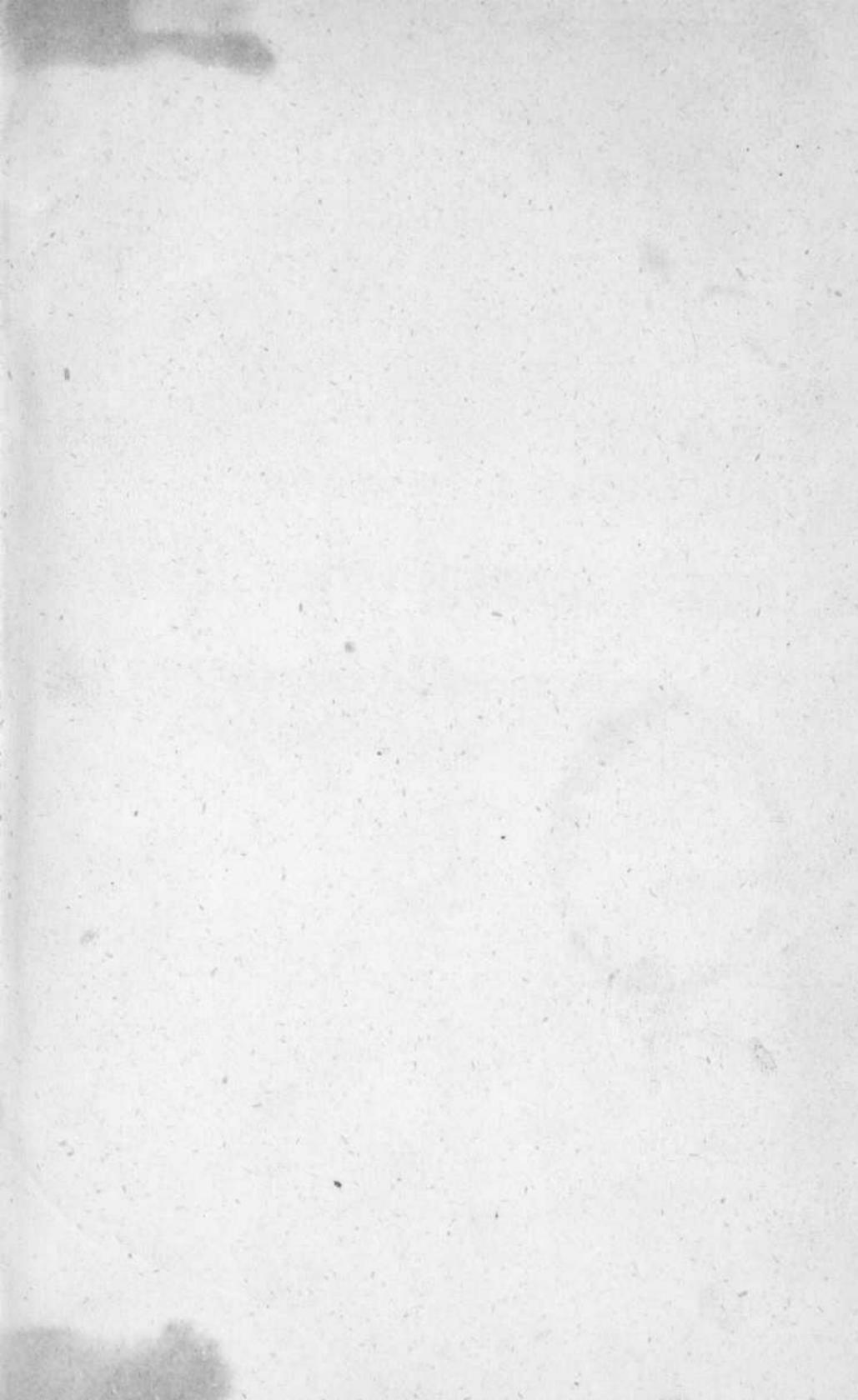


1678





ESPOSICION HISTÓRICO-CRÍTICA

DE LOS SISTEMAS FILOSÓFICOS MODERNOS

Y VERDADEROS PRINCIPIOS DE LA CIENCIA.



Filosophy modern



ESPOSICION

HISTÓRICO-CRÍTICA

DE LOS SISTEMAS FILOSÓFICOS MODERNOS

Y VERDADEROS PRINCIPIOS DE LA CIENCIA.

POR

DON PATRICIO DE AZCÁRATE.

TOMO I.



MADRID: 1861.

ESTABLECIMIENTO TIPOG. DE DON FRANCISCO DE PAULA MELLADO,
calle de Santa Teresa, núm. 8.

PROPOSICIONES

Y

DE LOS SISTEMAS ECONOMICOS MODERNOS

Y

DON PATRICIO DE AZARATE



TOMO I.

MADRID 1891

Publicado por el Sr. D. Patricio de Azarate, en su casa de la calle de San Juan, número 10.

PROLOGO.

Si quieres saber, lector carísimo, el origen de mis estudios filosóficos, no debido por cierto á las tres universidades donde hice mi carrera, la causa ocasional y la causa final de haberme dado á conocer como escritor público en esta materia, mi juicio sobre los planes de enseñanza que en ciencias filosóficas han ido de mal en peor, y sobre los filósofos que en época recientísima han descollado entre nosotros sin dejar apenas rastro para el porvenir, te remito á mi prólogo, puesto al frente de mis VELADAS SOBRE LA FILOSOFÍA MODERNA, publicadas en 1853, y que para no serte molesto, doy aquí por reproducido. Ahora me limito á decirte, que

esta nueva obra, que abraza el conjunto de mi pensamiento, y que por su objeto y por sus detalles requería retiro, soledad, tranquilidad de ánimo y meditacion profunda, ha sido escrita precisamente en circunstancias diametralmente opuestas, por el género de vida á que habitualmente estoy y he estado consagrado; y esto no te lo digo, para que perdones mis defectos, porque ya se, que tú nunca perdonas, puesto que decides siempre con la cabeza y no con el corazon en materias científicas, sino que lo hago tan solo para que admitas siquiera como compensacion la sinceridad y buena fé, que guia mi pluma, celosa en promover las glorias y engrandecimiento de mi pais por el camino de la ciencia.

CAPÍTULO ÚNICO PRELIMINAR

ADVERTENCIA.

Los números puestos á continuación del nombre de cada filósofo indican el año de su nacimiento.

CAPITULO UNICO PRELIMINAR.

Cuadro general de la filosofía moderna como base del juicio crítico de los sistemas filosóficos y division de la obra

Al presentar el cuadro general de la filosofía he creído que debía 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, que fué cuando se publicó el edicto de Justiniano, cerrando las escuelas públicas de filosofía en Atenas, Alejandría y Roma. Esta época, según se ve, abraza once siglos, y en ella están encerrados todos los sistemas filosóficos de la antigüedad, que por su orden 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 Cirenaica, su fundador Aristipo.—Escuela Cínica, su fundador Antístenes.—Escuela Megárica, su fundador Euclides.—Escuela de Elis y Eretria, 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 Anmonio Saccas. Todo este período es de virilidad y de grandeza para la filosofía, y debe titularse con razón época de invención.

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 reacción, 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 más 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 aparición de algunos hombres extraordinarios de tiempo en tiempo, como enviados por la Providencia para conservar y transmitir 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 día, y entre estos hombres extraordinarios aparece en primera línea la rara inteligencia de Santo 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 días. 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 viaje, por el solo hecho de pertenecer á la tripulación, 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, despues 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 reacción despues de la acción, y la acción despues de la reacción: 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.

Despues 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 protección 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 Pádua desplegaron una actividad que no se habia conocido hasta entonces. La invencion de la imprenta, que coincide exactamente con la caída 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 despique 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.

Sentado este preliminar, que era indispensable, entremos en materia.

El objeto de este capítulo es presentar á grandes rasgos las

distintas fases de la filosofía desde el renacimiento de las letras hasta nuestros días; y como al presentar esté 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 despues 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, intelectuales 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 origen 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 *á 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 ser, que es el mundo de la humanidad, y que da origen 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 ser 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 ser, 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. Asi, 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 demas que se dice de cosas que no están sometidas á los sentidos corporales, no es mas que abstracciones fantásticas, que deben desterrarse al pais 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 origen 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 ignoraremos siempre, si los objetos externos son un fiel trasunto de ellas; ignoraremos 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 origen 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 origen de ideas; y el sistema idealista, que busca los principios en el mundo inteligible por medio de la razon, sin admitir otro origen 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 origen de las ideas y de todos nuestros conocimientos en otro

terreno; busquemosle 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, entonces será cuando podremos cimentar con solidez nuestros conocimientos, y no incurriremos 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 filosofia. 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 aqui 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 ser 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 inteligible, y entonces enriquece sus conocimientos por medio de la induccion; ó descien- de desde la unidad absoluta á las individualidades, y entonces enriquece sus conocimientos con la deducccion. 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 descubrimien- tos, 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. To- dos los errores de los filósofos han nacido de esta mala aplica- cion de nuestras facultades intelectuales y morales en el descu- brimiento de la verdad, como vamos á ver.

SISTEMA EMPÍRICO.

Ya hemos visto filósofos que solo reconocen el mundo mate- rial como origen de ideas, y rechazan los otros dos mundos. Es- tos filósofos están en lo verdadero en lo que afirman; pero están en lo falso en lo que niegan. El mundo material es un origen pe- renne de ideas; porque, dotado el hombre de los sentidos del tac- to, del oido, del paladar, del olfato y de la vista, percibe las im- presiones 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 origen 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 asi, 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 origen 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 origen de ideas, dice que no es porque cree ideas primitivas, sino tan solo en cuanto amalgama, combina y entreteteje 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 origen 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 toda claridad, y puso la filosofia 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 hizo 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 empirico, y por consiguiente estrechado en todas direcciones por hechos individuales, sin encontrar salida en busca de los principios, sentó las bases de 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 fisicos, 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 fisicos, 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 el 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 sensación; pues ahora aparecen otros dos elementos bien distintos, que son el infinito y la razón. 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 más noble de nuestro ser, 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 ocasión de esta idea la razón nos hace conocer la idea del infinito. La concepción 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 privación de la luz; la luz es el infinito, las tinieblas es lo finito; lo infinito llena toda nuestra existencia, absorbe todo nuestro ser, 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 ennoblecce nuestra condición, y que nos deja vislumbrar los resplandores de la inmortalidad, no es una abstracción de nuestro espíritu, no es un ente de razón, no es una cosa imaginaria; sino que es una realidad fuera de nosotros, que inspira á nuestra in-

teligencia este sabor al infinito; es una causa omnipotente, que hace concebir á un ser finito las ideas de inmensidad y eternidad por medio de la razon. Esta realidad y esta causa infinita suponen una naturaleza infinita, suponen un ser 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 aspiraciones 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 *á priori* son obra de la razon, y todas las concepciones *á 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 orden, 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 al través de los símbolos sensibles el ideal, que se abisma, como todas las demás concepciones *á 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 esplicacion de la sustancia infinita dió origen 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 esplicacion 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 fórmula de Locke, de «nada entra en el entendimiento que no hayapasado por el canal de los sentidos», abrió la puerta á Kant para el desenvolvimiento de su *Filosofia critica*. 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 *á priori* en su *Teoría de la razon pura*; y creando asi un escepticismo idealista, abrió la puerta á Fichte, su discípulo, para crear una filosofia absolutamente subjetiva, convirtiendo el yo en un ser único, creador del universo y de Dios. El idealismo subjetivo de Fichte, en pugna con el sentido comun, redujo al absurdo el sistema esceptico 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 confunden 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 orgánico 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, siempre en sentido progresivo, desde el idealismo racional de Platon, renovado en el siglo XV, hasta el idealismo dialéctico de Hegel.

Mr. Ancillon, en sus *Misceláneas*, hace un paralelo entre el empirismo y el idealismo, en el 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 seres 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 seres finitos, y se concluye de lo finito á lo infinito; en el idealismo no hay mas ciencia que la del infinito, y los seres finitos no son mas que limitaciones del infinito, que se derivan y nacen de su seno, y no podrian comprenderse sino despues 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 de lo 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 aqui 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 seres, 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 panteísmo.

SISTEMA PSICOLÓGICO.

Entre estos dos extremos se ha creado 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 experiencia y el sentido común, valiéndose de sus concepciones *á priori*, como ha hecho el idealismo, presenta las bases del espiritualismo racional, que reúne ambas doctrinas opuestas, el empirismo y el idealismo; y sin incurrir en los excesos de ambos, el materialismo y el panteísmo, 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 origen á la inteligencia que el mecanismo orgánico, porque fueron á buscar el pensamiento donde no está; los idealistas, con sus construcciones *á 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 origen 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 origen 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 proclamaremos su naturaleza profundamente espiritual; y este estudio le haremos con nuestra conciencia, que equivale á estudiar el alma con el alma, y por cuya razon se le llama método psicológico. Cuando por el sentimiento inmediato tengamos la realidad de nuestro ser, su causalidad y todos sus atributos por medio de la observacion psicológica, entonces conoceremos el papel que desempeña la sensacion, y por medio de ella, marchando de lo conocido á lo desconocido, nos lanzaremos al mundo material y estudiaremos sus fenómenos y sus leyes, y solo le daremos lo que legítimamente le corresponda, sin incurrir 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. Conoceremos el papel que desempeña la razon, y por medio de ella, marchando tam-

bien de lo conocido á lo desconocido, nos lanzaremos al mundo de lo infinito, y conciliando nuestra realidad sustancial con la infinita, salvaremos el escollo del panteísmo, en que se estrellaron los 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, despues 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 las concepciones *á 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 ontologia 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 el punto de partida para hacer progresos en todo el campo de la filosofía, que no hay rama de los conocimientos humanos que no descansa 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 cono-

cer todo el valor del sentimiento del deber? ¿Cómo se profundiza la metafísica, esta ciencia de los primeros principios, si no se analiza la razón 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 concididas resolverán cuantas cuestiones han venido agitando los filósofos desde Tales, 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 ser, nuestro carácter de seres 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 razón hay para que progresen aquellas por medio de la observacion psicológica, y admitida 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, apoyado en este fundamento, hizo el análisis de nuestros juicios, describió los elementos de que constan, explicó la sensacion y restableció el papel de la razón en las concepciones *á 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 presentándolas 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-Romigère habia introducido una variacion profunda en la doctrina de Condillac en el hecho de haber sustituido la *atencion*, facultad activa, suponiéndola origen 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 señor Lopez de Uribe en su traduccion de la *Filosofía de Beauvais*. Con mas eficacia é intension aplicó el método-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 filóso-

fos 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 Mr. Cousin, y no dejando piedra sobre piedra del edificio empirico, 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-Romigiére 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 inmutable, 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, asi 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 descubri-

miento de las altas verdades metafísicas, aborda la cuestion psicológica del origen de las ideas; y reconociendo la razon como origen 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 estravie. Bacon, 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 empirica del siglo XVIII. Servet, Descartes, Malebranche, Spinosa, Leibnitz, Kant, Fichte, 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. Descartes comenzó su reforma presentándose, 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, entendiéndose comprendida en cada una de ellas su historia respectiva, porque no es posible conocer el valor de los sistemas sin estudiar la historia, ni conocer la historia sin estudiar los sistemas y son:

Primera parte, sistema empírico.

Segunda parte, sistema idealista.

Tercera parte, sistema psicológico.

PARTE PRIMERA.

SISTEMA EMPIRICO.

CAPITULO PRIMERO.

HISTORIA.

Desde el renacimiento hasta la filosofía de Locke.—Nominalismo y realismo.—Nizolio.—Principio sensualista.—Magnén.—Quevedo.—Gasendo.—Montagne.—Charron.—La-Mothe le Bayer.—Sanchez.—Grambille.—Rogerio Bacon.—Pomponat.—Telesio.—Vanini.—Bacon de Verulamio.—Hobbes.—La Rochefoucauld.

La influencia de la filosofía griega se hizo sentir en los siglos que precedieron al renacimiento. La edad media no tuvo un exacto conocimiento de las obras de Platon y Aristóteles; pero la famosa querrela 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 que 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 *á 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 seres 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, ya de nominales.

Esta fué la gran querella que dividió los filósofos en los siglos medios, sobre si los universales tenían una existencia real fuera de nosotros, ó si son puras concepciones de nuestra razon sin referirse á ninguna realidad exterior. En el siglo XI San 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 que presentaba un declive á la heregia 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 Santo 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 si-

glo 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. Despues 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 afluan 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 despues 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 despues 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 asi 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 razón, 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 región de las ideas.

Tampoco fué tan absolutamente abandonada la cuestión de los universales por los filósofos del renacimiento, cuando vemos al modenés Mario Nizolio, uno de estos, en el siglo XVI, declarar una guerra tan abierta al realismo, que hace objeto de sus invectivas á Santo Tomás, á Duns-Escoto, y á cuantos sostuvieron esta opinión, 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 tesis de la escuela por solo el sentido de las palabras empleadas en las fórmulas con que aparecen; y lleva su superstición en este punto al extremo de rechazar todas aquellas que tengan un significado distinto del que tenían en el siglo de Augusto. Como buen nominalista, Nizolio combate toda metafísica, que dice ser 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 admiración que se tenía por este hombre grande, solo probaba la multitud de necios y la duración 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 éste aun más 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 intellectu 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 sirvienta 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 pasage 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 inateriales lo que comprende 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 razón 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, desarrollaron 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 Mag-nen, 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 aceptación, y lo prueban las muchas ediciones que de ella se hicieron; y de todas maneras este elemento mas se agregó para la creación del nuevo sistema empírico.

También por aquellos tiempos se presentó en la arena nuestro don 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 lo 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 satirico 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 criticos de una solemne parádoja, 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 hablaremos, 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 don Francisco Quevedo no le desagradaban tanto las doctrinas epicúreas, si bien tuvo la destreza, consultando el pais 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 empirico.

Pero el verdadero propagador del epicureismo fué Pedro Gaxendo; 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 empiricas que hacian ya entrever la

aparición 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 erudición y su especial carácter para la controversia en las repetidas polémicas con Descartes, tomando por base de su doctrina la máxima sensualista de que toda idea *oritur à sensibus*; y de esta manera, si bien no tenía 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 follage toda la Francia.

Los que conmovieron los cimientos de la filosofía entonces reinante, pero dando á sus impugnaciones un matiz empírico, fueron Montagne, Charron, La-Mothe Le Bayer, Sanchez y Glam-bill. En el siglo XVI se habían amontonado una porción de acontecimientos generales con el descubrimiento del Nuevo-Mundo, el renacimiento de las letras griegas y romanas, la excision religiosa de Lutero y Calvino, las guerras entre los príncipes, y los odios religiosos que mantenían á la sociedad en un estado de ansiedad muy á propósito para que algunos, llevados de las formas exteriores y fluctuantes que vestía, se precipitaran en el escepticismo. 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 había 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 á lo 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 fé 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 despues 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 fé, 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 fé 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 fé 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 origen 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. «Tódo 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 fisiólogo que como psicólogo. «El alma habita en los ventriculos del cerebro, y como el cerebro 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. «Absteneos, dice, de afirmar nada; suspended vuestro juicio, y no tomeis partido por ninguna de las 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 si-

logismo, 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 París, 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 origen 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 cien-

cia real y necesaria, ni una evidencia infalible. Hé aquí por donde se liga La-Mothe Le Baye con el empirismo moderno.

No debe sorprender que todos estos filósofos novadores aparezcan con el matiz escéptico, porque si algun día 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 despues 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, despues de conmover todos los fundamentos racionales, protesta de su dogmatismo, y no quiere privar á la razon de sus fueros legitimos.

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 orden franciscano, y fué el precursor del otro Bacon de Verulamio en su *Opus majus*. 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 iris 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 orden 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 aparapeté en la fé, 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. Despues 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 origen 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 filosofia 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 discipulo de Pomponat y de Telesio, que de una manera arrojada é increíble se presentara como innovador en el sentido empírico. Julio César Vanini, natural de Taurisano, cerca de Nápoles, despues 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 natu-*

raleza; y si bien en la primera sostuvo los principios mas ortodoxos, no lo hizo asi en la segunda. Los *Diálogos sobre la naturaleza* constan de cuatro libros: el 1.º trata del aire, el 2.º del agua y de la tierra, el 3.º de la generacion de los animales, y el 4.º de la religion de los paganos. A la sombra del diálogo abordó todas las cuestiones de religion y filosofia, 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 el autor del mundo, el mundo es eterno y se basta á si 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 asi 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. 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 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 ciencias; 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 esperiencia, 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 veremos 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 origen 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 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 origen impuro. En efecto, todo su libro se resume 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 perpétua 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, galanteria 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 hipocresia 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 desarrollaron 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 origen, 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 la 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 tomó posicion con todos los caracteres de un verdadero sistema filosófico, 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 Descartes publicando su *Discurso del método*, y crea una nueva filosofía. Pero Descartes, 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 filosofía que, aunque nueva, era profundamente espiritualista; y esta filosofía se captó los ánimos 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, Malebranche, 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 filosofía, 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 las obras del Estagirita. De todas maneras, los pocos filósofos que 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, eminentemente espiritualistas, y entre estos dos torrentes espiritualistas se fueron deslizandolos Gasendos, los Hobbes, los Bacones, sin ser casi aperecidos, y agenos 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 Chappelle, 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.

CAPITULO SEGUNDO.

Desde la filosofía de Locke hasta la filosofía de Condillac.—Locke.—Collins.—Gravesande.—Bolingbroke.—Du-Marsais.—Deslandes.—Hartley.—Genovesi.—Hume.—Voltaire.

Cuando solo existían las pocas semillas empíricas derramadas por los filósofos mencionados, Juan Locke, natural de Wrington, publicó en 1690 su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. El origen 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 ofrecían, 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 teníamos para conseguirlo, y ver además sobre qué objetos puede trabajar nuestro entendimiento, y cuales no están á su alcance. «Esta duda, añade, la sometí á los amigos reunidos, y todos convinieron que era por donde debían comenzar nuestras indagaciones.» Locke, según 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 está 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 origen 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 origen 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 paises 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 produjo 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 jardín que tenia cer-

ca de Cambridge, cayó sobre su cabeza una manzana, y suponiendo que hubiera caído de una mayor altura, desde la luna por ejemplo, la misma fuerza la hubiera atraído sobre la tierra, y si nó la atraía, sería porque otra fuerza la llevaría en otra dirección; y de esta manera, la rara inteligencia de Newton descubrió las dos fuerzas de proyección y gravitación, 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 atracción de los cuerpos en razón 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, descompuso la luz y descubrió los siete colores primitivos, y explicó el color de los cuerpos por el sencillo hecho de la refractibilidad. ¿No fue una producción 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 Copérnico, Keplero, Galileo, cimentados también en la observación, hizo cambiar la faz de la astronomía, é imprimió una dirección enteramente nueva á los estudios sobre las ciencias naturales. Y ¿á qué se debió un progreso tan admirable? A la observación 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 como 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 conducía al materialismo. Hablando Newton de la percepción, distingue perfectamente la parte sensible y la parte racional, así como en nuestra organiza-

cion 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 aplicación 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 Descartes, la armonía prestabilita de Leibnitz, las causas ocasionales de Malebranche, el panteismo de Espinosa y las doctrinas del viejo escolasticismo, se disputaban la preferencia 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 critico 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 ningnna parte, y que al mismo tiempo estaba dotada de las cualidades necesarias para la crítica, descargó golpes terribles sobre todos los sistemas filosóficos reinantes, valiéndose de la mañosa táctica de atacar un sistema colocándose en la posición 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 Descartes; 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 lejos 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 albedrio*, 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 carecía 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 origen 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 en 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 Descartes, 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 orden y claridad, que con razon adquirió el titulo de gran filósofo entre sus contemporáneos.

Menos mirado fué Enrique San Juan, vizconde de Bolingbroke ministro de Negocios extrangeros que fué de la reina Ana de Inglaterra, el cual en unos *Ensayos filosóficos* publicados despues 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 filosofia, 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 razón 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 distribución de las partes delicadas que componen la sustancia del cerebro, nace la diferencia casi infinita de los espíritus, segun el axioma de que todo lo que es recibido varia segun la disposición de aquello que recibe. Cuando las impresiones de los objetos, que afectan la parte exterior de los sentidos, llegan á la sustancia del cerebro por medio de la extremidad interior de los nervios sensibles, entonces percibimos estos objetos. Esta primera impresión deja un vestigio en el cerebro, y este vestigio subsiste en él mas ó menos, segun la blandura ó sòlidez de la sustancia del cerebro.» Esta explicación 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 entonces una *Historia crítica de la filosofía*; y si bien dió pruebas de imparcialidad y moderación 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 razón se le puede calificar de un verdadero escéptico, siendo muy natural que, encerrado en el mezquino y estrecho campo de la sensación, no encontrara otro origen de la moral ni otro princi-

pio 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 psicólogo, 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 ópticas 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 el 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 veremos en su lugar.

Antonio Genovesi, de Salerno en Italia, del orden religioso, publicó por aquella época una lógica que mereció gran acogida de sus compatriotas. En ella define al hombre como 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 origen y clasificacion de nuestras ideas, no reconoce á nuestra razon como origen 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 produjo 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 atención 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 origen que el hábito ó la concomitancia de las 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 sazónada 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 al empirismo, al sensualismo, al materialismo, que se desarrollaban en Francia en aquel siglo. Para ello citan muchos pasages 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 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 asociación 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 manifestación, es decir, si Dios no existiera, sería 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 expansión 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 elevación, de verdad, de magnanimidad; pero nunca ellos pueden servir de guía 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 ellos 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 espiritualis-

mo? ¿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 Descartes, y con ella toda la metafísica de este gran filósofo? ¿No ridiculizó las ideas innatas, y pintó á Descartes en repetidas ocasiones como un verdadero visionario? ¿Quién paralizó el impulso espiritualista impreso al gran siglo de Luis XIV por el genio de Descartes, 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 principio 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 debían 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 corazón, helada su alma, y extinguido su entusiasmo sobre todas las grandes cuestiones que ha recibido de la educación é interesan á la humanidad; verá convertidos en problemas los primeros principios, sin poder extender sus miradas mas allá del 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 inmortalidad, 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 defensa de los buenos principios, presenta en el conjunto de su viage 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 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 tradujo en todas 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 origen único de todos los conocimientos, y como el estudio de los hechos sensibles y la aplicacion del método analítico á las ciencias naturales, como á la astronomía, la fisica, 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, habia resuelto el problema, y desde aquel acto se sentó como un dogma incontestable que el origen 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 se 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 ella sus sistemas, como unos verdaderos visionarios á quienes era preciso despreciar. La filosofía de Descartes 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 Descartes.

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 TERCERO.

Desde la filosofía de Condillac hasta la revolución de 1789.—Condillac.—Bonnet.—Delisle.—Beccaria.—Morellet.—Mably.—Condorcet.—Priestley.—D' Alembert.—Diderot.—Francklin.—Holbach.—Lametrie.—Argens.—Raynal.—Marechal.

A mediados del siglo XVIII reinaban en Francia la filosofía de Locke, como vimos en el capítulo anterior; pero la filosofía de Locke, si bien era eminentemente empírica, tenía en su mismo principio metafísico una traba, que impedía marchar á velas desplegadas al materialismo, al fatalismo, al escepticismo. En efecto, Locke, si bien no reconoció otro origen de ideas primitivas que la sensación, admite la reflexion como un principio que reobra sobre el mundo exterior. Pues bien; esta reflexion, este principio activo era una traba que impedía lanzarse á tan funestas consecuencias; y Estéban Bonnot, 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 sensación. 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, desde

cuya época, modificado gravemente el principio de Locke, casi desapareció por entero la influencia de este filósofo; y la sensación 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 sensación y la reflexión como origen de ideas, y no la sensación sola, como quería Condillac; y consecuencia de esto reconoció la distinción del cuerpo y del alma, combatió el materialismo y el ateísmo. 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 razón de los fenómenos del alma, si bien están conformes en poner en la sensibilidad el origen de todos nuestros conocimientos.

También Juan Bautista Delisle de Sales, de la congregación 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 más científica y más racional que lo que se acostumbraba en aquella época. Por lo pronto sienta como un principio que no admite contradicción, que todas nuestras ideas tienen su origen en los sentidos, como Locke lo había 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 más 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 origen 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 el hombre á sus pasiones, sin otro freno que su egoismo.

Beccaria 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 señor Rivera, y 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 Beccaria 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 tenían 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, o 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 campeón 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 Tucídides, 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 arrebatava 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. Como consecuencia de estas convicciones, cuando sienta las bases de su política, de su moral y de su juicio sobre la historia, acordándo-

se del potaje negro de Esparta, combate hasta con indignacion el derecho de propiedad, y le supone origen de todos los males que trabajan á las sociedades, y ensalza la comunidad ó la vida en comun como origen 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, asi 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 fisico delicado, y al parecer de un carácter 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 Madame Vernet, parienta de los pintores de este nombre, la que le tuvo oculto en su casa en París ocho meses; mas, como la Convencion declarára reos de muerte á los que ocultáran algun proscrito, 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, estais fuera de la ley, pero no estais fuera de la humanidad, y vos no saldreis de mi casa. Condorcet no se dió por satisfecho, y aprovechando un descuido de su protectora, se salió medio desnudo; y echándose á la ven-

tura, 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 ésta las hojas sueltas cada veinte y cuatro horas, sin releer lo que habia escrito ni haber leído el conjunto de la obra. Su objeto es probar que el hombre es un ser esencialmente perfectible, y que desde su aparicion sobre la tierra no ha cesado de caminar hácia 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 primera se compone de hordas salvages que viven de la pesca y la caza. En la segunda entra la vida pastoril, donde ya aparece algun signo de cultura. La tercera es la vida agricultora, en la que aparecen las artes, las clases y las profesiones. La cuarta es la civilizacion griega, y en ella Condorcet, despues 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 quinta es la civilizacion romana, que le merece poco aprecio. La sexta y sétima 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 Descartes llena la octava época, haciendo de este filósofo grandes elogios. El siglo XVIII llena la novena 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 décima 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 con 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 Birmingham con escritos apasionados; por cuya razon mereció que la Convencion le nombrára su miembro, y le honrara con el título de ciudadano francés. Sus obras ocupan setenta volúmenes, 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 fisica 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 cerebro, 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 procla-

mó 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 tenían 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 periodo 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 menos 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 Du-Marsais, 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 preli-

minar. 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 sétimo tomo se contaban ya cuatro mil suscritores. 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 filosofia, 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 despues 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'Alambert y Diderot, daban al conjunto de la obra el matiz 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 esplicito 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, Shaftesburi, desenvolviendo

cuántas 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 origen del bien moral, no encuentra otro que la voluntad general. En fin, estos dos filósofos contribuyeron poderosamente á que el empirismo moderno tomára posicion y se manifestára 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 saber lo ocurrido en esta misma época en París 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 París, 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 independendencia y libertad de su patria contra la tiranía de la metrópoli; y como Francklin se presentó en medio de una córte corrompida y llena de fausto con toda la naturalidad y sencillez de un republicano, sin comitiva, sin boato, sin adornos ni mas condecoraciones que el simple trage de un hombre del pueblo, y que en compensacion descubria en sus conversaciones un alma ardiente, una virtud estóica y 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 rincón del Nuevo-Mundo habia resucitado la Grecia, y que aquel

enviado era un Aristides; 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 veremos 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 caería 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 al 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 Saint-Maló, en Francia. Siguió la medicina, y despues de publicar varias obras que le granjearon el odio de sus profesores y de todos los hombres sensatos, lo hizo de un folleto que tituló: *El hombre-máquina*, que fué quemado por mano del verdu-

go en Leide, en Holanda, teniendo que abandonar aquel pais. 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, asi como la corrupcion de su corazon en cuanto deja de decir; cuyos groseros sofismas, pero peligrosos por cierta gracia con que losazona, 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 adulator, habia nacido para la vida de córte 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, 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 po-*

litica 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 París, 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 ateísmo; y si bien su citada obra, por la novedad del pensamiento, tuvo por lo pronto algunos apasionados, su estilo hinchado, la falta de orden en sus ideas, y el frenesí de sus invectivas contra la religión, 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 revolución, y escribió contra ella una carta que dirigió al presidente de la Asamblea Constituyente y se leyó en pública sesión.

Filósofo verdaderamente revolucionario fué Pedro Silvan Marechal, abogado primero en el Parlamento de París 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 revolución, se pronunció siempre por los partidos extremos, y así se le vió adherido al partido de Chaumette, que el mismo Robespierre y la Montaña proscibieron por que le miraban con horror. Disuelta la Convención y bajo el Directorio, entró Marechal en la conjuración 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.

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



CAPITULO CUARTO.

Desde la revolucion de 1789 hasta la aparicion de Royer-Collard en 1811.—
Desttut Tracy.—Cabanis.—Volney.—Garat.—Gall.—Bentham.—Gioja.

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 cientificos 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 filosofia, 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 filosofia, puesto que no es posible concebir un sistema filosófico, en el que no sea objeto de estudio el origen y formacion de las ideas; sino que, como el sistema empirico habia proscripto toda metafisica y toda ontología, 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 origen de las ideas es la gran cuestion, y que toda la filosofía y todo el saber humano esta 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.

Destitit 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 resumen en la facultad de pensar, y la facultad de pensar en la de sentir, y pensar es sentir, siendo, como se ve, el origen de todas nuestras ideas la sensibilidad. En otra obra, titulada *Tratado de la voluntad y sus efectos*, desenvuelve 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 modos 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.» Asi, 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 mejor plan de educacion nacional, Tracy en la suya aconsejara la creacion de una buena gendarmeria y penas irremediables, para que fuera siempre unida la idea de pena á la de crimen. 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 fisiólogo. Sus principios están consignados en la obra que publicó en 1779 con el titulo 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 origen de todos los hechos del alma; pero quiso penetrar su naturaleza y origen, 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 origen de todas nuestras facultades, Cabanis convierte los nervios en origen 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 era 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 fuer.a 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, sino que reconocen mas, reconocen un principio; pero sin caracterizarle ni decir cuál es su naturaleza; y esta es la escuela de Montpellier. 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 Montpellier; 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 Montpellier, se puso en el resbaladero, vino á pronunciarse animista. En efecto, en la carta que escribió despues 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 ser real, que con su presencia imprime á los órganos todos los movimientos de que se componen sus funciones; que retiene ligados entre si 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 abstraído 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 Mr. 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 filosofia, 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 Descartes, á quienes trata de ídolos, y á sus escuelas de templos, y cuyas estátuas y altares destruyó Bacon; y despues 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: «Llegar á Condillac, y creo hallar el descanso que se busca despues de las fatigas de un camino largo; creo haber llegado á la luz, despues 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. Despues de haber hecho sus estudios médicos en Strasburgó, 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 córte de Viena se alarmó, y un edicto imperial le prohibió continuarlas. Este incidente comenzó á darle celebridad, y aprovechándole Gall, emprendió sus viages por Europa, diciendo que iba á exponer su sistema á un pais 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 Torgau, á Woerlitz, á Halle, Copenhague, Hamburgo, Amsterdam, Leide, Francfort, Jena, Carlorhue, Heydelberg, donde encontró un serio adversario en Ackermann; Munich, Zurich y París. 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 sábio no estuviera dispuesto á adoptar las conclusiones fisiológicas que Gall deducía 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 cerebro, no como principio de nuestras facultades, sino como condicion para su desenvolvimiento. Por lo contrario, otros suponen que el cerebro es el origen de todas nuestras facultades, y le reconocen 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 cerebro sea el origen de nuestras facultades, pero no quiere considerarle como un órgano que obre en conjunto para producirlas; sino que le subdivide 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

días haciendo nuevos descubrimientos, hallando 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 concorra 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 hagan en su teoría, tanto mas se justifica la causa del espiritualismo, porque tanto mas necesario es el principio uno, idéntico y activo, cuanto mas se multipliquen las localidades que se consideran como origen de cada facultad, á no suponerse en nuestro cerebro una anarquía espantosa. Si los frenólogos se limitáran á localizar los órganos como órganos, sin destruir el poder personal, entonces la frenología no seria mas que la fisiología de la cabeza; y sus predicciones sobre los instintos y tendencias, segun el desarrollo 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 origen de esas tendencias é instintos, entonces 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, de 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 Lóndres, y es uno de los filósofos publicistas de mas crédito en este siglo. En sus estudios, en sus viages 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 Placencia, en Italia, publicó unos elementos en filosofía, que han merecido mucha aceptacion 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 Collard, 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.

CAPÍTULO QUINTO.

DOCTRINA.

La experiencia sensible, origen 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 días, y en su exposición he seguido el orden 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 orden 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 origen 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 orden religioso, legal, social, moral y político.

Se trata del sistema empírico, y para dar una noción 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. El 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 su filosofía, es preciso responder que ninguna. Bacon hizo lo que habia hecho un siglo antes nuestro Vives, que fué perfeccionar los métodos. El mismo dice que no se propone aclarar tal ó cual parage 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 filósóficas; y solo el haber hecho esta recomendacion en una época en que las sutilezas escolásticas absorbían 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, y fué 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 París 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 Tar-

peya; 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 él despues 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 filosofia 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 filosofia, y hacer conocer los vicios y lagunas de la filosofia 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 descender por órden inverso de las leyes generales á las aplicaciones particulares, que es lo que Bacon llama *Escala del entendimiento*. Descubiertos los vicios de la filosofia entonces 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 él, 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 origen 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 llegaran 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 sábios, 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, 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 día una verdad trivial. Las verdades, despues que se descubren, se hace increíble como 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 de sentido comun, y aumentan las riquezas de la humanidad. Esto mismo sucedió con Bacon.

Cuando publicó su *Novum organum*, no tuvo otro fundamento. al dar 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 y mediante las que 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 instrumentos 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 quisiera hacer uso de ellas no se hiciera 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 ella y se aplican y apropian

los resultados de la lógica general al objeto especial de esta ciencia. Se trata de física, su objeto son los cuerpos. ¿Cuál es la facultad que debe dárnosles 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 ser; ¿cuál es la facultad competente para dárnosle 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 deductivo, aplicándole á todos los objetos de la ciencia, ya fueran físicos, psicológicos y metafísicos, y de aquí 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 descubrimientos, 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 éstas 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; los que se han hecho en las ciencias psicológicas por la escuela escocesa, siguiendo el mismo método, y los 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, según la opinion de Kant. En prueba de esta verdad, han sido muchas las lógicas dadas á luz despues de él 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 deductivo, 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 ésta. 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 de Descartes, ni el método de Descartes 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 adopción 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 observación 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 imaginación? ¿Quién ha presentado cuadros mas originales ni mas interesantes sobre la influencia de la costumbre y la formación 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 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 este filósofo aparecía en sus obras poco amigo de las abstracciones metafísicas, no dudaron en suponer que los hechos sobre que recayera la observación, y á que él se refería, eran puramente los he-

chos sensibles; deduciendo de aquí aquellos filósofos que, si bien Bacon no habia tocado la gran cuestion del origen 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 filosofia 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 exácto es este juicio de los filósofos del siglo XVIII basta considerar que cuantos experimentos, ensayos y observaciones hizo para justificar su teoria, recayeron sobre hechos sensibles; que, por el 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 enagenó de todas las aspiraciones al infinito, de todas las concepciones puras de la razon, de todas las verdades *à priori*, que se despiertan en nuestra alma con ocasion de los hechos observados; pero que su origen 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 ser 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 ridiculo los esfuerzos hechos por los filósofos en el campo de la metafisica 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 origen 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 existencia y constancia de las leyes que rigen en el universo, y cuya concepcion no es ni puede ser obra de la experiencia, ¿qué provecho sacaríamos de los hechos observados por los sentidos, cuando los hechos no pueden dejar de ser individuales y escasos en número? ¿Hay quién 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 augmentis 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 orden psicológico, es defectuosa, como todas las que tienen esta raiz, porque en cada ciencia entran solidariamente todas ó la mayor parte de nuestras facultades, como consecuencia de la unidad de nuestro ser. Mas prescindiendo de esto, la celebridad que por esta division se granjeó, 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 entonces este ramo 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 augmentis 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 cualquiera 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 jurisprudencia, que llaman abogacia. 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 agilibus*, y todos los ingenios y maquinamientos que fingen los artifices.» 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? Porque esta reticencia de su origen 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 Descartes leyó sus producciones. Pero ¿habrá razon para calificarle de ateo, inmoral, impío y padre de todos los errores, como ha hecho Mr. 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 ateísmo, 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 el hacer dichosos y felices á sus subditos. 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 ámpliamente riquezas y todos los demas 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 imitemos 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, Descartes, 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 asi 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*.

nado 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 sábio, 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 filosofia; Galileo indicó á otros este camino, é hizo en él notables adelantos. Bacon ignoraba la geometría; Galileo resucitó aquella ciencia, sobresalió en ella, y fué el primero que, auxiliado de la experiencia, la aplicó á la filosofia 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 critica 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 filosofia. 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 sábios escritores, de estos dos nuestros ilustres compatriotas.

CAPITULO SESTO.

Puro empirismo.—Locke.

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 Descartes decidió de su vocación 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 Cárlos 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 Descartes, 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 despues de su expatriacion, obtuvo varios cargos publicos, hasta que, debilitada 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 que 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.º, sobre las ideas innatas; 2.º, sobre el origen las ideas; 3.º, sobre las palabras; 4.º, sobre el conocimiento.

Artículo 1.º

LIBRO PRIMERO DEL ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO.

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 caracteres 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 deberían conocer los dos principios que se tienen por innatos: «Lo que es, es; es imposible 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 deberían 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 comprendiesen, sino que debian de ser una emanacion espontánea del alma sin excitacion exterior; y no se concibe como esta excitacion exterior haya de tener mas fuerza que la naturaleza misma. Por otra par-

te, 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 cualquiera 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 salvages y de los hombres groseros é iliteratos, que presentan el mejor elemento para un desarrollo expansivo de esas ideas grabadas en su alma por la mano de Dios.

Si de los principios especulativos pasamos á los principios 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 que 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 haras 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 reina 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 aquiescencia general descansa 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, nó disminuye en nada la obligacion moral y eterna que estas reglas de moral llevan evidentemente consigo, sin embargo, hacen ver 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 capital y funesto de su sistema, como veremos á su tiempo.

Buscando Locke el origen 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 que tales proposiciones 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, que estos no deben ser puestos en duda; porque, una vez sentado 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 parage de su obra, es preciso tener presente que en la época en que escribió estaba en su apogeo la filosofia cartesiana, y uno de los puntos notables de la misma era el sostenimiento de las ideas innatas. «Nuestro Descartes, dice Voltaire en sus *Cartas sobre los ingleses*, 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, asi 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, el espacio, el infinito, con todas las demas 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 in-

nato en un sentido literal muy distante del sentimiento de Descartes. Es cierto que éste 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 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 Descartes, no recae sobre las ideas, sino sobre las facultades, y entre lo uno y lo otro hay un abismo. Cuando esponga el sistema de Kant se advertirá de lleno la diferencia. Por ahora baste citar lo que dice Descartes 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 jeringonza 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 aquí 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 Descartes 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 origen á suponerlas innatas; pero en Descartes, 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 Mr. 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 ser 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 combatió las ideas innatas con vastos desenvolvimientos y una fuerza de racionio 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 aqui se presenta naturalmente la segunda cuestion que siente Locke sobre origen de las ideas, de que trataré en el artículo siguiente.

Artículo 2.º

LIBRO SEGUNDO DEL ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO.

DEL ORIGEN 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, duración, 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 que el alma es lo que se llama una tabla rasa, vacía de todos caracteres, sin ninguna idea absolutamente. ¿Cómo llega á recibir ideas? ¿Por qué medio adquiere este prodigioso número de ellas, que la imaginación del hombre, siempre activa y sin límites, le presenta con una variedad casi infinita? A esto respondo con una palabra, por la *experiencia*. Este es el fundamento de todos nuestros conocimientos, y de aquí es de donde toman su primer origen.

La experiencia, como único origen 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, según 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, dice, 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 origen 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 origen 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 percibir, 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 origen de ideas que todo hombre advierte en si 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 origen de nuestras ideas *sensacion*, llamaré á este *reflexion*.

Estos son los dos únicos principios de donde todas nuestras ideas toman su origen, 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 origen; 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 seres 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 daría 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 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 combatía el cartesianismo en una de sus bases fundamentales; y ahora despues de presentar la sensacion y reflexion como único origen de las ideas, se encontró con otro

obstáculo nacido del mismo sistema cartesiano. Descartes 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 origen 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 origen único primitivo de las ideas. Aquí se descubren las tendencias de Locke, poco favorahles á la causa del espiritualismo como por desgracia lo es el principio fundamental de su filosofia. Y téngase muy presente lo que se indicó antes, que Locke da la preferencia á la sensacion como origen 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 origen 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 artifice que le dé pulimento para que se descubran, y este pulimento es la excitacion producida por las ideas sensibles. Además, no se puede con-

cebir 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 adquiriera 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 sensación y la reflexión, como dice Locke, nos den 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 ser y del pensamiento? ¿Son luminosas ó coloradas para que entren por la vista? ¿Tienen un sonido grave ó agudo para que entren por el oído? ¿Tienen un olor bueno ó malo para haber entrado por el olfato? ¿De bueno ó mal gusto para haber entrado por el paladar? ¿Son frías 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 formación se ha verificado por composición ó por ampliación, ó por disminución ó por proporción. Si ninguna contestación racional se puede dar á esto, es preciso confesar que las ideas de ser y de pensamiento no tienen en manera alguna su origen en 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 impresión 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 origen en el 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; 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 podremos 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 llegaria 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 veremos, 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, que nos dá 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. «¿Dónde está, dice el señor García Luna, en la naturaleza la Virgen inmaculada de Murillo, cuyo rostro respira la gracia y la bienaventuranza de los ángeles? ¿Donde 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 origen 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 intellectus* al principio de Locke, conocido ya en las escuelas, de que nada entra en el en-

tendimiento 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 origen 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 série 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 ser, 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 al hombre al mundo material, 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 enteramen-

te 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 vías de que se habló antes, que son sensacion y reflexion.

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 percibe 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 solidéz, 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 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 del calor que el fuego ha producido en la persona está en el fuego, y que la idea del dolor que el mismo fuego ocasiona no están en el fuego? ¿Por qué la blancura y frialdad de la nieve están 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 cerebro 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 el espesor, figura, contextura y movimiento de sus partes. Las cualidades primeras están en los cuerpos; las cualidades segundas están en nosotros. Aquellas son objetivas; y estas 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.

Cosa singular, Locke, que aplicó el principio experimental de Bacon á la filosofía del espíritu humano; Locke, que no reconoce otro origen 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 origen, 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 origen 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 cuestión del conocimiento del mundo material se dejó llevar de las doctrinas cartesianas entonces reinantes, formando un contraste singular su idealismo sobre esta cuestión con el carácter empírico de su filosofía. Así es que Mr. 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 después de recibidas, tiene la facultad: 1.º de combinarlas, 2.º de unir las, 3.º de 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 complejas, y designa con otros nombres. Todas estas ideas complejas se reducen á estas tres claves.

1.º Modos.

2.º Sustancias.

3.º Relaciones.

En los modos incluye las ideas de tiempo y eternidad, de espacio é inmensidad; en las sustancias, la idea de sustancia; y en las relaciones las ideas de causa y efecto, de identidad personal y las relaciones morales, esforzándose todo lo posible para hacerlas nacer de solo la experiencia sensible.

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 equivaldría á designarle límites, y por consiguiente, á destruirle. Háganse cuantas adiciones se quieran, añadiendo lo finito á lo finito; jamás se llegará á cons-

truir 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 añadir 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 Mr. 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.

Lo mismo sucede con la idea de sustancia. La sensacion, dice Locke, nos hace conocer con toda evidencia que hay sustancias sólidas y extensas y la reflexion que hay sustancias que piensan.

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, destruiria todo su sistema. Además, si la sensacion y reflexion solo nos dan ideas de cualidades, nunca saldremos de cualidades, y si descubrimos muchas cualidades juntas, diremos 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 ser 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 Ser 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 Ser 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 Ser, 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 corazón; todo lo que es realmente bello en el hombre nace de lo que experimenta interior y espontáneamente; toda acción heroica es una inspiración 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 naturaleza y sin combates que sostener, podrían con razón envidiarle en el hombre.

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 aplicación ú operación de cualquier otro ser.» Es decir que, según 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 sensación 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 poder en el hombre tiene su origen en la conciencia de sus propias determinaciones. En efecto, la conciencia nos dice que no somos seres puramente pasivos, sino que tenemos el poder de modificarnos á nosotros mismos, y de producir ya en nues-

tro espíritu ya en nuestro cuerpo un cambio de que nos reconocemos autores y responsables de 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 razón como facultad de lo absoluto.

Locke supone que la identidad personal consiste en la continuidad de nuestra conciencia. La conciencia nos hace conocer nuestras facultades y nuestras diversas maneras de ser; 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 duración, 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 ser, 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 atención, 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.

Locke 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 fuego 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.

Locke, combatiendo todo lo innato, dejando reducido el hombre á una capacidad para recibir, y no reconociendo otro origen de las ideas que la experiencia, suprimió el papel principal de la razon, privándola del carácter de ser origen 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, lejos 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 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, origen 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 calificarlas de buenas, malas ó 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 *á 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 origen 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 metafisica y reduciendo el campo de la filosofia á la cuestion del origen 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 su desenvolvimiento 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 connatural 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.º

LIBRO CUARTO DEL ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO.

Dejando aparte el libro tercero, que trata de las palabras, para cuando hablemos del lenguaje, examinaremos las doctrinas de Locke sobre el conocimiento, que es el objeto del libro cuarto de su *Ensayo 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. Asi pues, esta proposicion: «Lo azul no es lo amarillo,» marca una inconveniencia de identidad; esta: «Dos ángulos cuyos lados son paralelos 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. Le llama 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 origen y formacion de nuestros conocimientos. Esta tarea la desempeña Mr. Youffroy 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. Ellas 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 á 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 empiricas, 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 universal, 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 asi, en su raiz 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 pronunciamos 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 adiccion ó añadidura de un elemento *à priori*, que suministra la razon.

»Hé aqui 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 deducccion.

»El procedimiento por induccion es el siguiente: habiendo sido identificados muchos casos análogos por medió de la observacion y recogidos por la memoria, nuestra razon aplica á esta série 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 espiritu deduce una consecuencia que sobrepuja estos datos. Tal es el razonamiento por induccion.

»El procedimiento por deducccion es el siguiente: dado un conocimiento cualquiera particular, general ó universal, la deducccion 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 deducción á las premisas de donde el espíritu lo ha sacado, encontrareis siempre ecuación 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 deducción.

»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. Asi 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 deducción 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 ademas en la contextura de todo razonamiento; porque jamás llegaríamos 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 es independiente de la memoria y no tiene ninguna necesidad de su socorro.»

Cotéjese esta explicacion que es clara por lo mismo que es verdadera, segun dice el mismo autor, con la teoria de Locke, y se advertirá la diferencia en desventaja de la misma teoria. Reduciendo, como reduce en su origen, 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 limites de la observacion, y por eso los ejemplos que adopta para probarlo los toma del mundo fisico, 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 fisicos 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 origen 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 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 flaquean y no pueden tener lugar; resultando de aquí, dice, que nuestro conocimiento es mas limitado que nuestras ideas. Si Locke no hubiera pasado de aquí, nada tendríamos que decir, porque no es mas que una consecuencia de lo que entiende por conocimiento; pero 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 seremos capaces de conocer si un ser 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 entre todos los hombres sábios y timoratos de aquella época, siendo repetidas las impugnaciones que se le dirigieron. No es solo la revelacion la que nos hace conocer la inmateralidad de nuestra alma. Tambien la filosofia 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 atribuir 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 ser inteligente que piense, como es imposible concebir que la nada pueda por sí misma producir la materia. Cómo pudo conciliar doctrinas tan opuestas, ni cómo pudo ocultársele la inconsecuencia en que incurria, es una cosa incomprendible 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 exáctamente con las cosas exteriores que representan. Y ¿cómo este filósofo puede hallar esta confor-

midad, 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, según su doctrina? No se le ocultó á Locke esta objeción; 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 Descartes, 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, incluso las ideas morales que, teniendo sus arquetipos en el mismo espíritu que los forma, según 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 formación. En la naturaleza no hay mas que individuos; pero como se advierten en ellos cualidades comunes, esta circunstancia presta materia á la formación de las ideas generales. Estas ideas ó principios generales son de dos clases: unos de primero y otros de segundo orden. Los de primer orden 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 ocasión de un hecho particular se despiertan en nosotros estos principios absolutos, siendo la razón y solo la razón la que nos los da. Locke, que desconoce esta facultad como origen 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 demas 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 Mr. 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 asi la precision y el rigor del language. Pero el fondo del axioma es un principio, una ley necesaria del pensamiento que gobierna todos nuestros juicios. Importa poco, por ejemplo, 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 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 podreis 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 tenéis 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 insuficencia aparece tan clara y tan patente.»

Los principios generales de segundo orden 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 orden, obra del trabajo y laboriosidad de los filósofos. Cualquiera 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 en razon inversa del cuadrado 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 orden, éste 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 filosofia. Pero ¿los admite con la extension y anchura que los dejamos explicado? De ninguna manera, ni podia tampoco elevar sus ideas á esta altura, porque para presentar los principios generales de segundo orden, 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 del primer orden, de que en la naturaleza todo está sometido á leyes fijas y constantes, y entonces 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 él, 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 por el otro, entonces 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 filosofia.

De las ideas abstractas y generales 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 origen 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 á Dios, y concluye por el mundo. Al hombre se le conoce por intuicion, á Dios por demostracion, y al mundo por sensacion. Habla como Descartes 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 Ser Eterno, que tiene que ser omnipotente é inteligente; luego existe un Dios. Como las pruebas directas de la exis-

tencia 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 Descartes, 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 *á posteriori*, es todo magnífico, descubriéndose en él toda aquella fuerza de raciocinio que tanto le distingue. 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 reposo, y saca por consecuencia infalible ser el mayor absurdo suponer material á un ser inteligente. Si Locke hubiera sido consiguiente, no hubiéramos tenido necesidad de rebatirle antes en otro sentido. Y ¿cómo prueba 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 traídas 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 contestára 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 figura 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 reflujó en que constantemente aparece este filósofo, en la exposicion de sus doctrinas para salvar los escollos creados por su mismo sistema.

Locke consagra un capítulo á la razon, y aquí es donde descubre mas en claro el vacío de su sistema. Si el origen 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 se 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 razón 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 compasión! La razón no es el razonamiento; la razón 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 intuición nos descubre las verdades eternas, superiores á toda discusión, que son la expresión de la sabiduría de Dios mismo y tan inmutables como su sabiduría; es la facultad de lo absoluto, que nos pone en comunicación 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 conducía; si el hombre es una mezcla de ángel y bestia, segun la expresión de Pascal, Locke suprimió el primer carácter, y abrió la puerta á sus sucesores á desenvolvimientos harto favorables á lo segundo.

La antigüedad tituló á Epicuro, 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 desaparecerían todas las sombras, todos los espíritus, todos los fantasmas; y este hombre apareció en el mundo cuando las aspiraciones del idealismo de Platon habían 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* había 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 visión en Dios, y para Descartes mismo no había otra realidad que la del espíritu; y de aquí resultó ese sello de puro espiritualismo que esta filosofía imprimi-

mió al siglo de Luis XVI. A este Platon era necesario que se siguiera un Epicuro; la reaccion siempre despues de la accion: á las exageraciones idealistas de Descartes era preciso que se opusiera el empirismo de Locke. Descartes 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 origen 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 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 capitulo al *entusiasmo*, en el que presenta en claro las tendencias y el término de su filosofia. ¿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 á 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 que ¿no hay otro entusiasmo que el producido por una exagerada mística? El mismo Locke ¿no reconoce verdaderos inspirados por Dios, como son los profetas? Y ¿qué

cosa mas grande, mas halagüena ni mas legítima que el entusiasmo de estos elegidos? El entusiasmo que descubre este filósofo 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.



CAPITULO SÉTIMO.

Sensualismo.—Condillac.

He expuesto en el capítulo 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 convicción 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 orden lógico de las ideas; á Locke se siguió Condillac.

Estéban 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; sus obras han sido publicadas en 23 tomos en 8.º, habiendo acaecido 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 su filosofía está reducida al desarrollo de un solo principio, que es la sensacion. A excepcion de su primera obra titulada *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, en la que se mostró fiel discipulo 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, y de ella tomaré 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, por ser 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 conoceríamos la luz ni los colores; si hubiéramos nacido sin oidos, no tuviéramos conocimiento alguno de los sonidos; en una palabra, si nunca hubiéramos tenido sentido alguno, tampoco conoceríamos 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 oído, por el olfato, por el gusto y principalmente por el tacto.

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

»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 viendo 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 situación 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, cuando 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 recibí 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 representando así los objetos sensibles, se llaman *ideas*, espresion 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 orden 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 espresar sus ideas en el orden analítico, que descompone y vuelve á componer cada pensamiento. El análisis es el único orden 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 es 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 demas. Veamos ahora cuál es el canal por donde se introducen en el alma.

«Las ideas de los objetos sensibles, dice, no son en su origen

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 distinguir las. 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 engañaríamos 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 pretender 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. Cuanta mas ignorancia, mas impaciencia de juzgar; se cree saberlo todo antes de haber observado cosa alguna, como 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 de ello.» 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. Asi, 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 veremos 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 también, puesto que son convenios que los hombres han hecho, concurriendo para ello la naturaleza?

Con todos estos pasages, tomados de la primera parte de la *Lógica*, queda demostrada toda la teoría de las ideas, según 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 origen 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 sensi-

bles. 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 representa 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 mismos*, 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 enmedio de esta absoluta incertidumbre? Precisamente el conocimiento supone dos términos, que son una inteligencia que conozca y un objeto conocido; y será tanto mas per-

fecto y acabado este conocimiento cuanto mas penetre 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. 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 origen 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 filosofia 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, al mismo tiempo 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, son 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 este filósofo, 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. Pasemos al examen de las facultades psicológicas.

«Hemos visto, dice, 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 perfectamente. 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 tendrémolos 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 las descubriremos 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 ¿conoceremos 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 para mí, no obstante que 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 para mí 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 demas 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 pronuncie puede contener implícitamente otro que no pronuncie 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 oído; 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 veremos 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 entonces la desazon toma el nombre de *inquietud*.

»*Deseo*. Cuando todas nuestras facultades se dirigen á los ob-

jetos, cuya necesidad sentimos, entonces 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, entonces 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, racionar, desear, tener pasiones, esperar, temer, etc.

» Hemos explicado, concluye Condillac, como nacen sucesivamente de la sensacion las facultades del alma, y se ve que no son otra cosa que 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 sensacion como una causa ocasional del desenvolvimiento de nuestros poderes racionales. Si así lo hiciera, estaria en lo verdadero, y su sistema desaparecería absolutamente. Condillac avanza mas: quiere demostrar que el origen, 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 orden intelectual puro que en el orden moral, no sean mas que modificaciones de la sensacion. El hombre entero queda reducido á un ser que siente y nada mas. Y ¿de qué manera liga él todas las facultades del alma á esa facultad de sentir, origen 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, este sistema se arruina sin remedio.

Supóngase por un momento que efectivamente la atencion es una facultad intelectual; ¿reconoce como causa á la sensacion, segun quiere Condillac? No, responde Mr. Cousin con un cúmulo de razones que no admiten contestacion. Entre la sensacion y la atencion, lejos 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 aqui no depender del Yo mismo, ni hacerla nacer, ni prevenirla, ni continuarla, ni suspenderla, ni acabarla, ni extinguirla. La atencion, por el contrario, es un acto del Yo, un acto en el sentido riguroso de la palabra, una verdadera creacion. He aqui por qué 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 caracteres 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 origen de todos los actos intelectuales y morales. ¿Y es cierto que el deseo se transforme 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 sor-

prende. 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 con el deseo? Y no se diga que el deseo llevado á cierto grado se transforma 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 este filósofo hubiera hecho un estudio mas profundo de nuestro ser, 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, estas no son causa de esos actos intelectuales y afectivos, sino que son tan solo ocasion para su desenvolvimiento; son la mano del artifice, 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 modos, 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 origen de ideas, sin embargo, procura siempre presentar al hombre como un ser, 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 origen 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 ser 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 que dude de la diferencia que existe entre el pensamiento y la volición, y los actos materiales que producen? ¿No tenemos en nosotros mismos los medios de identificar los primeros, así como identificamos los segundos? Si la sensación nos da á conocer estos últimos ¿no tenemos la conciencia, que nos da los primeros? Y ¿es por ventura la sensación 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 expresión y el signo de los actos internos del alma? El estudio exterior de esta en el ejercicio y juego de sus facultades, cuando no salen de las profundidades de su ser, 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? Descartes, 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 convencimiento de nuestra unidad, de nuestra simplicidad y de nuestra identidad, que se elabora en el interior de nuestro ser ¿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 oído, 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 color 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. Si, los sentidos nos dan los hechos externos que constituyen los hábitos; pero la bondad ó malicia 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 dolor; 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 ser 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 razón, que le pone en comunicación con el mundo del infinito; le dotó de la conciencia para penetrar en las profundidades de su ser, que es el mundo de la humanidad; le dotó de la sensación, que le pone en contacto con el mundo material. Pues bien, Locke desechó el primer mundo, el mundo del infinito, desconociendo la razón como facultad de lo absoluto, pero reconoció los otros dos, admitiendo como origen de ideas la reflexión, 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 sensación, que nos da á conocer el mundo material. Locke, según 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 variación 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, decía, en no admitir la razón como origen de ideas primitivas, y que solo la experiencia es el origen de todas las ideas; pero esta experiencia no es por la reflexión y la sensación, como quiere Locke, sino que es tan solo por la sensación; porque, según el mismo, la reflexión no nos da mas que lo que ha recibido de la sensación, y para no ser verdadero origen 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 ser, 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 envía. 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 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, desdénándose 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 Descartes, 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 reli-

gion y á la moral. Por lo menos suponía en los que las cultivaban un genio elevado y vastas meditaciones. Dejó de seguirselos, 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 estaría 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 organización 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 este concepto, fuera uno de sus principales títulos de gloria. Condillac es el jefe de esta escuela. En sus obras es donde esta metafísica se desarrolla con 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 debían este singular beneficio. No se apercebieron de que Condillac habia rebajado la ciencia, en lugar de poner á sus discípulos en aptitud de conocerla y poseerla.»

CAPITULO OCTAVO.

Materialismo.—Broussais.

Constante siempre en el principio de no separarme del orden 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 Saint 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 París, 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 origen del conocimiento humano á la reflexion y á la sensacion: la sensacion, como origen 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 origen de todas estas ideas sublimes y grandiosas, que han sido el encanto de los primeros pensadores del mundo, de Platon, de Aristóteles, de Descartes, de Kant. Condillac, marchando por los mismos pasos de Locke, rechaza la razon, como origen de ideas; pero de los dos orígenes que reconoce este filósofo, la reflexion y la sensacion, rechaza la reflexion, y no reconoce otro origen 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 ser 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, 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 reobrará 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 cerebro que las recibe. Este es el sistema de Broussais y éste, el término á que irremisiblemente conducia la doctrina de Condillac.

La sensacion no es ya, como la creia este 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 cerebro y vuelven al punto de partida las impresiones que recibe el cuerpo. El cerebro 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 cerebro por medio de los nervios. Así, pues, el hombre entero no es mas que el cerebro, 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 sentir, querer ó 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 cerebral 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 organización, para la explicación de tales fenómenos.

La consecuencia natural y forzosa del principio sentado de ser todos los fenómenos físicos, intelectuales y morales resultado de la organización animal es que lo que piensa, lo que siente y lo que quiere en nosotros no es más que el cuerpo, y nuestros pensamientos y sentimientos serán lo que sea el cuerpo mismo. Particularmente el cerebro es el que decide de nuestro carácter, de nuestras ideas y pasiones, en términos que la abertura del ángulo facial, lo mismo que el volumen 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 organización 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 origen que la es extraño. Se ha creído que un poco de barro organizado podía ser inmortal; la naturaleza rechaza esta decisión pueril; escribir como filósofo es enseñar el

materialismo. La hipótesis de un orden 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 ser dotado de esas aspiraciones al infinito, que le ponen en comunicacion con el mundo de los espíritus y le revelan su elevado origen? «Si es una ilusion el creer, dice el doctor Reid en carta que dirige á lord Kames, 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 pais, 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 orden moral é intelectual en el orden fisico; 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 orden 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 metafisica; y sentando por principio de no reconocer otro origen 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 escualido como el esqueleto de la muerte, sin aspiraciones, sin esperanzas y sin otro porvenir que la nada.

Broussais y todos los materialistas modernos, atribuyendo 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 las 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 combatirle en su mismo campamento y darle allí muerte enmedio 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 Mr. 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, desliándose 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 hom-

bre, uno es efecto del otro. El cuerpo que vemos es el efecto; al 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 está 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 lineamiento 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 formacion 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 persisten; 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, si, 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 tendríamos 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 que una causa le produce, pero esta causa se oculta y no podemos descubrirla. Tenemos el hábito de atribuir á una misma causa fenómenos semejantes y á

causas distintas fenómenos diferentes, pero esta doble suposición 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 atribuimos 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 creación, esto nadie puede saberlo. En rigor, puede suceder que todos los fenómenos naturales sean producidos por la acción inmediata de Dios, obrando según 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 llegaríamos á estar seguros de si estos fenómenos se derivan de muchas causas ó de una, ni tampoco de si esta causa es Dios mismo ú otra causa distinta de Dios. Nos veríamos en la necesidad de hacer suposiciones sobre todos estos puntos. Y la cuestión, que sentámos antes, sería 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 cuestión.

»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, he aquí un fenómeno; luego hay una causa: he 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, he aquí 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, he 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 convencersos de ello, repetid la experiencia y examinad atentamente lo que en vosotros pasa. Vereis que antes de la produccion del movimiento teniais conciencia de una causa que llamariais yo, y que supondriais capaz de producir este fenómeno; vereis que en el acto que se produjo el fenómeno tuvisteis conciencia de la accion de esta causa y de la energia con que le produjo; vereis, en fin, que despues de la produccion del fenómeno continuais teniendo 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 continuo 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 continuo 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 ámpliamente por todas estas circunstancias; y es claro que esta no es una ilusion, y que mientras todas las demás causas naturales se me ocultan, he aquí una cuya existencia individual no es como aquella 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 dificil 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? ¿cómo no habia de tenerle ni cómo 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 *percibo*; 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 material, 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; que 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 acción 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 podría suceder que solo algunos y no todos se derivasen de ella.

»Para resolver esta cuestión, 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, entonces todos los fenó-

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

»El yo, interrogado sobre esta cuestion, responde que 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 se verifican, 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 morir si tuvieran de ellos la menor idea; y que no llego á conocer sino con el 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 atribuir 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 en otra direccion.

»En efecto, si se busca cuál es la naturaleza y fin de los fenómenos de que el yo se siente el principio y el sugeto, se percibe, de una parte, 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 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 en-

cuentran 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 de aqui que sean independientes; y si las dos vidas que de ellos emanan tienen cada una su fin, de ninguna manera debe inferirse que ellas sean extrañas la una á la otra. Todo anuncia, por el 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 podrian desenvolverse. 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, necesita 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 aqui 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 série 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 série 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 ser complejo, 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 ésta agregacion, es decir, de todos los fenómenos que componen la vida animal. Así pues, lo que sostienen los fisiólogos 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 apropiádose 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 ocupa 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 des-

arrollarse 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 engrandecida 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 razón por qué estas dos ciencias ni deben ser ni han sido jamás extrañas la una á la otra. Ellas deben prestarse socorros mutuos; 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 fisiólogos, de confundirlas en una sola, será siempre impotente, porque es contraria á la naturaleza de las cosas. La separación de la fisiología 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 también, y de una manera más inmediata quizá, en la diferencia de naturaleza de los dos órdenes de fenómenos y en la oposición 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 fisiólogo introduce en la escena de la vida animal un fenómeno psicológico, ó recíprocamente, cuando un psicólogo 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 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 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 fisiólogos. Creo haber destruido esta opinion en todas sus partes y haberla destruido con los hechos. Lejos 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; lejos 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 origen 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 legitima.

»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 naturaleza, 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 que ignoramos absolutamente la causa inmediata de los fenómenos fisiológicos, la nutricion, la reproduccion, la circulacion de la sangre, la secrecion de la bilis, 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 veintidos 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 sensibles y palpables en otro como es la vida animal, teatro de su desenvolvimiento, se necesita una obcecación 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 acción el desarrollo de los fenómenos fisiológicos; con una causa desconocida y extraña absolutamente á la conciencia.

El espíritu de la filosofía empírica debía hacer naturalmente mas estragos entre los fisiólogos. Proclamado por esta filosofía el principio de no reconocer otro origen de ideas que la sensación, 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 observación sensible; y de esta manera no tuvieron escrúpulo los fisiólogos en convertir estos datos de la observación 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 ocasión 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 relación con la moral ó la política, con la religión ó con las bellas artes. Mas aun, encastillados los fisiólogos en este principio de no reconocer otros datos que los que suministra la observación 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 por suponer el órgano, en que se verifica el fenómeno, principio del fenómeno mismo; y como los fenómenos psicológicos se producen en el cerebro, dijeron: el cerebro 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 cerebro 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 inmatereales, 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; aquellos tienen por teatro la conciencia, estos tienen por teatro la organizacion animal; los unos reconocen una causa, que es el yo, los otros tienen una causa desconocida. Un abismo, segun se ve, separa los fenómenos psicológicos de los fenómenos fisio-

lógicos, y entre fenómenos 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 distintos de 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, asi 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 siendo una entidad dotada de tan maravillosas facultades, tan inmatriciales estas como el principio de donde proceden, deba su origen á las combinaciones, cualesquiera que ellas sean, de la pura materia, á las combinaciones de la materia cerebral? Si, dicen los fisiólogos, pero si se alteraran las funciones de la sustancia encefálica, se alterarían todos los fenómenos intelectuales y morales del hombre, y por consiguiente, esta sustancia cerebral es la causa de esos fenómenos. Los fisiólogos debían advertir que este argumento la misma fuerza tiene, considerando el cerebro como causa de los fenómenos psicológicos, que considerándole como instrumento; porque alterado el instrumento, alterado el fenómeno y considerándole como 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 cerebro como instrumento, se salva el abismo, y se explica el mecanismo de la organizacion de una manera clara, inteligente y

racional. Los fenómenos de la sensacion, de la volicion, del pensamiento no pueden existir sin el cerebro; y si este sufre alteracion, tambien la sufren los mismos fenómenos; luego el cerebro 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 á 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 cerebral, 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 fisiólogos, que buscan el alma con el microscopio. La observacion sensible es un instrumento preciso, necesario, imprescindible para hacer adelantos en el mundo exterior, al que pertenecen lo mis-

mo los fenómenos físicos que los fenómenos fisiológicos; pero cuando se trata del mundo interior, del mundo que se encierra en las profundidades de nuestro ser, del mundo de donde se desprenden esos fenómenos impalpables, que se llaman sensaciones, pensamientos y voliciones, es un absurdo que los fisiólogos 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 fisiólogos miran al mundo interior desde fuera, y desde fuera quieren explicar los fenómenos que se realizan dentro; los fisiólogos miran al mundo interior como una fortaleza que se desdeñan penetrar, suponiendo que en ella solo se encierran ilusiones, y cuando se les presentan 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? Desengañense los fisiólogos; 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 bilis 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 fisiólogos 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 puedan encontrar en todas direcciones mas que materia, porque solo la materia es el objeto exclusivo de la observacion sensible. Estos fisiólogos 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 groseras 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 ser con el cuerpo. Y si algun filósofo llega á decirles que el ser es inmaterial, le desdeñan con un soberano desprecio y no le quieren escuchar.» Si el fisiólogo 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 ser 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 encon-

trará 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 que 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 *ser*, que es nosotros » y que por lo mismo llamamos yo; le sentirá obrar en la actividad, sentir en la sensacion, conocer 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 suceso si previó bien ó mal; porque compara entre sí en el momento presente sus ideas, sus acciones, sus sensaciones 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 fisiólogo quiere dar razon de lo que pasa en el mundo interior, sin salir del mundo exterior, y expli-

car todos los fenómenos que 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 desarrollo de la sensibilidad, de la voluntad y de la inteligencia? ¿Quién puede negar que todas estas influencias exteriores modifican de una manera palpable el 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 ambos 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 ser 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 razón como para las sensaciones emanadas del mundo material el alma no es más 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 ser 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 fisiólogos el ningún 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 organización, de la formación del cráneo, de la edad, del sexo, del temperamento y del régimen no son causa del sentimiento, de la volición ni del pensamiento; porque si fueran causa, el efecto sería preciso, irremediable, fatal, y nada más extraño de la verdad que semejante necesidad. De todas esas influencias nacidas del mundo exterior, ningunas más apremiantes que las que nacen de la organización. 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 organización; y con ser estas influencias las más apremiantes ¿son de tal condición que decidan soberanamente de nuestros pensamientos, de nuestros sentimientos, de nuestras voliciones? No y mil veces no; y si los fisiólogos citan la estructura del cráneo, su volumen, el ángulo facial, las lesiones cerebrales, 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 orden físico para graduar al hombre intelectual y moral. Se encuentran indistintamente entendimientos claros en cabezas

pequeñas, y se encuentran imbéciles con grandes cabezas; se encuentran lesiones en el cerebro sin locura y locura sin lesion, y lo mas admirable es que, cualesquiera que sean las alteraciones que causen en la inteligencia las lesiones cerebrales, la experiencia acredita que nunca llegan á destruir la voluntad, que es precisamente la parte activa de nuestro ser 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 arrebató de la sangre, el latido del corazon, la conmocion del cerebro que experimentaron nuestros padres, que experimentaron eléctricamente todos los españoles en la lucha que sostuvieron en principios de este siglo ¿fueron causa 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 mugeres heroínas y hombres raquíticos. Se acude al clima, como si bajo de una misma latitud no se en-

contrasen 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 salvages 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 acosado 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 na parte de 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 que el pensamiento se muestra con ocasion del movimiento de la materia; pero yo no puedo conocer el *quomodo*. »¿Cuál es la condicion del cerebro que produce estos fenómenos? »Lo ignoro.» Y bien, si Broussais ignora la condicion del cerebro 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 fisico á lo moral del hombre, ¿cómo asegura que lo moral viene de lo fisico? 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*, lo que para Broussais es un misterio impenetrable. Esta duda debió contener á este filósofo en sus especulaciones, máxime cuando no se le ocultaban los distintos caracteres 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 gravisima 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 cerebro á las vísceras y de las vísceras al cerebro; pero cuando se trata de explicar y analizar las percepciones que tiene el alma en las profundidades de su ser, 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, cuya realidad por otra parte no se puede negar; y en tal conflicto, 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 ¿qué es esta entidad que se llama hombre? Cuando Broussais ha querido explicar las impre-

siones y sensaciones que vienen del mundo exterior, ¿no se ha valido de todo el aparato orgánico de vísceras, de nervios y principalmente del cerebro por medio de la excitacion ó irritacion? ¿Por qué, pues, cuando se trata de los actos internos del alma abandona enteramente este language 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 cerebro y el cerebro es 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 cerebro 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 cerebro 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 todas sus consecuencias, sino que como para justificarle ha supuesto un estado de contractibilidad en las fibras ner-

viosas, caracterizado por la contraccion de las fibras mismas, la experiencia repetida por todos los fisiólogos 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 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. Así 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 armonia 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 atiende 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 sábios, 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 tendríamos estas aspiraciones.—El hombre con su inteligencia penetra en las entrañas de la tierra, sube al firmamento á escrudiñar 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. Ser 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 ser, 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, que no se puede salvar, no impide al hombre lanzarse en busca del infinito, de la ciencia por el camino de la perfectibilidad. Y el ánsia 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 hombres, ya viva en soberbios alcázares ó ya en una humilde choza, ya vaya en bonanza en sus empresas 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 solo á 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 sonríe á los malévolos para consumir 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 consiste en 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 eubrir 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 deponen la conciencia del género humano, bastarian para justificar su existencia. La Divinidad respondió á Zoroastro, que le preguntaba sobre el principio del mundo, su fin y el origen del bien y del mal: «Haz el bien y gana la inmortalidad.»

CAPÍTULO NOVENO.

Fatalismo.—Hartley.

David Hartley nació en Illingworth en 1704, y despues de haber estudiado en la universidad de Cambridge filosofia 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 orden 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 origen 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 origen 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, origen 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 él no hubiera dado, lo hubiera dado otro filósofo, porque es una consecuencia rigurosa del principio creador del sistema empirico. Hartley, como habia hecho Broussais, redujo la sensacion á la conmocion orgánica, y no reconociendo otro origen 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 atribuimos 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, pu-

diéndose designar todas las demás con el nombre de *ideas intelectuales*; pero tiene buen cuidado en añadir que las ideas de sensación 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 imaginación, el entendimiento, la afección y la voluntad, y guarda un profundo silencio sobre la razón; y en este punto fué mas cauto que Locke, porque ahorró desnaturalizarla.

»En seguida entra en la exposición de su sistema de las vibraciones y de la asociación, 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 cerebro, la médula espinal y los nervios son el instrumento inmediato de la sensación y del movimiento, así como la sustancia blanca medular del cerebro es el instrumento inmediato que presenta las ideas al espíritu. La prueba es que la perfección de nuestras facultades mentales depende de la perfección de esta sustancia; y que todas las ofensas que ella recibe afectan á las ideas, y mientras las ofensas no se reparan, 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 razón es porque la sensación 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 oído, 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 cerebro, 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 sùtil, que está derramado en toda la naturaleza y en todos los cuerpos y al que se atribuyen 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 cerebro, 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 á todo lo largo y se extienden de los nervios hasta el cerebro. 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 cerebro comienzan á propagarse libremente en todas direcciones sobre toda la sustancia medular, disminu-

yendo en fuerza, en proporcion de la cantidad 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 cerebro.

»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 cerebro, 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 origen de las segundas. Pues bien, las ideas de sensacion 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 el contrario, si la sensacion es débil ó extraordinaria, la idea engendada debe de ser débil en proporcion é imperceptible en los casos extremos. El órden exácto de lugar que observan las ideas visibles y el de tiempo que observan las ideas relativas al oido 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 de-

ben dar alguna cosa que acompañe en igual forma á las ideas; y esto no puede ser otra cosa que vibraciones mas débiles, que convingan 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 prévio 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 correspondientes 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, las estremidades, la cola, no hieran unas y otras la imaginacion por una impresion frecuentemente reunida.

Por último Hartley resume 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 fisiólogos 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 subsiguientes 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 origen de todas las demás ideas que llama intelectuales.

Sensaciones.	Vibraciones correspondientes.
Ideas de sensacion.	{ Vibraciones diminutas correspondientes.
Asociacion de sensaciones.	{ Asociacion de vibraciones correspondientes.
Asociacion de ideas de sensacion.	{ Asociacion de vibraciones diminutas correspondientes.
Resúmen.	Vibraciones y asociacion.

Desde aqui 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 compleja. 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 complejas de las lenguas á un tan pequeño número de sonidos simples, como los que constituyen el alfabeto; y esta conversion de las ideas simples en ideas complejas 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 complejas en el segundo. Muchas veces una idea compleja 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 complejas 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, las séries de estas ideas complejas 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 resumido 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 orden, supone que, cuando ideas simples se convierten en ideas complejas, las vibraciones diminutivas que corresponden á las primeras se convierten tambien en una vibracion diminutiva compleja correspondiente á la idea compleja.

Esas vibraciones complejas pueden consistir en tantas partes coexistentes y sucesivas, y estas partes de tal manera pueden alterarse y exaltarse las unas con las otras, que las agitaciones que resulten en la sustancia medular no pueden conservarse como vi-

braciones 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.

Quando las vibraciones diminutivas 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 origen 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 mútuas por asociacion y obrando las unas sobre las otras.

De aqui se sigue que los placeres y penas intelectuales pueden ser mayores, iguales ó menores que los placeres y dolores físicos, segun que cada persona reúne, 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 cerebro, y no en la médula espinal ó los nervios. El cerebro 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 origen 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 transmiten. Pero la destruccion de una parte considerable del cuerpo es la destruccion del todo á causa de las partes. Por el 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 Mallebranche 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, 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 origen de nuestras ideas y de nuestros movimientos y la manera como se forman.»

En seguida 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 movimiento mecánicos y voluntarios de la misma naturaleza, asi como todos los fenómenos del entendimiento, de la afecion, de la memoria y de la imaginacion.

Como en su sistema el origen 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, asi 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 simpatia, pe-

nas 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, creyendo que por este medio podia dar solucion 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 resumir 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 ser, 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 origen 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 regocija ó nos aflige de la felicidad agena, ó nos regocija ó nos aflige de la desgracia de otro. Por la asociacion y por medio de las vibraciones nos elevamos gra-

dualmente, 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 ambicion, del interés personal, de la simpatía y de la teopatía, en cuanto concuerdan los unos con los otros y todos juntos con nuestra alianza 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, 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 origen.

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 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 éste, reduciendo 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 materialista, y lo sostuvo á cara descubierta, y no fué fatalista. Hartlley 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. Increíble parece que dos filósofos que edifican ambos sobre un mismo principio, del que deducen 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, sino fuera suficiente á probarlo la contextura férrea de su sistema, bastaría 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? 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 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 elegir, 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, 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 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 pre-sunciones siguientes:

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

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

4.º Favorece grandemente la doctrina de la restauracion universal, puesto que todo lo que se hace por orden 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. Descartes, 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 la esperiencia hizo 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, 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 á la hipótesis de los espíritus animales substituyeron 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*, la habia consagrado un artículo con el siguiente título: *De la conexion mutua de las ideas del espíritu y de los rastros del cerebro, 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 publicado 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 asociación, que vino á coronar las ideas de Hartley sobre este punto.

De todos estos elementos desparramados, tomando Hartley por fundamento la sensación ó conmoción orgánica como origen de ideas, y combinando esta base con las vibraciones de los nervios y del cerebro y con la asociación, creó su nuevo sistema, que en su principio, en su desenvolvimiento y en sus resultados no es mas que un puro mecanismo. Cómo 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 resolución de profesar el materialismo como una consecuencia rigurosa de la teoría de las vibraciones y de la asociación.

Resumiendo, pues, el sistema de Hartley, tenemos que á las vibraciones producidas en nuestra organización por la acción de los objetos exteriores corresponden las sensaciones; á las vibraciones diminutas corresponden las ideas de sensación; y por el juego y combinación de las ideas de sensación por una parte, y de las vibraciones diminutas por la otra, resultan las ideas complejas. Lo mismo las ideas simples que las ideas complejas 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 asociación; este mecanismo de las vibraciones y de la asociación está subordinado á la sensación; la sensación está subordinada á la acción de los órganos, y esta acción de los órganos está subordinada á la

accion del mundo exterior. Aquí está resumido 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 caracteres, 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 destructor del principio de moralidad, aun es disimulable cuando tiene por origen 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 origen que la influencia del mundo exterior, el alma se estrecha y maldice un sistema que á tal punto rebaja la grandeza de nuestro ser, reduciéndole á un poco de materia organizada, sometida á la accion de la atmósfera. Con razon dice Mad. 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 fatalismo de los modernos, por el 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 sería 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 origen 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 el 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 sentimiento 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 ma-

yor 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 ser, 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 sollicitaciones 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 esto 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 ser, 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 origen, 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 sentimos 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 irremediabiles? Sí, los legisladores crean motivos, ofreciendo premios y castigos; pero estos motivos no son mas que alicientes, que suponen la facultad de com-

prender 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 seres 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 árdua 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 Descartes 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 el contrario, es preciso,

por decirlo así, tener firmemente por los dos cabos de la cadena, aunque no se vea ni descubra el medio por donde el encadenamiento se continúa.»

Astra inclinant non necessitant, decían 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 heroísmo; 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 condenaran 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 ser, 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 ser, 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 supérfluos 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 ¿á dónde no pueden llegar las ilusiones del espíritu de sistema? Pero pregunto, ¿no podré aquieta 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 DÉCIMO.

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 creía entregado al estudio de Voet ó de Vinnio, 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 filosofia, la literatura y la historia. Las obras principales de filosofia 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 sábios prefirieron el *Tratado*, porque derrama en él, en forma mas didáctica, mayor claridad y presenta con mas franqueza y energia sus propias concepciones. 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 escitó 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. Este no reconoce otro origen 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 filosofia 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 origen de ideas, pueda sacarle de este estrecho círculo, puesto que su trabajo ni aumenta ni dismi-

nuye las ideas, y solo combina, junta ó separa las suministradas por los sentidos. Y bien, si las ideas sensibles son el único origen 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 este filósofo; 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 el tamaño, 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 el mismo; 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 den 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 filosofia de Locke. Reduce á uno solo el origen de las ideas primitivas, que es la sensacion; y cuando entra en la explicacion de este origen único, no encuentra cimiento para edificar en firme, y entrega al 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 con-

templa en la cámara misma, sin saber si esas ideas corresponden á alguna realidad exterior. Así es que 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 viene 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 sola la observacion 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 ser, porque se hace inconcebible cómo el alma puede llegar á descubrir relaciones absolutas, como son las de causa y efecto, la de atributo y ser, 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 son el único origen 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, ocultándonosnos 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, 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 este filósofo 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 pie 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 el 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. Se hizo notable por la pureza, precision y elegancia de su diction, y los muchos filósofos que le rebatieron, imitándole, mejoraron su estilo y perfeccionaron el lenguaje. Pero su mérito principal 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 como, viendo la sima que abria á sus pies, no conoció 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 su escepticismo.

«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 conocimientos, y que el hombre las valora con el auxilio de sus facultades. Si, pues, las matemáticas, las ciencias naturales y la religion natural están tan estrechamente ligadas con el 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, asi como la naturaleza de nuestras ideas; la moral y la critica 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 podríamos extender nuestras conquistas sobre todas las ciencias que tienen un enlace mas íntimo con la vida humana, y en seguida podríamos 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 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 Descartes, en el poco filosófico argumento de la veracidad divina. La teoría de la vision en Dios de Mallebranche, fiel discípulo de Descartes, 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 origen 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 abrazára el

empirismo como el idealismo, ó lo que es lo mismo, todo el campo de la filosofía.

Pero más 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 Descartes, 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 origen de ideas, y ser las ideas puras imágenes de impresiones; y haciendo así á las impresiones 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 está 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 este 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 *posible* 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 orden, ni el pensamiento, ni Dios mismo se hacen concebibles. Ningun filósofo ha hecho ver con mayor evidencia los estravíos 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 origen 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 origen de todos nuestros conocimientos? Fenómenos que se suceden en un cierto órden, que nos dan ideas de sucesion y de 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 téngase 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 sería 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 inteli-

gencia pura; no es la sensacion la facultad que tenemos para adquirir las, 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, debía combatir ese fundamento racional, ó lo que es lo mismo, el principio de causalidad sobre que descansa el orden y armonía del universo.

Si la experiencia sensible, ó por mejor decir, si el hábito, como quiere Humé, que es un acto de la experiencia, no nos sugiere la idea de causa, ¿adónde recurriremos para descubrirla? A la experiencia psicológica, á la conciencia. Esta nos dice que nosotros no somos seres pasivos, que somos autores de nuestras propias modificaciones, que en el interior de nuestro ser 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 como obra el espíritu sobre el cuerpo, cuando es para nosotros un misterio impenetrable el comercio de las dos sustancias entre sí? Ciertamente que ignoramos como estas sustancias de tan distinta naturaleza influyen entre sí. Pero porque ignoremos como el alma influye sobre el cuerpo, ¿habremos de negar un hecho atestado por el sentido íntimo y por la conciencia del género humano? Yo muevo mi brazo, porque mi voluntad quiere moverle. Y porque ignore como 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 ser, 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 noción de causa, porque la noción 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 noción 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 podremos 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 noción 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 inteligencia, 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 origen 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 veremos 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 origen 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 imá-

genes 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 seres 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? Si, 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. Asi 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, incluso 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 sostener. 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 guía 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 ser.

«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 pies, 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; colocaos 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 vereis 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 pequenísima 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. Asi 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 sople del escepticismo.»

CAPITULO UNDÉCIMO.

Principio moral. — Helvecio.

Si los sistemas filosóficos se limitaran á la exposicion del principio que les da el ser y sus consecuencias metafísicas, en este caso todo el campo de la filosofia se reduciria al estrecho círculo de los hombres consagrados á la ciencia, y el mundo no se aperibiria 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 origen, llega al valle con una magnitud y un poder extraordinarios. No hay sistema que no lleve esta marcha constante de los sábios á los ignorantes, de los filósofos al pueblo; y mientras los sábios 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 XVII y XVIII nosotros no hemos conocido otra forma que la religiosa, porque proscripta 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 dos 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 perfección. 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 discusión de un corto número de sábios, sino por las aplicaciones prácticas que ha recibido en el orden 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 París, en 1715. Su padre era el primer médico de la reina, y con tan ventajosa posición recibió una educación esmerada. Su pasión dominante era el amor á la gloria literaria, y su casa en París se hizo el centro de aquella brillante sociedad que en la misma época llenaba los salones filosóficos. Publicó varias obras, pero la más notable fué su *Libro del Espíritu*, del que decía Voltaire que Helvecio había prometido un libro del espíritu y que había dado un tratado sobre la materia. A su aparición 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 opinión en el mismo partido filosófico, siendo Rousseau uno de los que en su *Emilio* combatió hasta con indignación 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 cuestión del origen de las ideas, y las hizo derivar todas de la sensación, de donde proceden todas las ideas elementales, y de la reflexión, que elabora y combina los materiales suministrados por la sensación. Este análisis, según vimos, es inexacto é infiel, porque quedan excluidas todas las ideas absolutas y necesarias que nos suministra la razón. Viene luego Condillac y avanza á mas; suprime la reflexión, y deja como único origen de ideas la sensación, es decir, suprime el principio activo que Locke había 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 colección 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 sensación como un acto psicológico, distinto del cerebro, Broussais borró esta diferencia, y redujo la sensación á no ser mas que la conmoción orgánica, que los objetos exteriores hacen sobre los sentidos, convirtiendo las ideas en un resultado de la organización. 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 león ó el gato. Esta diferencia de organización entre nuestras manos y las patas de los animales, no solo priva á éstos, como dice Buffon, casi por entero del sentido del tacto, sino también 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 observa-

ciones, 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 ardidés 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 desparramados 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 tédio ó aburrimiento, que debe mirarse como uno de los principios de la perfectibilidad del espíritu humano.»

Despues de estos pasages continúa Helvecio, como engraido 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 las 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 oído 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 elementa-

les 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 fisica, no solo las facultades de la inteligencia, sino tambien las de la voluntad, es decir, que la sensibilidad es el origen único de las facultades activas y pasivas del hombre, y el hombre entero es la sensibilidad fisica. 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, sería 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 origen 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 Mr. 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 lejos, 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 si 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 empenarle á que haga con nosotros lo mismo en iguales circunstancias; y estos servicios, que le 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 origen que el interés ó el orgullo. Hasta el dolor que nos causa la muerte de nuestros amigos ó parientes puede mirarse como un efecto de egoismo. La constancia de los sábios 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 pretesto 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 demas defectos nuestros. A pesar de esta diferencia, la vanidad y el interés, despues de haber absorbido, por decirlo asi, todos los demas 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 Espiritu*, resume toda su teoría de la moral, del placer, en la siguiente máxima: «Si el universo fisico 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 si 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 si 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 Espiritu* 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 inteli-

gencia seria la misma, porque habian recibido un mismo desarrollo. ¿Cómo, pues, nuestro ser recibirá un mayor grado de perfeccion? Trabajando sobre las impresiones exteriores, como que de estas depende la formacion de todas nuestras facultades 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 demas, 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 origen al descubrimiento del peso de la atmósfera y de la atraccion universal.

Hé aquí á Platon, Aristóteles, Descartes, 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, gefe 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 ser. *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 representando en este mundo, y el término de su peregrinacion. Este ideal es el origen 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 acci-

dentes 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.»

Desembarazado de los incidentes de este sistema, fijemos el punto capital sobre que debe recaer nuestra crítica. La sensacion es el origen 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 fisicos, 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 gozes, haciendo que no refluyan en perjuicio del bienestar personal.

Aqui 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 legitimo, 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 depende-

rá 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 otro 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 limites de la sensacion. Si con relacion al bien personal descomponemos la nocion complexa de la sensacion, tenemos 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 satis-

faccion 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 seres 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 ésta, 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, viviríamos como las bestias feroces. Si, 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 seres y sus relaciones; puedo sentir en mi interior las ideas de orden, de belleza, de virtud; puedo

contemplar al universo, elevar mi inteligencia hasta la mano que le gobierna; puedo amar el bien y practicarle, ¿y podría 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 origen 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 origen, ¿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 ageno, 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 ingrati-

»tud del bienhechor», ¿son ideas indiferentes en sí, y cuyo carácter moral dependa de las impresiones que hagan en cada individuo, según 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 apreciación moral, que podrán despertar las sensaciones, pero que las sensaciones no dan, y apreciación á que se someten todas las pasiones, todas las costumbres, todos los sentimientos, sin diferencia de climas, ni de lenguas, ni de civilización, 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 duración. Dos cosas grandes, dice el filósofo de Königsberg, dos cosas grandes hay en el universo, el cielo estrellado sobre nuestras cabezas y el sentimiento del deber en nuestros corazones.

Pero ño basta acreditar la existencia del hecho, no basta hacer ver la distinción profunda que separa el bien del mal, la virtud del crimen, la moralidad de la injusticia, es necesario descubrir su origen y la facultad que nos da á conocer esta distinción. Una piedra cae, y á la vista de este fenómeno decimos que la caída de esta piedra tiene una causa. Los sentidos solo nos dan á conocer la caída 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 caída 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, sábio ó ignorante, tienen por origen 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 caída de una piedra tiene una causa, consta de dos elementos enteramente distintos. Uno es la caída 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 origen 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 las cosas no puede ser otro que su bien, puesto que el fin que Dios se propuso, creando el universo, no pudo ser contradictorio á sus

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, debe 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 seres libres, y por consiguiente, capaces de elegir entre estos medios los que creamos convenientes para llenar nuestro destino ó nuestro fin. Cuando, como seres inteligentes y libres, caminamos á nuestro fin, concurrimos á realizar el pensamiento de Dios, es decir, concurrimos á realizar el orden universal; porque el orden no es mas que el fin realizado, y entonces contraemos mérito y nos hacemos dignos de premio, y si nos separamos del orden, contraemos demérito y nos hacemos dignos de castigo. Todos los seres realizan su fin y contribuyen al orden universal, porque si en todos este fin es su bien, aunque obren fatalmente, solo en los seres inteligentes y libres este bien es moral, porque solo seres libres pueden marchar ó no marchar á su fin, y solo seres inteligentes realizarle, y solo sobre seres de esta naturaleza puede ser el bien meritorio ó demeritorio, moral ó immoral. 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 ser, 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 ejecutoria 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 ejecutoria.

En este elemento se hallan los arranques del genio, los transportes del entusiasmo, los esfuerzos magnánimos del heroísmo.

En este elemento respiran las ideas de Platon, las categorías de Aristóteles, el infinito de Descartes, 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 heroína que en el entusiasmo de su éxtasis exclama, hablando de Luzbel: «¡El desgraciado no ama!» Aquí respiran 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 Virgilibios, de los Tassos y Miltones. Aquí las revelaciones del infinito presentadas en forma sensible por los Rafaeles y Murillos, por los Arquimedes 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 contestó: «Decid á vuestro general, que la guarnicion y el pueblo, postrados ante Dios, están en este acto haciendo las exéquias por vivos y difuntos, y que es esta la respuesta que llevais.» 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 parece 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 el 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 ab-

solamente las pasiones y el interés, como móviles de nuestras acciones. No en vano dotó Dios nuestra organizacion física é intelectual con estos elementos, que como alicientes, pusieran en movimiento el principio activo que constituye nuestro ser. Pero tén-gase 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 limites, 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.



CAPITULO DUODECIMO.

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; y los tres supremos tribunales de la nacion, el Banco del Rey, el de Alegatos comunes y el 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 raiz 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 muger 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 desagradó 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.

Para poderse formar una idea exacta del sistema y opiniones de Bentham, segun Jouffroy, 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. Habitado como legista á mirar las acciones humanas solo por el lado social ó sus conse-

cuencias, 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. Buscar el placer y evitar el dolor son los únicos motivos posibles 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, pues, tan nuevo como aquel 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 él, 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 *legitimidad*, 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, no tienen ninguna. Conforme con 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 calificación 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 la diferencia de 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 denominación todo principio, en cuya virtud declaramos buena ó mala una acción por una razón distinta é independiente de las consecuencias de la acción misma. Bentham combaté estos dos principios diferentes del suyo.

Sentados así los principios de la teoría de este filósofo, 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 sus principales títulos de gloria es el haber ensayado dar una medida para valuar lo que llama bondad ó maldad de las acciones, ó la cantidad de placer y de pena que de ellas resulta. En su consecuencia, comienza su aritmética moral por una enumeración ó una clasificación 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, operación 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 comparación. Este método se encuen-

tra, 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.º Bajo la relacion de intensidad, porque hay placeres que son mas vivos, y otros que lo son menos;

2.º Bajo la relacion de duracion, porque hay placeres que se prolongan, y otros que solo tienen una corta duracion;

3.º 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.º 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.º Bajo la relacion de fecundidad. Hay placeres que arrastran tras sí otros mas, y hay otros que no tienen esta propiedad;

6.º 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 con formar el catálogo, sino que desenvuelve cada uno de ellos con una rara sagacidad.

Pero el legislador no puede tener presentes 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 orden, 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, ademas del causado al 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, este 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, ademas 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 á los primeros es 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 muger, á sus hijos y á su familia. Hay pues aquí, independiente del mal primitivo, un mal accesorio, que afecta á 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 pára 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 orden.

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 paises 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 resultaría de aqui? 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 á 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 desorden, 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, la valoracion de las acciones presupone un conocimiento exacto:

1.º De todos los placeres y de todas las penas de que es susceptible la naturaleza humana;

2.º De todas las circunstancias intrinsecas que pueden aumentar ó disminuir el valor de un placer ó de una pena;

3.º De todas las circunstancias que puedan hacer variar las sensibilidades y modificar, aunque indirectamente, el valor de los placeres y de las penas que las afectan;

4.º 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 constituyen 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 cual entre dos acciones es la mejor ó la peor. Y por un procedimiento análogo se resolverá la cuestion relativa al grado de bondad ó malicia 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 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 fisico 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 llama sancion moral ó sancion de honor ó de opinion.

3.^a En seguida vienen las penas y los placeres que pueden acarrear nos 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 aqui 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 penetra en la legislacion y sienta las bases del Código civil y del Código criminal. No le seguiremos 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 él contra los sistemas que no concentran en el interés todos los motivos de las determinaciones. 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 pue-

de 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 *á priori* una idea de bondad ó de malicia á las acciones, de dos cosas debe suceder una, ó bien creeros vos, individuo con derecho á imponer vuestros juicios morales á los demás hombres, ó bien 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 donde empieza la otra? ¿Dónde está el poder y la 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 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 intentéis apreciar la bondad y malicia de las acciones, jamás puede ser considerado como ley, ni respecto del ser en quien se produce, ni con mayor razon respecto á todos aquellos en quienes se pro-

duce de otra manera ó no se produce nunca. En una palabra semejante principio jamás puede convertirse en una regla, y si se convirtiera equivaldría á legitimar el principio de antipatía y simpatía, y en su virtud se castigarían 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 Mr. Jouffroy, que vamos á esponer.

El primer vicio capital que se nota en la teoría de Bentham es la sustitucion que hace de la regla del interés general en lugar de 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 esposicion de su sistema. Cuando trata de valuar las acciones, con cuyo motivo entra á examinar si conviene considerar algunas como delitos y someterlas á una pena, así como cuando trata de fijar las diferentes sanciones de que el legislador puede usar, y los límites dentro de los 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 valuar 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 habia 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 legitima 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 con 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 legitima 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? Aparente-