidad ó disminuir la suma de desgracia del individuo ó de la persona colectiva sobre que la accion ó el objeto puede refluir. La *legitimi-*

*dad*, la *justicia*, la *bondad*, la *moralidad* de una accion no pueden definirse de otra manera, ni son mas que palabras distintas para expresar una misma cosa, la *utilidad*. Y si no tienen esta acepcion, dice Bentham, no tienen ninguna. Conforme á estos principios, el interés del individuo consiste en la mayor suma de felicidad á que puede arribar, y el interés de la sociedad consiste en la suma de los intereses de todos los individuos que la componen.

Sentada así la base de su doctrina, Bentham indaga cuáles pueden ser los principios de calificacion opuestos al de utilidad ó simplemente distintos de este principio, y solo reconoce dos: el uno, que llama principio *ascético* ó *ascetismo* y el otro, que llama principio de *simpatía* ó *antipatía*. El primero de estos principios califica las cosas ó las acciones, y las aprueba ó desaprueba segun el placer ó pena que tienen la propiedad de producir; pero con esta diferencia que, en lugar de llamar buenas las que producen placer, y malas las que producen pena, sienta todo lo contrario, y llama buenas las que producen pena, y malas las que producen placer. Con respecto al segundo de estos principios opuestos al de utilidad, que es el de la simpatía ó antipatía, Bentham coloca bajo de esta denominacion todo principio, en cuya virtud declaramos buena ó mala una accion por una razon distinta é independiente de las consecuencias de la accion misma. Bentham combate estos dos principios diferentes del suyo.

Sentados así los principios de la teoría de Bentham, pasamos á las consecuencias prácticas que de ella deduce. Aquí se encuentra la originalidad de Bentham, y es la parte mas interesante de su doctrina y que mas influencia ha ejercido en la reforma y mejora de las leyes europeas. Uno de los principales títulos de gloria de Bentham es el haber ensayado dar una medida para evaluar lo que llama bondad ó maldad de las acciones, ó la cuantidad de placer

y de pena que de ellas resulta. En su consecuencia, comienza su aritmética moral por una enumeracion ó una clasificacion completa de las diferentes clases de placeres y penas. Propone en seguida un método para determinar el valor comparativo de las diferentes penas y de los diferentes placeres, operacion delicada y que consiste en pesar todas las circunstancias capaces de entrar en el valor de un placer.

Supónganse dos placeres que resultan de dos acciones. Para saber si una de estas acciones es mas útil que la otra es preciso saber, cuál de estos dos placeres tiene mas valor; y para saberlo se necesita un método de comparacion. Este método se encuentra, si se llegan á conocer bien todas las circunstancias que pueden entrar en el valor de un placer. Bentham se propuso fijar estas diferentes circunstancias; y esta indagacion le condujo al siguiente resultado, que para determinar el verdadero valor de un placer era preciso considerarle bajo seis relaciones principales:

1.° Bajo la relacion de intensidad, porque hay placeres que son mas vivos, y otros que lo son menos;

2.° Bajo la relacion de duracion, porque hay placeres que se prolongan, y otros que solo tienen una corta duracion;

3.° Bajo la relacion de certidumbre, porque los placeres que considera la aritmética moral son siempre para lo futuro, y serán un resultado de la accion sobre que se delibera. La certidumbre, pues, mas ó menos grande, de que estos resultados seguirán á la accion es un elemento, que es preciso entre tambien en cuenta en la elaboracion de los placeres;

4.° Bajo la relacion de proximidad. Tal placer puede hacerse aguardar largo tiempo despues de la accion, y tal otro placer puede resultar de ella inmediatamente;

5.° Bajo la relacion de fecundidad. Hay placeres que

arrastran tras sí otros mas, y hay otros que no tienen esta propiedad;

6.° Bajo la relacion de pureza. Hay placeres que no pueden engendrar ningun pesar, y otros cuyas consecuencias son mas ó menos penosas.

El mismo método se aplica para determinar el valor de las penas.

Pero no solo se ha de atender á los placeres y penas en sí mismos; tambien es preciso tener en cuenta las diferencias que existen entre los agentes, diferencias que se distinguen en dos órdenes, comprendiendo el primero los temperamentos, los diversos estados de salud ó de enfermedad, los grados de fuerza ó de debilidad de cuerpo, de firmeza ó de debilidad de carácter, los hábitos, las inclinaciones, el mayor ó menor desenvolvimiento de la inteligencia, etc., etc., y Bentham no se contenta en formar el catálogo, sino que desenvuelve cada uno de ellos con una rara sagacidad.

Pero el legislador no puede tener presente todos estos detalles y se ve precisado á proceder de una manera general, guiándose por las grandes clasificaciones en que está dividido el género humano; y estas clasificaciones son las circunstancias de segundo órden, donde entran naturalmente las del primero. Tales son las que resultan del sexo, de la edad, de la educacion, de la profesion, del clima, de la raza, de la naturaleza del gobierno y de la opinion religiosa. De aquí una consecuencia legislativa: para que haya igualdad en la pena impuesta á un culpable es preciso que esta pena no sea materialmente la misma para todos los sexos, para todas las edades, en fin, para todas las circunstancias de que acabamos de hablar.

Hasta ahora solo hemos considerado las penas y los placeres en el individuo. Pero hay acciones que engendran penas y placeres que pasan mas allá del individuo, y que

se extienden á un gran número de personas, y hé aquí otro elemento importante del cálculo moral y que Bentham ha analizado cuidadosamente. Los resultados de este análisis son quizá lo mas original y lo mas útil de su sistema. El cálculo de todo el bien y de todo el mal que causa una accion á la sociedad, mas allá del individuo á quien afecta directamente, y las leyes, segun las que este bien y este mal caminan y se desparraman; hé aquí en otros términos el cuadro que nos presenta el ingenioso análisis de Bentham. Su furor de clasificacion, que es un inconveniente de su método, porque las clasificaciones conducen las mas veces á confundir mas que á ilustrar, produce en este caso buenos efectos, porque clasifica bien y con exactitud. Aunque los resultados de su análisis convienen lo mismo al bien que al mal, el mal, sin embargo, es su objeto exclusivo, porque del mal es del que se ocupan las legislaciones, siendo, como son, impotentes para alentar al bien.

Dada una accion mala, es decir, una accion cuyas consecuencias son, hecha la suma, mas dañosas que útiles, Bentham, mas allá del mal que causa á aquel que es objeto de ella, analiza los males que se siguen á la sociedad, y los distingue en males de primero, males de segundo y males de tercer grado. Lo que caracteriza los primeros es de afectar á determinados individuos, á quienes es posible conocer y nombrar de antemano. Supóngase un robo, por ejemplo; el mal causado por esta accion no se limita á la persona robada, se extiende á su mujer, á sus hijos y á su familia. Hay, pues, aquí, independiente del mal primitivo, un mal accesorio, que afecta un cierto número de personas, que la ley puede conocer de antemano. Este mal es el que Bentham llama de primer grado.

Pero los malos efectos del robo van mas allá que la familia del hombre robado, y se derraman aun sobre un número indefinido de individuos indeterminados. Cuando se

roba á un hombre, una porcion mas ó menos grande de la sociedad tiene conocimiento de este robo, y ya con esto se alarma. Ya tenemos aquí el mal de la alarma para todos aquellos que tienen noticia del robo cometido, porque todos están expuestos á que les suceda esto mismo. Pero no para aquí; independientemente del mal de la alarma, la accion engendra un peligro real para la sociedad. De una parte, sabiendo unos que el robo ha sido cometido, se preparan para hacer lo mismo, cuando jamás habian pensado en este medio de subsistir; y por otra parte, el conocimiento de haber realizado el robo felizmente hace que otros, que ya vivian de esta industria, redoblen sus esfuerzos para ejercitarla con mayor arrojo y actividad. Estos males se derivan de la accion como se derivan las del primer grado; pero recaen sobre personas que el legislador no puede determinar. Estos son los males de segundo órden.

Hay una tercera especie de mal que una accion mala no produce siempre, pero tiende siempre á producir; por ejemplo, si en una sociedad el robo se hiciera tan comun que la alarma fuese extremada, y el peligro tan grande que fuera la ley impotente para reprimirle, ó en otros términos, si las cosas en semejante sociedad llegasen al punto en que estaban en casi todos los países de la Europa durante ciertas épocas de la edad media, en que no habia mas que bandoleros por todas partes, y que eran los mas fuertes, ¿qué resultaria de aquí? que nadie querria trabajar; que cada ciudadano, lleno de desaliento, renunciaria á una industria, cuyos productos no tendria seguridad de hacer suyos; que la pereza lo invadiria todo, y tras la pereza vendrian todos los vicios, y en fin, que resultaria una completa anarquía. Pues bien, toda accion mala, independientemente del mal que produce para aquel que es objeto de ella, del que ocasiona á ciertas personas determinadas

y del que crea alarmando la sociedad y aumentando la suma de los peligros que corre; toda accion mala, repito, tiene una tendencia á producir este estado de desórden, que es la desorganizacion completa de la sociedad. Esta tendencia es el mal de tercer grado, última especie de los que pueden resultar de una accion mala.

Ya tenemos conocidos todos los elementos de la aritmética moral de Bentham y conocido su método para valorar la utilidad ó daño de las acciones. Estos elementos, segun se ha visto, son de cuatro especies, ó en otros términos, que la valoracion de las acciones presupone un conocimiento exacto:

1.° De todos los placeres y de todas las penas de que es susceptible la naturaleza humana;

2.° De todas las circunstancias intrínsecas que pueden aumentar ó disminuir el valor de un placer ó de una pena;

3.° De todas las circunstancias que pueden hacer variar las sensibilidades y modificar, aunque indirectamente, el valor de los placeres y de las penas que las afectan;

4.° En fin, de todas las consecuencias de una accion útil ó dañosa que se extienden á mas que al individuo ó coleccion de individuos que constituye el objeto inmediato, y que afectan á un número mas ó menos grande de individuos y hasta á la sociedad toda entera.

Para apreciar esta accion por medio de estos datos es preciso comparar sus buenos ó malos efectos, y segun el resultado de esta comparacion se la calificará de buena ó mala. En la misma forma se decidirá cuál entre dos acciones es la mejor ó la peor. Y por un procedimiento análogo se resolverá la cuestion de cuál es el grado de bondad ó maldad de una accion determinada, que sea parte de un cierto número de otras acciones.

Para saber ahora si el legislador debe erigir en delitos ciertas acciones é imponerlas penas, es preciso indagar, si

la pena puede impedir el delito, ó por lo menos en muchas ocasiones prevenirle; y suponiendo que pueda, si el mal de la pena es menor que el de la accion. Bentham examina en seguida cuáles son los mejores medios que deben emplearse por el legislador para arrastrar á los hombres al mayor número de acciones útiles, y separarlos eficazmente de las acciones dañosas á la comunidad.

Aquí vuelve Bentham á estudiar el placer y el dolor, y los examina como palancas en manos del legislador, y los divide en cuatro clases:

1.ª La primera se compone de los placeres y penas que se derivan naturalmente de las acciones que ejecutamos, y á esta da Bentham el nombre de sancion natural, por ser un resultado físico de la accion.

2.ª Cuando hemos cometido una accion mala, nos granjeamos el desprecio ó la enemistad de nuestros semejantes. Además de sernos desagradables estos sentimientos, producen tambien el efecto de que nuestros semejantes se hallen menos dispuestos á obligarnos, ó como dice Bentham, menos dispuestos á hacernos servicios gratuitos; porque si damos valor á la benevolencia de los demás hombres, es porque esta benevolencia, segun el mismo, les dispone á hacernos servicios que no nos cuestan nada. Esta clase de penas y placeres es lo que Bentham llama sancion moral ó sancion de honor ó de opinion.

3.ª En seguida vienen las penas y los placeres que pueden acarrearnos nuestras acciones en tanto que existen leyes que imponen penas por tal acto, y algunas veces recompensas por tal otro; y esto es lo que Bentham llama sancion legal.

4.ª En fin, si tenemos creencias religiosas, y si estas creencias nos hacen esperar ó temer ciertas recompensas y ciertos castigos en otra vida, segun nuestra conducta en esta, se sigue de aquí una cuarta clase de placeres y de

penas, placeres y penas futuras; pero que no por eso dejan de ser un móvil de determinacion, y que forman la cuarta sancion ó la sancion religiosa.

La sancion legal es la única de que puede disponer libremente el legislador, y guárdese de ponerse en pugna con las otras tres sanciones. Bentham con este motivo traza la demarcacion que separa el derecho de la moral. Prueba muy bien y con razones muy concluyentes lo que tantas veces habia sido demostrado, pero jamás quizá con tanta evidencia; y es el punto hasta donde debe llegar la legislacion y la línea que no debe traspasar. Despues Bentham penetra en la legislacion y sienta las bases del Código civil y del Código criminal. No le seguirémos hasta las últimas consecuencias de su filosofía práctica, por ser materia que pertenece mas bien á la ciencia de la legislacion que á la de la filosofía.

Presentada toda la teoría de Bentham, pasemos á su exámen crítico. Veamos ahora en qué consisten las objeciones suscitadas por Bentham contra los sistemas que no concentran en el interés todos los motivos de las determinaciones. Bentham sienta su principio de utilidad, y le considera de tal evidencia, que se desdeña demostrarle, y en su lugar combate los sistemas contrarios. No se puede concebir otro principio distinto del principio de utilidad, porque si no se califican las acciones por sus consecuencias, que es lo que hace el principio de utilidad, precisamente habrán de calificarse por otra cosa que sea independiente de sus consecuencias; es preciso, en otros términos, que á la idea de cada accion se ligue naturalmente una aprobacion ó una desaprobacion anterior á los resultados de la accion, é independiente por lo tanto de estos resultados. Y si cada hombre liga *à priori* una idea de bondad ó de maldad á las acciones, de dos cosas debe suceder una, ó bien de creeros, vos, individuo con derecho á imponer

vuestros juicios morales á los demás hombres, ó bien de que reconozcais en todo hombre el derecho de atenerse á sus propios juicios y de obrar en consecuencia de ellos. Si se reconoce un principio que tenga cualquiera de estos dos fundamentos, tiene que ser tiránico en el primero y anárquico en el segundo; y todo consecuencia de no tomar por base los resultados de la accion, como hace el principio de utilidad. Pero mas aun, el principio de utilidad es de una manera incontestable un motivo de las determinaciones humanas; y si á su lado se admite otro principio distinto, ¿dónde están los límites racionales de estos dos principios, de estas dos autoridades? Dónde acaba la una, y dónde empieza la otra? Dónde está el poder y autoridad de ese nuevo principio? Además, una ley debe ser exterior á aquel á quien se impone. Es así que la utilidad es una cosa exterior á los individuos, como que se compone de hechos materiales y mesurables, que vemos que resultan de las acciones, y que no se pueden negar. Luego la utilidad es una cosa exterior, que en cada caso puede ser evaluada de una manera irrecusable para todos, y por consiguiente, impuesta como ley. En vez de que, siendo un fenómeno interior cualquier otro motivo, por el que intenteis apreciar la bondad y maldad de las acciones, jamás puede ser considerado como ley, ni respecto del sér en quien se produce, ni con mayor razon respecto á todos aquellos en quienes se produce de otra manera ó no se produce nunca. En una palabra, semejante principio jamás puede convertirse en una regla, y que si se convirtiera, equivaldria á legitimar el principio de antipatía y simpatía, y en su virtud castigar las acciones por las afinidades ó repugnancias que provocaran, cosa que ningun legislador ha hecho hasta ahora. Estas son muy en compendio las objeciones de Bentham, que motivaron las contestaciones enérgicas de M. Jouffroy, que vamos á exponer.

El primer vicio capital que se nota en la teoría de Bentham es la sustitucion que hace de la regla del interés general á la del interés individual, como si estas dos reglas fuesen idénticas, como si la primera no fuese otra cosa que la traduccion de la segunda, y como si esta regla del interés general saliese ó pudiese legítimamente salir del principio fundamental de este sistema.

Que Bentham hace esta sustitucion es incontestable, y así resulta evidentemente de la exposicion de su sistema. Cuando Bentham trata de evaluar las acciones, con cuyo motivo entra á examinar si conviene erigir algunas en delitos y someterlas á una pena, así como cuando trata de fijar las diferentes sanciones de que el legislador puede usar, y los límites en que debe usarlas, ya no trata de la utilidad individual, sino de la utilidad general. La primera ha desaparecido, solo se ocupa de la segunda. Para evaluar las acciones y calificarlas, solo atiende á la utilidad de la sociedad. Sobre la utilidad de la sociedad funda la legitimidad de las leyes penales, y con relacion á esta utilidad fija los límites de su jurisdiccion. Si solo se leyera esta parte de su obra, se creeria que Bentham ha erigido en principio que el único motivo de las determinaciones del hombre, el único fin de sus acciones y la única regla de su conducta era el placer, era la felicidad, era la utilidad de sus semejantes : su placer, su felicidad, su utilidad personal han desaparecido; no hay que hablar de ellas.

Y ¿es legítima esta sustitucion? ¿Qué se dice al hombre cuando se proclama la regla de la utilidad individual? Se le dice: «Haz á cada instante la accion que te proporcione la mayor suma de placer ó la menor suma de dolor posible.» ¿Qué se dice cuando se proclama la regla de la utilidad general? Se le dice : «Ejecuta á cada momento la accion; observa en cada caso la conducta que proporcione, no solo á los hombres que te rodean y á la sociedad de que formas

parte, sino á la humanidad entera, la mayor suma de felicidad posible.» Hé aquí una traduccion fiel de las dos reglas; sustituir la una á la otra es poner la segunda de estas prescripciones en lugar de la primera.

Ahora bien, ¿cuál es la idea fundamental del sistema egoista? Bentham la proclama en las primeras páginas de su libro, diciendo que el placer y el dolor gobiernan el mundo, y la desenvuelve de una manera precisa, añadiendo que nada obra ni puede obrar sobre el hombre mas que el placer y el dolor; que el placer y el dolor son el único móvil de las determinaciones humanas; que el único carácter que las acciones y las cosas tienen á sus ojos es la propiedad de darnos placer ó dolor, porque de otra manera todas nos parecerian indiferentes, y por consiguiente, que la idea de placer y dolor que nos pueden proporcionar es el único principio posible de calificacion. Es imposible enunciar de una manera mas clara la hipótesis fundamental del sistema egoista, hipótesis admitida y proclamada en los mismos términos por Epicuro, por Hobbes, por Helvecio y por todos los partidarios de este sistema sin excepcion. Resta ver si esta hipótesis, fuera de la cual no hay egoismo, se acomoda tambien á la regla del interés general, como se acomoda á la del interés particular, ó en otros términos, si hace tan legítima la una como la otra. Digo que no.

En efecto, cuando se sienta el principio, como Bentham lo hace al comenzar su libro, de que el placer y el dolor gobiernan al mundo; que nada obra ni puede obrar sobre el hombre mas que el placer y el dolor, ¿de qué placer y dolor se habla? Aparentemente de un placer y de un dolor sentido. Pero ¿cuáles son para un individuo los placeres y los dolores sentidos? Aparentemente 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 accion 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 legítima que debe deducirse del hecho convertido en principio por Bentham, de que el placer y el dolor gobiernan al mundo? La consecuencia es de 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 sale y sola puede salir 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 de que es á título de que yo sufro simpáticamente por los padecimientos de mis semejantes y que gozo simpáticamente por sus placeres, ó bien de 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 siempre ser mi bien personal, ni tampoco sufre alteracion en la del móvil, que continúa en ser 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 poseer lo 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, con solo tener por mas ventajosa 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 parcibiere en el interés general mi

mayor interés, ¿seria por eso menos cierto de 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 lo 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 es inconsecuente al principio del egoismo, y que no puede salir 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 que respondiera á los argumentos de la polémica de Bentham; de otra manera, efecto de la confusion de sus ideas y de la sustitucion perpetua que hace sin apercibirse de ello, de una regla que es inconsecuente á sus principios, á la que naturalmente se desprende de ellos, me hubiera encontrado en presencia de dos doctrinas, en lugar de una. Ya teneis aquí á Bentham simplificado, y que tengo derecho á reducirle á la regla del interés personal, y por lo mismo que ya sé á lo que debo atenerme.

Y no creais que yo violente el sentido á las doctrinas de Bentham, 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 gratuitos. Preguntadle ¿por qué motivo conviene evitar un crímen oculto? Y os responderá que es 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 orígen 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 orígen? Os dirá que es el sentimiento de poderse 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 orígen 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 egoista 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? — Sí. — 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 ningun 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 ó 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 convencido que no lo es, y que el estar yo convencido nace de advertir mi razon en él caractéres del todo opuestos. Con efecto, ¿qué es la utilidad? Lo que me 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 yo llamo principio de órden. Con 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 que 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 puedan 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, ó 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. Bentham 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 reune 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 qué 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 tiene pretension de 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 experiencia prueba que la prosecucion exclusiva del propio interés, á que se entrega siempre un gran número de individuos, es el orígen de las luchas que despedazan la sociedad, y que la trastornarian completamente, si las leyes no impusieran órden. La experiencia 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, si no 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 mismo de la anarquía. Hé aquí lo que nos dicen el razonamiento y la experiencia; 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 podréis 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 podréis ejecutar esta 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 experiencia confirma los resultados del razonamiento. Porque ¿qué otro orígen se da al despotismo, ni qué otra naturaleza se le atribuye mas que el orígen 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? Así es que, si se consulta el juicio universal del sentido comun, el egoismo es el que engendra en este mundo la anarquía y el despotismo. Y ¿qué sucederia si el mundo fuese gobernado exclusivamente por el egoismo?

Veamos ahora cómo se aprecian las acciones por el principio moral, y ved si este modo de apreciacion no es precisamente el que salva á la sociedad humana de la alternativa terrible de que Bentham le acusa. Bentham encuentra este modo de apreciacion 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 séres son extraños 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. Por solo la circunstancia de ser una de estas criaturas madre y la otra hijo, una relacion las une, relacion *sui generis*, y que es distinta de todas las demás relaciones que pueden existir entre dos séres humanos. Ahora bien, á esta cuestion se sucede otra, y en su virtud pregunto ¿si de las relaciones especiales que unen estos dos séres no resultan consecuencias tambien especiales sobre lo que es conveniente que el uno haga respecto del otro, ó en otros términos, si por solo de que el uno es madre no es conveniente, no es bueno en sí á los ojos de toda razon que cuide á su hijo, que satisfaga á sus necesidades, que proteja su debilidad, que supla la imbecilidad de su inteligencia y que no le abandone bajo de ningun pretexto? Y por otra parte, si por ser hijo el otro, ¿no es igualmente conveniente y bueno en sí de 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 de ningun pretexto en su ancianidad? 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 de desaprobar la conducta contraria; y no solo de aprobar la una y desaprobar la otra, sino tambien de imponer la una como un deber y de imputar la otra como un crímen. Así es que de la naturaleza de la relacion que une el hijo á la madre y la madre al hijo, se deriva la concepcion neta de lo que es conveniente que el uno haga respecto del otro, y solo de esta relacion se deri-

va ; 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 varía. Que la madre ame el placer y el reposo y haga un sacrificio en cuidar de 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. Así lo creen los dos séres interesados, como lo creo yo, que no lo soy; y precisamente porque esta apreciacion está fundada en el órden eterno de las cosas, y no sobre lo que es útil á tal ó tal sér, 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 órden eterno que Dios ha establecido, y basta que este órden 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 sér 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 sér racional, las acciones en relacion con este tipo deben de 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 detestable 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 séres 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 anuncia esta máxima, que no se debe robar, en ambos casos tiene la misma autoridad; y ya se dirija al ladron ó al ro-

bado, uno y otro reconocen igualmente su justicia. Todos los hombres están moralmente ligados á este principio, y todos se suponen legítimamente sometidos á él.

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

Bentham pregunta si este principio no es mas que un instinto ciego, ó si se puede reducir á una regla que se formule, y de donde racionalmente se pueda deducir la calificacion de las acciones. Las explicaciones que acabo de hacer responden exactamente á esta cuestion. Sin duda alguna las leyes del órden son una cosa perceptible á la razon, y cuando se obra en virtud de estas leyes, no se obra instintivamente, sino con la inteligencia. Con estas leyes sucede lo mismo que con todo lo que está sometido al dominio de la inteligencia, los diferentes espíritus las aperciben mas ó menos distintamente, y por lo mismo forman de ellas ideas mas ó menos exactas. Los hombres positivos que no conocen ningun matiz no admiten su existencia, y no admitiéndola, no se inquietan por nada. Por consiguiente, que la naturaleza esté llena de gradaciones, y que estas gradaciones sean precisamente las que distinguen un individuo de otro individuo, poco les importa; estos son hechos que se les escapan, y que su filosofía en nada estima. Y sin embargo, estas gradaciones existen; y ya que por ellos no, por lo menos por aquellos que están en estado de comprender, me veo precisado á observar que la inteligencia, y por consiguiente la conciencia humana, no se desenvuelve en igual grado en todos los hombres, y que en este punto hay entre ellos diferencias infinitas. Hay algunos en quienes la percepcion del órden es tan oscura, que parece menos una idea que un sentimiento, y cuyas percepciones y determinaciones, procedentes de la

misma, parecen mas bien efectos de un instinto que resultado de un juicio. Esto ha conducido á ciertos filósofos á considerar la conciencia humana como un sentido que aprecia la bondad ó la maldad moral de las acciones, como el paladar y el olfato aprecian la cualidad de los olores y sabores. Nada, con efecto, se parece mas á los juicios que emanan del sentimiento que los que resultan de una idea confusa de la inteligencia; y este es el estado en que se halla la impresion de las leyes del órden en todos los hombres cuyo entendimiento no está desenvuelto, es decir, el mayor número. Las ideas morales en este punto están sometidas á la ley comun de todas las ideas; porque todas comienzan á existir en nosotros en este estado confuso, y la mayor parte de ellas subsisten así eternamente. En este estado confuso es cuando las ideas tienen mayor poder; porque entonces son poéticas. Un poeta no tiene ni presenta las ideas sino en estado confuso; si las presentase en un estado claro, se haria filósofo, y cesaria de ser poeta, como mil veces lo he repetido. Pero esta idea confusa de las leyes del órden puede aclararse, y se aclara en efecto en grados infinitos en los individuos que reciben una mayor ó menor cultura por la educacion ó por los hechos prácticos de la vida. En algunos puede convertirse esta idea confusa de las leyes del órden en una concepcion perfectamente clara. Así es que entre el estado de lucidez en que se encuentra la conciencia del mayor número de los hombres y aquel en que se encontraria Kant, cuando escribió su libro sobre los principios del derecho y sobre las reglas de la moral, hay un sin número de gradaciones. Se encuentran hombres en quienes la idea de ciertas partes del órden aparece perfectamente clara, mientras que todas las demás relativas á las otras partes del órden permanecen confusas; y la causa es, porque las circunstancias particulares de su vida les han conducido á reflexionar sobre puntos determinados

de la ley moral, mientras que jamás han tenido ocasion de pensar seriamente en los otros. En tales hombres, la apreciacion moral de ciertas acciones aparece perfectamente razonada, mientras que solo juzgan de las demás por sentimiento, como lo hace el resto de los hombres. Basta este hecho para hacer ver de qué manera la idea de la ley moral se desarrolla desigualmente en las diversas inteligencias, y cómo se aclara enteramente en un pequeño número. Pero ningun hombre en el mundo está privado de esta idea clara ó confusa, como que existe hasta en aquellos mismos en quienes la idea de órden aparece sumamente oscura. Toca á una buena educacion desarrollar la razon en este sentido, es decir, purificar por medio de ella las ideas morales de las nubes, que las envuelven primitivamente, y para lo cual la experiencia de la vida raras veces basta, si la reflexion puesta en ejercicio no está preparada para recibirlas.

Respondo, pues, á Bentham, que el principio moral no es un instinto, sino un conjunto de verdades perceptible á la inteligencia, y de que todo hombre tiene una idea mas ó menos clara; pero que en el acto mismo que es confusa esta idea, no por eso deja de obrar, como lo atestigua la experiencia universal; y obra en tales términos, que basta, segun la misma experiencia, para hacer responsables de su conducta á los mismos que tienen esta idea confusa, solo que esta responsabilidad se debilita en este caso, así como recae toda entera sobre todos aquellos que tienen una idea mas clara de la regla.

Bentham pregunta aun que si se forma empeño en admitir dos principios, es preciso fijar la parte que á cada uno corresponde, y decir por qué la autoridad del uno no va mas que hasta aquí, y por qué comienza mas allá la del otro. Exige, en una palabra, que se fijen los límites de las dos autoridades y que se dé razon de cómo se hace este deslinde.

Nada mas sencillo que responder á esta dificultad, como que se resuelve por sí misma. ¿Qué es lo que debe practicarse? ¿Aquello que conviene ó aquello que me conviene? Esta es la cuestion, y ahora os pregunto: si yo os presentase esta cuestion, ¿os veriais perplejos para responder? ¿No me diréis todos, sin dudar, que vale mas hacer lo que conviene que lo que me conviene á mí? Esta respuesta resuelve la cuestion propuesta por Bentham. Indudablemente el bien ó la conveniencia absoluta es una regla de apreciacion superior al bien relativo ó á la conveniencia de un individuo. Todas las veces, pues, que hay conflicto entre el bien personal y el bien, debe sacrificarse el primero; así lo dicta la recta razon y lo decide así; porque conoce que de estos dos bienes, siendo el uno absoluto, es por sí mismo obligatorio y sagrado; mientras que el otro no posee en manera alguna por sí mismo este carácter, ni puede venirle de otra parte cuando le posee, sino de su conformidad con lo que es absolutamente bueno y conveniente en sí. La separacion imperiosamente exigida por Bentham es muy fácil de hacer, ó mas bien, no existe semejante línea divisoria. El principio legítimo es uno, que es el bien en sí; el principio del bien personal obra de hecho, pero no es legítimo ni ilegítimo de derecho, sino que las cosas que él prescribe están selladas con uno ú otro de estos caractéres, segun que son ó no son conformes á la regla del bien absoluto. Esta es la verdad, como lo es la verdad misma. Repito aquí lo que ya he dicho varias veces, de que yo no hago la guerra al móvil del interés personal, ni quiero hacérsela, porque en el hecho de encontrarse en nuestra naturaleza, ya es bueno. Pero las tendencias instintivas de nuestra naturaleza son buenas igualmente; lo que no impide de que el interés personal, que es la traduccion inteligente y razonada de estas tendencias, no sea un principio mejor de conducta. Y ¿por qué la idea del bien absoluto no ha

de tener sobre el interés personal la misma superioridad que este sobre los instintos, ni quién puede negar que de hecho no la tenga? El instinto, el egoismo y la moralidad son los tres estados por medio de los cuales la persona humana se eleva de la condicion de bestia á la de ángel; quitar uno de ellos es desconocer ó el punto humilde de donde partimos, ó la elevacion á que podemos arribar; es mutilar, por un extremo ó por otro, el hecho de nuestro desenvolvimiento. En efecto, estos tres estados no son mas que tres fases de un desenvolvimiento que es solo y único. Así como el interés no es mas que el instinto comprendido, quizá puede decirse, tomándolo desde un punto mas elevado, que la moralidad no es mas á su vez que el egoismo comprendido; porque si nuestra naturaleza solo puede decirse dichosa cuando la anima el sentimiento de su coordinacion y de su participacion con el órden universal, ¿no es este un indicio cierto de que, elemento del todo, su verdadera vocacion y el objeto secreto y supremo á que aspiran sus tendencias sin saberlo, y su egoismo sin comprenderlo, es de unirse al todo, conservando sus diferencias radicales, es decir, concurrir con inteligencia por su parte y en su respectiva posicion al fin del todo? Sea lo que sea, la partija reclamada por Bentham es fácil de hacer. Si aparece algun conflicto, se sabe el punto á que debe legítimamente inclinarse, y para un alma elevada raras veces hay conflicto, y en la verdad de las cosas, nunca.

Bentham exige aun que se examine si el principio que se imagina existir en nosotros, al lado del principio de utilidad, tiene realmente alguna influencia sobre la naturaleza humana, y puede ejercerla de una manera positiva sobre sus determinaciones. Este es un asunto que compete á la observacion. La idea de que una accion es conforme ó contraria al órden, ó si es buena ó mala en sí, ¿ejerce ó no ejerce influencia sobre aquel que la tiene?

Esta es la cuestion, y toca á la experiencia resolverla. Es cierto que para un hombre habitualmente entregado á sus intereses, y determinado por los hábitos de su educacion ó de su profesion á considerar todas sus acciones en relacion con este objeto, esta influencia del motivo moral será menos visible, y que muchos se verán tentados á negarla; en estos, con efecto, el motivo egoista domina y eclipsa la accion del motivo moral. Pero prescindiendo de los hombres, á quienes el motivo moral gobierna habitualmente, digo que existe el motivo moral en esos mismos que se ven habitualmente arrastrados por el motivo interesado, y en muchos casos templa, y en algunos sobrepuja enteramente á la accion del egoismo. Es preciso haber observado muy superficialmente á los hombres, y conocerlos muy mal, para ignorar que las vias mismas que parecen conducir exclusivamente al puro interés, encierran concesiones parciales y secretos sacrificios á la consideracion del bien en sí. Si se examinara la historia reservada de un individuo cualquiera entre la clase de negociantes é industriosos, de quienes tan mal se habla, se veria uno confundido á la vista de los actos de probidad y de las determinaciones generosas, y generosamente tomadas que en ella se encontrarian; y digo con intencion generosamente tomadas, porque no confundo con los actos desinteresados los que solo tienen la apariencia, y que no son mas que sacrificios calculados á la opinion pública y al interés de su reputacion. Y ¿cuál seria el orígen de lo que se llama opinion pública, y de la necesidad que hay de respetarla, si el egoismo reinase solo en el fondo de la naturaleza humana? No conocen la naturaleza humana, ni la han estudiado á fondo los que supongan que existe hombre en el mundo, en las cortes, en los talleres ó en las mazm rras mismas, en quien en ningun caso haya ejercido ninguna influencia la idea del órden ó la considera-

cion de lo que es justo y bueno. Esto no sucede ni puede suceder; y no puede suceder, porque la naturaleza humana es uniforme, porque todos sus elementos se encuentran en todo individuo; y por ofuscados que se hallen algunos, no hay ninguno que no conserve siempre alguna accion en la vida psicológica.

Si se quieren llevar las cosas aun mucho mas léjos, y se pregunta ¿por qué título la idea de que una accion es conforme ó contraria al órden puede obrar sobre nuestra naturaleza? Preguntaré yo á mi vez ¿por qué título puede obrar sobre ella la de que una accion tendrá resultados ventajosos? Toda respuesta á esta última cuestion, cualquiera que sea la fraseología con que se la cubra, se resolverá siempre en esta, de que la naturaleza humana está hecha así. Porque amo el placer es por lo que me veo arrastrado á hacer aquello que debe procurármele; y si amo el placer es porque he sido creado de esta manera. En la misma forma, porque naturalmente respeto el órden, es por lo que me veo arrastrado á hacer lo que es conforme á él, y si respeto el órden es porque fuí creado de esta manera. Entre mi razon y el órden hay la misma afinidad que entre mi sensibilidad y el placer; y estas dos afinidades son la una y la otra, y la una como la otra dos hechos, que se pueden comentar, pero que no se puede dar la razon de ellos, porque son hechos últimos, que no se resuelven en hechos superiores. Así es que el título del órden, obrando sobre mi razon, es tan inexplicable como el título del placer, obrando sobre mi sensibilidad. Si se quisiera sostener que la sensibilidad puede, en buen hora, obrar sobre la voluntad, pero no la razon, como lo han dicho una multitud de filósofos, respondo que esto es falso de hecho, y que si fuese verdadero, el egoismo, que es un cálculo de la razon, no obraria sobre la voluntad lo mismo que el motivo moral. Pero el egoismo obra tanto sobre la

voluntad, que triunfa habitualmente de la pasion presente, que es un puro impulso de la sensibilidad. En fin, si se objeta que el egoismo tiene por apoyo sobre la voluntad el deseo general de felicidad, que es un hecho sensible, responderé que la idea del órden tiene igualmente por apoyo sobre la voluntad el amor del órden y de lo bello, que es igualmente un hecho sensible. Tómese como quiera, es imposible destruir, por ningun razonamiento que tenga la apariencia del sentido comun, esta verdad, que por otra parte es un hecho, de que el motivo moral, la idea de lo que es bien tiene influencia sobre la voluntad. La objecion de Bentham no tiene, pues, ninguna fuerza.

En fin, Bentham dice que, siendo el interés un motivo exterior, puede ser erigido en ley, mientras que cualquiera otro motivo, siendo necesariamente interior, no puede revestir este carácter. La profunda ignorancia psicológica de Bentham aparece aquí en toda su claridad; porque precisamente la verdad está enteramente en pugna con lo que él supone. En efecto, el interés es un motivo personal; el órden un motivo impersonal. De dos motivos, el uno personal y el otro impersonal, ¿cuál merece llamarse interior y cuál exterior? Cuál por su propia naturaleza debe tener el carácter de ley y cuál no? ¿A qué cedo yo cuando cedo á mi interés? A mí mismo. ¿A qué cuando yo obedezco al órden? A una cosa que no es yo, y que me es superior, y que lo es por el mismo título y de la misma manera á todos los individuos de la especie. Esto supuesto, ¿de qué lado, pregunto, se encuentran el carácter de exterioridad y todos aquellos que constituyen la ley? En verdad que Bentham es bien desgraciado, pues que sus objeciones, si se desentrañaran, revelarian los vicios de su sistema, porque solo son aplicables á él. En cuanto al sistema moral, nada hay que decir, puesto que tales objeciones en nada le afectan.

Llego á la última objecion que os he indicado. Bentham pretende que, admitiendo el principio moral, seria 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 desapruebe en el mas alto grado una accion mas que otra, de que la juzgue, si puedo decirlo así, contraria al órden en mayor cantidad, ¿qué se sigue de aquí? 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 goces 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 como la sociedad castiga, poniendo en ejercicio esta justicia distributiva, y comunmente lo hace guiada de otro principio y por otra idea bien distinta, que es el principio de su conservacion y la idea de su utilidad. Hé 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 exactamente proporcionado al valor

moral en 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 inicuo 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 que 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. Reasumamos,

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 de 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. Así pues, la objecion de Bentham en este caso es tan infundada, que precisamente reconoce lo mismo que tenia por objeto destruir.

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

---

## CAPITULO XIV.

SISTEMA EMPÍRICO.—DOCTRINA.—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 eleccion 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 período; 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 desenvolvió 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 era 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 órden político, y la libertad de sus creencias en el órden religioso, llegando á encrudecerse 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 una 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. Así es que el historiador Hume, al describirnos aquella época en Inglaterra, supone rotos todos los lazos que ligan al hombre en sociedad. Despues de la muerte, dice, de Cárlos I, quedó tan relajado el principio de autoridad, que cada uno se creia 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 queria imponérsela por fuerza. Lo mismo sucedia en el órden 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 antinomianos 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 órden, y abrió la puerta para que el principio de legitimidad, representado en la persona de Cárlos II, recobrara 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 cadálso 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 Cárlos II en su emigracion por sus atrevidas doctrinas, no dudó en someterse al yugo del usurpador Cromwel, y 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 orígen. 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 filosofía. 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 por la pluma de aquel historiador griego. Con estos ligeros antecedentes imprescindibles no sorprenderán tanto los principios de la filosofía de Hobbes, que vamos á exponer.

Hobbes, 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 en 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 al 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 Hobbes 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 incomprensible, no puede ser objeto de la ciencia, dice Hobbes, 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 ma-

teria, 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 el 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 adicion 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. Así, 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 adicion, dice Hobbes, á las leyes, á los deberes, y en general á la sociedad, y tendréis 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 adicion 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 verémos que su lógica en este

punto está en contradiccion con su psicología, y que cuando busca el orígen 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 ménos 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, tendrémos 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 metafísica; porque si la hubiera, ya no seria la filosofía de Hobbes la que estábamos examinando.

El hombre, segun Hobbes, 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 filosofía. Así 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 mate-

rialistas 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 celebro, y en seguida una reaccion del celebro sobre los órganos, y de los órganos sobre los objetos exteriores. Este es el modo como se forman las ideas, cuyo orígen 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 celebro; 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 orígen al placer y dolor, y de esta manera se forman las pasiones.

Aquí 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 celebro, tomando ya un nombre, ya otro, segun que la reaccion tiene lugar sobre los objetos ó sobre el corazon. Si el hombre es todo sensacion, nada nos autoriza para suponer que las sensaciones, que, por decirlo así, crean todo nuestro sér, corresponden á cosas reales fuera de nosotros; y Hobbes tiene la franqueza de reconocer explícitamente 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 explícito en este punto, y en su análisis infiel de la naturaleza humana desconoce la voluntad, y la envuelve y amalgama con las afecciones, como orígen único, que supone de los movimientos voluntarios. Desconocido todo principio activo, y por consiguiente la voluntad, Hobbes 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, Hobbes 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 sér hasta confundirla con las bestias. Ideas de sensacion y afecciones sensibles,

hé aquí 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 politeismo desacreditado, y otro gobierno que el despotismo de los Césares. Y ¿qué rasgos de abnegacion no presenta la revolucion francesa en medio de las tenebrosas páginas del terror? La historia nos ofrece constantemente en las grandes crísis este contraste magnífico de crímenes horribles y arranques de una virtud heróica, que nos descubren todo el valor de nuestro sér y las altas miras de la Providencia en los destinos de la humanidad. Y en el órden intelectual ¿será obra de la sensacion la sola concepcion del infinito, que, segun 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 exposicion del sistema de Helvecio, podrá por sí mismo, dejándose llevar de la lógica, desenvolver los principios morales de Hobbes. Segun este filósofo, el hombre no reconoce otro orígen de ideas que la sensacion, 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 llama accion moralmente buena la que cause placer, y moralmente mala la que cause pena; y por consiguiente, la busca del placer y la huida del dolor son 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 sensacion ¿qué papel desempeña la razon en el sistema de Hobbes? La razon nos descubre la propiedad que tienen las cosas de causarnos placer ó de sernos dañosas, y de esta manera la razon, segun 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 estremecerse y horripilarse.

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 organi-

zacion 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 aquí 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 léjos 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 perpetua, y no así como quiera, 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 viaje ¿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 esta manera el hombre de Hobbes es un animal egoista por principios y solitario por necesidad; porque vivir con sus semejantes es vivir en estado habitual de guerra. Así dice Hobbes que si se miran de cerca las causas que han motivado la reunion de los hombres en sociedad, se verá que han nacido de accidente, y no de una disposicion necesaria de la naturaleza; porque es cosa averiguada que el orígen de las

mas grandes sociedades, y que mas 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 comprometido 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 mas que un medio necesario para impedir el estado de guerra, el estado natural.

De dos maneras, dice Hobbes, se puede destruir el estado natural y crear el estado social, que son por contrato y por el derecho del mas fuerte; y aunque, al parecer, son tan encontrados estos medios, como lo son la fuerza y la voluntad, sostiene, sin embargo, 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 mas legitímo cuanto sea mas fuerte; y como el gobierno mas fuerte es el monárquico, y entre los gobiernos monárquicos el mas fuerte es el absoluto, el mejor gobierno y el mas legítimo del mundo es, segun Hobbes, el monárquico absoluto. En seguida examina los derechos y los deberes 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 incomprensible, 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 inmudable 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 legislacion utilitaria de Bentham; y por último, en el órden 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 polí-

tica 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 sér sociable, ya se atienda á sus necesidades físicas, ya á los apuros de su infancia, ya á su posicion 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 union 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 propagacion 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 formacion y creacion 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 Hobbes desconoce la razon como orígen 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 seria 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 sér; 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 estravíos, que solo serian remediables 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 sér, que se desenvuelven indefinidamente, y que constituyen un elemento poderoso de órden, 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 sér, 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 Sér 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 sér, como que es la misma perso-

nalidad, 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 sér 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 orígen del sagrado derecho de propiedad. Como sér inteligente, tiene derecho á que se le deje expedita y franca la libertad del pensamiento. Como sér 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 Calígula, y solo digno de Calígula, de que los reyes eran dioses, ó los pueblos bestias, es el mayor insulto que puede dirigirse al género humano. Los hombres son séres, que tienen un destino que cumplir, que es la realizacion del bien moral; tienen inteligencia para conocer los medios legítimos 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: unidad católica, donde por fortuna se goza de este singular beneficio; 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 pacífica, 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 políticas, 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 otro una república; pero monarquía y república tiene que respetar la tabla de los derechos y deberes fundamentales, y la sociedad debe to-

mar 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 pacífico 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; todas son malas, si no se respetan, y tan execrable fué el gobierno absoluto de Neron como la república 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 era 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, Calígula, Neron ó Domiciano. » Esto es una verdad, y en fines del siglo pasado, cuando escribia Hume, no se concebia 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 raíz, 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 gobierno 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 jefe del estado; y la historia de las naciones regidas por los gobiernos absolutos nos representa las cortes 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 bien estar 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 un cercen á su autoridad y soñando siempre con la anarquía. 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 hunden y generaciones que nacen, á su perfectibilidad por el camino del órden, ¿no es justo que designen límites 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 ruina 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 país 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, para cuya defensa se creó la sociedad; 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 legítimo 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, entónces la sociedad estará sentada sobre bases sólidas, y ni el gobierno temerá la anarquía, ni los gobernados el despotismo; entónces 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 órden, 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 entónces 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 desarollo 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 habitan 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 físico. 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 la 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 magnífica estatua 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 Milcíades, el sagaz Temístocles, Arístides, 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 en medio 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 física, la zoología, 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 sér 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 el vuelo á su inteligencia para lan-

zarse á las regiones del infinito, adonde le llama su destino, y contemplar allí los atributos de Dios, como único objeto de nuestras aspiraciones, de nuestras esperanzas y de nuestra inmortalidad? ¿Dónde está ese país, 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 políticamente, no irémos en busca de los imperios del Asia, ni de los gobiernos absolutos, porque solo encontrariamos ignorancia y tiranía, sino que nos fijarémos 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 históricos, 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 sí 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 obstáculo 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 Eufrates, 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 XV.

### SISTEMA EMPÍRICO. — DOCTRINA. — LENGUAJE. — DESTTUT 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 requeriria 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 orígen de las ideas. Locke, como vimos, reconoce como único orígen 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 demás hombres estas ideas, que es lo que se llama lenguaje ó la facul-

tad 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 empíricos.

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 orígen 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 destinen 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 complexidad 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 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 raquítica 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 orígen único de ideas primitivas, era natural que esta preponderancia apareciera tambien respecto al lenguaje. Sin embargo, Locke se limitó á indicarla, sin deducir de ella ninguna consecuencia exagerada. La razon en 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 reflexion, 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 razon se mostró circunspecto en la cuestion de orígen.

No obró así su discípulo Condillac, ni podia obrar, atendida la reforma radical que hizo en la doctrina de su maestro. Condillac, como vimos, de los dos orígenes de ideas que habia reconocido Locke, la sensacion y la reflexion, suprimió la reflexion como inútil, y redujo el orígen de las ideas á sola la sensacion, y con ella fué animando su estatua, convertida en una pura capacidad. Desde el momento que Condillac 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 Condillac llegó al lenguaje, ya no encontró el obstáculo que habia impedido á Locke para bus-

car sus principios en el mundo material; porque suprimida por él la reflexion ó principio activo, era claro que habia 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 adopté para la exposicion de su doctrina, á ella remito á mis lectores, y allí verán que Condillac supone ser el lenguaje una invencion 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 círculo 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 perfecciona la memoria y la imaginacion; y toda la diferencia que se advierte entre los animales y nosotros, no tiene otro orígen 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 suponia 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 Desttut de Tracy en su tratado de *Ideología*, traducido por el Sr. García. Condillac, dice, es el primero que ha observado y probado que sin signos casi no podiamos 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 tendriamos muy pocas nociones, y estas confusas é incompletas: por lo mismo las llama métodos analíticos, que guian 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*. Con 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 reunirlas de mil maneras con arreglo á estas relaciones, formando diversos grupos, que constituyen ideas, sea de los séres individuales y reales, sea de las propiedades y afecciones de estos séres, sea de los séres generalizados y abstractos; y en fin, en exa-

minar 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, les 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 significada 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 cuál es el orígen 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 orígen. «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 exactísima: el lenguaje es la condi-

cion como lo es la rueda de la máquina; pero no es el orígen 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 esparramadas 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 analogía y de lógica, que han sido objeto del estudio de muchos sabios, 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 orígen el lenguaje, como medio necesario para conseguir el fin; y por esta razon los estudios de los sabios 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 contradiccion en que incurren cuando suponen ser el lenguaje orígen de todas las operaciones complexas 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 invencion de las lenguas.

Lo que mas ha alucinado á los filósofos empíricos en esta cuestion 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 combinacion 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, tendrémos 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. Sí, señor, 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 sér 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 imágen de Dios, si su pensamiento quedara encerrado en las profundidades de su sér, 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 constituyera nuestro yo; y así, el hombre no es inteligente, porque tiene lenguaje, sino que tiene lenguaje, porque es inteligente; siendo el lenguaje el medio mas poderoso que tiene para hacer conocer toda la dignidad de su sér y el puesto elevado que ocupa en la escala de la creacion.

---

## CAPITULO XVI.

### 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 con tono irónico M. 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 jerárquico que la 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 majestuosa. Gracias á estas precauciones bien entendidas, los sabios de una facultad no se veian entorpecidos en sus indagaciones por los sabios de otra facultad, ni combatidos en sus aserciones por objeciones de cualquier recien venido. Las cuatro facultades se respetaban mutuamente, y hacian causa comun para conservarse el monopolio de las ideas. La tarea no era difícil; 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 esparramaba y difundia, ó prostituirla, si se la ponia 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 perifraseados por el rector de este venerable Senado; el pueblo se humillaba y creia; su opinion no se atrevia á hacer resistencia, y se dejaba pacíficamente 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 legítima. 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 lo contrario, como todas las viejas autoridades, estaba cargada

de pecados. Se la recordaba la circulacion de la sangre y otras muchas decisiones singulares, y la Sorbona se vió destronada. La opinion pública, despues de haber estado largo tiempo á los piés de la ciencia, vió la ciencia á sus piés, 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 sabios y trastornó la jerarquía 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 mujeres escribir sobre física. Todos se esforzaban en cubrir la ciencia bajo las formas del buen sentido, y hacer desaparecer al sabio bajo el hombre de mundo. Y con razon, porque ¿á quién era preciso agradar? Al pueblo. ¿Quién aplaudia ó silbaba? El pueblo. ¿Quién distribuia los bonetes de doctores? El pueblo. El pueblo era el soberano en el mundo de las ideas. No se preveia que esta soberanía traia tras sí otra, y que hacerle juez de las ideas era hacerle juez de las cosas. Donde concluia 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 que 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 practicables las gradas al templo de la sabiduría. La curiosidad y el ansia de saber es un instinto que penetra nuestro sér, 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 Descártes, y los filósofos del siglo XVIII no hicieron mas que completarla. Descártes 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. Descártes 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 cimiento 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 filosofía no se arguye con textos, ni aprovechan las citas de Aristóteles, Platon, Descártes, 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 investidura de filósofos, y ya directa, ya indirectamente protegian á los libres pensadores y combatian 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 ansia de saber; Federico II de Prusia fué el protector de todos los filósofos perseguidos; Catalina II, emperatriz de Rusia, Jose 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 orígen 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 para las ciencias naturales, y se citaba al gran Locke para las ciencias del espíritu humano; así 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 filosofía 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 físicos, 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 sabios 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 así, el espacio, descubriendo nuevos rumbos, nuevos cuerpos, que hacen presentir la existencia 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 sabias fórmulas; Francklin, 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 pequeñez la idea misma del infinito, en esa inmensidad de séres 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 adelantamientos, 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 filosofía 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 crísis de incredulidad y destruccion queda en pié 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, indi-

cando 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 reconocerian ángeles y se reconocerian bestias, y llenarian su destino. Pero la historia de la filosofía nos dice que no es así: unos filósofos 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 neo-platónica 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 orígen 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 órden 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 sér, 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 fi-

lósofos 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 M. Portalis, era en Francia, antes de la revolucion, una reunion informe de costumbres antiguas y diversas, cúyo espíritu habia desaparecido á impulso del nuevo giro impreso por la opinion, cuya letra era orígen 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 legítimo 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 conocia la teoría de los impuestos; pululaban las aduanas en el interior, que impedian la circulacion y el libre cambio; la propiedad enormemente amortizada y en manos de muy pocos; en términos, que la Francia, antes de la revolucion, era una nacion de mendigos. Madama Montagüe, que la atravesó en su viaje á Constantinopla poco antes del año de 1789, dice en sus *Cartas Inglesas* que bandadas de mendigos obstruian el paso del carruaje. En fin, la Francia, antes de la revolucion, era una justaposicion de hombres y no una sociedad; era lo que era España en 1807.

Los filósofos del siglo XVIII, engreidos con los grandes

descubrimientos que todos los dias se hacian 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 conducia 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 impedian 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 aplicacion á la organizacion social, y acabó por una declaracion de los derechos del hombre y una revolucion para conquistarlos. Revolucion que ha borrado todos los rastros del feudalismo, proscribiendo para siempre las distinciones de razas, y reduciendo todas las cuestiones de interés general, de órden público y de comun felicidad á cuestionnes 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 crísis 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 epoca 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, que hace tan majestuoso el culto católico, y tan respetable é influyente en el órden moral el sacerdocio, todo es una prueba de esta verdad; sin que puedan entrar en cuenta las peripecias porque 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 entónces son una calamidad, son como el desborde de un rio en el órden natural, son un crímen de los mas funestos resultados en el órden moral, y con respecto á ellos puede tener exactamente aplicacion el dicho de aquel famoso heresiarca: «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, entónces 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 Inglatera en 1688, los Estados-Unidos en 1775, la Francia en 1789, la Italia en 1821, la Alemania en 1848, y la España en el gran movimiento de 1808, simbolizado por una expresion trigarante : *Independencia nacional*, *unidad religiosa y libertad política*, y movimiento que sigue todavía, porque no ha hallado su natural asiento. La prueba es que en los cuarenta y cinco 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 evitarian y cuán dignos de la gratitud nacional serian los ejecutores de un pensamiento tan grande, tan filosófico y tan adherido á la marcha general del mundo civilizado!

---

## CAPITULO XVII.

### 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 bastaria referirme á todo este libro; porque el libro entero es una refutacion de este desastroso sistema. Sin embargo, es conveniente verle bajo de un punto de vista, para que se liguen las ideas esparramadas 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. Tambien 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 envie, 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 proporcion 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 revolucion 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 mas que descartar de la esfera de nuestros conocimientos el mundo invisible, el mundo de Platon, de Leibnitz, de Descártes, y presentar el yo frente á frente del mundo material. Este yo en Locke 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 filosofía de Locke. Luego que los demás filósofos vieron materializado el objeto de la filosofía, 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 filosofía al yo y al 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 Locke, no hubo uno que no cercenara la in-

fluencia del yo sobre el mundo material; y por lo contrario, no hubo uno que no aumentara la influencia del mundo material á expensas del yo, llegando al punto de desaparecer este 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 conmocion 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 del 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 M. Addison: «Es imposible leer un pasaje de Platon ó de Ciceron sin hacerse uno mas grande y mas digno. Por lo contrario, jamás he leido 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 menos 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.ª La degradacion del hombre en sus facultades psicológicas y apego al mundo material.

2.ª 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.ª Consecuencia de las dos anteriores. El combate encarnizado de esta escuela contra todas las creencias positivas, espiritualistas, y por consiguente contra el cristianismo.

1.ª *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 sér hasta el punto de reducirle á cosa, perdiendo su dignidad de persona; y este es el mayor ultraje 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 personal sucumbe, esta misma excepcion supone la regla general en contrario. Así nos distinguimos de todos los demás séres 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 séres libres. Los filósofos del siglo XVIII ofendieron altamente á la especie humana, sometiéndola 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 exe-

crable; porque lo es toda doctrina que rebaja la condicion del hombre hasta convertirle en un poco de materia organizada, sometida á la ley que la 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, escudriñar 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 sér; 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.ª *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 canal para adquirir conocimientos que la sensacion, que le pone en contacto con él, estos filósofos, llenos de desden por todos los sistemas idea-

listas, 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 M. 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, seria preciso concluir que la metafísica

es una filosofía misteriosa y casi sobrehumana, que desciende de otro mundo y que nada tiene de comun con los métodos positivos y naturales de la ciencia. Pero nada mas falso. La metafísica tiene su raíz 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 distinguirlas de las creaciones fantásticas ó arbitrarias de la imaginacion. Cuando con ocasion de una existencia finita, contingente, relativa, individual que me atestigua la experiencia, 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 órden y la belleza de su plan; cuando encerrándome en los límites de mi propia naturaleza, ligo los fenómenos tan variados y tan móviles que la manifiestan á un principio simple, idéntico é inmudable 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 sér 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. Pero se dirá, si la metafísica se funda, como las demás ciencias, en una facultad legítima del espíritu, ¿de dónde nace la incertidumbre de sus principios, la fantasía de sus métodos, la fragilidad de sus resultados? De dónde nace que á cada nueva época de la filosofía, la metafísica comienza de nuevo su penosa tarea? Mientras

que en las demás ciencias, aun dando su parte al error, no se puede negar que el tiempo da resultados positivos en cada época, y resultados que sirven de punto de partida para la época siguiente.

«Reconozco hasta cierto punto la movilidad, la diversidad y la fragilidad de los sistemas filosóficos; pero niego que en esto se vea un signo de impotencia y de esterilidad. La historia de la metafísica nos presenta, es cierto, sistemas que se combaten y se devoran sucesivamente; pero no perece todo en esta incesante destruccion. La metafísica avanza de ruina en ruina, y marcha así al través de los siglos, desenvolviéndose indefinidamente, enriqueciéndose siempre y presentando con confianza al siglo que visita los tesoros que los siglos precedentes han acumulado en su seno. Si se eclipsa momentáneamente en la escena filosófica, no se crea que por eso desaparezca para siempre; porque semejantes crísis son momentos de detenida en el intervalo que separa una gran época de otra. Como un sistema metafísico no es nada menos que la síntesis de todas las ciencias especiales, cuando ya no responde á las necesidades siempre crecientes del espíritu humano, cuando el análisis ha descubierto, sea en el mundo físico, sea en el mundo moral, hechos numerosos y decisivos, que se han hecho inexplicables por este sistema, entonces sucumbe á los tiros del escepticismo. Pero á muy luego, advertido el vacío, el escepticismo, que no es mas que un medio y no un sistema, se retira poco á poco de los espíritus, y entónces comienza un nuevo trabajo, que engendra con el tiempo una nueva síntesis. Es evidente, para quien conoce y juzga con discernimiento lo pasado, que la metafísica comienza á triunfar hoy dia en Francia de las negaciones del escepticismo y de las reservas del empirismo. No combatimos, no, por una causa envejecida, sino por una causa siempre jóven, porque es inmortal.»

3.ª *El combate encarnizado de esta escuela contra todas las creencias positivas, espiritualistas, y por consiguiente contra el cristianismo.* En el siglo XVII, cuando Descártes inauguró su reforma filosófica, tiró una línea divisoria entre la filosofía y la religion, entre la razon y la revelacion, entre la fe y la evidencia; y para ello dijo que dejaba cerradas en una arca santa las verdades de la fe. Desde entónces la escuela cartesiana reconoció como un principio incontestable que la autoridad y la tradicion son las que deben seguirse en el órden de la fe; 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 razon de 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 fe 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 carpin-

tero, 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 ridicularizarle; que se le ve reducido á tan mezquinas proporciones, y que, sin embargo, con estos imperceptibles 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 com-

probante 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, majestuosa 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, seria el lazo mejor tendido que hubiera podido imaginarse. ¡Qué majestad, 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 igual-

dad 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 sus jerarquías, 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 raíz 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 el único 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 hubi ra presentado con el aparato y la magnificencia de un rey, y

hubiera establecido la forma de gobierno que quisiera. 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 Constantinopla como en Lóndres, en Madrid como en Washington, si todas estas naciones fueran cristianas en una misma línea, por mas que sus formas políticas fueran las que son en estos momentos.

En fin, la religion ya no tiene que temer los ataques de los filósofos del siglo XVIII. Una reaccion espiritualista en el campo de la filosofía, en el siglo XIX, ha tenido lugar, y las cuestiones que antes se encerraban en el recinto de la materia han pasado á la region de los principios y de las ideas; y en este elemento, rotas las vallas que separaban las naciones, los sabios de todo el mundo se entienden y se comunican; porque la ciencia es como los líquidos, que buscan el equilibrio; habiendo influido eficazmente á crear este foco de luces, esta solaridad de creencias, la aplicacion del vapor á la navegacion y á los caminos de hierro como medio material; y si todo cons-

pira á la unidad política en esta grandeza de miras que representa la humanidad marchando á un fin por una combinacion de fuerzas, que parten de todos los puntos de la tierra, con mas razon debe presagiarse el triunfo de la unidad católica, que respira el mismo elemento, y que es la única que tiene la fuerza necesaria en sus profecías, en sus dogmas, en su doctrina y en sus circunstancias exteriores para arribar á la universalidad real y efectiva en medio del decaimiento y de los signos de muerte que presentan todas las demás creencias religiosas. Dígalo el brahmanismo, que estrechado por el norte y el mediodía, por los poderes irresistibles de la Rusia y de la Inglaterra, va acabando por inanicion. Dígalo el islamismo, que sostenido por ese poder caduco de la Turquía, y cuya vida es un presente que recibe de la política de las grandes naciones de la Europa, se halla en el resbaladero de su desaparicion y de su total ruina. Dígalo el protestantismo, que sin fuerza expansiva, sin proselitismo y experimentando continuas deserciones de hombres notables, va advirtiendo el inmenso vacío que deja la falta de unidad en las creencias. Y díganlo, en fin, las naciones cismáticas, cuando el gran emperador de las Rusias, su jefe, no se desdeña visitar al Padre Santo, símbolo de la unidad católica en la ciudad eterna.

FIN.

# INDICE.

DEDICATORIA. . . . . 5
PRÓLOGO. . . . . 11
CAPÍTULO ÚNICO PRELIMINAR.—Cuadro general de la filosofía moderna como base del juicio crítico de los sistemas filosóficos, y division de la obra. . . . . 25

## PARTE PRIMERA.

### Sistema empírico.

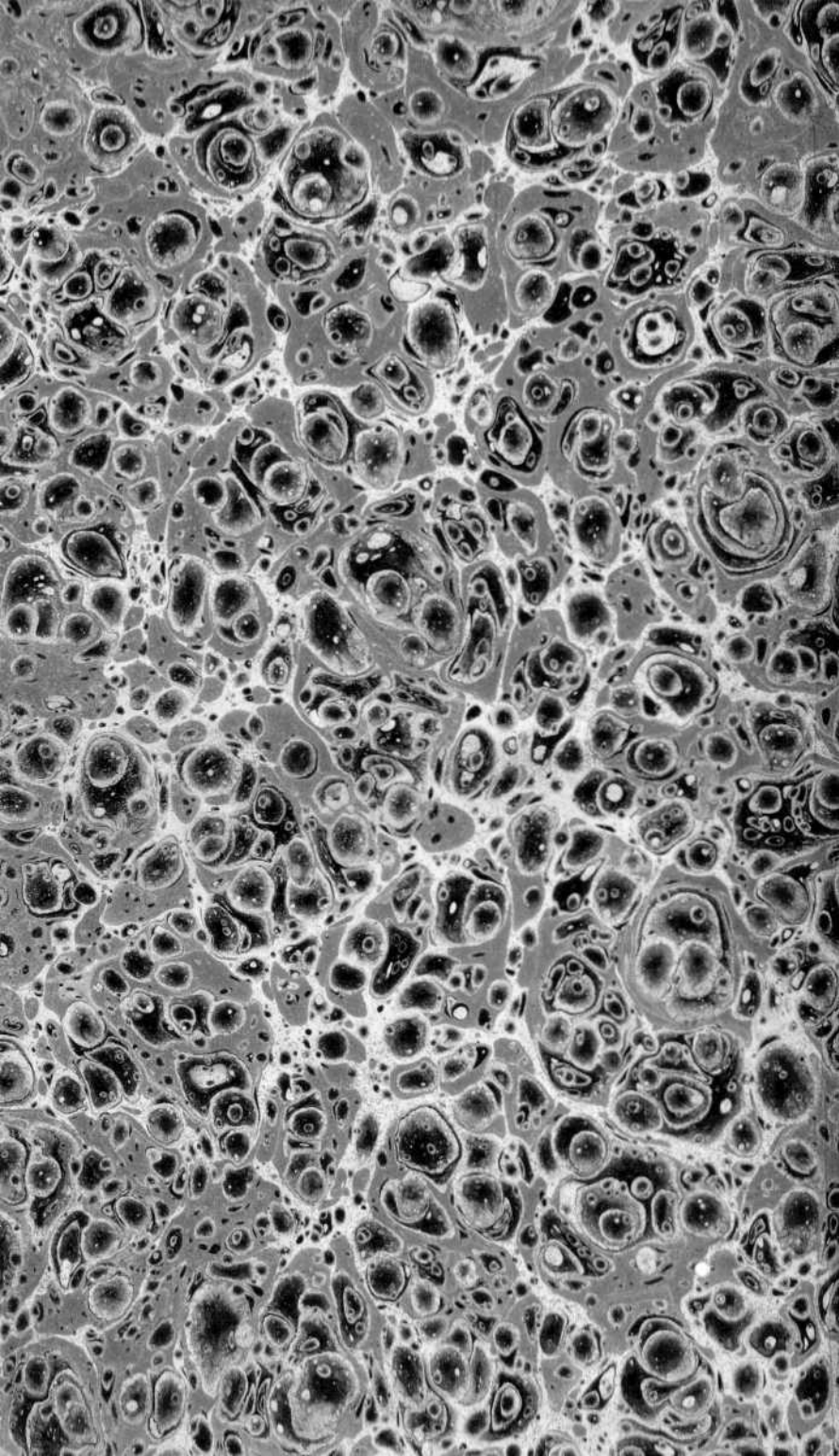
CAPÍTULO PRIMERO.—Sistema empírico.—Historia del sistema empírico desde el renacimiento de las letras hasta la filosofía de Locke. . 47
CAP. II. —Sistema empírico.—Historia del sistema empírico desde la filosofía de Locke hasta la filosofía de Condillac. . . . . 68
CAP. III. —Sistema empírico.—Historia del sistema empírico desde la filosofía de Condillac hasta la revolucion de 1789. . . . . 82
CAP. IV. —Sistema empírico.—Historia del sistema empírico desde la revolucion de 1789 hasta la aparicion de Royer Collard en 1811. . 97
CAP. V. —Sistema empírico. — Doctrina. — La experiencia sensible, orígen de los conocimientos humanos.—Bacon. . . . . 107
CAP. VI.—Sistema empírico.—Doctrina.—Empirismo de la antigüedad renovado.—Gasendo. . . . . 123
Artículo primero.—Exposicion de hechos. . . . . id.
Art. II. —Principio metafísico del sistema epicúreo. . . . . 127
Art. III.—Psicología del sistema epicúreo. . . . . 139
Art. IV.—Cuestion psicológica del orígen de las ideas en el sistema epicúreo. . . . . 145
Art. V.—Filosofía moral del sistema epicúreo. . . . . 150
CAP. VII. —Sistema empírico.—Doctrina.—Puro empirismo.—Locke. 156
Artículo primero.—Libro primero del *Ensayo sobre el entendimiento humano*. . . . . id.

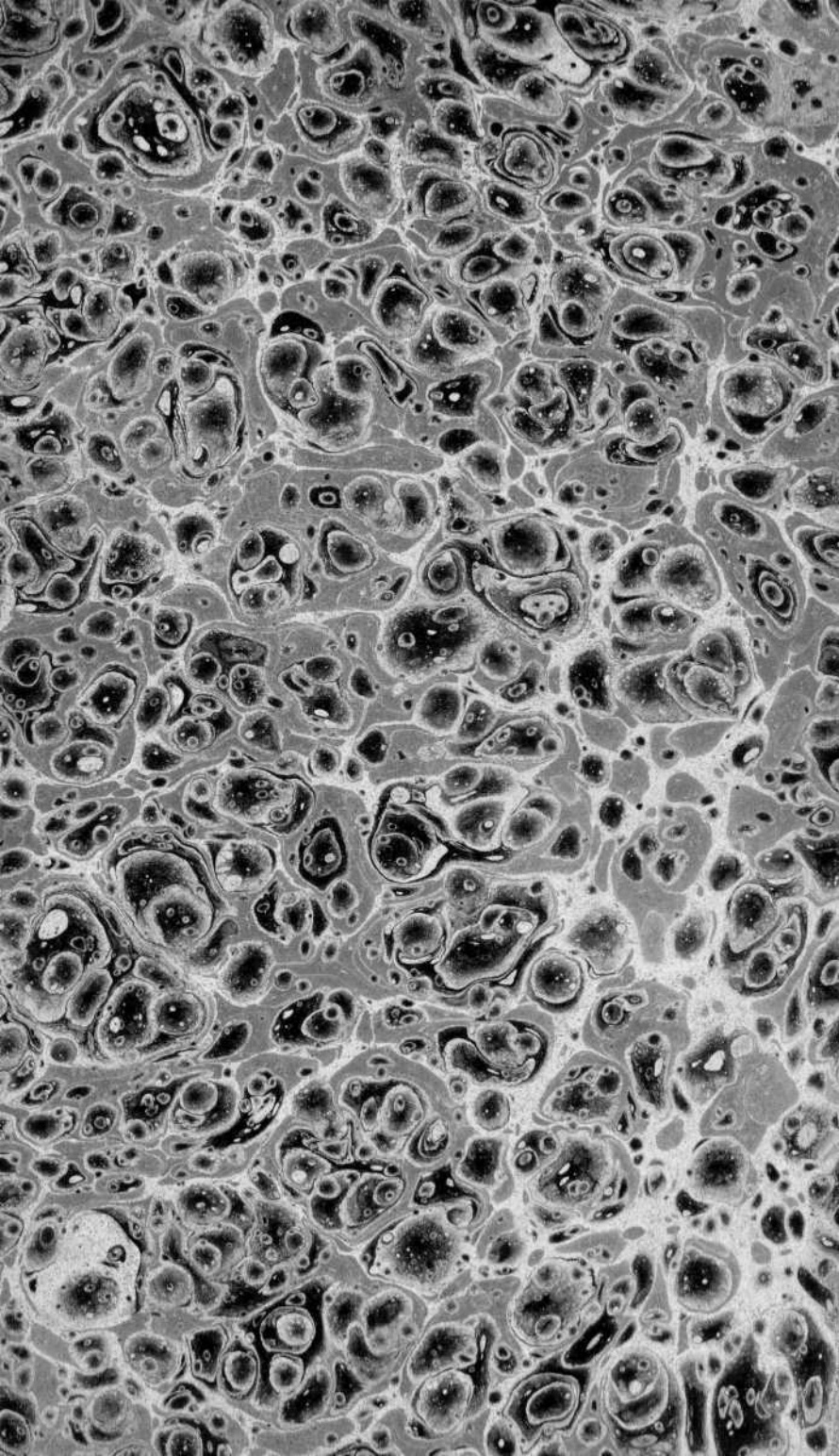
Art. II.—Libro 2.° del *Ensayo sobre el entendimiento humano.* 167
Art. III.—Libro 4.° del *Ensayo sobre el entendimiento humano.* 193
CAP. VIII.—Sistema empírico.—Doctrina.—Sensualismo.—Condillac. 225
CAP. IX. —Sistema empírico.—Doctrina.—Materialismo.—Broussais. 249
CAP. X. —Sistema empírico.—Doctrina.—Fatalismo.—Hartley. . 293
CAP. XI. —Sistema empírico.—Doctrina.—Escepticismo.—Hume. . 321
CAP. XII. —Sistema empírico.—Doctrina. — Principio moral. —Helvecio. . . . . 340
CAP. XIII.—Sistema empírico.—Doctrina.—Legislacion.—Bentham. 368
CAP. XIV.—Sistema empírico. — Doctrina. — Derecho público. — Hobbes. . . . . 405
CAP. XV. —Sistema empírico.—Doctrina. — Lenguaje. — Desttut de Tracy. . . . . 433
CAP. XVI.—Resultados ventajosos del sistema empírico. . . . . 444
CAP. XVII.—Resultados adversos del sistema empírico. . . . . 458

FIN DEL ÍNDICE.

# ERRATAS.

| Pág. | Lín. | Dice | Léase. |
|---|---|---|---|
| 32 | 5 | Estrechados | estrechado |
| 55 | 5 | edcepticismo | escepticismo |
| 70 | 25 | Galiloe | Galileo |
| 73 | 30 | recurriendo á la veracidad divina en todo lo demas, | recurriendo á la veracidad divina, en todo lo demás, |
| 82 | 11 | Bonnet | Bonnot |
| 193 | 9 | Ensago | Ensayo |
| 213 | 10 | nulas | las |
| 216 | 26 | Cuando escribió la Filosofía cartesiana, | Cuando escribió Loke, la Filosofía cartesiana |
| 232 | 27 | en sí mismo | en sí mismos |
| 264 | 13 | acrecen | acaecen |
| 301 | 18 | unas con otras | las unas con las otras |
| 301 | 27 | Completas | Complexas |
| 315 | 6 | este | esto |
| 331 | 7 | no | nos |
| 352 | 24 | del peso, de la atmósfera | del peso de la atmósfera |
| 352 | 28 | elevacion, de pensamientos | elevacion de pensamientos |
| 383 | 25 | ventajosa | ventajoso |
| 383 | 34 | parciviere | perciviere |
| 410 | 21 | sustraer á añadir | sustraer ó añadir |





VELADAS
SOBRE LA
FILOSOFIA