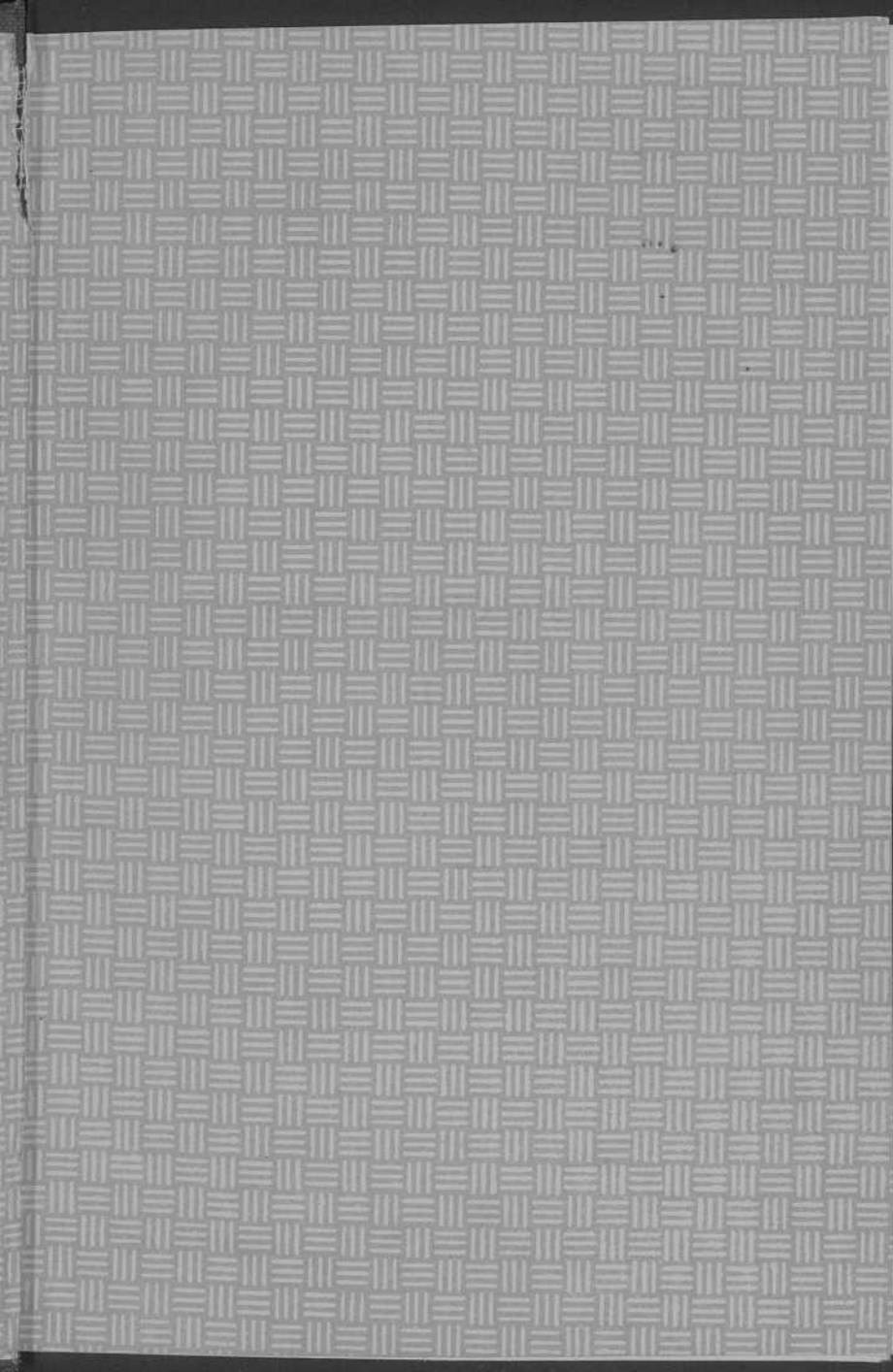


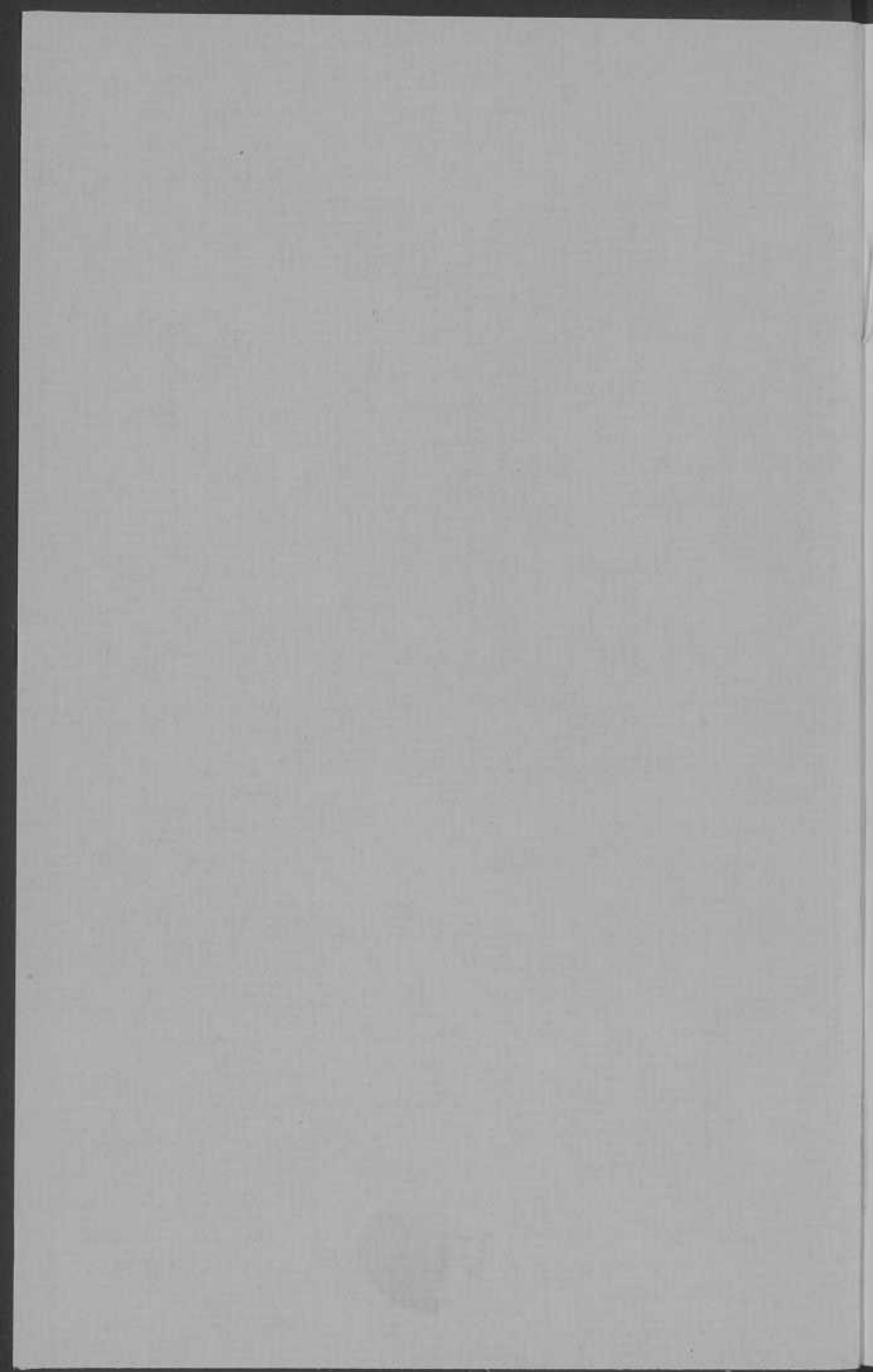
BALMES
FILOSOFÍA
FUNDAMENTAL
Tomo I



Obras Completas XVI

189





FILOSOFÍA FUNDAMENTAL

I

OBRAS COMPLETAS
del
Dr. D. JAIME BALMES Pbro.

Primera Edición Crítica
ordenada y anotada
por el
P. Ignacio Casanovas, S. J.

VOLUMEN XVI

BIBLIOTECA BALMES
Durán y Bas, 11. Barcelona
MCMXXV

R.- 508

R. 26

FILOSOFIA FUNDAMENTAL

por el
Dr. D. Jaime Balmes, pbro.

Tomo I

B.P. BURGOS
N.R. -----
N.T. 127993
C.B. -----
19412



BIBLIOTECA BALMES
Durán y Bas, 11. Barcelona
MCMXXV

Es propiedad de la BIBLIOTECA BALMES.

Imprimi potest. Joannes Guim, S. J.
PRAEP. PROV. ARAG.

Nihil obstat. Francisco Faura, CANÓ-
NIGO LECTORAL.

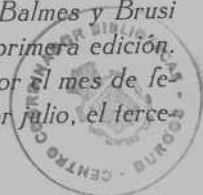
Imprimatur. Barcelona, 5 de enero de
1925. EL VICARIO GENERAL, Pascual
Llópez. Por mandato de Su Sría.,
Lic. Salvador Carreras, Pbro. SE-
CRETARIO CANC.

FILOSOFÍA FUNDAMENTAL

PRÓLOGO EDITORIAL

Es difícil señalar el tiempo en que germinó esta obra en el pensamiento balmesiano, porque desde que estudió, niño aún, la filosofía, creemos que meditó algo grande en este punto. Los cursos de 1830 a 1832 que pasó en Vich estudiando privadamente consta que fueron de muy profundos estudios filosóficos. El pensamiento concreto de una obra filosófica fundamental apunta en el epistolario por el mes de febrero de 1845, cuando trata de su segundo viaje a Francia. Por aquel mismo tiempo la idea había llegado también a París, y ya había quien pedía para traducirla al francés antes de escribirse en castellano.

Cinco meses pasó Balmes en París leyendo los libros que no tenía en España (del 25 de abril hasta principios de octubre de 1845). A la vuelta del viaje, el libro estaba terminado. El día 24 de noviembre Balmes y Brusi firman en Barcelona el contrato para la primera edición. El primer volumen salió de las prensas por el mes de febrero de 1846; por mayo, el segundo; por julio, el tercer-



ro; el 16 de octubre, el cuarto y último. La tirada fué de 1.500 ejemplares. Diez días después de concluída la primera edición, empezó ya a hablarse de la segunda, y el día 15 de noviembre de 1847 Brusi escribe que ya no puede retrasarse ni un momento, porque los ejemplares que quedan difícilmente podrán cubrir las necesidades del tiempo de la reimpresión.

Con todo, no se firmó el contrato con Brusi hasta el día 1.º de marzo de 1848 (cuando Balmes ya estaba en Barcelona enfermo de su última enfermedad), especificando la condición de que había de estar concluída por el mes de septiembre del mismo año. La tirada había de ser también de 1.500 ejemplares. Este retraso fué debido a una falsa alarma que corrió sobre lo que en Roma se pensaba del libro, y a que Balmes quiso corregir escrupulosamente la primera edición. Efectivamente así lo hizo, no cambió ningún concepto, pero sí perfeccionó la expresión añadiendo, quitando, cambiando o trasponiendo frases y palabras. En este trabajo no pudo pasar del primer volumen, y en la impresión nada pudo hacer por la enfermedad. Murió antes de acabarla. La edición salió también en cuatro volúmenes como la primera.

La traducción francesa corrió largas andanzas, que vamos a extraer de la correspondencia que tenemos en las manos. Balmes deseaba que saliera simultáneamente con la castellana, y para esto pensó llevarse a España, cuando salió de París en 1845, a Alberic de Blanche que a sus ojos hiciera la traducción. No fué posible este plan por circunstancias que el presunto traductor llama muy amargas (1). Sagnier deseaba publicarla sin nombre de

(1) *Vida y juicio crítico de los escritos de D. Jaime Balmes*. Madrid. Coloma, Nuncio, 19. 1850. § 24, pág. 97.

traductor, como si fuera original de Balmes, a lo cual éste se resistió. Entonces entraron en escena los Benedictinos de Solesmes. Melchor du Lac, que en un golpe de misticismo había dejado L'Univers para hacerse novicio de Dom Gueranger, pidió a Balmes la facultad de traducir la Filosofía fundamental; pero la realización se fué agua abajo juntamente con la vocación del novicio, que volvió a su vida periodística. A todo esto vino la muerte de Balmes, después de la cual el editor Vatou, por insinuaciones de Augusto Nicolás, determinó emprender la publicación de las obras de Balmes. Efectivamente dió El Criterio en mayo de 1850, luego una segunda edición de El Protestantismo en junio de 1851, y finalmente la Filosofía fundamental a principios de 1852. Aunque Blanche trabajó en la versión, el verdadero autor es su maestro Eduardo Manec, quien la dedicó a Dupanloup.

Algo parecido sucedió con la traducción italiana. Los jesuitas del Colegio Romano se entusiasmaron con el libro, el P. Taparelli tomó a su cargo la versión; pero, apagados casi sus ojos, enfermizo y lleno de ocupaciones, no pudo realizar su propósito, que por fin realizó G. M. Faicco, publicando la obra en dos volúmenes (Nápoles, 1851).

Éstas son las versiones en que Balmes intervino más o menos directamente. Otras no hacen a nuestro propósito.

Volviendo, pues, al original castellano reproducido aquí, se ve por lo dicho que la edición típica no es la primera de 1846, sino la segunda de 1848, a lo menos para el primer volumen. Grave error crítico ha sido el de Adolfo Bonilla y San Martín, cuando en su Biblioteca Filosófica ha reproducido la primera como más ajustada al pensamiento del autor (Madrid, Reus, 1922).

Las variaciones introducidas por Balmes son muchas, aunque todas de lenguaje, como hemos dicho. Con todo, hay errores tipográficos en esta edición, que falsamente atribuiríamos a Balmes, que no la pudo corregir. Éste el día 31 de marzo de 1848 escribe a Brusi: «Conociendo usted que mis ocupaciones no me permiten revisar las pruebas de la Filosofía fundamental, hace V. bien en no mandármelas, supuesto que he corregido ya el tomo de la primera edición; pero desearía que encargase V. de una manera muy especial el cuidado en ellas, para que no pasen erratas, como la que veo echando los ojos sobre el prólogo: «de fundar en», y ellos me hacen decir «en fundar de», lo que es un grave error gramatical y que no está en la primera edición» (1).— Como éste hay otros. Nosotros hemos eliminado escrupulosamente los errores de la segunda edición con el texto de la primera, y hemos perfeccionado éste con las correcciones introducidas por Balmes en la segunda.

Donemos al frente el prospecto aparecido en El Pensamiento de la Nación, número 116, día 22 de abril de 1846, vol. III, pág. 245.

Hemos uniformado los títulos de los capítulos en el texto y en el índice. En la edición balmesiana la segunda parte del título en los capítulos III, XV, XVII, XVIII, XIX y XX del libro 1.º, dentro del texto va como parte del título del capítulo; pero en el índice va como primer epígrafe del sumario. Nosotros la hemos conservado como título del capítulo también en el índice.

Los capítulos XXVII, XXVIII y XXXI del libro 1.º en la edición balmesiana no llevan otro título que la palabra

(1) Vol. I. Epistolario, n.º 324.

continuación. *Nosotros, conservando esta palabra dentro de paréntesis, hemos repetido el título del capítulo precedente.*

Los sumarios son de Balmes; sólo que éste los puso únicamente en los índices, y nosotros los hemos colocado también delante de cada capítulo.

Las notas que tienen la llamada dentro del texto las ponemos al pie de la página, como hizo Balmes; pero aquellas que se refieren a todo un capítulo, y estaban puestas al fin de cada tomo, nosotros las ponemos al fin del capítulo a que corresponden.



PROSPECTO

EL ardor con que en todos los países civilizados se ventilan las cuestiones filosóficas, no obstante la preponderancia de los intereses materiales y la importancia de los debates políticos, indica que el espíritu humano se complace todavía en levantar su vuelo sobre los sucesos transitorios y los halagos y distracciones de los sentidos. La España, que se ha lanzado también en el movimiento material y político de los demás pueblos de Europa, siente como ellos las necesidades de la vida intelectual, y sólo aguarda un momento de tregua en sus agitaciones para tomar parte en las gloriosas y pacíficas luchas que se traban en el campo de la ciencia. En esto como en muchas otras cosas nos amenaza el peligro de que mendiguemos a los extranjeros lo que podríamos pensar por nosotros mismos. Y he aquí una de las ideas que han motivado la publicación de la obra que anunciamos, en la cual se examinarán las grandes cuestiones que han dividido en todas épocas y dividen todavía las escuelas filosóficas. La FILOSOFÍA FUNDAMENTAL no es copia ni imitación de ninguna filosofía extranjera; no es ni alemana, ni francesa, ni escocesa: su autor ha querido contribuir por su parte a que tengamos también una

filosofía española. Condiciones de la suscripción: esta obra constará de cuatro tomos al precio de 20 rs. vn. cada uno en la librería de Rodríguez, calle de Carretas, pagando un tomo por adelantado. Se halla de venta el tomo primero, y el segundo lo estará muy en breve.

PRÓLOGO

EL título de *Filosofía fundamental* no significa una pretensión vanidosa, sino el objeto de que se trata. No me lisonjeo de *fundar* en filosofía, pero me propongo examinar sus cuestiones fundamentales; por esto llamo a la obra: *Filosofía fundamental*. Me ha impulsado a publicarla el deseo de contribuir a que los estudios filosóficos adquirieran en España mayor amplitud de la que tienen en la actualidad; y de prevenir, en cuanto alcanzan mis débiles fuerzas, un grave peligro que nos amenaza: el de introducirse una filosofía plagada de errores trascendentales. A pesar de la turbación de los tiempos, se nota en España un desarrollo intelectual que dentro de algunos años se hará sentir con mucha fuerza; y es preciso guardarnos de que los errores que se han extendido por moda se arraiguen por principios. Tamaña calamidad sólo puede precaverse con estudios sólidos y bien dirigidos: en nuestra época el mal no se contiene con la sola represión; es necesario ahogarle con la abundancia del bien. La presente obra ¿podrá conducir a este objeto? El público lo ha de juzgar.

LIBRO PRIMERO

DE LA CERTEZA

CAPÍTULO I

Importancia y utilidad de las cuestiones sobre la certeza

SUMARIO. — Cimiento de la filosofía. Universalidad y constancia de las disputas sobre la certeza. Significado. Amplitud de la cuestión. Utilidad. Su influencia sobre el espíritu.

1. El estudio de la filosofía debe comenzar por el examen de las cuestiones sobre la certeza: antes de levantar el edificio es necesario pensar en el cimiento.

Desde que hay filosofía, es decir, desde que los hombres reflexionan sobre sí mismos y sobre los seres que los rodean, se han agitado cuestiones que tienen por objeto la base en que estriban los conocimientos humanos: esto prueba que hay aquí dificultades serias. La esterilidad de los trabajos filosóficos no ha desalentado a los investigadores: esto manifiesta que, en el último

término de la investigación, se divisa un objeto de alta importancia.

Sobre las cuestiones indicadas han cavilado los filósofos de la manera más extravagante; en pocas materias nos ofrece la historia del espíritu humano tantas y tan lamentables aberraciones. Esta consideración podría sugerir la sospecha de que semejantes investigaciones nada sólido presentan al espíritu, y que sólo sirven para alimentar la vanidad del sofista. En la presente materia, como en muchas otras, no doy demasiada importancia a las opiniones de los filósofos, y estoy lejos de creer que deban ser considerados como legítimos representantes de la razón humana; pero no se puede negar, al menos, que, en el orden intelectual, son la parte más activa del humano linaje. Cuando todos los filósofos disputan, disputa en cierto modo la humanidad misma. Todo hecho que afecta al linaje humano es digno de un examen profundo; despreciarle por las cavilaciones que le rodean sería caer en la mayor de ellas: la razón y el buen sentido no deben contradecirse, y esta contradicción existiría si en nombre del buen sentido se despreciara como inútil lo que ocupa la razón de las inteligencias más privilegiadas. Sucede con frecuencia que lo grave, lo significativo, lo que hace meditar a un hombre pensador, no son ni los resultados de una disputa, ni las razones que en ella se aducen, sino la existencia misma de la disputa. Ésta vale tal vez poco por lo que es en sí, pero quizás vale mucho por lo que indica.

2. En la cuestión de la certeza están encerradas en algún modo todas las cuestiones filosóficas: cuando se la ha desenvuelto completamente, se ha examinado bajo

uno u otro aspecto todo lo que la razón humana puede concebir sobre Dios, sobre el hombre, sobre el universo. A primera vista se presenta quizás como un mero cimiento del edificio científico; pero en este cimiento, si se le examina con atención, se ve retratado el edificio entero: es un plano en que se proyectan de una manera muy visible, y en hermosa perspectiva, todos los sólidos que ha de sustentar.

3. Por más escaso que fuere el resultado directo e inmediato de estas investigaciones, es sobremanera útil el hacerlas. Importa mucho acaudalar ciencia, pero no importa menos conocer sus límites. Cercanos a los límites se hallan los escollos, y éstos debe conocerlos el navegante. Los límites de la ciencia humana se descubren en el examen de las cuestiones sobre la certeza.

Al descender a las profundidades a que estas cuestiones nos conducen, el entendimiento se ofusca y el corazón se siente sobrecogido de un religioso pavor. Momentos antes contemplábamos el edificio de los conocimientos humanos, y nos llenábamos de orgullo al verle con sus dimensiones colosales, sus formas vistosas, su construcción galana y atrevida; hemos penetrado en él, se nos conduce por hondas cavidades, y, como si nos halláramos sometidos a la influencia de un encanto, parece que los cimientos se adelgazan, se evaporan, y que el soberbio edificio queda flotando en el aire.

4. Bien se echa de ver que, al entrar en el examen de la cuestión sobre la certeza, no desconozco las dificultades de que está erizada; ocultarlas no sería resolverlas; por el contrario, la primera condición para ha-

llarles solución cumplida, es verlas con toda claridad, sentir las con viveza. Que no se apoca el humano entendimiento por descubrir el borde más allá del cual no le es dado caminar; muy al contrario, esto le eleva y fortalece: así el intrépido naturalista que en busca de un objeto ha penetrado en las entrañas de la tierra siente una mezcla de terror y de orgullo al hallarse sepultado en lóbregos subterráneos, sin más luz que la necesaria para ver sobre su cabeza inmensas moles medio desgajadas, y descubrir a sus plantas abismos insondables.

En la obscuridad de los misterios de la ciencia, en la misma incertidumbre, en los asaltos de la duda que amenaza arrebatarnos en un instante la obra levantada por el espíritu humano en el espacio de largos siglos, hay algo de sublime que atrae y cautiva. En la contemplación de esos misterios se han saboreado en todas épocas los hombres más grandes: el genio que agitara sus alas sobre el Oriente, sobre la Grecia, sobre Roma, sobre las escuelas de los siglos medios, es el mismo que se cierne sobre la Europa moderna. Platón, Aristóteles, San Agustín, Abelardo, San Anselmo, Santo Tomás de Aquino, Luis Vives, Bacon, Descartes, Malebranche, Leibniz; todos, cada cual a su manera, se han sentido poseídos de la inspiración filosófica, que inspiración hay también en la filosofía, e inspiración sublime.

Todo lo que concentra al hombre, llamándole a elevada contemplación en el santuario de su alma, contribuye a engrandecerle, porque le despega de los objetos materiales, le recuerda su alto origen y le anuncia su inmenso destino. En un siglo de metálico y de goces, en que todo parece encaminarse a no desarrollar las fuerzas del espíritu, sino en cuanto pueden servir a regalar el cuer-

po, conviene que se renueven esas grandes cuestiones, en que el entendimiento divaga con amplísima libertad por espacios sin fin.

Sólo la inteligencia se examina a sí propia. La piedra cae sin conocer su caída; el rayo calcina y pulveriza, ignorando su fuerza; la flor nada sabe de su encantadora hermosura; el bruto animal sigue sus instintos, sin preguntarse la razón de ellos; sólo el hombre, en frágil organización que aparece un momento sobre la tierra para deshacerse luego en polvo, abriga un espíritu que, después de abarcar el mundo, ansía por comprenderse, encerrándose en sí propio, allí dentro, como en un santuario donde él mismo es a un tiempo el oráculo y el consultor. Quién soy, qué hago, qué pienso, por qué pienso, cómo pienso, qué son esos fenómenos que experimento en mí, por qué estoy sujeto a ellos, cuál es su causa, cuál el orden de su producción, cuáles sus relaciones; he aquí lo que se pregunta el espíritu; cuestiones graves, cuestiones espinosas, es verdad; pero nobles, sublimes, perenne testimonio de que hay dentro de nosotros algo superior a esa materia inerte, sólo capaz de recibir movimiento y variedad de formas; de que hay algo que con su actividad íntima, espontánea, radicada en su naturaleza misma, nos ofrece la imagen de la actividad infinita que ha sacado el mundo de la nada con un solo acto de su voluntad.

NOTA. — Conviene distinguir entre la certeza y la verdad: entre las dos hay relaciones íntimas, pero son cosas muy diferentes. La verdad es la conformidad del entendimiento con la cosa. La certeza es un firme asenso a una verdad real o aparente.

La certeza no es la verdad, pero necesita al menos la ilusión de la verdad. Podemos estar ciertos de una cosa falsa; mas no lo estaríamos si no la creyésemos verdadera.

No hay verdad hasta que hay juicio, pues sin juicio no hay más que percepción, no comparación de la idea con la cosa; y sin comparación no puede haber conformidad ni discrepancia. Si concibo una montaña de mil leguas de elevación, concibo una cosa que no existe, mas no yerro mientras me guardo de afirmar la existencia de la montaña. Si la afirmo, entonces hay oposición de mi juicio con la realidad, lo que constituye el error.

El objeto del entendimiento es la verdad; por esto necesitamos al menos la ilusión de ella para estar ciertos; nuestro entendimiento es débil, y de aquí es que su certeza está sujeta al error. Lo primero es una ley del entendimiento, lo segundo un indicio de su flaqueza.

La filosofía, o mejor, el hombre, no puede contentarse con apariencias, ha menester la realidad; quien se convenciere de que no tiene más que apariencia, o dudase de si tiene algo más, perdería la misma certeza; ésta admite la apariencia, con la condición de que le sea desconocida.

CAPÍTULO II

Verdadero estado de la cuestión

SUMARIO. — Tres cuestiones. Ejemplo. Objeto y deberes de la filosofía en este punto. No comienza por un examen. Fichte. Pirrón. — Necesidad de la certeza. Su existencia y su naturaleza. Berkeley. Confesión de Hume. Un prurito pueril. Sobriedad necesaria al espíritu. La certeza anterior a todo examen no es ciega. El dogmatismo y el escepticismo. Se rectifica un dicho de Pascal.

5. ¿Estamos ciertos de algo? A esta pregunta responde afirmativamente el sentido común. ¿En qué se funda la certeza? ¿Cómo la adquirimos? Éstas son dos cuestiones difíciles de resolver en el tribunal de la filosofía.

La cuestión de la certeza encierra tres muy diferentes, cuya confusión contribuye no poco a crear dificultades y a embrollar materias que, aun deslindados con suma exactitud los varios aspectos que presentan, son siempre harto complicadas y espinosas.

Para fijar bien las ideas conviene distinguir con mucho cuidado entre la existencia de la certeza, los fundamentos en que estriba y el modo con que la adquirimos. Su existencia es un hecho indisputable; sus funda-

mentos son objeto de cuestiones filosóficas; el modo de adquirirla es en muchos casos un fenómeno oculto que no está sujeto a la observación.

6. Apliquemos esta distinción a la certeza sobre la existencia de los cuerpos.

Que los cuerpos existen es un hecho del cual no duda nadie que esté en su juicio. Todas las cuestiones que se susciten sobre este punto no harán vacilar la profunda convicción de que alrededor de nosotros existe lo que llamamos mundo corpóreo: esta convicción es un fenómeno de nuestra existencia, que no acertaremos quizás a explicar, pero destruirle nos es imposible: estamos sometidos a él como a una necesidad indeclinable.

¿En qué se funda esta certeza? Aquí ya nos hallamos, no con un simple hecho, sino con una cuestión que cada filósofo resuelve a su manera: Descartes y Malebranche recurren a la veracidad de Dios; Locke y Condillac se atienen al desarrollo y carácter peculiar de algunas sensaciones.

¿Cómo adquiere el hombre esta certeza? No lo sabe. La poseía antes de reflexionar; oye con extrañeza que se suscitan disputas sobre estas materias; y jamás hubiera podido sospechar que se buscara, porque estamos ciertos de la existencia de lo que afecta nuestros sentidos. En vano se le interroga sobre el modo con que ha hecho tan preciosa adquisición; se encuentra con ella como con un hecho apenas distinto de su existencia misma. Nada recuerda del orden de las sensaciones en su infancia; se halla con el espíritu desarrollado, pero ignora las leyes de este desarrollo, de la propia suerte que nada

conoce de las que han presidido a la generación y crecimiento de su cuerpo.

7. La filosofía debe comenzar, no por disputar sobre el hecho de la certeza, sino por la explicación del mismo. No estando ciertos de algo, nos es absolutamente imposible dar un solo paso en ninguna ciencia, ni tomar una resolución cualquiera en los negocios de la vida. Un escéptico completo sería un demente, y con demencia llevada al más alto grado; imposible le fuera toda comunicación con sus semejantes, imposible toda serie ordenada de acciones externas, ni aun de pensamientos o actos de la voluntad. Consignemos, pues, el hecho, y no caigamos en la extravagancia de afirmar que en el umbral del templo de la filosofía está sentada la locura.

Al examinar su objeto, debe la filosofía analizarle, mas no destruirle; que si esto hace, se destruye a sí propia. Todo raciocinio ha de tener un punto de apoyo, y este punto no puede ser sino un hecho. Que sea interno o externo, que sea una idea o un objeto, el hecho ha de existir; es necesario comenzar por suponer algo; a este algo le llamamos hecho: quien los niega todos, o comienza por dudar de todos, se asemeja al anatómico que antes de hacer la disección quemase el cadáver y aventase las cenizas.

8. Entonces la filosofía, se dirá, no comienza por un examen, sino por una afirmación; sí, no lo niego, y ésta es una verdad tan fecunda, que su consignación puede cerrar la puerta a muchas cavilaciones y difundir abundante luz por toda la teoría de la certeza.

Los filósofos se hacen la ilusión de que comienzan

por la duda; nada más falso; por lo mismo que piensan, afirman, cuando no otra cosa, su propia duda; por lo mismo que raciocinan, afirman el enlace de las ideas, es decir, de todo el mundo lógico.

Fichte, por cierto nada fácil de contentar, al tratarse del punto de apoyo de los conocimientos humanos, empieza, no obstante, por una afirmación, y así lo confiesa con una ingenuidad que le honra. Hablando de la reflexión que sirve de base a su filosofía dice: «Las reglas a que esta reflexión se halla sujeta no están todavía demostradas; se las supone tácitamente admitidas. En su origen más retirado se derivan de un principio *cuya legitimidad* no puede ser establecida, sino bajo la condición de que *ellas sean justas*. Hay un círculo, pero *círculo inevitable*. Y supuesto que es inevitable, y que lo confesamos francamente, es permitido, para asentar el principio más elevado, *confiarse a todas las leyes de la lógica general*. En el camino donde vamos a entrar con la reflexión debemos partir de una proposición cualquiera que nos sea concedida por todo el mundo, sin ninguna contradicción.» (Fichte, *Doctrina de la Ciencia*, I.^a parte, § 1.)

9. La certeza es para nosotros una feliz necesidad; la naturaleza nos la impone, y de la naturaleza no se despojan los filósofos. Vióse un día Pirrón acometido por un perro, y, como se deja suponer, tuvo buen cuidado de apartarse, sin detenerse a examinar si aquello era un perro verdadero o sólo una apariencia; riéronse los circunstantes, echándole en cara la incongruencia de su conducta con su doctrina, mas Pirrón les respondió con la siguiente sentencia, que para el caso era muy

profunda: «Es difícil despojarse totalmente de la naturaleza humana.»

10. En buena filosofía, pues, la cuestión no versa sobre la existencia de la certeza, sino sobre los motivos de ella y los medios de adquirirla. Éste es un patrimonio de que no podemos privarnos, aun cuando nos empeñemos en repudiar los títulos que nos garantizan su propiedad. ¿Quién no está cierto de que piensa, siente, quiere, de que tiene un cuerpo propio, de que en su alrededor hay otros semejantes al suyo, de que existe el universo corpóreo? Anteriormente a todos los sistemas, la humanidad ha estado en posesión de esta certeza, y en el mismo caso se halla todo individuo, aun cuando en su vida no llegue a preguntarse qué es el mundo, qué es un cuerpo, ni en qué consisten la sensación, el pensamiento y la voluntad. Después de examinados los fundamentos de la certeza, y reconocidas las graves dificultades que sobre ellos levanta el raciocinio, tampoco es posible dudar de todo. No ha habido jamás un verdadero escéptico en toda la propiedad de la palabra.

11. Sucede con la certeza lo mismo que en otros objetos de los conocimientos humanos. El hecho se nos presenta de bulto, con toda claridad, mas no penetramos su íntima naturaleza. Nuestro entendimiento está abundantemente provisto de medios para adquirir noticia de los fenómenos, así en el orden material como en el espiritual, y posee bastante perspicacia para descubrir, deslindar y clasificar las leyes a que están sujetos; pero cuando trata de elevarse al conocimiento de la esencia misma de las cosas, o investigar los principios en que

se funda la ciencia de que se gloria, siente que sus fuerzas se debilitan y como que el terreno donde fija su planta tiembla y se hunde.

Afortunadamente, el humano linaje está en posesión de la certeza independientemente de los sistemas filosóficos, y no limitada a los fenómenos del alma, sino extendiéndose a cuanto necesitamos para dirigir nuestra conducta con respecto a nosotros y a los objetos externos. Antes que se pensase en buscar si había certeza, todos los hombres estaban ciertos de que pensaban, querían, sentían, de que tenían un cuerpo con movimiento sometido a la voluntad, y de que existía el conjunto de varios cuerpos que se llama universo. Comenzadas las investigaciones, la certeza ha continuado la misma entre todos los hombres, incluso los que disputaban sobre ella; ninguno de éstos ha podido ir más allá que Pirrón y encontrar fácil el despojarse de la naturaleza humana.

12. No es posible determinar hasta qué punto haya alcanzado a producir duda sobre algunos objetos el esfuerzo del espíritu de ciertos filósofos empeñados en luchar con la naturaleza; pero es bien cierto: primero, que ninguno ha llegado a dudar de los fenómenos internos cuya presencia sentía íntimamente; segundo, que si alguno ha podido persuadirse de que a estos fenómenos no les correspondía algún objeto externo, ésta habrá sido una excepción tan extraña que, en la historia de la ciencia y a los ojos de una buena filosofía, no debe tener más peso que las ilusiones de un maniático. Si a este punto llegó Berkeley al negar la existencia de los cuerpos, haciendo triunfar sobre el instinto de la naturaleza las cavilaciones de la razón, el filósofo de Cloyne, ais-

lado, y en oposición con la humanidad entera, merecería el dictado que con razón se aplica a los que se hallan en situación semejante: la locura, por ser sublime, no deja de ser locura.

Los mismos filósofos que llevaron más lejos el escepticismo han convenido en la necesidad de acomodarse en la práctica a las apariencias de los sentidos, relegando la duda al mundo de la especulación. Un filósofo disputará sobre todo, cuanto se quiera; pero en cesando la disputa deja de ser filósofo, continúa siendo hombre a semejanza de los demás, y disfruta de la certeza como todos ellos. Así lo confiesa Hume, que negaba con Berkeley la existencia de los cuerpos: «Yo como, dice, juego al chaquete, hablo con mis amigos, soy feliz en su compañía, y cuando, después de dos o tres horas de diversión, vuelvo a estas especulaciones, me parecen tan frías, tan violentas, tan ridículas, que no tengo valor para continuarlas. Me veo, pues, absoluta y necesariamente forzado a vivir, hablar y obrar como los demás hombres en los negocios comunes de la vida.» (*Tratado de la naturaleza humana*, tomo I.)

13. En las discusiones sobre la certeza es necesario precaverse contra el prurito pueril de conmover los fundamentos de la razón humana. Lo que se debe buscar en esta clase de cuestiones es un conocimiento profundo de los principios de la ciencia y de las leyes que presiden al desarrollo de nuestro espíritu. Empeñarse en destruir estas leyes es desconocer el objeto de la verdadera filosofía; basta que las sometamos a nuestra observación, de la propia suerte que determinamos las del mundo material sin intención de trastornar el orden ad-

mirable que reina en el universo. Los escépticos que comienzan por dudar de todo para hacer más sólida su filosofía, se parecen a quien, curioso de observar y fijar con exactitud los fenómenos de la vida, se abriese sin piedad el pecho y aplicase el escalpelo a su corazón palpitante.

La sobriedad es tan necesaria al espíritu para sus adelantos como al cuerpo para su salud; no hay sabiduría sin prudencia, no hay filosofía sin cordura. Existe en el fondo de nuestra alma una luz divina que nos conduce con admirable acierto si no nos obstinamos en apagarla; su resplandor nos guía, y, en llegando al límite de la ciencia, nos le muestra haciéndonos leer con claros caracteres la palabra *basta*. No vayáis más allá; quien la ha escrito es el Autor de todos los seres, el que ha establecido las leyes que rigen al espíritu como al cuerpo, y que contiene en su esencia infinita la última razón de todo.

14. La certeza que preexiste a todo examen no es ciega; antes por el contrario, o nace de la claridad de la visión intelectual, o de un instinto conforme a la razón: no es contra la razón, es su base. Cuando discurremos, nuestro espíritu conoce la verdad por el enlace de las proposiciones, como si dijéramos por la luz que refleja de unas verdades a otras. En la certeza primitiva, la visión es por luz directa, no necesita de reflexión.

Al consignar, pues, la existencia de la certeza no hablamos de un hecho ciego, no queremos extinguir la luz en su mismo origen, antes decimos que allí la luz es más brillante que en sus raudales. Tenemos a la vista un cuerpo cuyos resplandores iluminan el mundo en

que vivimos; si se nos pide que expliquemos su naturaleza y sus relaciones con los demás, ¿comenzaremos por apagarle? Los físicos para buscar la naturaleza de la luz y determinar las leyes a que está sometida no han comenzado por privarse de la luz misma y ponerse a obscuras.

15. Este método de filosofar tiene algo de dogmatismo, pero dogmatismo tal que, como hemos visto, tiene en su apoyo a los mismos Pirrón, Hume, Fichte, mal de su grado. No es un simple método filosófico, es la sumisión voluntaria a una necesidad indeclinable de nuestra propia naturaleza; es la combinación de la razón con el instinto; es la atención simultánea a las diferentes voces que resuenan en el fondo de nuestro espíritu. Pascal ha dicho: «La naturaleza confunde a los pirrónicos, y la razón a los dogmáticos.» Este pensamiento, que pasa por profundo, y que lo es bajo cierto aspecto, encierra, no obstante, alguna inexactitud. La confusión no es igual en ambos casos: la razón no confunde al dogmático si no se la separa de la naturaleza; y la naturaleza confunde al pirrónico, ya sola, ya unida con la razón. El verdadero dogmático comienza por dar a la razón el cimiento de la naturaleza; emplea una razón que se conoce a sí misma, que confiesa la imposibilidad de probarlo todo, que no toma arbitrariamente el postulado que ha menester, sino que lo recibe de la naturaleza misma. Así la razón no confunde al dogmático que, guiado por ella, busca el fundamento que la puede asegurar. Cuando la naturaleza confunde a los pirrónicos atestigua el triunfo de la razón de los dogmáticos, cuyo argumento principal contra aquéllos es la voz de la misma

naturaleza. El pensamiento de Pascal sería más exacto reformado de esta manera: «La naturaleza confunde a los pirrónicos, y es necesaria a la razón de los dogmáticos.» Habría menos antítesis, pero más verdad. La necesidad de la naturaleza no la desconocen los dogmáticos; sin esta base la razón nada puede; para ejercer su fuerza exige un punto de apoyo; con él ofrecía Arquímedes levantar la tierra; sin él la inmensa palanca no hubiera movido un solo átomo.

NOTA. — El mismo Pirrón no dudaba de todo, como creen algunos: admitía las sensaciones en cuanto pasivas, y se resignaba a las consecuencias de estas impresiones, conviniendo en la necesidad de acomodarse en la práctica a lo que ellas nos indican. Nadie hasta ahora ha negado las apariencias; las disputas versan sobre la realidad, sosteniendo los unos que el hombre debe contentarse con decir: *parece*; y otros que puede llegar a decir: *es*. Conviene tener presente esta distinción, que evita confusión de ideas en la historia de la filosofía, y conduce a esclarecer las cuestiones sobre la certeza. Así, de las tres cuestiones: hay certeza; en qué se funda; cómo se adquiere; la primera está resuelta en un mismo sentido por todas las escuelas, en cuanto se refiere a un hecho de nuestra alma; con sólo admitir las apariencias admitían la certeza de ellas.

CAPÍTULO III

Dos certezas: la del género humano y la filosófica

SUMARIO. — La certeza y la reflexión. El desarrollo de las facultades humanas no es reflexivo. Experimentos. Esterilidad de la filosofía con respecto a la certeza. Sus peligros. Su objeto más razonable. Contradicción de los filósofos. Resultado.

16. La certeza no nace de la reflexión; es un producto espontáneo de la naturaleza del hombre, y va aneja al acto directo de las facultades intelectuales y sensitivas. Como que es una condición necesaria al ejercicio de ambas, y que sin ella la vida es un caos, la poseemos instintivamente y sin reflexión alguna, disfrutando de este beneficio del Criador como de los demás que acompañan inseparablemente nuestra existencia.

17. Es preciso, pues, distinguir entre la certeza del género humano y la filosófica; bien que, hablando ingenuamente, no se comprende bastante lo que pueda valer una certeza humana diferente de la del género humano.

Prescindiendo de los esfuerzos que por algunos instantes hace el filósofo para descubrir la base de los

humanos conocimientos, es fácil de notar que él mismo se confunde luego con el común de los hombres. Esas cavilaciones no dejan rastro en su espíritu en lo tocante a la certeza de todo aquello de que está cierta la humanidad. Descubre entonces que no era una verdadera duda lo que sentía, aunque quizás él mismo se hiciese la ilusión de lo contrario; eran simples suposiciones, nada más. En interrumpiendo la meditación, y aun, si bien se observa, mientras ella dura, se halla tan cierto como el más rústico, de sus actos interiores, de la existencia del cuerpo propio, de los demás que rodean el suyo, y de mil otras cosas que constituyen el caudal de conocimiento necesario para los usos de la vida.

Desde el niño de pocos años hasta el varón de edad proveya y juicio maduro preguntadles sobre la certeza de la existencia propia, de sus actos, internos y externos, de los parientes y amigos, del pueblo en que residen, y de otros objetos que han visto, o de que han oído hablar, no observaréis vacilación alguna; y lo que es más, ni diferencia de ninguna clase, entre los grados de semejante certeza; de modo que si no tienen noticia de las cuestiones filosóficas que sobre estas materias se agitan, leeréis en sus semblantes la admiración y el asombro de que haya quien pueda ocuparse seriamente en averiguar cosas tan *claras*.

18. Como no es posible saber de qué manera se van desenvolviendo las facultades sensitivas intelectuales y morales de un niño, no es dable tampoco demostrar *a priori*, por el análisis de las operaciones que en su espíritu se realizan, que a la formación de la certeza no concurren los actos reflejos; pero no será difícil demos-

trarlo por los indicios que de sí arroja el ejercicio de estas facultades, cuando ya se hallan en mucho desarrollo.

Si bien se observa, las facultades del niño tienen un hábito de obrar en un sentido directo, y no reflejo, lo cual manifiesta que su desarrollo no se ha hecho por reflexión, sino directamente.

Si el desarrollo primitivo fuese por reflexión, la fuerza reflexiva sería grande, y, sin embargo, no sucede así: son muy pocos los hombres dotados de esta fuerza, y en la mayor parte es poco menos que nula. Los que llegan a tenerla la adquieren con asiduo trabajo, y no sin haberse violentado mucho, para pasar del conocimiento directo al reflejo.

19. Enseñad a un niño un objeto cualquiera, y lo percibe bien; pero llamadle la atención sobre la percepción misma, y desde luego su entendimiento se oscurece y se confunde.

Hagamos la experiencia. Supongamos un niño a quien se enseñan los rudimentos de la geometría.

— ¿Ves esta figura, que se cierra con las tres líneas? Esto se llama triángulo: las líneas tienen el nombre de lados, y esos puntos donde se reúnen las líneas se apellidan vértices de sus ángulos.

— Lo comprendo bien.

— ¿Ves esa otra que se cierra con cuatro líneas? Es un cuadrilátero; el cual, como el triángulo, tiene también sus lados y sus vértices.

— Muy bien.

— ¿Un cuadrilátero puede ser triángulo, o viceversa?

— No, señor.

— ¿Jamás?

— Jamás.

— ¿Y por qué?

— ¿No ve usted que aquí hay cuatro y aquí tres lados? ¿Cómo pueden ser una misma cosa?

— Pero ¿quién sabe...? A ti te lo parece... pero...

— ¿No, señor, no lo ve usted aquí? Éste tres, ese otro cuatro, y no es lo mismo cuatro que tres.

Atormentad el entendimiento del niño tanto como queráis, no le sacaréis de su tema: siempre notaréis su percepción y su razón obrando en sentido directo, esto es, fijándose sobre el objeto; pero no lograréis que por sí solo dirija la atención a los actos interiores, que piense en su pensamiento, que combine ideas reflejas, ni que en ellas busque la certeza de su juicio.

20. Y he aquí un defecto capital del arte de pensar, tal como se ha enseñado hasta ahora. A una inteligencia tierna se la ejercita luego con lo más difícil que ofrece la ciencia, el reflexionar; lo que es tan desacertado como si se comenzase el desarrollo material del niño por los ejercicios más arduos de la gimnástica. El desarrollo científico del hombre se ha de fundar sobre el natural, y éste no es reflejo, sino directo.

21. Aplíquese la misma observación al uso de los sentidos.

— ¿Oye usted qué música? — dice el niño.

— ¿Cómo, qué música?

— ¿No oye usted? ¿Está usted sordo?

— A ti te lo parece.

— Pero, señor, ¡si se oye tan bien...! ¿Cómo es posible?

— Pero ¿cómo lo sabes?

— ¡Señor, si lo oigo!...

Y de ese *lo oigo* no se le podrá sacar, y no lograréis que vacile, ni que, para deshacerse de las importunidades, apele a ningún acto reflejo: «Yo la oigo; ¿no la oye usted?» Para él no hay más razón, y toda vuestra filosofía no valdría tanto como la *irresistible fuerza* de la sensación que le asegura de que hay música, y que quien lo dude, o se chancea o está sordo.

22. Si las facultades del niño se hubiesen desarrollado en una alternativa de actos directos y reflejos; si, al irse cerciorando de las cosas, hubiese pensado en algo más que en las cosas mismas, claro es que una continuación de actos semejantes hubiera dejado huella en su espíritu, y que, al encontrarse en una situación apremiadora en que se le preguntaban los motivos de su certeza, hubiera echado mano de los mismos medios que le sirvieron en el sucesivo desarrollo de sus facultades, se hubiera desentendido del objeto, se hubiera replegado sobre sí mismo, y de un modo u otro habría pensado en su pensamiento, y contestado a la dificultad en el mismo sentido. Nada de esto sucede; lo que indica que no han existido tales actos reflejos, que no ha habido más que las percepciones acompañadas de la conciencia íntima y de la certeza de ellas; pero todo en confuso, de una manera instintiva, sin nada que parecerse pudiera a reflexiones filosóficas.

23. Y es de notar que, lo que acontece al niño, se verifica también en los hombres adultos, por claro y despejado que sea su entendimiento. Si no están inicia-

dos en las cuestiones filosóficas, recibiréis a poca diferencia las mismas respuestas al proponerles dificultades sobre los expresados objetos, y aun sobre muchísimos otros en que al parecer podría haber más duda. La experiencia prueba, mejor que todos los discursos, que nadie adquiere la certeza por acto reflejo.

24. Dicen los filósofos que las fuentes de la certeza son el sentido íntimo o la conciencia de los actos, los sentidos exteriores, el sentido común, la razón, la autoridad. Veamos con algunos ejemplos lo que hay de reflejo en todas estas fuentes, cómo piensa el común de los hombres, y hasta los mismos filósofos, cuando no piensan como filósofos, sino como hombres.

25. Una persona de entendimiento claro, pero sin noticia de las cuestiones sobre la certeza, acaba de ver un monumento que deja en el alma una impresión viva y duradera, *el Escorial*, por ejemplo. Al ponderar lo grato del recuerdo, suscitadle dudas sobre la existencia de éste en su espíritu, y su correspondencia, ya con el acto pasado de ver, ya con el edificio visto; es bien seguro que, si no piensa que os chanceáis, le desconcertaréis completamente, haciéndole sospechar que habéis perdido el juicio. Entre cosas tan diferentes como son: la existencia actual del recuerdo, su correspondencia con el acto pasado de ver y la conveniencia de todo con el edificio visto, él no descubre diferencia alguna. Para este caso no sabe más que un niño de seis años: «Me acuerdo; lo vi; es tal como lo recuerdo»: he aquí toda su ciencia; nada de reflexión, nada de separación, todo directo y simultáneo,

Haced las suposiciones que bien os parezcan, no sacaréis del común de los hombres, con respecto al sentido íntimo, más que lo que habéis sacado del recuerdo del Escorial: «Es así, y no hay más.» Aquí no hay actos reflejos, la certeza acompaña al directo; y todas las reflexiones filosóficas no son capaces de añadir un adarme de seguridad a la que nos da la fuerza misma de las cosas, el instinto de la naturaleza.

26. Ejemplo del testimonio de los sentidos.

Se presenta a nuestros ojos un objeto cualquiera, y, si está a la correspondiente distancia y con la luz suficiente, juzgamos luego de su tamaño, figura y color; quedándonos muy seguros de la verdad de nuestro juicio, aun cuando en nuestra vida no hayamos pensado en las teorías de las sensaciones, ni en las relaciones de nuestros órganos entre sí y con los objetos externos. Ningún acto reflejo acompaña la formación del juicio; todo se hace instintivamente, sin que intervengan consideraciones filosóficas. Lo vemos y nada más; esto nos basta para la certeza. Sólo después de haber manejado los libros donde se ventilan semejantes cuestiones volvemos la atención sobre nuestros actos; y aun es de notar que esta atención dura ínterin nos ocupamos del análisis científico; pues, en olvidándonos de éste, lo que sucede bien pronto, entramos de nuevo en la corriente universal, y sólo echamos mano de la filosofía en casos muy contados.

Nótese que aquí se habla de la certeza del juicio formado a consecuencia de la sensación, sólo en cuanto está ligado con los usos de la vida, y de ninguna manera en lo tocante a su mayor o menor exactitud con respecto

a la naturaleza de las cosas. Así, poco importa que los colores, por ejemplo, sean considerados como calidades inherentes a los cuerpos, aun cuando esto sea ilusión; basta que el juicio formado no altere en nada nuestras relaciones con los objetos, sea cual fuere la teoría filosófica.

27. Ejemplo del sentido común.

En presencia de un concurso numeroso arrojad a la aventura en el suelo un cajón de caracteres de imprenta, y decid a los circunstantes que resultarán escritos los nombres de todos ellos; por unanimidad se reirán de vuestra insensatez; y, ¿en qué se fundan? ¿Han reflexionado sobre el fundamento de su certeza? No, de seguro.

28. Ejemplo de la razón.

Todos raciocinamos, y en muchos casos con acierto. Sin arte, sin reflexión de ninguna clase, distinguimos con frecuencia lo sólido de lo fútil, lo sofístico de lo concluyente. Para esto no necesitamos atender al curso que sigue nuestro entendimiento; sin advertirlo siquiera, nos vamos por el buen camino, y tal hombre habrá formado en su vida millones de raciocinios muy rigurosos y exactos, que no habrá atendido una sola vez al modo con que raciocina. Aun los más versados en el artificio de la dialéctica se olvidan a menudo de ella; la practican quizás muy bien, pero sin atender expresamente a ninguna de sus reglas.

29. Los ideólogos escriben volúmenes enteros sobre las operaciones de nuestro entendimiento, y estas ope-

raciones las ejecuta el hombre más rústico sin pensar que las hace. ¡Cuánto no se ha escrito sobre la abstracción, sobre la generalización, sobre los universales! Y no hay hombre que no tenga todo esto muy bien arreglado en su cabeza, aunque no sepa que existe una ciencia que lo examina. En su lenguaje hallaréis expresado lo universal y lo particular; notaréis que en su discurso cada cosa ocupa el puesto que le corresponde; sus actos directos no le ofrecen dificultad. Pero llamadle la atención sobre esos mismos actos, sobre la abstracción por ejemplo: lo que en el orden directo del pensamiento era tan claro y luminoso se convierte en un caos al pasar al orden reflejo.

Se echa, pues, de ver que, en el medio de suyo más reflexivo, cual es el raciocinio, obra muy poco la reflexión, que tiene por objeto el mismo acto que se ejerce.

30. Ejemplo de la autoridad.

Ningún habitante de países civilizados ignora que existe una nación llamada *Inglaterra*; y, la mayor parte de ellos, no lo saben sino por haberlo oído o leído, es decir, por autoridad. Claro es que la certeza de la existencia de la *Inglaterra* es tanta, que no la excede la de los mismos objetos que se tienen a la vista; y, sin embargo, ¿cuántos son los que han pensado en el análisis de los fundamentos en que se apoya semejante certeza? Muy pocos. ¿Y ésta será mayor en los que se hayan ocupado de ella que en los demás? No, seguramente. Luego en el presente caso, y otros infinitos análogos, para nada intervienen los actos reflejos; la certeza se forma instintivamente, sin el auxilio de ningún medio parecido a los filosóficos.

31. Estos ejemplos manifiestan que la humanidad, en lo tocante a la certeza, anda por caminos muy diferentes de los de la filosofía: el Criador, que ha sacado de la nada a los seres, los ha provisto de lo necesario para ejercer sus funciones según el lugar que ocupan en el universo; y una de las primeras necesidades del ser inteligente era la certeza de algunas verdades. ¿Qué sería de nosotros si al comenzar a recibir impresiones, al germinar en nuestro entendimiento las primeras ideas, nos encontrásemos con el fatigoso trabajo de labrar un sistema que nos pusiese a cubierto de la incertidumbre? Si así fuese, nuestra inteligencia moriría al nacer, porque, envuelta en el caos de sus propias cavilaciones en el momento de abrir los ojos a la luz, y cuando sus fuerzas son todavía tan escasas, no alcanzaría a disipar las nubes que se levantarían de todos lados, y acabarían por sumirla en una completa obscuridad.

Si los filósofos más aventajados, si las inteligencias más claras y penetrantes, si los genios de más pujanza y brío, han trabajado con tan escaso fruto por asentar los principios sólidos que pudiesen servir de fundamento a las ciencias, ¿qué sucediera si el Criador no hubiese acudido a esta necesidad, proveyendo de certeza a la tierna inteligencia, del propio modo que, para la conservación del cuerpo, ha preparado el aire que le vivifica y la leche que le alimenta?

32. Si alguna parte de la ciencia debe ser considerada como puramente especulativa, es sin duda la que versa sobre la certeza; y esta proposición, por más que a primera vista parezca una paradoja, es, sin embargo, una verdad nada difícil de demostrar.

33. ¿Qué puede proponerse en este particular la filosofía? ¿Producir la certeza? Ésta existe independiente de todos los sistemas filosóficos: nadie había pensado en semejantes cuestiones, cuando la humanidad estaba ya cierta de infinitas cosas. Todavía más: después de suscitada la cuestión han sido pocos los que se han ocupado de ella, comparados con la totalidad del género humano; lo mismo sucede ahora y sucederá en adelante. Luego cuantas teorías se excogiten sobre este punto, en nada pueden influir en el fenómeno de la certeza. Lo que se dice con respecto a producirla puede extenderse al intento de consolidarla. ¿Cuándo han tenido o tendrán ni ocasión ni tiempo el común de los hombres para ocuparse de semejantes cuestiones?

34. Si algo hubiera podido producir la filosofía en esta parte, habría sido el escepticismo, pues que la variedad y oposición de los sistemas eran más propias para engendrar dudas que para disiparlas. Afortunadamente, la naturaleza se resiste al escepticismo de una manera insuperable; y los sueños del gabinete de los sabios no trascienden a los usos de la vida del común de los hombres, ni aun de los mismos que los padecen o los fingen.

35. El objeto más razonable que en esta cuestión puede proponerse la filosofía es el examinar simplemente los cimientos de la certeza, sólo con la mira de conocer más a fondo al espíritu humano, sin lisonjearse de producir ninguna alteración en la práctica: a la manera que los astrónomos observan la carrera de los astros, y procuran averiguar y determinar las leyes a que está sujeta, sin que por esto presuman poder modificarlas.

36. Mas, aun en esta suposición, se halla la filosofía en situación nada satisfactoria; porque si recordamos lo que arriba se lleva establecido, echaremos de ver que la ciencia observa un fenómeno real y verdadero, pero le da una explicación gratuita, haciendo de él un análisis imaginario.

En efecto, se ha demostrado con la experiencia que nuestro entendimiento no se guía por ninguna de las consideraciones que tienen presentes los filósofos; su asenso, en los casos en que va acompañado de mayor certeza, es un fruto espontáneo de un instinto natural, no de combinaciones; una adhesión firme, arrancada por la evidencia de la verdad, o la fuerza del sentido íntimo, o el impulso del instinto, no una convicción producida por una serie de raciocinios; luego esas combinaciones y raciocinios sólo existen en la mente del filósofo, mas no en la realidad; luego cuando se quieren señalar los cimientos de la certeza se indica lo que tal vez pudiera o debiera haber, pero no lo que hay.

Si los filósofos se guiasen por sus sistemas, y no se olvidasen o no prescindiesen de ellos, tan pronto como acaban de explicarlos, y aun mientras los explican, pudiera decirse que, si no se da razón de la certeza humana, se da de la certeza filosófica; pero limitándose los mismos filósofos a usar de sus medios científicos, sólo cuando los desenvuelven en sus cátedras, resulta que los pretendidos cimientos son una pura teoría que poco o nada tiene que ver con la realidad de las cosas.

37. Esta demostración de la vanidad de los sistemas filosóficos en lo tocante a los fundamentos de la certeza, lejos de conducir al escepticismo, lleva a un punto

directamente opuesto; porque haciéndonos apreciar en su justo valor la vanidad de las cavilaciones humanas, y comparando su impotencia con la irresistible fuerza de la naturaleza, nos aparta del necio orgullo de sobreponernos a las leyes dictadas por el Criador a nuestra inteligencia, nos hace entrar en el cauce por donde corre la humanidad en el torrente de los siglos, y nos inclina a aceptar con una filosofía juiciosa, lo mismo que de todos modos nos fuerzan a aceptar las leyes de nuestra naturaleza.

NOTA. — Para formarse ideas claras sobre el desarrollo del entendimiento y demás facultades de nuestro espíritu véase lo que digo en la obra titulada *El Criterio*, particularmente en los capítulos I, II, III, XII, XIII, XIV, XVIII y XXII.

CAPÍTULO IV

Si existe la ciencia trascendental en el orden intelectual absoluto

SUMARIO. — Primer principio. Observación preliminar. Verdad primera. Diferentes aspectos de la cuestión. Santo Tomás. Malebranche. Conjetura sobre la ciencia trascendental, uno de los caracteres distintivos de la inteligencia. La inteligencia y la unidad. Ejemplos de las artes y de las ciencias. Medida de la elevación de las inteligencias. Carácter del genio.

38. Los filósofos han buscado un primer principio de los conocimientos humanos; cada cual le ha señalado a su manera, y después de tanta discusión, todavía es dudoso quién ha acertado, y hasta si ha acertado nadie.

Antes de preguntar cuál era el primer principio era necesario saber si existía. Esta última cuestión no puede suponerse resuelta en sentido afirmativo, pues, como veremos luego, es susceptible de diferentes resoluciones según el aspecto bajo el cual se la mira.

El primer principio de los conocimientos puede entenderse de dos maneras: o en cuanto significa una verdad única de la cual nazcan todas las demás, o en cuanto expresa una verdad cuya suposición sea necesaria, si no se quiere que desaparezcan todas las otras. En el primer

sentido se busca un manantial del cual nazcan todas las aguas que riegan una campiña; en el segundo se pide un punto de apoyo para afianzar sobre él un gran peso.

39. ¿Existe una verdad de la cual dimanen todas las otras? En la realidad, en el orden de los seres, en el orden intelectual universal, sí; en el orden intelectual humano, no.

40. En el orden de los seres hay una verdad origen de todas, porque la verdad es la realidad, y hay un Ser, autor de todos los seres. Este ser es una verdad, la verdad misma, la plenitud de verdad; porque es el ser por esencia, la plenitud del ser.

Esta unidad de origen la han reconocido en cierto modo todas las escuelas filosóficas. Los ateos hablan de la fuerza de la naturaleza; los panteístas, de la substancia única, de lo absoluto, de lo incondicional; unos y otros han abandonado la idea de Dios, y trabajan por reemplazarla con algo que sirva de origen a la existencia del universo y al desarrollo de sus fenómenos.

41. En el orden intelectual universal hay una verdad de la cual dimanen todas; es decir, que esa unidad de origen de todas las verdades no sólo se halla en las verdades realizadas, o en los seres considerados en sí mismos, sino también en el encadenamiento de ideas que representan a estos seres. Por manera que si nuestro entendimiento pudiese elevarse al conocimiento de todas las verdades, abrazándolas en su conjunto en todas las relaciones que las unen, vería que, a pesar de la dispersión en que se nos ofrecen en las direcciones más remo-

tas y divergentes, en llegando a cierta altura van convergiendo a un centro, en el cual se enlazan, como las madejas de luz en el punto luminoso que las despidе.

42. Los teólogos, al paso que explican los dogmas de la Iglesia, siembran a menudo en sus tratados doctrinas filosóficas muy profundas. Así Santo Tomás, en sus cuestiones sobre el entendimiento de los ángeles, y en otras partes de sus obras, nos ha dejado una teoría muy interesante y luminosa. Según él, a proporción que los espíritus son de un orden superior, entienden por un menor número de ideas; y así continúa la disminución hasta llegar a Dios, que entiende por medio de una idea única, que es su misma esencia. De esta suerte, según el Santo Doctor, hay no sólo un ser autor de todos los seres, sino también una idea única, infinita, que las encierra todas. Quien la posea plenamente, lo verá todo en ella; pero como esta plenitud, que en términos teológicos se llama comprensión, es propia únicamente de la inteligencia infinita de Dios, las criaturas, cuando en la otra vida alcancen la visión beatífica, que consiste en la intuición de la esencia divina, verán más o menos objetos en Dios, según sea la mayor o menor perfección con que le posean. ¡Cosa admirable! ¡El dogma de la visión beatífica, bien examinado, es también una verdad que derrama torrentes de luz sobre las teorías filosóficas! El sueño sublime de Malebranche sobre las ideas era quizás una reminiscencia de sus estudios teológicos.

43. La ciencia trascendental que las abraza y explica todas es una quimera para nuestro espíritu mientras habita sobre la tierra; pero es una realidad para

otros espíritus de un orden superior, y lo será para el nuestro cuando, desprendido del cuerpo mortal, llegue a las regiones de la luz.

44. En cuanto podemos conjeturar por analogías, tenemos pruebas de que existe en efecto esa ciencia trascendental que las encierra todas, y que a su vez se refunde en un solo principio, o mejor, en una sola idea, en una sola intuición. Observando la escala de los seres, los grados en que están distribuidas las inteligencias individuales, y el sucesivo progreso de las ciencias, se nos presenta la imagen de esta verdad de una manera muy notable.

Uno de los caracteres distintivos de la inteligencia es el generalizar, el percibir lo común en lo vario, el reducir lo múltiplo a la unidad, y esta fuerza es proporcional al grado de inteligencia.

45. El bruto está limitado a sus sensaciones y a los objetos que se las causan. Nada de generalizar, nada de clasificar, nada que se eleve sobre la impresión recibida y el instinto de satisfacer sus necesidades. El hombre, tan pronto como abre los ojos de su inteligencia, percibe desde luego un sinnúmero de relaciones: lo que ha visto en un caso lo aplica a otros diferentes; generaliza, encerrando en una idea muchísimas otras. Quiere el niño alcanzar un objeto, no puede llegar a él, y al instante improvisa su escalera arrimando una silla o un banquillo. Un bruto estará mirando largas horas la tajada que le hechiza, pero que está colgada demasiado alta, sin que le ocurra que pudiera practicar la misma operación que el niño y formar una escalera. Si se le disponen los

objetos a propósito para subir, sube; pero es incapaz de pensar que en situaciones semejantes se debe ejecutar la misma operación. En un caso vemos un ser que tiene la idea general de un *medio* y de sus relaciones con el *fin*, y que, cuando la necesita, la emplea; en el segundo vemos otro ser que tiene delante de sus ojos el fin y el medio, pero que no percibe su relación, y que, por consiguiente, no se eleva sobre la individualidad material de los objetos.

En el primero hay la percepción de la unidad; en el segundo no hay ningún lazo que reúna la variedad de los hechos particulares.

En este ejemplo tan sencillo se nota que la infinidad de casos, en que por estar el objeto demasiado alto ofrece dificultad el alcanzarle, los tiene reducidos el niño a uno solo: posee, por decirlo así, la fórmula del pequeño problema.

Por cierto que él no se da cuenta a sí mismo de esta fórmula, es decir, que no hace acto reflejo sobre ella; pero, en la realidad, la tiene, y la prueba es que, en ofreciéndose el caso, la aplica instantáneamente. Aun más: no le pongáis delante un objeto determinado, y habladle en general de cosas demasiado altas, indicándole velozmente unas tras otras; veréis que, con la rapidez del relámpago, aplica siempre la idea general de un medio auxiliar. Serán los brazos de sus padres, o de un hermano mayor, o de un criado; será una silla, si está en su casa; será un montón de piedras, si se halla en el campo; de todo se vale, en todo descubre la *relación del medio con el fin*. Cuando el fin se presenta, su atención se vuelve instantáneamente hacia el medio; la idea general busca un caso en que individualizarse.

46. ¿Qué es un arte? ¿Es un conjunto de reglas para hacer bien alguna cosa? ¿Y cuándo es más perfecto? Lo es tanto más cuanto encierra mayor número de casos en cada regla, y, por consiguiente, cuanto es menor el número de éstas. Antes de que se hubiesen formulado las de la arquitectura se habían construido sin duda edificios sólidos, hermosos y adaptados al uso a que se destinaban; pero el gran progreso de la inteligencia en lo relativo a la construcción de edificios consistió en encontrar lo que tenían de *común* los bien construidos, en fijar la causa de la solidez y de la belleza en sí mismas, pasando de lo individual a lo universal, es decir, formándose ideas generales de solidez y de belleza, aplicables a un sinnúmero de casos particulares: simplificando.

47. Lo dicho de la arquitectura puede extenderse a las demás artes liberales y mecánicas; en todas se encontrará que el adelanto de la inteligencia se cifra en reducir a la unidad la multiplicidad, en hacer que, en el menor número de ideas posible, se encierre el mayor número de aplicaciones posible. Por esta razón, los amantes de las letras y de las bellas artes se afanan en busca de la idea de la belleza en general, con la mira de encontrar un tipo aplicable a todos los objetos literarios y artísticos. También podemos observar que los que se ocupan de artes mecánicas discurren siempre por reducir sus procedimientos a pocas reglas, y aquel se tiene por más adelantado que alcanza a combinar mayor variedad de los productos con más sencillez en los medios, haciendo depender de una sola idea lo que otros tienen vinculado con muchas. Al contemplar una máquina que nos da ad-

mirables productos con una combinación muy sencilla, no tributamos menos elogios al artífice por lo segundo que por lo primero: «Esto es magnífico, decimos, y lo más asombroso es la sencillez con que se ejecuta.»

48. Hagamos aplicación de esta doctrina a las ciencias naturales y exactas.

El mérito del sistema actual de numeración consiste en encerrar en una sola idea la expresión de todos los números, haciendo el valor de cada guarismo décuplo del que tiene a la derecha y supliendo los huecos con el cero. La expresión de la infinidad de los números está reducida a una sola regla, fundada en una sola idea: la relación del lugar con el décuplo del valor. La aritmética ha hecho un grande adelanto disminuyendo el número de sus operaciones fundamentales por medio de los logaritmos: reduciendo a sumar y restar las de multiplicar y dividir. El álgebra no es más que la generalización de las expresiones y operaciones aritméticas: su simplificación. La aplicación del álgebra a la geometría es la generalización de las expresiones geométricas; las fórmulas de las líneas, de las figuras, de los cuerpos, no son más que la expresión de su idea universal. En ella, como en un tipo, conserva el geómetra la idea matriz, generadora; bástanle las aplicaciones más sencillas para formar cálculos exactos de todas las líneas de la misma clase que puedan ofrecérsele en la práctica. En la sencilla expresión $\frac{dx}{dz} = A$, apellidada coeficiente diferencial, se encierra la idea matriz del cálculo infinitesimal; ella dimanó de consideraciones geométricas; pero tan pronto como fué concebida en su universalidad

esparció sobre todos los ramos de las matemáticas y de las ciencias naturales un raudal de luz que hizo descubrir un nuevo mundo cuyos confines no se alcanzan. La prodigiosa fecundidad de este cálculo dimana de su simplicidad, de que generaliza, por decirlo así de un golpe, la misma álgebra y la geometría, reuniéndolas en un solo punto, que es la relación de los límites de las diferencias de toda función.

49. Esta unidad de idea es el objeto de la ambición de la humana inteligencia, y, una vez encontrada, es el manantial de los mayores adelantos. La gloria de los genios más grandes se ha cifrado en descubrirla; el progreso de las ciencias ha consistido en aprovecharla. Vieta expone y aplica el principio de la expresión general de las cantidades aritméticas; Descartes hace lo mismo con respecto a las geométricas; Newton asienta el principio de la gravitación universal; él propio, al mismo tiempo que Leibniz, inventa el cálculo infinitesimal; y las ciencias naturales y exactas, alumbradas por una grande antorcha, marchan a pasos agigantados por caminos antes desconocidos. ¿Y por qué? Porque la inteligencia se ha aproximado a la unidad, ha entrado en posesión de una idea matriz en que se encierran otras infinitas.

50. Es digno de notarse que, a medida que se va adelantando en las ciencias, se encuentran entre ellas numerosos puntos de contacto, estrechas relaciones que a primera vista nadie hubiera podido sospechar. Cuando los matemáticos antiguos se ocupaban de las secciones cónicas estaban muy lejos de creer que la idea de la elipse



hubiese de servir de base a un sistema astronómico; los focos eran simples puntos; la curva, una línea y nada más; las relaciones de aquéllos con ésta eran objeto de combinaciones estériles sin aplicación. Siglos después, esos focos son el sol, y la curva las órbitas de los planetas. ¡Las líneas de la mesa del geómetra representaban un mundo!...

El íntimo enlace de las ciencias matemáticas con las naturales es un hecho fuera de duda; ¿y quién sabe hasta en que están distribuidos los seres, y que a primera vista psicológicas, teológicas y morales? La dilatada escala en que están distribuidos los seres, y que a primera vista pudiera parecer un conjunto de objetos inconexos, va manifestándose a los ojos de la ciencia como una cadena delicadamente trabajada, cuyos eslabones presentan sucesivamente mayor belleza y perfección. Los diferentes reinos de la naturaleza se muestran enlazados con íntimas relaciones; así, las ciencias que los tienen por objeto se prestan recíprocamente sus luces y entran alternativamente la una en el terreno de la otra. La complicación de los objetos entre sí trae consigo esa complicación de conocimientos, y la unidad de las leyes que rigen diferentes órdenes de seres aproximan todas las ciencias y las encaminan a formar una sola. ¡Quién nos diera ver la identidad de origen, la unidad del fin, la sencillez de los caminos! ¡Entonces poseeríamos la verdadera ciencia trascendental, la ciencia única que las encierra todas, o, mejor diremos, la idea única en que todo se pinta tal como es, en que todo se ve sin necesidad de combinar, sin esfuerzo de ninguna clase, como en un clarísimo espejo se retrata un magnífico paisaje, con su tamaño, figura y colores! Entretanto nos es preciso con-

tentarnos con sombras de la realidad, y en el instinto de nuestro entendimiento para simplificar, para reducirlo todo o aproximarle cuando menos a la unidad, debemos ver el indicio, el anuncio de esa ciencia única, de esa intuición de la idea única, infinita; así como en el deseo de felicidad que agita nuestro corazón, en la sed de gozar que nos atormenta, hallamos la prueba de que no acaba todo aquí, de que nuestra alma ha sido criada para la posesión de un bien que no se alcanza en la vida mortal.

51. Lo mismo que hemos observado en la escala de los seres y en el progreso de las ciencias podemos notarlo comparando hombres con hombres y atendiendo el carácter que ofrece el punto más elevado de la humana inteligencia: el genio. Los hombres de verdadero genio se distinguen por la unidad y amplitud de su concepción. Si tratan una cuestión difícil y complicada, la simplifican y allanan tomando un punto de vista elevado, fijando una idea principal que comunica luz a todas las otras; si se proponen contestar a una dificultad, señalan la raíz del error y destruyen con una palabra toda la ilusión del sofisma; si emplean la síntesis, aciertan desde luego en el principio que ha de servir de base, y de un rasgo trazan el camino que se ha de seguir para llegar al resultado que se desea; si se valen del análisis, atinan en el punto por donde debe empezar la descomposición, en el resorte oculto, y de un golpe, por decirlo así, nos abren el objeto, nos ponen de manifiesto sus interioridades más recónditas; si se trata de una invención, mientras los demás están buscando acá y acullá, ellos hieren el suelo con el pie y dicen: «El tesoro está aquí.» Nada de dilatados raciocinios, nada de rodeos;

pocos pensamientos, pero fecundos; pocas palabras, pero en cada una de ellas engastada una perla de inmenso valor.

52. No cabe, pues, duda alguna de que en el orden intelectual hay una verdad de la cual dimanar todas las verdades, hay una idea que encierra todas las ideas; así nos lo enseña la filosofía, así nos lo indican los esfuerzos, las tendencias naturales, instintivas, de toda inteligencia, cuando se afana por la simplificación y la unidad; así lo estima el sentido común, que considera tanto más alto y noble el pensamiento, cuanto es más vasto y más uno.

NOTA. — Pongo a continuación los notables pasajes de Santo Tomás, a que me he referido en el texto, sobre la unidad y multiplicidad de ideas. Creo que los leerán con gusto todos los amantes de una metafísica sólida y profunda :

«In omnibus enim substantiis intellectualibus, invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex, et quanto magis creaturae intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen, et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est quod Deus per suam essentiam omnia intelligit; superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivae, quae est in eis. In inferioribus autem sunt formae plures et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum in quantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiae haberent formas in illa universalitate, in qua habent superiores; quia non sunt tantae efficaciae in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate, et confusione, quod aliquantulum apparet in hominibus. Nam qui sunt debilius intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium, non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicantur.» (Pars 1.^a, quaest. 89, art. 1.)

«Intellectus quanto est altior et perspicacior tanto ex uno

potest plura cognoscere. Et quia intellectus divinus est altissimus, per unam simplicem essentiam suam omnia cognoscit: nec est ibi aliqua pluralitas formarum idealium, nisi secundum diversos respectus divinae essentiae ad res cognitās; sed in intellectu creato multiplicatur secundum rem quod est unum secundum rem in mente divina, ut non possit omnia per unum cognoscere: ita tamen quod quanto intellectus creatus est altior, tanto pauciores habet formas ad plura cognoscenda efficaces. Et hoc est quod Dio. dicit, 12. cae. hier. quod superiores ordines habent scientiam magis universalem in inferioribus. Et in lib. de causis dicitur, quod intelligentiae superiores habent formas magis universales: hoc tamen observato, quod in infimis angelis sunt formae adhuc universales in tantum, quod per unam formam possunt cognoscere omnia individua unius speciei; ita quod illa species sit propria uniuscuiusque particularium secundum diversos respectus eius ad particularia, sicut essentia divina efficitur propria similitudo singulorum secundum diversos respectus; sed intellectus humanus qui est ultimus in ordine substantiarum intellectualium habet formas in tantum particulatas quod non potest per unam speciem nisi unum quid cognoscere. Et ideo similitudo speciei existens in intellectu humano non sufficit ad cognoscenda plura singularia; et propter hoc intellectui adjuncti sunt sensus quibus singularia accipiat.» (*Quodlib.* 7, art. 3.)

«Respondeo dicendum, quod ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similia. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quae quidem intelligibilis plenitudo, in intelligibilibus creaturis inferiori modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet, quod ea quae Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa: et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto Angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit, et ideo oportet quod eius formae sint universales, quasi ad plura se extendentes unaquaeque earum. Et de hoc, exemplum aliquantulum in nobis perspicere potest: sunt enim quidam, qui veritatem intelligibilem capere non possunt; nisi eis particulatim per singula explicetur. Et hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt.» (*Pars* 1.^a, quaest. 55, art. 3.)

CAPÍTULO V

No existe la ciencia trascendental en el orden intelectual humano. No puede dimanar de los sentidos

SUMARIO. — Objeto de la sensación. No hay una, origen de la certeza de las demás. Operación de las cataratas. Dificultad de explicar el desarrollo de los sentidos y la relación de las sensaciones. Inutilidad de esta explicación para la ciencia trascendental. La estatua de Condillac. Observaciones. Resultado.

53. En el orden intelectual humano, mientras vivimos sobre la tierra, no hay una verdad de la cual dimanen todas; en vano la han buscado los filósofos: no la han encontrado, porque no era posible encontrarla. Y en efecto, ¿dónde se hallaría la deseada verdad?

54. ¿Dimanará de los sentidos?

Las sensaciones son tan varias como los objetos que las producen. Por ellas adquirimos noticia de cosas individuales y materiales; y en ninguna de éstas, ni en las sensaciones que de ellas dimanan, puede hallarse la verdad, fuente de todas las demás.

55. Observando las impresiones que por los sentidos recibimos podemos notar que, con respecto a producir certeza, todas son iguales entre sí. Tan ciertos estamos de la sensación que nos causa un ruido cualquiera, como de la producida por la presencia de un objeto a nuestros ojos, de un cuerpo oloroso cercano al olfato, de uno sabroso aplicado al paladar, o de otro que afecte vivamente el tacto. En la certeza producida por aquellas sensaciones no hay gradación, todas son iguales; porque si hablamos de la sensación misma, ésta la experimentamos de una manera que no nos consiente incertidumbre, y si se trata de la relación de la sensación con la existencia del objeto externo que la causa, tan ciertos estamos de que a la sensación que se llama *visión* corresponde un objeto externo *visto*, como que a lo que se apellida *tacto* corresponde un objeto externo *tocado*.

Se infiere de lo dicho que no hay una sensación origen de la certeza de las demás; en este punto todas son iguales, y, para el común de los hombres, no hay más razón que los asegure de la certeza, sino que lo experimentan así. No ignoro que lo sucedido con los individuos a quienes se ha hecho la operación de las cataratas indica que, para apreciar debidamente el objeto *sentido*, no es suficiente la simple sensación, y que unos sentidos auxilian a los otros, pero esto no prueba la preferencia de ninguno de ellos; pues así como el ciego a quien se dió repentinamente la vista no formaba por la simple *visión* juicio exacto sobre el tamaño y distancia de los objetos vistos, sino que necesitaba el auxilio del tacto; así es muy probable que, si suponemos a una persona con vista, privada de tacto desde su nacimiento, y se lo damos después repentinamente, tampoco formará juicio

exacto de los objetos tocados, hasta que, con el auxilio de la vista, se haya ido acostumbrando a combinar el nuevo orden de sensaciones con el antiguo, aprendiendo con el ejercicio a fijar las relaciones de la sensación con el objeto y a conocer por medio de aquélla las propiedades de éste.

56. El mismo hecho del ciego a quien se quitaron las cataratas está contrariado por otros que conducen a un resultado directamente opuesto. La joven a quien hizo la misma operación el oculista Juan Janin, y unos ciegos de nacimiento a quienes el profesor Luis de Gregori restituyó en parte la vista, no creyeron, como el ciego de Cheselden, que los objetos estuviesen pegados a sus ojos, sino que luego los vieron como cosas realmente externas y separadas. Así lo refiere Rosmini (*Ensayo sobre el origen de las ideas*, parte 5.^a, cap. IV, tomo II, pág. 286, citando el opúsculo «De las cataratas de los ciegos de nacimiento, observaciones teóricoquímicas, del profesor de química y oftalmía Luis de Gregori, romano»; Roma, 1826), bien que dando la preferencia al de Cheselden, que dice fué renovado en Italia por el profesor Jacobo de Pavía, con toda diligencia y con el mismo resultado en todas sus partes.

57. El modo con que esta combinación de unas sensaciones con otras nos enseña a juzgar bien de los objetos externos, es difícil saberlo, porque cabalmente el desarrollo de nuestras facultades sensitivas e intelectuales se verifica antes que podamos reflexionar sobre él; y así nos encontramos ya ciertos de la existencia y propiedades de las cosas, sin que hayamos pensado

en la certeza, ni mucho menos en los medios de adquirirla.

58. Pero aun suponiendo que después nos ocupemos de las sensaciones mismas y de sus relaciones con los objetos, prescindiendo de la certeza que ya tenemos y haciendo como que la buscamos, es imposible hallar una sensación que pueda servir de punto de apoyo a la certeza de los demás. Las dificultades que éstas nos ofrecieran las encontraríamos en aquélla.

59. El fijar las relaciones del sentido de la vista con el del tacto, y el determinar hasta qué punto dependen uno de otro, da lugar a cuestiones que pienso examinar más abajo con alguna extensión, y por lo mismo me abstendré de entrar en ellas por ahora, ya porque no son tales que puedan ventilarse por incidencia, ya también porque su resolución, sea en el sentido que fuere, en nada se opone a lo que me propongo establecer aquí.

60. Nada adelantáramos con saber que la certeza de todas las sensaciones está, filosóficamente hablando, vinculada en una. Toda sensación es un hecho individual contingente; ¿cómo podemos sacar de él la luz para guiarnos a las verdades necesarias? Considérese bajo el aspecto que se quiera la sensación, no es más que la impresión que recibimos por conducto de los órganos. De la impresión estamos seguros, porque está íntimamente presente a nuestra alma; de sus relaciones con el objeto que la produce nos cercioramos por la repetición de ella, con el auxilio de otras sensaciones, ya del mismo sentido, ya de otros; pero todo instintivamente, con

poca o ninguna reflexión, y siempre condenados, por más que reflexionemos, a llegar a un punto del cual no podemos pasar, porque allí nos detiene la naturaleza.

61. Lejos, pues, de encontrar en ninguna sensación un hecho fundamental en que podamos apoyarnos para establecer una certeza filosófica, vemos un conjunto de hechos particulares, muy distintos entre sí, pero que se parecen en cuanto a producir en nosotros esa seguridad que se llama certeza. En vano es que se descomponga al hombre, que se le reduzca primero a una máquina inanimada, que luego se le otorgue un sentido haciéndole percibir diferentes sensaciones, que después se le conceda otro, haciéndole combinar las nuevas con las antiguas, y así se proceda sintéticamente hasta llegar a la posesión y ejercicio de todos; estas cosas son buenas para entretener la curiosidad, alimentar pretensiones filosóficas y dar un viso de probabilidad a sistemas imaginarios; pero en la realidad se adelanta poco o nada; las evoluciones que finge el observador no se parecen a las de la naturaleza, y el verdadero filósofo debe examinar, no lo que en su concepto pudiera haber, sino lo que hay.

Condillac, animando progresivamente su estatua y haciendo dimanar de una sensación todo el caudal de los conocimientos humanos, se parece a aquellos sacerdotes que se ocultaban dentro de la estatua del ídolo y desde allí emitían sus oráculos. No es la estatua que se va animando lo que piensa y habla; es Condillac que está dentro. Concedámosle al filósofo sensualista todo lo que quiera; dejémosle que arregle a su modo la dependencia respectiva de las sensaciones; todo se le desconcierta

desde el momento en que le exigís que no discurra sino con sensaciones puras, por más que las suponga transformadas. Pero reservemos estas cuestiones para el lugar en que examinaremos la naturaleza y el origen de las ideas.

62. ¿Por qué estoy seguro de que la grata sensación que experimento en el sentido del olfato procede de un objeto que se llama *rosa*? Porque así me lo atestigua el recuerdo de mil otras ocasiones en que he experimentado la misma impresión, porque con el testimonio del olfato están de acuerdo el tacto y la vista. Pero ¿cómo puedo saber que estas sensaciones son algo más que impresiones que recibe mi alma? ¿Por qué no he de creer que vienen de una causa cualquiera sin relación a objetos externos? ¿Será porque dicen lo contrario los demás hombres? ¿Me consta que existan? ¿Y cómo saben ellos lo que me dicen? ¿Cómo sé que los oigo bien? La misma dificultad que se ofrece con respecto a los otros sentidos existe en cuanto al oído; si dudo del testimonio de tres, ¿por qué no dudo del de cuatro? No adelanto, pues, nada con el raciocinio; éste me conduciría a cavilaciones tales, que me exigirían una duda imposible, que me arrancarían una seguridad de que no puedo desprenderme por más esfuerzos que haga.

Además, si para apoyar la verdad de la sensación apelo a los principios del raciocinio, ya salgo del terreno de las sensaciones, ya no pongo en éstas la verdad primitiva origen de las otras, no cumplo lo que había ofrecido.

63. De lo dicho resulta: 1.º, que no se encuentra una sensación origen de la certeza de las otras, lo que me he

contentado con indicarlo aquí, reservándome demostrarlo al tratar de las sensaciones; 2.º, que, aun cuando existiese esta sensación, no bastaría a fundar nada en el orden intelectual, pues con las solas sensaciones no es posible ni aun pensar; 3.º, que las sensaciones, lejos de poder ser la base de la ciencia trascendental, no sirven por sí solas para establecer ninguna ciencia, pues de ellas, por ser hechos contingentes, no pueden dimanar las verdades necesarias.

NOTA. — He aquí explicada por el mismo Condillac la idea de su hombre estatua: «Para llenar este objeto nos imaginamos una estatua organizada interiormente como nosotros y animada de un espíritu, sin ninguna especie de ideas, suponiéndola, además, de un exterior toda de mármol, que no le permitía el uso de ningún sentido, nos reservamos la libertad de abrírselos a las diferentes impresiones de que son susceptibles, según mejor nos pareciese.

»Creímos deber empezar por el olfato, porque éste es el sentido que parece contribuir menos a los conocimientos del espíritu humano. En seguida examinamos los otros; y después de haberlos considerado separadamente y en conjunto, vimos que la estatua llegaba a ser un animal capaz de velar por su conservación.

»El principio que determina el desarrollo de sus facultades es simple; las sensaciones mismas le contienen; porque siendo todas por necesidad agradables o desagradables, la estatua está interesada en gozar de las unas y evitarse las otras. El lector se convencerá de que este interés es suficiente para dar lugar a las operaciones del entendimiento y de la voluntad. El juicio, la reflexión, los deseos, las pasiones no son otra cosa que la sensación misma que se transforma de diferentes maneras; por esta razón nos pareció inútil el suponer que el alma recibe inmediatamente de la naturaleza todas las facultades de que está dotada: la naturaleza nos da órganos para advertirnos por el placer, lo que debemos buscar, y por el dolor, lo que debemos huir; pero se detiene allí, y deja a la experiencia el cuidado de hacernos contraer hábitos y de acabar la obra que ella comenzó.

»Este objeto es nuevo y manifiesta toda la sencillez de las

vías del Autor de la naturaleza : ¿ no es cosa digna de admiración el que haya bastado hacer al hombre sensible al placer y al dolor, para que naciesen en él ideas, deseos, hábitos, talentos de toda especie? » (*Tratado de las sensaciones*. Idea de la obra.)

Lo que admira no es el sistema de Condillac, sino la candidez de su autor, y todavía más el que siquiera por breve tiempo haya podido tener numerosos secuaces un sistema tan superficial y tan pobre. Propónese el autor la dificultad de que, no siendo todo lo que hay en el alma más que la sensación transformada, es extraño que los brutos, que también tienen sensaciones, no estén dotados de las mismas facultades que el hombre. ¿ Atinaría el lector en la profunda razón señalada por el filósofo francés? Mucho lo dudamos. Hela aquí, como un pensamiento curioso : « El órgano del *tacto* es en los brutos *menos perfecto*, y, por consiguiente, no puede ser para ellos la causa ocasional de todas las operaciones que se notan en nosotros. » Bien hizo en adoptar el lema : *Nec tamen quasi Pythius Apollo*.

CAPÍTULO VI

Continúa la discusión sobre la ciencia trascendental Insuficiencia de las verdades reales

SUMARIO. — Insuficiencia de las verdades reales. Descrédito del sensualismo. Verdades reales y verdades ideales. Insuficiencia de la verdad real finita. Dos conocimientos de la verdad primera. Necesidad de fecundar las verdades reales con verdades ideales. La unidad de Descartes es triple. La ley única del universo. Sus relaciones con la ciencia trascendental.

64. Ha sido conveniente rebatir de paso el sistema de Condillac, no por su importancia intrínseca, ni porque no esté ya bastante desacreditado, sino para dejar el campo libre a investigaciones más elevadas, más propiamente filosóficas. Es preciso no perder ocasión de indemnizar a la filosofía de los perjuicios que le irrogara un sistema tan vanidoso como estéril. Todo lo más sublime de la ciencia del espíritu desaparecía con el *hombre-estatua* y las sensaciones transformadas; vengüemos, pues, los derechos de la razón humana, manifestando que, antes de entrar en las cuestiones más trascendentales, le es indispensable descartar el sistema de Condillac, como para construir un buen camino se quita ante todo la broza que obstruye el paso.

65. Vamos ahora a probar que, en el orden intelectual humano, tal como es en esta vida, no existe ningún principio que sea fuente de todas las verdades, porque no hay ninguna verdad que las encierre todas.

Las verdades son de dos clases: reales o ideales. Llamo verdades reales a los hechos, o lo que existe; llamo ideales el enlace necesario de las ideas. Una verdad real puede expresarse por el verbo *ser* tomado sustantivamente, o al menos supone una proposición en que el verbo se haya tomado en este sentido; una verdad ideal se expresa por el mismo verbo tomado copulativamente, en cuanto significa la relación necesaria de un predicado con un sujeto, prescindiendo de la existencia de uno y de otro. *Yo soy*, esto es, *yo existo*, expresa una verdad real, un hecho. *Lo que piensa existe*, expresa una verdad ideal, pues no se afirma que haya quien piense ni quien exista, sino que, si hay quien piensa, existe; o en otros términos, se afirma una relación necesaria entre el pensamiento y el ser. A las verdades reales corresponde el mundo real, el mundo de las existencias; a las ideales, el mundo lógico, el de la posibilidad.

El verbo *ser* se toma a veces copulativamente, sin que la relación que por él se expresa sea necesaria; así sucede en todas las proposiciones contingentes, o cuando el predicado no pertenece a la esencia del sujeto. A veces la necesidad es condicional, es decir, que supone un hecho; y en tal caso tampoco hay necesidad absoluta, pues el hecho supuesto es siempre contingente. Cuando hablo de las verdades ideales me refiero a las que expresan una relación absolutamente necesaria, prescindiendo de todo orden a la existencia; y, por el contrario, comprendo

entre las reales a todas las que suponen una proposición en que se haya establecido un hecho. A esta clase pertenecen las de las ciencias naturales, por suponer todas algún hecho objeto de observación.

66. Ninguna verdad real finita puede ser origen de todas las demás. La verdad de esta clase es la expresión de un hecho particular, contingente; y que por lo mismo no puede encerrar en sí, ni las demás verdades reales, o sea el mundo de las existencias, ni tampoco las verdades ideales, que sólo se refieren a las relaciones necesarias en el mundo de la posibilidad.

67. Si nosotros viésemos intuitivamente la existencia infinita, causa de todas las demás, conoceríamos una verdad real origen de las otras; pero como esta existencia infinita no la conocemos por intuición, sino por discurso, resulta que no conocemos el hecho de la existencia en que se contiene la razón de todas las demás existencias. Después que por el discurso nos hemos elevado a dicho conocimiento, tampoco nos es posible explicar desde aquel punto de vista la existencia de lo finito por sola la existencia de lo infinito; porque si prescindimos de la existencia de lo finito, desaparece el discurso por el cual nos habíamos elevado hasta el conocimiento de lo infinito, y, por consiguiente, se hunde todo el edificio de nuestra ciencia. Dad a un hombre por medio del discurso la demostración de la existencia de Dios, y pedidle que, prescindiendo del punto de partida, y fijándose sólo en la idea de lo infinito, explique la creación, no sólo en su posibilidad, sino en su realidad; no lo podrá verificar. Con sólo prescindir de lo finito se

hunde todo su discurso, sin que ningún esfuerzo sea bastante a evitarlo; se halla en el caso de un arquitecto a quien, habiendo construido una soberbia cúpula, se le exigiese que la sostuviera quitando el cimiento al edificio.

68. Tómese una verdad real cualquiera, el hecho más seguro, más cierto para nosotros; nada se puede sacar de él si no se le fecunda con verdades ideales. Yo existo, yo pienso, yo siento. He aquí hechos indudables; pero ¿qué puede deducir de ellos la ciencia? Nada; son hechos particulares, contingentes, cuya existencia o no existencia no afecta a los demás hechos ni alcanza al mundo de las ideas.

Estas verdades son de puro sentimiento; en sí solas nada tienen que ver con el orden científico, y sólo se elevan hasta él cuando se las combina con verdades ideales. Descartes, al consignar el hecho del pensamiento y de la existencia, pasaba, sin advertirlo, del orden real al orden ideal, forzado por su propósito de levantar el edificio científico. *Yo pienso*, decía. Si se hubiese limitado a esto, se habría reducido su filosofía a una simple intuición de su conciencia; pero quería hacer algo más, quería discurrir, y por necesidad echaba mano de una verdad ideal: *Lo que piensa existe*. Así fecundaba el hecho individual, contingente, con la verdad universal y necesaria, y como había menester una regla para conducirse en adelante, la buscaba en la legitimidad de la evidencia de las ideas. Por donde se echa de ver cómo este filósofo, que con tanto afán buscaba la unidad, se encontraba desde luego con la triplicidad: *un hecho, una verdad objetiva, un criterio*. Un hecho, en la conciencia del yo; una verdad objetiva, en la relación ne-

cesaria del pensamiento con la existencia; un criterio, en la legitimidad de la evidencia de las ideas.

Se puede desafiar a todos los filósofos del mundo a que discurren sobre un hecho cualquiera sin el auxilio de las verdades ideales. La esterilidad que hemos encontrado en el hecho de la conciencia se hallará en todos los demás. Esto no es una conjetura, es una demostración rigurosa. Sólo una existencia contiene la razón de todas las demás; en no conociéndola, pues, de una manera inmediata, intuitiva, nos es imposible encontrar una verdad real origen de todas las otras.

69. Aun suponiendo que en el orden de la creación hubiese un hecho primitivo de tal naturaleza, que todo el universo no fuera más que un simple desarrollo suyo, tampoco habríamos encontrado la verdad real, fuente de toda ciencia, pues con esto nada adelantaríamos con respecto al mundo de la posibilidad, es decir, al orden ideal, infinitamente mayor que el de las existencias finitas.

Supongamos que el progreso de las ciencias naturales conduzca al descubrimiento de una ley simple, única, que presida al desarrollo de todas las demás, y cuya aplicación, variada según las circunstancias, sea suficiente para dar razón de todos los fenómenos que ahora se reducen a muchas y muy complicadas. Éste sería, sin duda, un adelanto inmenso en las ciencias que tienen por objeto el mundo visible; pero ¿qué sabríamos por esto del mundo de las inteligencias? ¿Qué del mundo de la posibilidad?

NOTA. — En estas materias son dignas de leerse las obras de los escolásticos: al tratar del *objeto de la ciencia* son a un tiempo exactos y profundos. Difícilmente se puede excogitar nada con respecto a clasificaciones de verdades que ellos no hayan explicado o indicado.

CAPÍTULO VII

Esterilidad de la filosofía del «yo» para producir la ciencia trascendental

SUMARIO. — Conciencia y evidencia. Una de las causas de la obscuridad y esterilidad de la filosofía alemana desde Fichte. Una ventaja de Kant. Esterilidad del yo como elemento científico. Lo subjetivo y lo objetivo. Acto directo y acto reflejo. Esterilidad de su combinación si les faltan las verdades necesarias. Lo que sabemos del yo. La conciencia universal. El panteísmo espiritualista. Dualidad de relación en todo acto de inteligencia. Dilema contra la filosofía del yo. Reflexión fundamental del sistema de Fichte. Su método erróneo. Aserciones gratuitas. Acto primitivo. Reflexiones. Acto indeterminado. Esterilidad de la doctrina de Fichte para encontrar el primer principio. A qué se reduce el aparato de su análisis. Fichte y Descartes. Ventaja del filósofo francés. Panteísmo del sistema de Fichte.

70. El testimonio de la conciencia es seguro, irresistible, pero nada tiene que ver con el de la evidencia. Aquél tiene por objeto un hecho particular y contingente, éste una verdad necesaria. Que yo pienso ahora, es absolutamente cierto para mí; pero este pensar mío no es una verdad necesaria, sino muy contingente, ya que podía muy bien suceder que jamás hubiese pensado ni existido; es un hecho puramente individual, pues no sale de mí, y su existencia o no existencia en nada afecta las verdades universales.

La conciencia es un ánora, no un faro; basta para evitar el naufragio de la inteligencia, no para indicarle el derrotero. En los asaltos de la duda universal, ahí está la conciencia que no deja perecer; pero si le pedís que os dirija, os presenta hechos particulares, nada más.

Estos hechos no tienen un valor científico sino cuando se objetivan, permítaseme la expresión, o bien cuando, reflexionando sobre ellos el espíritu, los baña con la luz de las verdades necesarias.

Yo pienso, yo siento, yo soy libre: he aquí hechos; pero ¿qué sacáis de ellos por sí solos? Nada. Para fecundarlos es necesario que los toméis como una especie de materia de las ideas universales. El pensamiento se inmoviliza, se hiela, si no le hacéis andar con el impulso de estas ideas; la sensación os es común con los brutos, y la libertad carece de objeto, de vida, si no hay combinación de motivos presentados por la razón.

71. Aquí se encuentra la causa de la obscuridad y esterilidad de la filosofía alemana, desde Fichte. Kant se fijaba en el sujeto, pero sin destruir la objetividad en el mundo interior, y por esto su filosofía, si bien contiene muchos errores, ofrece al entendimiento algunos puntos luminosos; pero Fichte fué más allá, se colocó en el *yo*, no sirviéndose de la objetividad sino en cuanto le era necesaria para establecerse más hondamente en un simple hecho de conciencia; así no encontró más que regiones tenebrosas o contradicciones.

La inteligencia de hombres de talento se ha fatigado en vano para hacer brotar un rayo de luz de un punto condenado a la obscuridad. El *yo* se manifiesta a sí mismo por sus actos; y, para ser concebido de sí propio, no

disfruta de ningún privilegio sobre los seres distintos de él, sino el de presentar inmediatamente los hechos que pueden conducir a su conocimiento. ¿Qué sabría el alma de sí misma, si no sintiera su pensamiento, su voluntad y el ejercicio de todas sus facultades? ¿Cómo discurre sobre su propia naturaleza sino fundándose en lo que le suministra el testimonio de sus actos? El *yo*, pues, no es visto por sí propio intuitivamente; no se ofrece a sus mismos ojos sino mediatamente, esto es, por sus propios actos; es decir, que en cuanto a ser conocido se halla en un caso semejante al de los seres externos, que lo son por los efectos que nos causan.

El *yo* considerado en sí no es punto luminoso; es un sustentáculo para el edificio de la razón; mas no la regla para construirle. La verdadera luz se halla en la objetividad; pues en ella está propiamente el blanco del conocimiento. El *yo* no puede ni ser conocido, ni pensado de ninguna manera, sino en cuanto se toma a sí mismo por objeto, y, por consiguiente, en cuanto se coloca en la línea de los demás seres, para sujetarse a la actividad intelectual que sólo obra en fuerza de las verdades objetivas.

72. La inteligencia no se concibe sin objetos, al menos internos; y estos objetos serán estériles si el entendimiento no concibe en ellos relaciones y, por consiguiente, verdades. Estas verdades no tendrán ningún enlace, serán hechos sueltos, si no entrañan alguna necesidad; y aun las relaciones que se refieran a hechos particulares suministrados por la experiencia no serán susceptibles de ninguna combinación, si, al menos condicionalmente, no incluyen algo de necesario. El brillo de la luz

en el aposento en que escribo es en sí un hecho particular y contingente; y la ciencia como tal no puede ocuparse de él sino sujetando el movimiento de la luz a leyes geométricas, es decir, a verdades necesarias.

Luego el *yo* en sí mismo, como sujeto, no es punto de partida para la ciencia, aunque sea un punto de apoyo. Lo individual no sirve para lo universal, ni lo contingente para lo necesario. La ciencia del individuo A es cierto que no existiría si el individuo A no existiese; pero esta ciencia que necesita del *yo* individual no es la ciencia propiamente dicha, sino el conjunto de actos individuales con que el individuo percibe la ciencia. Mas lo percibido no es esto; lo percibido es común a todas las inteligencias; no necesita de este o aquel individuo; el fondo de verdades que constituyen la ciencia no ha nacido de aquel conjunto de actos individuales, hechos contingentes que se pierden cual gotas imperceptibles en el océano de las inteligencias.

¿Cómo se quiere, pues, fundar la ciencia sobre el simple *yo* subjetivo? ¿Cómo de este *yo* se quiere hacer brotar el objeto? El hecho de la conciencia nada tiene que ver con la ciencia, sino en cuanto ofrece hechos a los cuales se pueden aplicar los principios objetivos, universales, necesarios, independientes de toda individualidad finita, que constituyen el patrimonio de la razón humana, pero que no han menester la existencia de ningún hombre.

73. Analícense cuanto se quiera los hechos de la conciencia, jamás se encontrará en ellos uno que pueda engendrar la luz científica. Aquel acto será o una percepción directa o refleja. Si es directa, su valor no es sub-

jetivo, sino objetivo; no es el acto lo que funda la ciencia, sino la verdad percibida, no el sujeto, sino el objeto, no el *yo*, sino lo visto por el *yo*. Si el acto es reflejo, supone otro acto anterior, a saber, el objeto de la reflexión; no es, pues, aquél el primitivo, sino éste.

La combinación del acto directo con el reflejo tampoco sirve para nada científico, sino en cuanto se somete a las verdades necesarias, objetivas, independientes del *yo*. ¿Qué es un acto individualmente considerado? Un fenómeno interior. Y ¿qué nos enseña este fenómeno, separado de las verdades objetivas? Nada. El fenómeno representa algo en la ciencia, en cuanto es considerado bajo las ideas generales de ser, de causa, de efecto, de principio o de producto de actividad, de modificación, de sus relaciones con su sujeto, que es el *substratum* de otros actos semejantes; es decir, cuando es considerado como un caso particular, comprendido en las ideas generales, como un fenómeno contingente, apreciable con el auxilio de las verdades necesarias, como un hecho experimental, al cual se aplica una teoría.

El acto reflejo no es más que el conocimiento de un conocimiento, o sentimiento, o de algún fenómeno interior sea cual fuere; y así toda reflexión sobre la conciencia presupone acto anterior directo. Este acto directo no tiene por objeto el *yo*; luego el conocimiento no tiene por principio fundamental el *yo*, sino como una condición necesaria (pues no puede haber pensamiento sin sujeto pensante), mas no como objeto conocido.

74. Estas consideraciones derriban por su cimiento el sistema de Fichte y de cuantos toman el *yo* humano por punto de partida en la carrera de las ciencias. El

yo en sí mismo no se nos presenta; lo que conocemos de él lo sabemos por sus actos; y en esto participa de una calidad de los demás objetos, que no nos ofrecen inmediatamente su esencia, sino lo que de ella emana, por la actividad con que obran sobre nosotros.

De esta manera nos elevamos por raciocinio al conocimiento de las cosas mismas, guiados por las verdades objetivas y necesarias, que son la ley de nuestro entendimiento, el tipo de las relaciones de los seres, y, por tanto, una regla segura para juzgar de ellos. ¿Qué sabemos de nuestro espíritu? Que es simple. Y esto ¿cómo lo sabemos? Porque piensa, y lo compuesto, lo múltiplo, no puede pensar. He aquí cómo conocemos el *yo*. La conciencia nos manifiesta su actividad pensadora; ésta es la materia suministrada por el hecho; pero luego viene el principio, la verdad objetiva, iluminando el hecho, mostrando la repugnancia entre el pensamiento y la composición, el enlace necesario entre la simplicidad y la conciencia.

Si bien se observa, este raciocinio se aplica, no sólo al *yo*, sino a todo ser que piense; y así es que la misma demostración la extendemos a todos; el *yo*, pues, que la aplica no crea esta verdad, sólo la conoce, y se conoce a sí propio como un caso particular comprendido en la regla general.

75. El pretender que del *yo* subjetivo surja la verdad es comenzar por suponer al *yo* un ser absoluto, infinito, origen de todas las verdades y razón de todos los seres, lo que equivale a comenzar la filosofía divinizando el entendimiento del hombre. Y como a esta divinización no tiene más derecho un individuo que otro, el ad-

mitirla equivale a establecer el panteísmo racional, que, como veremos en su lugar, dista poco o nada del panteísmo absoluto.

Suponiendo que las razones individuales no son más que fenómenos de la razón única y absoluta, y que, por tanto, lo que llamamos espíritus no son verdaderas substancias, sino simples modificaciones de un espíritu único, y las conciencias particulares meras apariciones de la conciencia universal, se concibe por qué se busca en el *yo* la fuente de toda verdad, y se interroga a la conciencia propia como una especie de oráculo por el cual habla la conciencia universal. Pero la dificultad está en que la suposición es gratuita, y que, tratándose de buscar la razón de todas las verdades, se principia por establecer la más incomprensible y repugnante de las proposiciones. ¿Quién es capaz de persuadirnos que nuestras conciencias no son más que una modificación de una tercera? ¿Quién nos hará creer que eso que llamamos el *yo* es común a todos los hombres, a todos los seres inteligentes, y que no hay más diferencia que la de modificaciones de un ser absoluto? Este ser absoluto, ¿por qué no tiene conciencia de todas las conciencias que comprende? ¿Por qué ignora lo que encierra en sí, lo que le modifica? ¿Por qué se cree múltiplo, si es uno? ¿Dónde está el lazo de tanta multiplicidad? Las conciencias particulares ¿tendrán su unidad, su vínculo de todo lo que les acontece, a pesar de no ser más que modificaciones, y este vínculo, esta unidad, faltarán a la substancia que ellas modifican?

76. Como quiera, aun con la suposición del panteísmo, nada adelantan en sus pretensiones los amigos de

la filosofía del *yo*. Con su panteísmo legitiman, por decirlo así, su pretensión; mas no logran lo que pretenden. Se llaman a sí mismos dioses; y así tienen razón en que en ellos está la fuente de verdad; pero como en su conciencia no hay más que una aparición de su divinidad, una sola fase del astro luminoso, no pueden ver en ella otra cosa que lo que se les presenta, y su divinidad se encuentra sujeta a ciertas leyes que la imposibilitan para dar la luz que la filosofía le pide.

77. Si interrogamos nuestra conciencia sobre las verdades necesarias, notaremos que, lejos de pretender o fundarlas o crearlas, las conoce, las confiesa independientes de sí misma. Pensemos en esta proposición: «Es imposible que, a un mismo tiempo, una cosa sea y no sea», y preguntémonos si la verdad de ella nace de nuestro pensamiento; desde luego la conciencia misma responde que no. Antes de que mi conciencia existiera, la proposición era verdad; si yo no existiese ahora, sería también verdad; cuando no pienso en ella es también verdad; el *yo* no es más que un ojo que contempla el sol, pero que no es necesario para la existencia del sol.

78. Otra consideración hay que demuestra la esterilidad de toda filosofía que busque en el solo *yo* el origen único y universal de los conocimientos humanos. Todo conocimiento exige un objeto; el conocimiento puramente subjetivo es inconcebible; aun suponiendo identidad entre el sujeto y el objeto, se necesita la dualidad de relación real o concebida; es decir, que el sujeto, en cuanto conocido, esté en cierta oposición, al menos concebida, con el mismo sujeto en cuanto conoce. Ahora

bien: ¿cuál es el objeto en el acto primitivo que se busca? ¿Es el *no yo*? Entonces la filosofía del *yo* entra en el cauce de las demás filosofías, pues en este *no yo* están las verdades objetivas. ¿Es el *yo*? Entonces preguntaremos si es el *yo* en sí, o en sus actos; si es el *yo* en sus actos, entonces la filosofía del *yo* se reduce a un análisis ideológico, nada tiene de característico; si es el *yo* en sí, diremos que éste no es conocido intuitivamente, y que menos que nadie pueden pretender a esta intuición los que le llaman el *absoluto*. Para ellos, más que para los otros, es el *yo* un abismo tenebroso. En vano os inclináis sobre este abismo y gritáis para evocar la verdad; el sordo ruido que os llega a los oídos es el eco de vuestra voz misma, son vuestras palabras, que la honda cavidad os devuelve más ahuecadas y misteriosas.

79. Entre estos filósofos que se pierden en vanas cavilaciones descuella el autor de la *Doctrina de la ciencia*, Fichte, de cuyo sistema ha dicho, con mucha gracia, madama de Staël, que se parece algún tanto al despertar de la estatua de Pigmalion, que, tocándose alternativamente a sí misma y a la piedra sobre que está sentada, dice: «Soy yo, no soy yo.»

Fichte comienza su obra titulada *Doctrina de la ciencia* diciendo que se propone buscar el principio más absoluto, el principio absolutamente incondicional de todo conocimiento humano. He aquí un método erróneo: se comienza por suponer lo que se ignora, la unidad del principio, y ni aun se sospecha que en la base del conocimiento humano puede haber una verdadera multiplicidad. Yo creo que la puede haber, y la hay en

efecto; que las fuentes de nuestro conocimiento son varias, de órdenes diversos, y que no es posible llegar a la unidad sino saliéndose del hombre y remontándose a Dios. Lo repito, hay aquí una equivocación en que se ha incurrido con demasiada generalidad, resultando de ella el fatigar inútilmente los espíritus investigadores y arrojarlos a sistemas extravagantes.

Pocos filósofos habrán hecho un esfuerzo mayor que Fichte para llegar a este principio absoluto. ¿Y qué consiguió? Lo diré francamente: nada: o repite el principio de Descartes, o se entretiene en un juego de palabras. Lástima da el verle forcejear con tal ahinco y con tan poco resultado. Ruego al lector que tenga paciencia para seguirme en el examen de la doctrina del filósofo alemán, no con la esperanza de adquirir una luz que le guíe en los senderos de la filosofía, sino para poder juzgar con conocimiento de causa doctrinas que tanto ruido meten en el mundo.

«Si este principio, dice Fichte, es verdaderamente el más absoluto, no podrá ser ni definido ni demostrado. Deberá expresar el acto que no se presenta ni puede presentarse entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia; por el contrario, sobre él descansa toda conciencia, y sólo él la hace posible.» (1.^a parte, § 1.)

Sin ningún antecedente, sin ninguna razón, sin tomarse siquiera la pena de indicar en qué se funda, asegura Fichte que el primer principio deberá expresar un acto. ¿Por qué no podría ser una verdad objetiva? Esto merecía, cuando menos, algún examen, ya que todas las escuelas anteriores, incluso la de Descartes, no habían colocado el primer principio entre los actos, sino entre las verdades objetivas. El mismo Descartes, al consignar

el hecho del pensamiento y de la existencia, echá mano de una verdad objetiva. «Lo que piensa existe», o, en otros términos: «Lo que no existe no puede pensar.»

80. La observación que precede señala uno de los vicios radicales de la doctrina de Fichte y otros filósofos alemanes, que dan a la filosofía subjetiva, o del sujeto, una importancia que no merece. Ellos acusan a los demás de hacer con demasiada facilidad la transición del sujeto al objeto, y olvidan que al propio tiempo ellos pasan del pensamiento objetivo al sujeto puro, sin ninguna razón ni título que los autorice. Ateniéndonos al citado pasaje de Fichte, ¿qué será un acto que no se presenta ni se puede presentar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia? El principio buscado, por ser absoluto, no se exime de ser conocido, pues si no lo conocemos, mal podremos afirmar que es absoluto; y si no se presenta ni se puede presentar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, ni es ni puede ser conocido. El hombre no conoce lo que no se presenta en su conciencia.

El principio absoluto en que toda conciencia descansa, y que la hace posible, pertenece o no a la conciencia. Si lo primero, sufre todas las dificultades que afectan a los demás actos de la conciencia; si lo segundo, no puede ser objeto de observación, y, por consiguiente, nada sabemos de él.

Para llegar al acto primitivo, separando del mismo todo lo que no le pertenece realmente, confiesa Fichte que es necesario suponer valederas las reglas de toda reflexión, y partir de una proposición cualquiera de las muchas que se podrían escoger entre aquellas que todo

el mundo concede sin ningún reparo. «Concediéndosenos esta proposición, dice, se nos debe conceder al mismo tiempo como acto lo que queremos poner como principio de la ciencia del conocimiento, y el resultado de la reflexión debe ser que este acto nos sea concedido como principio, junto con la proposición. Ponemos un hecho cualquiera de la conciencia empírica, y quitamos de él, una tras otra, todas las determinaciones empíricas, hasta que se reduzca a toda su pureza, sin contener más que lo que el pensamiento no puede absolutamente excluir y de lo que nada puede quitar.» (Ibíd.)

Se ve por estas palabras que el filósofo alemán se proponía elevarse a un acto de conciencia enteramente puro, sin ninguna determinación. Esto es imposible: o Fichte toma el acto en un sentido muy lato, entendiendo por él el *substratum* de toda conciencia, en cuyo caso no hace más que expresar en otros términos la idea de substancia; o habla de un acto propiamente dicho, esto es, de un ejercicio cualquiera de esa actividad, de esa espontaneidad que sentimos dentro de nosotros; y, en este concepto, el acto de conciencia no puede estar libre de toda determinación, so pena de destruir su individualidad y su existencia. No se piensa sin pensar algo; no se quiere sin querer algo; no se siente sin sentir algo; no se reflexiona sobre los actos internos, sin que la reflexión se fije en algo. En todo acto de conciencia hay determinación; un acto del todo puro, abstraído de todo, enteramente indeterminado, es imposible, absolutamente imposible; ya subjetivamente, porque el acto de conciencia, aun considerado en el sujeto, exige una determinación; ya objetivamente, porque un acto semejante es inconcebible como individual, y, por tanto,

como existente, pues que nada determinado ofrece al espíritu.

81. El acto indeterminado de Fichte no es más que la idea de acto en general; el filósofo alemán creyó haber hecho un gran descubrimiento cuando en el fondo no concebía otra cosa que el principio de los actos, es decir, la idea de la substancia aplicada a ese ser activo cuya existencia nos atestigua la conciencia misma.

Si he de decir ingenuamente lo que pienso, séame permitido manifestar que, en mi concepto, Fichte, con todo el alambicar de su análisis, no ha hecho adelantar un solo paso a la filosofía en la investigación del primer principio. Por lo dicho hasta aquí se echa de ver que es muy fácil detenerle con sólo pedirle cuenta de las suposiciones que hace desde la primera página de su libro. Sin embargo, para proceder en la impugnación con cumplida lealtad, no quiero extractar sus ideas, sino dejarle que las explique él mismo.

«Todo el mundo concede la proposición: A es A, así como que $A = A$, porque esto es lo que significa la cópula lógica, y esto es admitido sin reflexión alguna como completamente cierto. Si alguno pidiese la demostración, nadie pensaría en dársela, sino que se sostendría que esta proposición es cierta absolutamente, es decir, sin razón alguna más desarrollada. Procediendo así, incontestablemente con el asentimiento general, nos atribuímos el derecho de poner alguna cosa absolutamente.

»Al afirmar que la proposición precedente es cierta en sí no se pone la existencia de A. La proposición-A es A no equivale a: esta A es, o hay un A. (*Ser*, puesto sin predicado, tiene un significado muy distinto de *ser*

con predicado, según veremos después.) Si se admite que A designa un espacio comprendido entre dos rectas, la proposición permanece exacta, aun cuando en este caso la proposición: A es, sea de una falsedad evidente. Lo que se pone es, que, si A es, A es así. La cuestión no está en si A es o no; se trata aquí, no del contenido de la proposición, sino únicamente de su forma; no de un objeto del cual se sepa algo, sino de lo que se sabe de todo objeto, sea el que fuere.

»De la certeza absoluta de la proposición precedente resulta que entre el *si* y el *así* hay una relación necesaria: ella es la que está puesta absolutamente y sin otro fundamento; a esta relación necesaria la llamo provisoriamente X.»

Todo este aparato de análisis no significa más de lo que sabe un estudiante de lógica; esto es, que, en toda proposición, la cópula, o el verbo *ser*, no significa la existencia del sujeto, sino su relación con el predicado; para decirnos una cosa tan sencilla no eran necesarias tantas palabras, ni tan afectados esfuerzos de entendimiento, mucho menos tratándose de una proposición idéntica. Pero tengamos paciencia para continuar oyendo al filósofo alemán.

«¿Este A es o no es? Nada hay decidido todavía sobre el particular; se presenta, pues, la siguiente cuestión: ¿bajo qué condición A es?

»En cuanto a X, ella está en el *yo* y es puesta por el *yo*; porque el *yo* es quien juzga en la proposición expresada, y hasta juzga con verdad, con arreglo a X como una ley; por consiguiente, X es dada al *yo*; y, siendo puesta absolutamente y sin otro fundamento, debe ser dada al *yo* por el *yo* mismo.»

82. ¿A qué se reduce toda esa algarabía? Helo aquí traducido al lenguaje común: en las proposiciones de identidad o igualdad hay una relación; el espíritu la conoce, la juzga, y falla sobre lo demás con arreglo a ella. Esta relación es dada a nuestro espíritu; en las proposiciones idénticas no necesitamos de ninguna prueba para el asenso. Todo esto es muy verdadero, muy claro, muy sencillo; pero cuando Fichte añade que esta relación debe ser dada al *yo* por el mismo *yo*, afirma lo que no sabe ni puede saber. ¿Quién le ha dicho que las verdades objetivas nos vienen de nosotros mismos? ¿Tan ligeramente, de una sola plumada, se resuelve una de las principales cuestiones de la filosofía, cual es la del origen de la verdad? ¿Nos ha definido por ventura el *yo*? ¿Nos ha dado de él alguna idea? Sus palabras, o no significan nada o expresan lo siguiente: Juzgo de una relación; este juicio está en mí; esta relación, como conocida, y prescindiendo de su existencia real, está en mí; todo lo cual se reduce a lo mismo que con más sencillez y naturalidad dijo Descartes: «Yo pienso, luego existo.»

83. Examinando detenidamente las palabras de Fichte, se ve con toda claridad que nada más adelantaba sobre lo dicho por el filósofo francés. «No sabemos, continúa, si A está puesto, ni cómo lo es; pero debiendo X expresar una relación entre un poner desconocido de A y un poner absoluto del mismo A, en tanto por lo menos que la relación es puesta, A existe en el *yo*, y está puesto por el *yo*, lo mismo que X. X no es posible sino relativamente a un A; es así que X es realmente puesta en el *yo*; luego A debe estar puesto en el *yo*, si

en él se encuentra la X.» ¡Qué lenguaje más embrollado y misterioso para decir cosas muy comunes! ¡Cuán grande parece Descartes al lado de Fichte! Ambos comienzan su filosofía por el hecho de conciencia que revela la existencia. El uno expresa lo que piensa con claridad, con sencillez, en un lenguaje que todo el mundo entiende y no puede menos de entender; y el otro, para hacer como que inventa, para no manifestarse discípulo de nadie, se envuelve en una nube misteriosa, rodeada de tinieblas, y desde allí, con voz ahuecada, pronuncia sus oráculos. Descartes dice: «Yo pienso, de esto no puedo dudar, es un hecho que me atestigua mi sentido íntimo; nada puede pensar sin existir; luego yo existo.» Esto es claro, es sencillo, ingenuo, esto manifiesta un verdadero filósofo, un hombre sin afectación ni pretensiones. El otro dice: «Déseme una proposición cualquiera, por ejemplo, A es A»; explica en seguida que, en las proposiciones, el verbo ser no expresa la existencia absoluta del sujeto, sino su relación con el predicado; todo con un aparato de doctrina que cansa por su forma y hace reír por su esterilidad; ¿y para qué? Para decirnos que A está en el yo porque la relación del predicado con el sujeto, o sea la X, no es posible sino en un ser, pues que A significa un ser cualquiera. Pongamos en parangón los dos silogismos. Descartes dice: «Nada puede pensar sin existir; es así que yo pienso, luego existo.» Fichte dice literalmente lo que sigue: «X no es posible sino relativamente a un A; es así que X es realmente puesto en el yo; luego A debe estar puesto en el yo.» ¿Cuál es en el fondo la diferencia? Ninguna. ¿Cuál es en la forma? La que va del lenguaje de un hombre sencillo a un hombre vano.

Repito que, en el fondo, los silogismos no son diferentes. La mayor de Descartes es: «Nada puede pensar sin existir.» No la prueba, y confiesa que no se puede probar. La mayor de Fichte es: «X no es posible sino relativamente a un A», o, en otros términos: una relación de un predicado con un sujeto, en cuanto conocida, no es posible sin un ser que conozca. «Debiendo X expresar una relación entre un *poner* desconocido de A y un *poner* absoluto del mismo A, en tanto, por lo menos, que *esta relación es puesta*», es decir, en tanto que es conocida. ¿Y cómo prueba Fichte que un *poner* relativo supone un *poner* absoluto, esto es, un sujeto en que se *ponga*? Lo mismo que Descartes: de ninguna manera. No hay A relativo si no le hay absoluto; nada puede pensar sin existir; esto es claro, es evidente, y ni Descartes ni Fichte van más allá.

La menor de Descartes es ésta: yo pienso; la prueba de esta menor no la da el filósofo; se refiere al sentido íntimo, y de allí confiesa que no puede pasar. La menor de Fichte es la siguiente: X es realmente puesta en el *yo*, lo que equivale a decir: la relación del predicado con el sujeto es realmente conocida por el *yo*; y como la proposición podía ser escogida a arbitrio, según el mismo Fichte, siendo indiferente la una o la otra, decir: la relación del predicado con el sujeto es conocida por el *yo*, es lo mismo que decir: una relación cualquiera es conocida por el *yo*, lo que podía expresarse en términos más claros: *yo pienso*.

84. Y nótese bien: si hay aquí alguna diferencia, toda la ventaja está de parte del filósofo francés. Descartes entiende por pensamiento todo fenómeno interno

de que tenemos conciencia. Para consignar este hecho no necesita analizar proposiciones ni confundir el entendimiento, cuando cabalmente es menester más claridad y precisión. Para llegar al mismo hecho, Fichte da largos rodeos; Descartes lo señala con el dedo, y dice: aquí está. Lo primero es propio del sofista; lo segundo, del genio.

Estas formas del filósofo alemán, aunque poco a propósito para ilustrar la ciencia, no tendrían otro inconveniente que el de fatigar al lector, si se las limitase a lo que hemos visto hasta aquí; pero, desgraciadamente, ese *yo* misterioso que se nos hace aparecer en el vestíbulo mismo de la ciencia, y que, a los ojos de la sana razón, no es ni puede ser otra cosa que lo que fué para Descartes, a saber, el espíritu humano que conoce su existencia por su propio pensamiento, va dilatándose en manos de Fichte como una sombra gigantesca que, comenzando por un punto, acaba por ocultar su cabeza en el cielo y sus pies en el abismo. Ese *yo* sujeto absoluto es luego un ser que existe simplemente, porque se pone a sí mismo; es un ser que se crea a sí propio, que lo absorbe todo, que lo es todo, que se revela en la conciencia humana como en una de las infinitas fases que comparten la existencia infinita.

Basta la presente indicación para dar a conocer las tendencias del sistema de Fichte. Tratándose de la certeza y de sus fundamentos, no sería oportuno adelantar lo que pienso decir largamente en el lugar que corresponde, al exponer la idea de substancia y refutar el panteísmo.

Éste es uno de los graves errores de la filosofía de nuestra época; en todas partes, y bajo todos los aspec-

tos, es menester combatirle, y, para hacerlo con fruto, conviene detenerle en sus primeros pasos. Por esto he examinado con detención la reflexión fundamental de Fichte en su *Doctrina de la ciencia*, despojándola de la importancia que el filósofo pretende atribuirle para establecer sobre ella una ciencia trascendental, pues que se lisonjea de poder determinar el principio absolutamente incondicional de todos los conocimientos humanos.

NOTA. — No se crea que juzgo con demasiada severidad las formas adoptadas por los filósofos alemanes. Sabido es cómo habla de ellos madama de Staël; pero felizmente puedo citar en mi apoyo un juez más competente todavía, Schelling, uno de los jefes de la filosofía alemana. Dice así: «Los alemanes han filosofado tan largo tiempo entre sí solos, que poco a poco se han apartado, en sus ideas y en su lenguaje, de las formas universalmente inteligibles, llegando a tomar por medida del talento filosófico los grados de apartamiento de la manera común de pensar y de expresarse; fácil me sería citar ejemplos; ha sucedido a los alemanes lo que a las familias que se separan del resto del mundo para vivir únicamente entre ellas, y que acaban por adoptar, a más de otras singularidades, expresiones que les son propias y que sólo ellas mismas pueden entender. Después de algunos esfuerzos infructuosos para difundir en el extranjero la filosofía de Kant, renunciaron a hacerse inteligibles a las demás naciones, acostumbráronse a mirarse como el pueblo escogido de la filosofía, y la consideraron como una cosa que existía por sí misma con existencia absoluta e independiente; olvidando que el objeto de toda filosofía, objeto al cual se falta con harta frecuencia, pero que jamás debe perderse de vista, es obtener el asentimiento universal, haciéndose universalmente inteligible. No es esto decir que las obras de pensamiento deban ser juzgadas como ejercicios de estilo; pero toda filosofía que no puede ser inteligible para todas las naciones ilustradas y accesible a todas las lenguas no puede ser por lo mismo una filosofía verdadera y universal.» (*Juicio de M. de Schelling sobre la filosofía de M. Cousin y sobre el estado de la filosofía francesa y de la filosofía alemana en general.* 1834.)

Lisonjéase M. Schelling de que la filosofía alemana irá en-

trando en mejor camino con respecto a la claridad, y añade : «El filósofo que hace diez años no habría podido apartarse del lenguaje y de las formas de la escuela, so pena de dañar a su reputación científica, podrá en adelante libertarse de semejantes trabas ; la profundidad la buscará en los pensamientos ; y una incapacidad absoluta de expresarse con claridad no será mirada como la señal del talento y de la inspiración filosófica.» Nada tengo que añadir al pasaje de Schelling ; sólo recordaré a su autor aquello de *mutato nomine, de te fabula ista narratur*.

CAPÍTULO VIII

La identidad universal

SUMARIO. — Lo infundado de este error. Un dilema. Contradicción de ciertos filósofos. Su sistema. Schelling. Una causa de este error. Dificultades del problema del conocimiento. Argumento de los sostenedores de la identidad. Inutilidad de esta doctrina para explicar el conocimiento. Dualidad envuelta en el acto de conocer. Desarrollo de esta observación. Su mayor fuerza contra la filosofía del yo. El misterio de la Trinidad. Platón. Intuición del yo. Principio de ser y de conocer.

85. Para dar unidad a la ciencia apelan algunos a la identidad universal; pero esto no es encontrar la unidad, sino refugiarse en el caos.

Por de pronto la identidad universal, cuando no fuese absurda, es una hipótesis destituida de fundamento. Excepto la unidad de la conciencia, nada encontramos en nosotros que sea uno: muchedumbre de ideas, de percepciones, de juicios, de actos de voluntad, de impresiones las más varias; esto es lo que sentimos en nosotros: multitud en los seres que nos rodean, o, si se quiere, en las apariencias; esto es lo que experimentamos con relación a los objetos externos: ¿Dónde están, pues, la unidad y la identidad, si no se las encuentra ni en nosotros ni fuera de nosotros?

86. Si se dice que todo cuanto se nos ofrece no son más que fenómenos, y que no alcanzamos a la realidad, a la unidad idéntica y absoluta que se oculta debajo de ellos, se puede replicar con el siguiente dilema: o nuestra experiencia se limita a los fenómenos, o llega a la naturaleza misma de las cosas; si lo primero, no podemos saber lo que bajo los fenómenos se esconde, y la unidad idéntica y absoluta nos será desconocida; si lo segundo, luego la naturaleza no es una, sino múltiple, pues que encontramos por todas partes la multiplicidad.

87. Es curioso observar la ligereza con que hombres escépticos en las cosas más sencillas se convierten de repente en dogmáticos, precisamente al llegar al punto donde más motivos se ofrecen de duda. Para ellos el mundo exterior es, o una pura apariencia, o un ser que nada tiene de semejante a lo que se figura el linaje humano; el criterio de la evidencia, el del sentido común, el del testimonio de los sentidos, son de escasa importancia para obligar al asenso; sólo el vulgo debe contentarse con fundamentos tan ligeros; el filósofo necesita otros mucho más robustos. Pero, ¡cosa singular!, el mismo filósofo que llamaba a la realidad apariencia engañosa, que veía obscuro lo que el humano linaje considera claro, tan pronto como sale del mundo fenomenal y llega a las regiones de lo absoluto se encuentra alumbrado por un resplandor misterioso, no necesita discurrir, sino que por una intuición purísima ve lo incondicional, lo infinito, lo único, en que se refunde todo lo múltiple, la gran realidad, cimiento de todos los fenómenos, el gran todo que en su seno reúne la variedad de todas las existencias, que lo reasume todo, que lo absor-

be todo en la más perfecta identidad; fija la mirada del filósofo en aquel foco de luz y de vida, ve desarrollarse como en inmensas oleadas el piélago de la existencia, y así explica lo vario por lo uno, lo compuesto por lo simple, lo finito por lo infinito. Para estos prodigios no ha menester salir de sí propio, le basta ir destruyendo todo lo *empírico*, remontarse hasta el acto puro por senderos misteriosos a todos desconocidos, menos a él. Ese *yo* que se creyera una existencia fugaz, dependiente de otra existencia superior, se asombra al descubrirse tan grande; en sí encuentra el origen de todos los seres, o, por mejor decir, el ser único del cual todos los demás son modificaciones fenomenales; él es el universo mismo, que por un desarrollo gradual ha llegado a tener conciencia de sí propio; todo lo que contempla fuera de sí, y que a primera vista le parece distinto, no es más que él mismo, no es más que un reflejo de sí propio, que se presenta a sus ojos y se desenvuelve bajo mil formas como un soberbio panorama.

¿Creerán los lectores que finjo un sistema para tener el gusto de combatirle? Nada de eso; la doctrina que se acaba de exponer es la doctrina de Schelling.

88. Una de las causas de este error es la obscuridad del problema del conocimiento. El conocer es una acción inmanente, y al propio tiempo relativa a un objeto externo, exceptuando los casos en que el ser inteligente se toma por objeto a sí propio con un acto reflejo. Para conocer una verdad, sea la que fuere, el espíritu no sale de sí mismo; su acción no se ejerce fuera de sí mismo; la conciencia íntima le está diciendo que permanece en sí y que su actividad se desenvuelve dentro de sí.

Esta acción immanente se extiende a los objetos más distantes en lugar y tiempo y diferentes en naturaleza. ¿Cómo puede el espíritu ponerse en contacto con ellos? ¿Cómo puede explicarse que estén conformes la realidad y la representación? Sin esta última no hay conocimiento; sin conformidad no hay verdad; el conocimiento es una pura ilusión a que nada corresponde, y el entendimiento humano es continuo juguete de vanas apariencias.

No puede negarse que hay en este problema dificultades gravísimas, quizás insuperables a la ciencia del hombre mientras vive sobre la tierra. Aquí se ofrecen todas las cuestiones ideológicas y psicológicas que han ocupado a los metafísicos más eminentes. Pero como quiera que no es mi ánimo adelantar discusiones que pertenecen a otro lugar, me limitaré al punto de vista indicado por la cuestión que examino sobre la certeza y su principio fundamental.

89. Que existe la representación es un hecho atestiguado por el sentido íntimo; sin ella no hay pensamiento; y la afirmación *yo pienso* es, si no el origen de toda filosofía, al menos su condición indispensable.

90. ¿De dónde viene la representación? ¿Cómo se explica que un ser se ponga en tal comunicación con los demás, y no por una acción transitiva, sino immanente? ¿Cómo se explica la conformidad entre la representación y los objetos? Este misterio ¿no está indicando que en el fondo de todas las cosas hay unidad, identidad, que el ser que conoce es el mismo ser conocido que se aparece a sí propio bajo distinta forma, y que todo lo que llama-

mos realidades no son más que fenómenos de un mismo ser siempre idéntico, infinitamente activo, que desenvuelve sus fuerzas en sentidos varios, constituyendo con su desarrollo ese conjunto que llamamos universo? No, no es así, no puede ser así; esto es un absurdo que la razón más extraviada no alcanza a devorar; éste es un recurso tan desesperado como impotente para explicar un misterio, si se quiere, pero mil veces menos obscuro que el sistema con que se le pretende aclarar.

91. La identidad universal nada explica, más bien confunde; no disipa la dificultad, la robustece, la hace insoluble. Es cierto que no es fácil dar razón del modo con que se ofrece al espíritu la representación de cosas distintas de él; pero no es más fácil el darla de cómo el espíritu puede tener representación de sí propio. Si hay unidad, si hay completa identidad, entre el sujeto y el objeto, ¿cómo es que los dos se nos ofrecen cual cosas distintas? De la unidad ¿cómo sale esta dualidad? De la identidad ¿cómo puede nacer la diversidad?

Es un hecho atestiguado por la experiencia, y no por la experiencia de los objetos exteriores, sino por la del sentido íntimo, por lo más recóndito de nuestra alma, que en todo conocimiento hay sujeto y objeto, percepción y cosa percibida, y sin esta diferencia no es posible el conocimiento. Aun cuando por un esfuerzo de reflexión nos tomamos por objetos a nosotros mismos, la dualidad aparece; si no existe, la fingimos, pues sin esta ficción no alcanzamos a pensar.

92. Si bien se observa, aun en la reflexión más íntima y concentrada la dualidad se halla, no por ficción,

como a primera vista pudiera parecer, sino realmente. Cuando la inteligencia se vuelve sobre sí misma, no ve su esencia, pues no le es dada la intuición directa de sí propia; lo que ve son sus actos, y a éstos toma por objeto. Ahora bien, el acto reflexivo no es el mismo acto reflexionado; cuando pienso que pienso, el primer pensar es distinto del segundo, y tan distinto, que el uno sucede al otro, no pudiendo existir el pensar reflexivo sin que antes haya existido el pensar reflexionado.

93. Un profundo análisis de la reflexión confirma lo que se acaba de explicar. ¿Es posible reflexionar sin objeto reflexionado? Es evidente que no. ¿Cuál es este objeto en el caso que nos ocupa? El pensamiento propio; luego este pensamiento ha debido preexistir a la reflexión. Si se supone que no hay necesidad de que se sucedan en diferentes instantes de tiempo, y que la dependencia se salva a pesar de la simultaneidad, todavía queda en pie la fuerza del argumento; dado y no concedido que la simultaneidad sea posible, no lo es al menos la dependencia si no hay distinción. La dependencia es una relación; la relación supone oposición de extremos, y esta oposición trae consigo la distinción.

94. Que estos actos son distintos, aun cuando se supongan simultáneos, se puede demostrar todavía de otra manera. Uno de ellos, el reflexionado, puede existir sin el reflexivo. Se piensa continuamente sin pensar en que se piensa; y de toda reflexión, sea la que fuere, se puede verificar lo mismo, ya sea no presentándose ella para ocuparse del acto pensado, ya desapareciendo y dejando sólo al acto directo; luego estos actos son,

no sólo distintos, sino separables; luego la dualidad de sujeto y de objeto existe, no sólo con respecto al mundo exterior, sino en lo más íntimo, en lo más puro de nuestra alma.

95. No vale decir que la reflexión no tiene por objeto un acto determinado, sino el pensamiento en general. Esto es falso en muchos casos, pues no sólo pensamos que pensamos, sino que pensamos una cosa determinada. Además, aun cuando la reflexión tenga por objeto algunas veces el pensamiento en general, ni aun entonces la dualidad desaparece: el acto subjetivo es en tal caso un acto individual, que existe en determinado instante de tiempo, y su objeto es el pensamiento en general, es decir, una idea representante de todo pensamiento, una idea que envuelve una especie de recuerdo confuso de todos los actos pasados, o de eso que se llama actividad, fuerza intelectual. La dualidad existe, pues, más evidente si cabe, que cuando el objeto es un pensamiento determinado. En un caso se comparaban al menos dos actos individuales; mas en éste se compara un acto individual con una idea abstracta, una cosa que existe en un instante de tiempo, con una idea que, o prescinde de él, o abarca confusamente todo el transcurrido desde la época en que ha comenzado la conciencia del ser que reflexiona.

96. Estas razones tienen mucha más fuerza dirigiéndose contra filósofos que ponen la esencia del espíritu, no en la fuerza de pensar, sino en el pensamiento mismo, que no dan al yo más existencia de la que nace de su propio conocimiento, afirmando que sólo existe

porque se *pone* a sí mismo conociéndose, y que sólo existe en cuanto se *pone*, es decir, en cuanto se conoce. Con este sistema, no sólo existe la dualidad o más bien la pluralidad en los actos, sino en el mismo *yo*; porque ese *yo* es un acto, y los actos se suceden como una serie de fluxiones desenvueltas hasta lo infinito. Así, lejos de salvarse la unidad absoluta, ni la identidad entre el sujeto y el objeto, se establece la pluralidad y multiplicidad en el sujeto mismo; y la misma unidad de conciencia, en peligro de ser rasgada por las cavilaciones filosóficas, tiene que guarecerse a la sombra de la invencible naturaleza.

97. Queda probado, pues, de una manera incontestable, que hay en nosotros una dualidad primitiva entre el sujeto y el objeto; que sin ésta no se concibe el conocimiento; y que la representación misma es una palabra contradictoria, si de un modo u otro no se admiten en los arcanos de la inteligencia cosas realmente distintas. Permítaseme recordar que de esta distinción hallamos un tipo sublime en el augusto misterio de la Trinidad, dogma fundamental de nuestra sacrosanta religión, cubierto con un velo impenetrable, pero de donde salen torrentes de luz para ilustrar las cuestiones filosóficas más profundas. Este misterio no es explicado por el débil hombre; pero es para el hombre una explicación sublime. Así Platón se apoderó de las vislumbres de aquel arcano como de un tesoro de inmenso valor para las teorías filosóficas; así los Santos Padres y los teólogos, al esforzarse por aclararle con algunas razones de congruencia, han ilustrado los más recónditos misterios del pensamiento humano.

98. Los sostenedores de la identidad universal, a más de contradecir uno de los hechos primitivos y fundamentales de la conciencia, no adelantan nada para explicar ni el origen de la representación intelectual ni su conformidad con los objetos. Es evidente que ningún hombre posee la intuición de la naturaleza del *yo* individual, y mucho menos del ser absoluto que estos filósofos suponen como el *substratum* de todo lo que existe o aparece. Sin esta intuición no les será posible explicar *a priori* la representación de los objetos, ni tampoco la conformidad de éstos con aquélla. El hecho, pues, en que se quiere cimentar toda la filosofía, o no existe, o nos es desconocido; en ambos casos no puede servir para fundar un sistema.

Si este hecho existiese, no se podría presentar a nuestro entendimiento por medio de una enunciación a que llegásemos por raciocinio. Ha de ser más bien visto que conocido; o ha de ocupar el primer lugar, o ninguno. Si empezamos por raciocinar sin tomarle a él por fundamento, estribamos en lo aparente para llegar a lo verdadero; nos valemos de la ilusión para alcanzar la realidad. Así resulta evidentemente del sistema de nuestros adversarios, que, o la filosofía debe comenzar por la intuición más poderosa que imaginarse pueda, o no le es dable adelantar un paso.

99. Las escuelas distinguían entre el principio de ser y el de conocer, *principium essendi et principium cognoscendi*; mas esta distinción no tiene cabida en el sistema filosófico que impugnamos; el ser se confunde con el conocer; lo que existe, existe porque se conoce, y sólo existe en cuanto se conoce. Deducir la serie de

los conocimientos es desenvolver la serie de la existencia. No hay ni siquiera dos movimientos paralelos, no hay más que un movimiento; el *yo* es el universo, el universo es el *yo*; todo cuanto existe es un desarrollo del hecho primitivo, es el mismo hecho que se despliega ofreciendo diferentes formas, extendiéndose como un océano infinito: su lugar es un espacio sin límites; su duración, la eternidad.

NOTA. — La lectura de la obra de Schelling, titulada *Sistema del idealismo trascendental*, no deja ninguna duda sobre su modo de pensar con respecto a esa identidad, que en el fondo no es ni puede ser otra cosa que el panteísmo; sin embargo, en obsequio de la verdad confesaré que Schelling parece haber modificado su doctrina, o temido sus consecuencias, si hemos de atenernos a las indicaciones que se hallan en su discurso, pronunciado en la apertura de su curso de filosofía en Berlín el 15 de noviembre de 1841. En él se lee el siguiente pasaje, digno de llamar la atención de todos los hombres pensadores: «Las dificultades y los obstáculos de todas clases contra los que lucha la filosofía son visibles y en vano los quisiéramos disimular.

»Jamás se verificó contra la filosofía reacción más poderosa de parte de la vida activa y real que en la época presente; esto prueba que la filosofía ha penetrado hasta en las cuestiones más vitales de la sociedad, en las que a nadie es permitido ser indiferente. Mientras una filosofía se halla en los primeros rudimentos de su formación, y aun en los primeros pasos de su marcha, nadie se ocupa de ella, sino los mismos filósofos; los demás hombres aguardan a la filosofía en su última palabra; pues no adquiere importancia para el público en general sino por sus resultados.

»Confieso que no se debe tomar por resultado práctico de una filosofía sólida y meditada profundamente lo que se le antoja a cualquiera señalar como tal; si así fuese, el mundo debería someterse a las doctrinas más contrarias a la sana moral, aun a aquellas que zapasen sus cimientos. No, nadie juzga una filosofía por las conclusiones prácticas sacadas por la ignorancia o la presunción. Además, que en este punto tampoco sería posible el engaño; el público rechazaría una filoso-

fía que tuviese tales resultados, sin querer ni aun juzgarla en sus principios; diría que nada entiende sobre el fondo de las cuestiones, ni la marcha artificial e intrincada de los argumentos; mas sin pararse en esto decidiría bien pronto que una filosofía que conduce a tales conclusiones no puede ser verdadera en sus bases. Lo que la moral romana ha dicho de lo útil, *nihil utile nisi quod honestum*, se aplica igualmente a la investigación de la verdad: *ninguna filosofía que se respete confesará que lleve a la irreligión*. Sin embargo, la actual filosofía se halla precisamente en situación tal que, por más que prometa un resultado religioso, nadie se lo concede; pues que las deducciones que de ella se sacan convierten los dogmas de la Religión cristiana en una vana fantasmagoría.

»En esto convienen abiertamente algunos de sus discípulos más fieles; la sospecha sea o no fundada, basta su existencia y que esta opinión se haya establecido.

»Pero en último resultado la vida activa tiene siempre razón; de suerte que la filosofía está expuesta a grandes riesgos. Los que hacen la guerra a una cierta filosofía están muy cercanos a condenarlas todas; ellos que dicen en su corazón: no haya más filosofía en el mundo. Yo mismo no estoy exento de sus condenaciones; pues que *el primer impulso de esta filosofía, al presente tan mal conceptuada, a causa de sus resultados religiosos, se pretende que soy yo quien lo he dado*.

»¿Cómo me defenderé? Por cierto que yo no atacaré jamás una filosofía por sus últimos resultados; pero la juzgaré en sus primeros principios, como debe hacerlo todo espíritu filosófico. Además, es bastante sabido que desde luego me he manifestado poco satisfecho de la filosofía de que hablo y poco de acuerdo con ella...

... ..

»El mundo moral y espiritual se halla tan dividido, que debe ser un motivo de contento el hallar siquiera por un instante, un punto de reunión. Además, el destruir es cosa muy triste cuando no se tiene nada con que reemplazar lo destruido. «Hazlo mejor», se dice al que sólo sabe criticar...

... ..

»Yo me consagro, pues, todo entero a la misión de que estoy encargado; para vosotros viviré, para vosotros trabajaré sin descanso, mientras haya en mí un soplo de vida y me lo permita *Aquel* sin cuya voluntad no puede caer de nuestras cabezas un cabello, y menos aun salir de nuestra boca una palabra profundamente sentida; *Aquel* sin cuya inspiración no

puede brillar en nuestro espíritu una idea luminosa, ni un pensamiento de verdad y de libertad alumbrar nuestra alma.»

Este pasaje manifiesta todo lo embarazoso de la posición del filósofo alemán y las consecuencias irreligiosas que se achacan a sus doctrinas; es consolador el verle tributar un cierto homenaje a la verdad, pero aflige el notar que todavía pretende salvar su inconsecuencia.

CAPÍTULO IX

Continúa el examen del sistema de la identidad universal

SUMARIO. — Instinto intelectual en busca de la unidad. Qué es esta unidad. La unidad en la filosofía. La filosofía y la religión. Dos problemas capitales sobre la representación intelectual. Descartes. Vindicación de Malebranche.

100. Estos sistemas tan absurdos como funestos, y que, bajo formas distintas y por diversos caminos, van a parar al panteísmo, encierran, no obstante, una verdad profunda, que, desfigurada por vanas cavilaciones, se presenta como un abismo de tinieblas, cuando en sí es un rayo de vivísima luz.

El espíritu humano busca con el discurso lo mismo a que le impele un instinto intelectual: el modo de reducir la pluralidad a la unidad, de recoger, por decirlo así, la variedad infinita de las existencias en un punto del cual todas dimanen y en que se confundan. El entendimiento conoce que lo condicional ha de refundirse en lo incondicional, lo relativo en lo absoluto, lo finito en lo infinito, lo múltiplo en lo uno. En esto convienen todas las religiones, todas las escuelas filosóficas. La proclamación de esta verdad no pertenece a ninguna ex-

clusivamente; se la encuentra en todos los países del mundo, en los tiempos primitivos, junto a la cuna de la humanidad. Tradición bella, tradición sublime, que, conservada al través de todas las generaciones, entre el flujo y reflujo de los acontecimientos, nos presenta la idea de la divinidad presidiendo al origen y al destino del universo.

101. Sí, la unidad buscada por los filósofos es la Divinidad misma, es la Divinidad cuya gloria anuncia el firmamento y cuya faz augusta nos aparece en lo interior de nuestra conciencia con resplandor inefable. Sí, ella es la que ilumina y consuela al verdadero filósofo, y ciega y perturba al orgulloso sofista; ella es la que el verdadero filósofo llama Dios, a quien acata y adora en el santuario de su alma, y la que el filósofo insensato apellida el *yo* con profanación sacrílega; ella es la que, considerada con su personalidad, con su conciencia, con su inteligencia infinita, con su perfectísima libertad, es el cimiento y la cúpula de la religión; ella es la que, distinta del mundo, le ha sacado de la nada, la que le conserva, le gobierna, le conduce por misteriosos senderos al destino señalado en sus decretos inmutables.

102. Hay, pues, unidad en el mundo; hay unidad en la filosofía; en esto convienen todos; la diferencia está en que unos separan con muchísimo cuidado lo infinito de lo finito, la fuerza creatriz de la cosa creada, la unidad de la multiplicidad, manteniendo la comunicación necesaria entre la libre voluntad del agente todopoderoso y las existencias finitas, entre la sabiduría de la soberana inteligencia y la ordenada marcha del universo, mien-

tras los otros, tocados de una ceguera lamentable, confunden el efecto con la causa, lo finito con lo infinito, lo vario con lo uno; y reproducen en la región de la filosofía el caos de los tiempos primitivos, pero todo en dispersión, todo en confusión espantosa, sin esperanza de reunión ni de orden; la tierra de esos filósofos está vacía, las tinieblas yacen sobre la faz del abismo, mas no hay el espíritu de Dios llevado sobre las aguas para fecundar el caos y hacer que surjan de las sombras y de la muerte piélagos de luz y de vida.

Con los absurdos sistemas excogitados por la vanidad filosófica, nada se aclara; con el sistema de la religión, que es al propio tiempo el de la sana filosofía y el de la humanidad entera, todo se explica; el mundo de las inteligencias, como el mundo de los cuerpos, es para el espíritu humano un caos desde el momento en que desecha la idea de Dios; ponédla de nuevo, y el orden reaparece.

103. Los dos problemas capitales: ¿de dónde nace la representación intelectual? ¿de dónde su conformidad con los objetos?, tienen entre nosotros una explicación muy sencilla. Nuestro entendimiento, aunque limitado, participa de la luz infinita; esta luz no es la que existe en el mismo Dios, es una semejanza comunicada a un ser criado a imagen del mismo Dios.

Con el auxilio de esta luz resplandecen los objetos a los ojos de nuestro espíritu, ya sea que aquéllos estén en comunicación con éste por medios que nos son desconocidos, ya sea que la representación nos haya sido dada directamente por Dios a la presencia de los objetos.

La conformidad de la representación con la cosa

representada es un resultado de la veracidad divina. Un Dios infinitamente perfecto no puede complacerse en engañar a sus criaturas. Ésta es la teoría de Descartes y Malebranche, pensadores eminentes que no sabían dar un paso en el orden intelectual sin dirigir una mirada al Autor de todas las luces, que no acertaban a escribir una página donde no pusiesen la palabra *Dios*.

104. Como veremos en su lugar, admitía Malebranche que el hombre lo ve todo en Dios mismo, aun en esta vida; pero su sistema, lejos de identificar el *yo* humano con el ser infinito, los distinguía cuidadosamente, no encontrando otro medio para sostener e iluminar al primero que acercarle y unirle al segundo. Basta leer la obra inmortal del insigne metafísico para convencerse de que su sistema no era el de esa intuición primitiva, purísima, que es un acto despegado de todo empirismo y que parece salir de las regiones de la individualidad, de esa intuición del hecho simple, origen de todas las ideas y de todos los hechos, y en que, uno de los dogmas de nuestra religión, la visión beatífica, parece realizado sobre la tierra, en la región de la filosofía. Éstas son pretensiones insensatas, que estaban muy lejos del ánimo y del sistema de Malebranche.

NOTA. — En estos últimos tiempos no ha faltado quien pretendiese contar al ilustre Malebranche entre los partidarios del panteísmo. No se concibe cómo M. Cousin ha podido decir: «Malebranche es con Espinosa el más grande discípulo de Descartes: ambos han sacado de los principios de su común maestro las consecuencias que en los mismos se contenían. Malebranche es al pie de la letra el Espinosa cristiano.» (*Fragmentos filosóficos*, tomo II, pág. 167.) No se concibe, repito, cómo ha podido asentar tamaña paradoja quien haya leído siquiera las obras del insigne metafísico. Basta echar la vista sobre sus

escritos para ver en ellos el espiritualismo más elevado unido con el respeto más profundo a los dogmas de nuestra religión sacrosanta. Al exponer los varios sistemas filosóficos sobre el origen de las ideas y el problema del universo se me ofrecerán nuevas ocasiones de vindicar al sabio y piadoso autor de la *Investigación de la verdad*; pero no he querido dejar la presente sin hacerle la debida justicia defendiéndole de esas imputaciones que él, si viviese, rechazaría con horror como intolerables calumnias. ¡Quién se lo dijera al escribir aquellas páginas, donde a cada paso se encuentran Dios, el espíritu, la religión cristiana, la verdad eterna, el pecado original, con numerosos textos de la Sagrada Escritura y de San Agustín, que andando el tiempo había de verse al lado de Espinosa, bien que con el absurdo epíteto de Espinosa *cristiano*! Ésta es a veces la triste suerte de los grandes hombres, de ser tenidos por jefes de sectas que ellos detestaron. Malebranche llamaba a Espinosa *el impío de nuestros días*, y M. Cousin se atreve a llamar a Malebranche el Espinosa cristiano.

CAPÍTULO X

El problema de la representación. Mónadas de Leibniz

SUMARIO. — Peligros de la exageración en la unidad científica. Hecho único. Sus inconvenientes. Un efugio. Mónadas de Leibniz. Lo infundado de estas hipótesis. Tampoco funda la ciencia trascendental. Diferencias entre este sistema y el de los panteístas modernos.

105. La pretensión de encontrar una verdad real en que se funden todas las demás es sumamente peligrosa, por más que a primera vista parezca indiferente. El panteísmo o la divinización del *yo*, dos sistemas que en el fondo coinciden, son una consecuencia que difícilmente se evita, si se quiere que toda la ciencia humana nazca de un hecho.

106. La verdad real, o el hecho que serviría de base a toda ciencia, debiera ser percibido inmediatamente. Sin esta intermediación, le faltaría el carácter de origen y cimiento de las demás verdades, pues que el medio con que le percibiríamos tendría más derecho que él al título de verdad primera. Si este hecho mediador fuese causa del otro, es evidente que este último no sería el

primero; y si la anterioridad no se refiriese al orden de ser, sino de conocer, entonces resultarían las mismas dificultades que tenemos ahora para explicar la transición del sujeto al objeto, o sea la legitimidad del medio que nos haría percibir el hecho primitivo.

Siendo necesaria la inmediación, la unión íntima de la inteligencia con el hecho conocido, claro es que, como esta inmediación no la tiene el *yo* sino para sí mismo y para sus propios actos, el hecho buscado ha de ser el mismo *yo*. Lo que tenemos inmediatamente presente son los hechos de nuestra conciencia; por ellos nos ponemos en comunicación con lo que es distinto de nosotros mismos. En el caso, pues, de deberse encontrar un hecho primitivo, origen de todos los demás, este hecho sería el mismo *yo*. En no admitiendo esta consecuencia, es necesario declarar inadmisibile la posibilidad de encontrar el hecho fuente de la ciencia trascendental. He aquí cómo las pretensiones filosóficas en apariencia más inocentes conducen a resultados funestos.

107. Hay aquí un efugio, bien débil por cierto, pero que es bastante especioso para que merezca ser examinado.

El hecho, origen científico de todos los demás, no es necesario que sea origen verdadero. Distinguiendo entre el principio de ser y el principio de conocer, parecen quedar salvadas todas las dificultades. Es absurdo, y además contrario al sentido común, que el *yo* sea origen de todo lo que existe; pero no lo es que sea principio representativo de todo lo que se conoce y se puede conocer. La representación no es sinónima de causalidad. Las ideas representan y no causan los objetos repre-

sentados. ¿Por qué, pues, no se podría admitir que existe un hecho representativo de todo lo que el humano entendimiento puede conocer? Es cierto que la percepción de este hecho ha de ser inmediata, que se le ha de suponer íntimamente presente a la inteligencia que le percibe, por cuyo motivo no puede ser otra cosa que el mismo *yo*; pero esto no diviniza al *yo*, sólo le concede una fuerza representativa que puede haberle sido comunicada por un ser superior. Hace del *yo*, no una causa universal, sino un espejo en que reflejan el mundo interno y el externo.

Esta explicación recuerda el famoso sistema de las mónadas de Leibniz, sistema ingenioso, arranque sublime de uno de los genios más poderosos que honraron jamás al humano linaje. El mundo entero, formado de seres indivisibles, todos representativos del mismo universo del cual forman parte, pero con representación adecuada a su categoría respectiva y con arreglo al punto de vista que les corresponde, según el lugar que ocupan; desenvolviéndose en una serie inmensa, que, principiando por el orden más inferior, va subiendo en gradación continua hasta los umbrales de lo infinito; y, en la cúspide de todas las existencias, la mónada, que contiene en sí la razón de todas, que las ha sacado de la nada, les ha dado la fuerza representativa, las ha distribuído en sus convenientes categorías, estableciendo entre todas ellas una especie de paralelismo de percepción, de voluntad, de acción, de movimiento, de tal suerte que, sin comunicarse nada las unas a las otras, marchen todas en la más perfecta conformidad, en inefable armonía; esto es grande, esto es bello, esto es asombroso, ésta es una hipótesis colosal que sólo concebir pudiera el genio de Leibniz.

108. Pagado este tributo de admiración al eminente autor de la *Monadología*, advertiré que su concepción gigantesca es sólo una hipótesis que todos los recursos del talento de su inventor no bastaron a fundar en ningún hecho que le diera visos de probabilidad. Prescindiré también de las dificultades gravísimas que, contra la voluntad del autor sin duda, ofrece esta hipótesis a la explicación del libre albedrío: me ceñiré al examen de las relaciones de dicho sistema con la cuestión que me ocupa.

En primer lugar, siendo la representación de las mónadas una mera hipótesis, no sirve para explicar nada, a no ser que la filosofía se convierta en un juego de combinaciones ingeniosas. El *yo* es una mónada, esto es, una unidad indivisible; en esto no cabe duda; el *yo* es una mónada representativa del universo; ésta es una afirmación absolutamente gratuita. Hasta que se la pruebe de un modo u otro, tenemos derecho a no querer ocuparnos de ella.

109. Pero, supongamos que la fuerza representativa, tal como la entiende Leibniz, exista en el *yo*; esta hipótesis no destruye lo que se ha dicho contra el origen primitivo de la ciencia trascendental. Si bien se observa, la hipótesis de Leibniz explica el origen de las ideas, mas no su enlace. Hace del alma un espejo en que, por efecto de la voluntad creatriz, se representa todo; pero no explica el orden de estas representaciones, no da razón de cómo unas nacen de otras, ni les señala otro vínculo que la unidad de la conciencia. Este sistema, pues, se halla fuera de la cuestión; no disputamos sobre el modo con que las representaciones existen en el alma,

ni sobre la procedencia de ellas, sino que examinamos la opinión que pretende fundar toda la ciencia en un solo hecho, desenvolviendo todas las ideas, como simples modificaciones del mismo. Esto jamás lo ha dicho Leibniz; ni en sus obras se encuentra nada que indique semejante pensamiento. Además, las diferencias entre el sistema del autor de la *Monadología* y el de los filósofos alemanes que estamos impugnando son demasiado palpables para que puedan ocultarse a nadie:

1.º Tan lejos está Leibniz de la identidad universal, que establece una pluralidad y multiplicidad infinitas: sus mónadas son seres realmente distintos y diferentes entre sí.

2.º Todo el universo, compuesto de mónadas, ha procedido, según Leibniz, de una mónada infinita; y esta procedencia no es por emanación, sino por creación.

3.º En la mónada infinita, o en Dios, pone Leibniz la razón suficiente de todo.

4.º El conocimiento les ha sido dado a las mónadas *libremente* por el mismo Dios.

5.º Dicho conocimiento, y la conciencia de él, les pertenece a las mónadas individualmente, sin que Leibniz pensase ni remotamente en ese *absoluto*, fondo de todas las cosas, que, con sus transformaciones, se eleva de naturaleza a conciencia, o desciende de la región de la conciencia y se convierte en naturaleza.

110. Estas diferencias tan marcadas no han menester comentarios; ellas manifiestan hasta la última evidencia que los filósofos alemanes modernos no pueden escudarse con el nombre de Leibniz; bien que, a decir verdad, no es éste el flaco de esos filósofos; lejos de

buscar guías, todos aspiran a la originalidad, siendo ésta una de las principales causas de sus extravagancias. Hegel, Schelling y Fichte, todos pretenden ser fundadores de una filosofía; y Kant abrigaba la misma ambición, hasta el punto de hacer alteraciones gravísimas en su segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, por temor de que se le tuviese por plaguario del idealismo de Berkeley.

NOTA. — No ignoro las dificultades a que están sujetos los sistemas de Leibniz; pero es preciso dejar bien consignado que en la mente de este grande hombre no tenían cabida las erróneas doctrinas de los modernos alemanes. «La última razón de todas las cosas, dice en su *Monadología*, se halla en una substancia necesaria donde está el origen de todas las mudanzas, a la que llamamos Dios.

»Siendo esta substancia la razón suficiente de todo el universo, no hay más que un Dios, y este Dios basta.

»Como esta substancia suprema, que es única, universal y necesaria, no tiene nada fuera de ella que sea independiente de la misma, debe ser incapaz de límites y contener tantas realidades como es posible.

»De donde se infiere que Dios es absolutamente perfecto, pues que la perfección no es otra cosa que el grandor de la realidad positiva tomada precisamente dejando a un lado los límites en las cosas que los tienen. Donde no hay límites, como se verifica en Dios, la perfección es absolutamente infinita.

»De aquí se deduce que las criaturas reciben sus perfecciones de la acción de Dios; pero tienen sus imperfecciones de su propia naturaleza, incapaz de ser ilimitada, en lo que se distinguen de Dios.

»Es verdad también que en Dios se halla no sólo el manantial de las existencias, sino también el de las esencias, en cuanto reales, o en lo que la posibilidad contiene de real.»

En su disertación sobre la filosofía platónica combate las tendencias panteístas de Valentín Vegelio con estas palabras: «Yo quisiera que Valentín Vegelio, explicando en un tratado particular la vida bienaventurada por la transformación en Dios, y preconizando con frecuencia una muerte y un reposo

de este género, no hubiese dado motivo a la sospecha de que él y otros quietistas adoptaban esta opinión. Al mismo punto se dirige Espinosa, bien que por otro camino: no admite más que una sola substancia, que es Dios, las criaturas son modificaciones de esta substancia, como las figuras que con el movimiento nacen y perecen de continuo en la cera blanda. Séguese de esto lo mismo que de la opinión de Almeric, que el alma no subsiste después de la muerte, sino por su ser ideal en Dios, como ha existido allí desde toda la eternidad.

»Pero yo nada encuentro en Platón para creer que su opinión haya sido que los espíritus no conservan su propia substancia. Esta doctrina es incontestable a los ojos de todos los que razonan sabiamente en filosofía; y ni aun es posible formarse idea de la opinión contraria, a no ser que nos figuremos a Dios y al alma como seres corpóreos, pues de otro modo las almas no podrían ser sacadas de Dios como partículas; pero es absurdo formarse semejantes ideas de Dios y del alma.» (Tomo II, *Diss. de phil. platonica*, pág. 224, epist. ad Hanschium, an. 1707, y se halla entre los *Pensamientos de Leibniz*, sobre la religión y la moral, publicados por M. Emery.)

Tan lejos estaba Leibniz de abrigar tendencia al panteísmo, ni de reputarle por una filosofía elevada, que antes bien, como acabamos de ver, le considera como el resultado de una imaginación grosera. Es muy notable que, así bajo el aspecto metafísico como histórico, está completamente de acuerdo Leibniz con Santo Tomás, manifestando ambos las mismas ideas con palabras muy semejantes. Busca el santo Doctor si el alma es hecha de la substancia de Dios, y con esta ocasión examina el origen del error, y dice lo siguiente: «Respondeo dicendum, quod dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet, anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodammodo a rebus acquirit, et habet diversas potentias quae omnia aliena sunt a Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est.

»Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim, qui naturas rerum considerare incepterunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil praeter corpora esse possuerunt. Et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum judicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis, quod dicebant esse principium, ut dicitur in primo

de anima, per consequens sequebatur quod anima esset de substantia Dei. Juxta quam positionem etiam Manichaei, Deum esse quamdam lucem corpoream existimantes, quamdam partem illius lucis animam esse possuerunt corpori alligatam. Secundo vero processum fuit ad hoc quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt: non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quod Deus est anima, mundum intuitu, vel motu et ratione gubernans: ut Augu. narrat 7 *De civit. Dei*. Sic igitur illius totalis animae partem, aliqui possuerunt animam hominis: sicut homo est pars totius mundi: non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum. Haec autem omnia sunt impossibilia, ut supra probatum est, unde manifeste falsum est animam esse de substantia Dei.» (Pars 1.^a, quaest. 90, art. 1.)

CAPÍTULO XI

Examen del problema de la representación

SUMARIO. — Tres fuentes de representación. Relación de lo representante con lo representado. Consecuencia en favor de la existencia de Dios, sacada de las relaciones de los seres intelectuales y del universo corpóreo. Dos relaciones inmediata y mediata. Objetividad de toda idea. Unión de lo inteligente con lo entendido. La identidad fuente de representación. Cuándo y de qué manera.

111. Todo lo conocemos por la representación; sin ella el conocimiento es inconcebible; no obstante, ¿qué es la representación considerada en sí? Lo ignoramos; nos ilumina para lo demás, pero no para conocerla a ella misma.

Bien se echa de ver que no disimulo las gravísimas dificultades que ofrece la solución del presente problema; por el contrario, las señalo con toda claridad, para evitar desde el principio la vana presunción, que pierde en las ciencias como en todo. Mas no se crea que intente desterrar esta cuestión del dominio de la filosofía; opino que las dificultades, aunque son muchas y espinosas, permiten, sin embargo, conjeturas bastante probables.

112. La fuerza representativa puede dimanar de tres fuentes: identidad, causalidad, idealidad. Me explicaré. Una cosa puede representarse a sí misma; esta representación es la que llamo de identidad. Una causa puede representar a sus efectos; esto entiendo por representación de causalidad. Un ser, substancia o accidente, puede ser representativo de otro, distinto de él y que no es su efecto; a éste llamo representación de idealidad.

No veo que puedan señalarse otras fuentes de la representación: y así, teniendo la división por completa, voy a examinar sus tres partes, llamando muy especialmente sobre este punto la atención del lector, por ser uno de los más importantes de la filosofía.

113. Lo que representa ha de tener alguna relación con la cosa representada. Esencial o accidental, propia o comunicada, la relación ha de existir. Dos seres que no tienen absolutamente ninguna relación, y, sin embargo, el uno [es] representante del otro, son una monstruosidad. Nada hay sin razón suficiente; y, no existiendo ninguna relación entre el representante y el representado, no habría razón suficiente de la representación.

Téngase en cuenta que, por ahora, prescindo de la naturaleza de esta relación; no afirmo que sea real ni ideal, sólo digo que, entre lo representante y lo representado, ha de haber algún vínculo, sea el que fuere. Sus misterios, su incomprensibilidad, no destruirían su existencia. La filosofía será impotente quizás para explicar el enigma, pero es bastante a demostrar que el vínculo existe. Así es que, prescindiendo de toda expe-

riencia, se puede demostrar *a priori* que hay una relación entre el yo y los demás seres, por el mero hecho de existir la representación de éstos en aquél.

La incesante comunicación en que están las inteligencias entre sí y con el universo prueba que hay un punto de reunión para todo. La sola representación es de ello una prueba incontestable; tantos seres en apariencia dispersos e indiferentes unos a otros están íntimamente unidos en algún centro; por manera que el simple fenómeno de la inteligencia nos conduce a la afirmación del vínculo común, de la unidad en que se enlaza la pluralidad. Esta unidad es para los panteístas la identidad universal, para nosotros es Dios.

114. Adviértase que esta relación entre lo representante y lo representado no es necesario que sea directa o inmediata; basta que sea con un tercero; así han de admitirla tanto los que explican la representación por la identidad como los que dan razón de ella por las ideas intermedias, sin que, para el caso presente, haya ninguna diferencia entre los que las consideran producidas por la acción de los objetos sobre nuestro espíritu, y los que las hacen dimanar inmediatamente de Dios.

115. Todo lo que representa contiene en cierto modo la cosa representada; ésta no puede tener carácter de tal, si de alguna manera no se halla en la representación. Puede ser ella misma, o una imagen suya; pero esta imagen no representará al objeto si no se sabe que es imagen. Toda idea, pues, encierra la relación de objetividad; de otro modo no representaría al objeto, sino

a sí misma. El acto de entender es inmanente, pero de tal modo, que el entendimiento, sin salir de sí, se apodera del objeto mismo. Cuando pienso en un astro colocado a millones de leguas de distancia, mi espíritu no va ciertamente al punto donde el astro se halla; pero, por medio de la idea, salva en un instante la inmensa distancia y se une con el astro mismo. Lo que percibe no es la idea, sino el objeto de ella; si esta idea no envolvese una relación al objeto, dejaría de ser idea para el espíritu, no le representaría nada, a no ser que se representase a sí misma.

116. Hay, pues, en toda percepción una unión del ser que percibe con la cosa percibida; cuando esta percepción no es inmediata, el medio ha de ser tal, que contenga una relación necesaria al objeto; se ha de ocultar a sí propio, para no ofrecer a los ojos del espíritu sino la cosa representada. Desde el momento que él se presenta, que es visto o solamente advertido, deja de ser idea y pasa a ser objeto. Es la idea un espejo, que será tanto más perfecto cuanto más completa produzca la ilusión. Es necesario que presente los objetos solos, proyectándolos a la conveniente distancia, sin que el ojo vea nada del cristalino plano que los refleja.

117. Esta unión de lo representante con lo representado, de lo inteligente con lo entendido, puede explicarse en algunos casos por la identidad. En general no se descubre ninguna contradicción en que una cosa se represente a sí misma a los ojos de una inteligencia, si se supone que de un modo u otro estén unidas. En el caso, pues, de que la cosa conocida sea ella misma inteli-

gente, no se ve ninguna dificultad en que ella sea para sí misma su propia representación, y que, de consiguiente, se confundan en un mismo ser la idealidad y la realidad.

Si una idea puede representar a un objeto, ¿por qué éste no se podrá representar a sí mismo? Si un ser inteligente puede conocer un objeto mediante una idea, ¿por qué no le podrá conocer inmediatamente? La unión de la cosa entendida con la inteligente será para nosotros un misterio, es verdad; pero ¿lo es menos la unión que se hace por medio de la idea? A ésta se puede objetar todo lo que se diga contra la cosa misma; y aun, si bien se considera, más inexplicable es el que una cosa represente a otra, que no que se represente a sí misma. Lo representante y lo representado tienen entre sí una especie de relación de continente y contenido; fácilmente se concibe que lo idéntico se contenga a sí mismo, pues que la identidad expresa mucho más que el contener; pero no se concibe tan bien cómo el accidente puede contener a la substancia, lo transitorio a lo permanente, lo ideal a lo real. Es, pues, la identidad un verdadero principio de representación.

118. Aquí advertiré lo siguiente, que es muy necesario para evitar equivocaciones:

1.^o No afirmo la relación necesaria entre la identidad y la representación; de lo contrario, se afirmaría que todo ha de ser representativo, ya que todo ser es idéntico consigo mismo. Establezco esta proposición: «La identidad puede ser origen de representación»; pero niego las siguientes: «La identidad es origen *necesario* de representación»; «La representación es signo de identidad.»

2.^o Nada determino con respecto a la aplicación de las relaciones entre la representación y la identidad, en lo que concierne a los seres finitos.

3.^o Prescindo de la dualidad que existe por sólo suponer sujeto y objeto, y no entro en ninguna cuestión sobre la naturaleza de esta dualidad.

119. Fijadas las ideas, advertiré que tenemos una prueba irrecusable de que no hay repugnancia intrínseca entre la identidad y la representación, en dos dogmas de la religión católica: el de la visión beatífica y el de la inteligencia divina. El dogma de la visión beatífica nos enseña que el alma humana, en la mansión de los bienaventurados, está unida íntimamente con Dios, viéndole cara a cara, en su misma esencia. Nadie ha dicho que esta visión se hiciese por medio de una idea, antes bien los teólogos enseñan lo contrario, entre ellos Santo Tomás. Tenemos, pues, la identidad unida con la representación, es decir, la esencia divina representándose, o más bien presentándose a sí propia a los ojos del espíritu humano. El dogma de la inteligencia divina nos enseña que Dios es infinitamente inteligente. Dios, para entender, no sale de sí mismo, no se vale de ideas distintas, se ve a sí mismo en su esencia. Dios no se distingue de su esencia; tenemos, pues, la identidad unida con la representación, y el ser inteligente identificado con la cosa entendida.

NOTA. — En los escolásticos se encuentra a menudo que el entendimiento es la misma cosa entendida, aun tratándose de los entendimientos creados; pero esta identidad se limita a un orden puramente ideal, y no significa más que la íntima unión de la idea con el entendimiento. Sabido es cuánta importancia tienen en la filosofía escolástica las materias y for-

mas ; y esta distinción se la aplica también a los fenómenos de la inteligencia. Bien que la idea era considerada como una cosa distinta del entendimiento, no obstante, como éste era perfeccionado por ella y puesto en relación con la cosa representada, se decía que el entendimiento era la misma cosa entendida. Así deben explicarse los pasajes que se encuentran en Santo Tomás y otros escolásticos, pues aunque las expresiones de que se valen, consideradas aisladamente, serían inexactas, no lo son si se atiende al sentido que ellos les atribuyen y que resulta bien claro de los principios en que se fundan. Por ejemplo, Santo Tomás (*Quodlibet.* 7, art. 2), para probar que el entendimiento criado no puede entender muchas cosas a un mismo tiempo, dice : «Sed quod intellectus simul intelligat plura intelligibilia, primo et principaliter, est impossibile. Cuius ratio est, quia intellectus secundum actum est omnino, id est perfecte res intellecta: ut dicitur in 3. de anima. Quod quidem intelligendum est non quod essentia intellectus fiat res intellecta vel species eius ; sed quia complete informatur per speciem rei intellectae, dum eam actu intelligit. Unde intellectum simul plura intelligere primo, idem est ac si res una simul esset plura. In rebus enim materialibus videmus quod una res numero non potest esse simul plura in actu, sed plura in potentia...

... ..

»Unde patet quod sicut una res materialis non potest esse simul plura actu, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere primo. Et hoc est quod Alga, dicit, quod sicut unum corpus non potest simul figurari pluribus figuris : ita unus intellectus non potest simul plura intelligere. Nec potest dici quod intellectus informetur perfecte simul pluribus speciebus intelligibilibus, sicut unum corpus simul informatur figura et colore : quia figura et color non sunt formae unius generis, nec in eodem ordine accipiuntur, quia non ordinantur ad perficiendum in esse unius rationis : sed omnes formae intelligibiles in quantum huiusmodi, sunt unius generis, et in eodem ordine se habent ad intellectum, in quantum perficiunt intellectum in hoc quod est esse intellectum. Unde plures species intelligibiles se habent sicut figurae plures, vel plures colores qui simul in actu in eodem esse non possunt secundum idem.»

Por el anterior pasaje se echa de ver que el sentido de la identidad del entendimiento con la cosa entendida no era otro

que el explicado al principio de esta nota, a saber: el de la unión íntima de la idea o especie inteligible con el entendimiento, como una forma con su materia; forma que perfeccionaba al entendimiento, haciéndole pasar del estado de potencia al de acto, y poniéndole en relación con la cosa representada.

CAPÍTULO XII

Inteligibilidad inmediata

SUMARIO. — Representación activa y pasiva. Doctrina de Santo Tomás y del cardenal Cayetano. Reflexiones. Un hecho en su apoyo. Dos condiciones de la inteligibilidad inmediata. Consecuencias ideológicas. Resumen de la doctrina sobre la inteligibilidad.

120. No todas las cosas tienen representación activa, ni aun pasiva; quiero decir que no todas están dotadas de actividad intelectual, ni son aptas para terminar el acto del entendimiento ni aun pasivamente.

Por lo tocante a la fuerza de representación activa, que en el fondo no es más que la capacidad de entender, es evidente que son muchos los seres destituídos de ella. Alguna mayor dificultad puede haber con respecto a la representación pasiva, o a la disposición para ser objeto *inmediato* de la inteligencia.

121. Un objeto no puede ser conocido inmediatamente, es decir, sin la mediación de una idea, si él propio no hace las veces de esta idea, uniéndose al entendimiento que le ha de conocer. Esta sola razón quita a todas las cosas materiales el carácter de *inmediata-*

mente inteligibles; por manera que, fingiendo un espíritu a quien no se hubiese dado una idea del universo corpóreo, nada conocería de éste, aunque estuviese en medio del mismo por toda la eternidad.

Resulta de esto que la materia no es ni puede ser ni inteligente ni inteligible; las ideas que tenemos de ella han dimanado de otra parte, sin cuyo auxilio podríamos estar ligados a la misma sin conocerla nunca ni sospechar que existiese.

122. Aquí se me ofrece la oportunidad de exponer una doctrina de Santo Tomás sumamente curiosa. Este metafísico eminente es de parecer que requiere más perfección el ser inmediatamente inteligible que el ser inteligente, de manera que el alma humana, dotada de la inteligencia, no posee la inteligibilidad.

En la primera parte de la *Suma teológica*, cuestión 87, artículo 1.º, pregunta el santo Doctor si el alma se conoce a sí misma por su esencia, y responde que no, apoyando su opinión de la manera siguiente: Las cosas son inteligibles en cuanto están en acto y no en cuanto están en potencia; lo que cae bajo el conocimiento es el ser, lo verdadero, en cuanto está en acto, así como la vista percibe, no lo que puede ser colorado, sino lo que lo es. De esto se sigue que las substancias inmateriales, en tanto son inteligibles por su esencia, en cuanto están en acto, y así, la esencia de Dios, que es un acto puro y perfecto, es absoluta y perfectamente inteligible por sí misma, y de aquí es que por ella Dios se conoce a sí mismo y a todas las cosas. La esencia del ángel pertenece al género de las cosas inteligibles, en cuanto es acto, pero como no es acto puro ni completo, su entender no se completa por

su esencia. Pues aunque el ángel se conozca a sí mismo por su esencia, no conoce las demás cosas sino por ideas que las representan. El entendimiento humano, en el género de las cosas inteligibles, se halla como un ser en potencia tan solamente, por lo cual, considerado en su esencia, tiene facultad para entender, mas no para ser entendido sino en cuanto se pone en acto. Por esta causa los platónicos señalaron a los seres inteligibles un rango superior a los entendimientos, porque el entendimiento no entiende sino por la participación inteligible, y, según ellos, el que participa es menos perfecto que la cosa participada. Si, pues, el entendimiento humano se pusiese en acto por la participación de las formas inteligibles separadas, como opinaron los platónicos, el entendimiento humano se conocería a sí mismo por la participación de ellas; pero como es natural a nuestro entendimiento en la presente vida el entender con relación a las cosas sensibles, no se pone en acto sino por las ideas sacadas de la experiencia sensible por la luz del entendimiento agente, que es el acto de las cosas inteligibles, y así el entendimiento no se conoce por su esencia, sino por su propio acto. Ésta es en substancia la doctrina de Santo Tomás, que más bien he traducido que no extractado.

El cardenal Cayetano, uno de los entendimientos más penetrantes y sutiles que han existido jamás, pone sobre este lugar un comentario digno del texto. He aquí sus palabras: «De lo dicho en el texto resultan dos cosas: 1.^a Que nuestro entendimiento tiene por sí mismo la facultad de entender. 2.^a Que no tiene la de ser entendido, de donde se sigue que el orden de los entendimientos es inferior al de las cosas inteligibles, pues

que si la perfección que de sí tiene nuestro entendimiento le basta para entender, mas no para ser entendido, se infiere que se necesita más perfección para ser entendido que para entender. Y como Santo Tomás veía que así resultaba de lo dicho, y esto a primera vista no parece ser verdad, antes se le podía objetar lo mismo como un inconveniente, por esto excluye semejante aprehensión, manifestando que así lo debían admitir, no sólo los peripatéticos, en cuya doctrina se fundaba, sino también los platónicos.»

Más abajo, respondiendo a una dificultad de Escoto, llamado el Doctor Sutil, añade: «Para entender se necesita entendimiento e inteligible. La relación de aquél a éste es la de lo perfectible a la propia perfección, pues que el estar el entendimiento en acto consiste en que él sea la misma cosa inteligible, según se ha dicho antes, de donde se sigue que los seres inmateriales se distribuyen en dos órdenes: inteligibles e inteligentes. Y como el ser inteligible consiste en ser inmaterialmente perfectivo, resulta que una cosa en tanto es inteligible en cuanto es inmaterialmente perfecta. Que la inteligibilidad exija la inmaterialidad lo demuestra el que las cosas materiales no son inteligibles sino en cuanto están abstraídas de la materia... ..
... .. Se ha manifestado más arriba que una cosa es inteligente en cuanto es, no sólo ella misma, sino las otras en el orden ideal; este modo de ser es en acto o en potencia, y así no es más que ser perfeccionado o perfectible por la cosa entendida.»

123. Esta teoría será más o menos sólida, pero de todos modos es algo más que ingeniosa, suscita un nuevo

problema filosófico de la más alta importancia: señalar las condiciones de la inteligibilidad. Además, tiene la ventaja de estar acorde con un hecho atestiguado por la experiencia, cual es, la dificultad que siente el espíritu en conocerse a sí propio. Si fuese inteligible inmediatamente, ¿por qué no se conoce a sí mismo? ¿Qué condición le falta? ¿Acaso la presencia íntima? Tiene no sólo la presencia, sino la identidad. ¿Por ventura el esfuerzo para conocerse? La mayor parte de la filosofía no tiene otro fin que este conocimiento. Negando al alma la inteligibilidad inmediata se explica por qué es tanta la dificultad que envuelven las investigaciones ideológicas y psicológicas, señalándose la razón de la obscuridad que sentimos al pasar de los actos directos a los reflejos.

124. La opinión de Santo Tomás, sobre no ser una simple conjetura, por fundarse en algún modo sobre un hecho, puede apoyarse en una razón que en mi concepto la robustece mucho, y que tal vez puede ser mirada como una ampliación de la señalada más arriba.

Para ser una cosa inmediatamente inteligible es menester suponerle dos calidades: 1.^a La inmaterialidad. 2.^a La actividad necesaria para operar sobre el ser inteligente. Esta actividad es indispensable, porque, si bien se observa, en la operación de entender, la acción nace de la idea; el entendimiento en cierto modo está pasivo. Cuando la idea se ofrece no es posible no entender; y cuando falta es imposible entender; la idea, pues, fecunda al entendimiento, y éste sin aquélla nada puede. Por consiguiente, si admitimos que un ser puede servir de idea a un entendimiento, es necesario que le

concedamos una actividad para excitar la operación intelectual, y que, por tanto, le hagamos superior al entendimiento excitado.

De esta suerte se explica por qué nuestro entendimiento, al menos mientras nos hallamos en esta vida, no es inteligible por sí mismo para sí mismo. La experiencia atestigua que su actividad ha menester excitación. Entregado a sí propio, como que duerme: es uno de los hechos psicológicos más constantes la falta de actividad en nuestro espíritu, cuando no han precedido influencias excitantes.

No es esto decir que estemos destituídos de espontaneidad, y que ninguna acción sea posible sin una causa externa determinante; pero sí que el mismo desarrollo espontáneo no existiría, si anteriormente no hubiésemos estado sometidos al influjo de causas que han despertado nuestra actividad. Podemos aprender cosas que no se nos enseñan, pero nada podríamos aprender, si al primitivo desarrollo de nuestro espíritu no hubiese presidido la enseñanza. Hay en nuestro espíritu muchas ideas que no son sensaciones ni pueden haber dimanado de ellas, es verdad, pero también lo es que un hombre que careciese de todos los sentidos, nada pensaría, por faltarle a su espíritu la causa excitante.

125. Me he detenido en la explicación del problema de la inteligibilidad, porque en mi concepto es poco menos importante que el de la inteligencia, por más que no se le vea tratado cual merece en las obras filosóficas. Ahora voy a reducir la doctrina anterior a proposiciones claras y sencillas, ya para que el lector se forme de ella concepto más cabal, ya también para deducir

algunas consecuencias que no se han tocado en la exposición, o han sido solamente indicadas.

1.^a Para ser una cosa inmediatamente inteligible debe ser inmaterial.

2.^a La materia, por sí misma, no puede ser inteligible.

3.^a La relación entre los espíritus y los cuerpos, o la representación de éstos en aquéllos, no puede ser de pura objetividad.

4.^a Es necesario admitir algún otro género de relación, con que se explique la unión representativa del mundo de las inteligencias y del mundo corpóreo.

5.^a La representación objetiva inmediata supone actividad en el objeto.

6.^a La fuerza de representarse un objeto por sí mismo a los ojos de una inteligencia supone en aquél una facultad de obrar sobre ésta.

7.^a Esta facultad de obrar produce necesariamente su efecto; y, por consiguiente, envuelve una especie de superioridad del objeto sobre la inteligencia.

8.^a Un ser inteligente puede no ser inmediatamente inteligible.

9.^a La inteligibilidad inmediata parece encerrar mayor perfección que la misma inteligencia.

10.^a Aunque no todo ser inteligente sea inteligible, todo ser inteligible es inteligente.

11.^a Dios, actividad infinita en todos sentidos, es infinitamente inteligente e infinitamente inteligible para sí mismo.

12.^a Dios es inteligible para todos los entendimientos creados, siempre que él quiera presentarse inmediatamente a ellos, fortaleciéndolos y elevándolos de la manera conveniente.

13.^a No hay ninguna repugnancia en que la inteligibilidad inmediata se haya comunicado a algunos espíritus, y, por consiguiente, el que éstos sean inteligibles por sí mismos.

14.^a Nuestra alma, mientras está unida al cuerpo, no es inmediatamente inteligible, y sólo la conocemos por sus actos.

15.^a En esta falta de inteligibilidad inmediata se encuentra la razón de la dificultad de los estudios ideológicos y psicológicos, y de la obscuridad que experimentamos al pasar del conocimiento directo al reflejo.

16.^a Luego la filosofía del *yo*, o la que quiere explicar el mundo interno y externo, partiendo del *yo*, es imposible, y comienza por prescindir de uno de los hechos fundamentales de la psicología.

17.^a Luego la doctrina de la identidad universal es absurda también; pues que da a la materia inteligencia e inteligibilidad inmediata, cuando no puede tener ni uno ni otro.

18.^a Luego el espiritualismo es una verdad, que nace, así de la filosofía subjetiva como de la objetiva, así de la inteligencia como de la inteligibilidad.

19.^a Luego es necesario salir de nosotros mismos y elevarnos además sobre el universo, para encontrar el origen de la representación, así subjetiva como objetiva.

20.^a Luego es necesario llegar a una actividad primitiva, infinita, que ponga en comunicación a las inteligencias entre sí y con el mundo corpóreo.

21.^a Luego la filosofía puramente ideológica y psicológica nos conduce a Dios.

22.^a Luego la filosofía no puede comenzar por un hecho único, origen de todos los hechos, sino que debe

acabar y acaba por este hecho supremo, por la existencia infinita, que es Dios.

NOTA. — La doctrina de la inteligibilidad inmediata es susceptible de ulteriores aclaraciones; pero como éstas no podrían ser cabales sin examinar a fondo la naturaleza de la idea, lo que no corresponde al presente tratado, me reservo darlas en el lugar oportuno.

CAPÍTULO XIII

Representación de causalidad y de idealidad

SUMARIO. — La causalidad origen de representación. Profundidad de Santo Tomás como filósofo. Idealidad. Dos proposiciones capitales. Condiciones para que la causalidad sea suficiente origen de representación. Una observación sobre las ciencias naturales. Nueva refutación de la ciencia trascendental. Lo absoluto. Reflexiones sobre esta doctrina. La representación ideal se refunde en la causal. Vico. Dos consecuencias importantes. Una observación sobre las ideas-retratos. Indicación de varias cuestiones sobre las ideas.

126. A más de la representación por identidad hay la que he llamado de causalidad. Un ser puede representarse a sí propio; una causa puede representar a sus efectos. La actividad productiva no se concibe si el principio de la acción productriz no contiene en algún modo a la cosa producida. Por esto se dice que Dios, causa universal de todo lo que existe y puede existir, contiene en sí a todos los seres reales y posibles de una manera virtual eminente. Si un ser puede representarse a sí propio, puede representar también lo que en sí contiene; luego la causalidad, con tal que existan las demás condiciones arriba expresadas, puede ser origen de representación.

127. Aquí haré notar cuán profundo filósofo se muestra Santo Tomás al explicar el modo con que Dios conoce las criaturas. En la *Suma teológica*, cuestión 14, artículo 5.º, pregunta si Dios conoce las cosas distintas de sí mismo (*alia a se*) y responde afirmativamente, no porque considere a la esencia divina como un espejo, sino que, apelando a una consideración más profunda, busca el origen de este conocimiento en la causalidad. He aquí en pocas palabras extractada su doctrina. Dios se conoce perfectamente a sí mismo; luego conoce todo su poder y, por consiguiente, todas las cosas a que este poder se extiende. Otra razón o más bien ampliación de la misma. El ser de la primera causa es su mismo entender; todos los efectos preexisten en Dios, como en su causa, luego han de estar en Él, en un modo inteligible, siendo su mismo entender. Dios, pues, se ve a sí mismo por su misma esencia; pero las demás cosas las ve, no en sí mismas, sino en sí mismo, en cuanto su esencia contiene la semejanza de todo.

La misma doctrina se halla en la cuestión 12, artículo 8.º, donde pregunta si los que ven la esencia divina ven en Dios todas las cosas.

128. La representación por idealidad es la que no dimana, ni de la identidad de la cosa representante con la representada, ni de la relación de causa con efecto. Nuestras ideas se hallan en este caso, pues ni se identifican con los objetos ni los causan. Nos es imposible saber si, a más de esa fuerza representativa que experimentamos en nuestras ideas, existen substancias finitas capaces de representar cosas distintas de ellas y no causadas por ellas. Está por la afirmativa Leibniz;

pero, como se ha visto en su lugar, su sistema de las mónadas debe ser considerado como meramente hipotético. Siendo preferible no decir nada a entretenerse en conjeturas que no podrían conducir a ningún resultado, me contentaré con asentar las proposiciones siguientes:

1.^a Si hay algún ser que represente a otro que no sea su efecto, esta fuerza representativa no la tiene propia, le ha sido dada.

2.^a La comunicación de las inteligencias no puede explicarse sino apelando a una inteligencia primera, que, siendo causa de las mismas, pueda darles la fuerza de influir una sobre otra, y, por consiguiente, de producirse representaciones.

129. La causalidad puede ser principio de representación, pero no es razón suficiente de ella.

En primer lugar, una causa no será representativa de sus efectos si ella en sí misma no es inteligible. Así, aun cuando atribuyéramos a la materia una actividad propia, no deberíamos concederle la fuerza de representación de sus efectos, por faltarle la condición indispensable, que es la inteligibilidad inmediata.

130. Para que los efectos sean inteligibles en la causa es necesario que ésta tenga completamente el carácter de causa, reuniendo todas las condiciones y determinaciones necesarias para la producción del efecto. Las causas libres no representan a sus efectos, porque éstos se hallan relativamente a ellas en la sola esfera de la posibilidad. Puede realizarse la producción, pero no es necesaria, y así en la causa se verá lo posible, mas no lo

real. Dios conoce los futuros contingentes que dependen de la voluntad humana, no precisamente porque conoce la actividad de ésta, sino porque ve en sí mismo, sin sucesión de tiempo, no sólo todo lo que puede suceder, sino lo que ha de suceder, pues que nada puede existir, ni en lo presente ni en lo futuro, sin su voluntad o permisión. Conoce también los futuros contingentes dependientes de su sola voluntad, porque desde toda la eternidad sabe lo que tiene resuelto, y sus decretos son inmutables e indefectibles.

131. Aun refiriéndonos al orden necesario de la naturaleza, y suponiendo conocida una o más causas secundarias, no es posible ver en ellas todos sus efectos con toda seguridad, a no ser que la causa obrase aisladamente, o que junto con ella se conociesen todas las demás. Como la experiencia nos enseña que las partes de la naturaleza están en comunicación íntima y recíproca, no es dado suponer el indicado aislamiento, y, por consiguiente, la acción de toda causa secundaria está sujeta a la combinación de otras, que pueden o impedir su efecto o modificarle. De aquí la dificultad de establecer leyes generales enteramente seguras en todo lo que concierne a la naturaleza.

132. Es de notar que las consideraciones precedentes son una nueva demostración de la absurdidad de la ciencia trascendental, si se la quiere fundar en un hecho del cual dimanen todos los demás. La representación intelectual no se explica substituyendo la emanación necesaria a la creación libre. Aun suponiendo que la variedad del universo sea puramente fenomenal, no existen-

do en el fondo más que un ser siempre idéntico, siempre único, siempre absoluto, no puede negarse que las apariencias están sujetas a ciertas leyes y sometidas a condiciones muy varias. O el entendimiento humano puede ver lo absoluto de tal manera que, con una intuición simple, descubra todo lo que en él se encierra, todo lo que es y puede ser bajo todas las formas posibles, o está condenado a seguir el desarrollo de lo incondicional, absoluto y permanente, al través de sus formas condicionales, relativas y variables; lo primero, que es una especie de plagio ridículo del dogma de la visión beatífica, es un absurdo tan palpable, tratándose del entendimiento en su estado actual, que no merece ni refutación ni contestación; lo segundo sujeta al entendimiento a todas las fatigas de la observación, destruyendo de un golpe las ilusiones que se le habían hecho concebir, prometiéndole la ciencia trascendental.

133. Nuestro entendimiento está sujeto en sus actos a una ley de sucesión, o sea a la idea del tiempo. El mismo hecho domina en la naturaleza, ya sea que así se verifique en la realidad, ya sea que el tiempo deba ser considerado como una condición subjetiva que nosotros trasladamos a los objetos; sea lo que fuere de esta doctrina de Kant, cuyo valor examinaré en el lugar debido, lo cierto es que la sucesión existe, al menos para nosotros, y que de ella no podemos prescindir. En este supuesto, ningún desarrollo infinito puede sernos conocido sino con el auxilio de un tiempo infinito. Así estamos privados, por necesidad metafísica, de conocer, no sólo el desarrollo futuro de lo absoluto, sino el presente y el pasado. Siendo este desarrollo necesario absolutamen-

te, según la doctrina a que me refiero, ha debido precedernos una sucesión infinita, por manera que la organización actual del universo ha de ser mirada como un punto de una escala sin límites que, así en lo pasado como en lo futuro, no tiene otra medida que la eternidad. Cuál sea el estado actual del mundo no lo podemos saber con sola la observación sino en una parte muy pequeña, y, por tanto, nos será preciso sacarlo de la idea de lo absoluto, siguiéndole en su desarrollo infinito. Esto, aun cuando en sí no fuera radicalmente imposible, tiene el inconveniente de que no cabe en el tiempo de vida otorgado a un solo hombre, ni en la suma de los tiempos que han vivido todos los hombres juntos.

134. Pero volvamos a la representación de la causalidad. Si bien se observa, la representación ideal va a refundirse en la causal; porque, no pudiendo un espíritu tener idea de un objeto que no ha producido, sino en cuanto se la comunica otro espíritu causa de la cosa representada, se infiere que todas las representaciones puramente ideales proceden directa o indirectamente, inmediata o mediatamente, de la causa de los objetos conocidos. Y como, por otro lado, según hemos visto ya (127), el primer Ser no conoce las cosas distintas de sí mismo, sino en cuanto es causa de ellas, tenemos que la representación de idealidad viene a refundirse en la de causalidad, verificándose en parte el principio de un profundo pensador napolitano, Vico: «La inteligencia sólo conoce lo que ella hace.»

135. De la doctrina expuesta se siguen dos consecuencias que es preciso notar:

1.^a Las fuentes primitivas de representación intelectual son sólo dos: identidad y causalidad. La de idealidad es necesariamente derivada de la de causalidad.

2.^a En el orden real, el principio de ser es idéntico al principio de conocer. Sólo lo que da el ser puede dar el conocimiento; sólo lo que da el conocimiento puede dar el ser. La causa primera, en tanto puede dar el conocimiento en cuanto da el ser; representa, porque causa.

136. La representación de idealidad, aunque enlazada con la de causalidad, es realmente distinta. Bien que la explicación de su naturaleza pertenezca al tratado de las ideas, no quiero dejar sin alguna aclaración un punto tan íntimamente ligado con el problema de la representación intelectual.

Conciben algunos las ideas como una especie de imágenes o retratos del objeto; si bien se observa, esto no tiene sentido si no refiriéndose a las representaciones de la imaginación, es decir, a lo puramente corpóreo, y en cuyo caso aun exige la suposición de que el mundo externo sea tal cual nos le presentan los sentidos, lo que bajo muchos aspectos no es verdad. Para convencerse de cuán ilusoria es la teoría fundada en la semejanza de las cosas sensibles, basta preguntar: ¿Qué es la imagen de una relación? ¿Cómo se retratan el tiempo, la causalidad, la substancia, el ser? Hay en la percepción de estas ideas algo más profundo, algo de un orden enteramente distinto de cuanto se parece a cosas sensibles; la necesidad ha obligado a comparar el entendimiento con un ojo que ve, y a la idea con una imagen presente; pero esto es una comparación; la realidad es algo más misterioso, más secreto, más íntimo;

entre la percepción y la idea hay una unión inefable; el hombre no la explica, pero la experimenta.

137. La conciencia nos atestigua que hay en nosotros unidad de ser, que el *yo* es siempre idéntico a sí mismo, y que permanece constante, a pesar de la variedad de ideas y de actos que pasan por él como las olas sobre la superficie de un lago. Las ideas son un modo de ser del espíritu; pero ¿qué es este modo? ¿en qué consiste su naturaleza? La producción y reproducción de las ideas ¿dimana de una causa distinta que influya perennemente sobre nuestra alma y le produzca inmediatamente esos modos de ser que llamamos representaciones e ideas, o deberemos admitir que le haya sido dada al espíritu una actividad productriz de estas representaciones, bien que sujeta a la determinación de causas existentes? Éstas son cuestiones que por ahora me contento con indicar.

NOTA. — Quizás no bastará lo dicho en el texto para que todos los lectores se formen ideas bastante claras y completas de la representación de causalidad; pero debo advertir que esta doctrina, en lo tocante a la inteligencia primera, está íntimamente enlazada con las cuestiones sobre el fundamento de la posibilidad aun de las cosas no existentes, cuestiones que no podría exponer aquí sin trastornar el orden de las materias.

CAPÍTULO XIV

Imposibilidad de hallar el primer principio en el orden ideal

SUMARIO. — Esterilidad de las verdades ideales con respecto al mundo real. Aplicaciones. Necesidad de la unión de las verdades reales con las ideales. Esterilidad del orden no geométrico para el geométrico y viceversa.

138. Lo que no hemos encontrado en la región de los hechos, tampoco lo hallaremos en la de las ideas; pues no hay ninguna verdad ideal, origen de todas las verdades.

La verdad ideal es aquella que sólo expresa relación necesaria de ideas, prescindiendo de la existencia de los objetos a que se refieren; luego resulta en primer lugar que las verdades ideales son absolutamente incapaces de producir el conocimiento de la realidad.

Para conducir a algún resultado en el orden de las existencias, toda verdad ideal necesita un hecho al cual se pueda aplicar. Sin esta condición, por más fecunda que fuese en el orden de las ideas, sería absolutamente estéril en el de los hechos. Sin la verdad ideal, el hecho queda en su individualidad aislada, incapaz de producir otra cosa que el conocimiento de sí mismo; pero, en

cambio, la verdad ideal, separada del hecho, permanece en el mundo lógico, de pura objetividad, sin miedo para descender al terreno de las existencias.

139. Hagamos aplicación de esta doctrina a los principios ideales más ciertos, más evidentes, y que, por contenerse en las ideas que expresan lo más general del ser, deben de poseer la fecundidad que estamos buscando, si es que sea dable encontrarla.

«Es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo.» Éste es el famoso principio de contradicción, que sin duda puede pretender a ser considerado como una de las fuentes de verdad para el entendimiento humano. Las ideas que en él se contienen son las más sencillas y más claras que puedan concebirse; en él se afirma la repugnancia del ser al no ser, y del no ser al ser a un mismo tiempo; lo que es evidente en el más alto grado. Pero ¿qué se adelanta con este principio solo? Presentadle al entendimiento más penetrante o al genio más poderoso, dejadle solo con él, y no resultará más que una intuición pura, clarísima, sí, pero estéril. Como no se afirma que algo sea, o que no sea, nada se podrá inferir en pro ni en contra de ninguna existencia; lo que se ofrece al espíritu es una relación condicional: que si algo existe, repugna que no exista a un mismo tiempo, y viceversa; pero, si no se pone la condición de la existencia o no existencia, el sí y el no son indiferentes en el orden real; nada se sabe con respecto a ellos, por grande que sea la evidencia en el orden ideal.

Para pasar del mundo lógico al mundo de la realidad bastará un hecho que sirva como de puente; si le ofrecemos al entendimiento, las dos riberas se aproximan, y

la ciencia nace. Yo siento, yo pienso, yo existo. He aquí hechos de conciencia; combínese uno cualquiera de ellos con el principio de contradicción, y lo que antes eran intuiciones estériles se desenvuelven en racionios fecundos, que se dilatan a un tiempo por el mundo de las ideas y el de la realidad.

140. Aun en el orden puramente ideal, el principio de contradicción es estéril si no se junta con verdades particulares del mismo orden. En la geometría, por ejemplo, se hace uso con mucha frecuencia del racionio siguiente: «Tal cantidad es mayor o menor que otra, o le es igual; porque, de lo contrario, resultaría mayor y menor, igual y desigual a un mismo tiempo, lo que es absurdo»; aquí se aplica con fruto el principio de contradicción, mas no solo, sino unido con una verdad ideal particular que hace útil la aplicación dicha. Así, en el racionio citado no se podría hacer uso del principio de contradicción para probar la igualdad o la desigualdad, si antes no se hubiese probado o supuesto que existe, o no existe, una de las dos, lo cual no resulta ni puede resultar del principio de contradicción, que no encierra ninguna idea particular, sino las más generales que se ofrecen al entendimiento humano.

141. Las verdades generales, por sí solas, aun en el orden puramente ideal, no conducen a nada, por lo indeterminado de las ideas que contienen; y, por el contrario, las verdades particulares, por sí solas, tampoco producen ningún resultado, porque se limitan a lo que son, imposibilitando el discurso, que no puede dar un

paso sin el auxilio de las ideas y proposiciones generales. De la unión de unas con otras resulta la luz; con la separación no se obtiene más que, o una intuición abstracta y vaga, o la contemplación de una verdad particular que, limitada a pequeña esfera, nada puede enseñar sobre los seres, considerados bajo un aspecto científico.

142. Veremos, al tratar de las ideas, que nuestro entendimiento las tiene de dos clases muy diferentes: unas, que suponen el espacio y no pueden prescindir de él, como son todas las geométricas; otras, que no se refieren al espacio, como son todas las no geométricas. Estos dos órdenes de ideas están separados por un abismo, que sólo se puede salvar procurando la aproximación con el uso simultáneo de unas y otras. El mismo orden ideal queda incompleto si no se hace la aproximación, y el orden real del universo se vuelve un caos, o, por mejor decir, desaparece, si no se combinan en ambos órdenes, tanto geométrico como no geométrico, las verdades reales con las ideales. De todas las ideas geométricas imaginables, consideradas en toda su pureza ideal, no resultaría nada para el orden ideal geométrico, ni tampoco para el mundo de las realidades, aun las materiales, mucho menos de las inmateriales; y, por el contrario, de las ideas no geométricas por sí solas, no se podría sacar ni la idea de una recta. Esta observación acaba de demostrar que, en el orden ideal, no hay para nosotros la verdad única; porque, si la tomamos en el orden geométrico, nos limitamos a combinaciones que no salen de él; y si en el orden no geométrico, nos falta la idea del espacio, y con ella perdemos hasta la posibilidad de concebir el mundo corpóreo.

NOTA. — La distinción de los órdenes de ideas, geométrico y no geométrico, es de la mayor importancia para la ideología. He adelantado esta distinción porque la necesitaba para no dejar incompleto el examen de la posibilidad de una verdad fundamental entre las puramente ideales. Pero su explicación y los cimientos en que estriba se encontrarán en el tratado sobre las ideas del espacio y de la extensión.

CAPÍTULO XV

La condición indispensable de todo conocimiento humano. Medios de percepción de la verdad

SUMARIO. — Estado de la cuestión. Distinción. Conciencia. Evidencia. Instinto intelectual o sentido común. Tres órdenes de verdades. Carácter y diferencias de los medios de percepción y sus objetos. Una observación sobre el desarrollo de las facultades del hombre.

143. No hemos podido encontrar, ni en el orden real ni en el ideal, una verdad origen de todas las demás, para nuestro entendimiento, mientras nos hallamos en esta vida. Queda, pues, demostrado que la ciencia trascendental, propiamente dicha, es para nosotros una quimera. Nuestros conocimientos, sin embargo, han de tener algún punto de apoyo: éste es el que vamos a buscar ahora.

Para la mejor inteligencia de lo que me propongo examinar recordaré el verdadero estado de la cuestión. No busco un primer principio tal que ilumine por sí solo todas las verdades, o que las produzca, sino una verdad que sea condición indispensable de todo conocimiento; por esto no la llamo origen, sino punto de apoyo; el edificio no nace del cimiento, pero estriba en él. Como

un cimiento hemos de considerar el principio buscado, así como en los capítulos anteriores tratábamos de encontrar una semilla; estas dos imágenes, semilla y cimiento, expresan perfectamente mis ideas y deslindan con toda exactitud las dos cuestiones.

144. ¿Existe un punto de apoyo para la ciencia y para todo conocimiento, sea o no científico? Si existe, ¿cuál es? ¿Hay uno solo, o son muchos?

Es evidente que el punto de apoyo ha de existir; si se nos pregunta el porqué de un asenso cierto, hemos de llegar al fin a un hecho o a una proposición de donde no podemos pasar; ya que no es dable admitir el proceso hasta lo infinito. El punto en que nos sea preciso detenernos es para nosotros el primero, y, por consiguiente, el de apoyo para la certeza.

145. Partiendo de un asenso dado, quizás podemos ser conducidos a principios diferentes, independientes unos de otros, todos igualmente fundamentales para nuestro espíritu; en cuyo caso no habrá un punto solo de apoyo, sino muchos.

No creo posible determinar *a priori* si en esta parte hay para nuestro entendimiento unidad o pluralidad. Que la ciencia humana se haya de reducir a un principio solo es una proposición que se afirma, mas no se prueba. No existiendo en el hombre la fuente de toda verdad, como se ha demostrado en los capítulos anteriores, es claro que los principios en que se funde su conocimiento han de ser comunicados. ¿Quién nos asegura que éstos no sean muchos y de órdenes diferentes? No cabe, pues, resolver nada *a priori* en la cuestión presente; es pre-

ciso descender al terreno de la observación ideológica y psicológica.

146. Nuestro espíritu alcanza la verdad, o al menos su apariencia: es decir, que, de un modo u otro, tiene estos actos que llamamos percibir y sentir. Que la realidad corresponda o no a los actos de nuestra alma, nada importa por ahora; no es esto lo que buscamos; ponemos la cuestión en un terreno en que pueden caer hasta los más escépticos; ni aun éstos niegan la percepción y la sensación: si destruyen la realidad, admiten al menos la apariencia.

147. Los medios con que percibimos la verdad son de varios órdenes, lo que hace que las verdades mismas percibidas correspondan también a órdenes diferentes, paralelos, por decirlo así, con los respectivos medios de percepción.

Conciencia, evidencia, instinto intelectual o sentido común, he aquí los tres medios; verdades de sentido íntimo, verdades necesarias, verdades de sentido común, he aquí lo correspondiente a dichos medios. Éstas son cosas distintas, diferentes, que en muchos casos no tienen nada que ver entre sí: es preciso deslindarlas con mucho cuidado, si se quieren adquirir ideas exactas y cabales en las cuestiones relativas al primer principio de los conocimientos humanos.

148. El medio que he llamado de conciencia, es decir, el sentido íntimo de lo que pasa en nosotros, de lo que experimentamos, es independiente de todos los demás. Destrúyase la evidencia, destrúyase el instinto in-

telectual, la conciencia permanece. Para experimentar y estar seguros de que experimentamos y de lo que experimentamos no hemos menester sino la experiencia misma. Si se supone en duda el principio de contradicción, todavía no se hará vacilar la certeza de que sufrimos cuando sufrimos, de que gozamos cuando gozamos, de que pensamos cuando pensamos. La presencia del acto o de la impresión allá en el fondo de nuestro espíritu es íntima, inmediata, de una eficacia irresistible para hacer que nos sobrepongamos a toda duda. El sueño y la vigilia, la demencia y la cordura, son indiferentes para el testimonio de la conciencia; el error puede estar en el objeto, mas no en el fenómeno interno. El loco que cree contar numerosas talegas, no las cuenta ciertamente, y en esto se engaña; pero tiene en su espíritu la conciencia de que lo hace, y en esto es infalible. El que sueña haber caído en manos de ladrones, se engaña en lo tocante al objeto externo, mas no en lo que pertenece al acto mismo con que lo cree.

La conciencia es independiente de todo testimonio extrínseco a ella; es de una necesidad indeclinable, de una fuerza irresistible para producir certeza; es infalible en lo que concierne a ella sola; si existe, no puede menos de dar testimonio de sí misma; si no existe, no lo puede dar. En ella la realidad y la apariencia se confunden: no puede ser aparente sin ser real; la apariencia, por sí sola, es ya una verdadera conciencia.

149. Comprendo en el testimonio de la conciencia todo lo que experimentamos en nuestra alma, todo lo que afecta a lo que se llama el *yo* humano: ideas, pensamientos de todas clases, actos de voluntad, sentimientos, sen-

saciones, en una palabra, todo aquello de que podemos decir: lo experimento.

150. Es claro que las verdades de conciencia son más bien hechos que se pueden señalar, que no combinaciones enunciables en una proposición. No es esto decir que no se puedan enunciar, sino que ellas, en sí mismas, prescinden de toda forma intelectual, que son simples elementos de que el entendimiento se puede ocupar, ordenándolos y comparándolos de varios modos, pero que por sí solos no dan ninguna luz; que ellos por sí mismos nada *representan*; que sólo *presentan* lo que son; son meros hechos, más allá de los cuales no se puede ir.

151. La costumbre de reflexionar sobre la conciencia, y el andar mezcladas las operaciones puramente intelectuales con los hechos de simple experiencia interna, hace que no se conciba fácilmente ese aislamiento en que se encuentra por su naturaleza todo lo que es puramente subjetivo. Se quiere prescindir de la reflexión, pero se reflexiona sobre el esfuerzo mismo que se hace para prescindir de ella: nuestro entendimiento es una luz que se enciende por una parte cuando se la apaga en otra; la insistencia misma en apagarla suele hacerla más viva y centelleante. De aquí la dificultad de distinguir los dos caracteres de lo puramente subjetivo y puramente objetivo, de deslindar la evidencia de la conciencia, lo conocido de lo experimentado. Sin embargo, la separación de dos elementos tan diferentes se puede facilitar considerando que los brutos, a su modo, tienen también conciencia de lo que experimentan den-

tro de sí mismos: no suponiéndolos meras máquinas, es preciso otorgarles la conciencia, es decir, la presencia íntima de sus sensaciones: sin esto, ni aun la sensación se concibe; no tendrá sensación lo que no siente que siente. El bruto no reflexiona sobre lo que pasa en su interior; lo experimenta, nada más. Las sensaciones se suceden unas a otras en su alma, sin más vínculo que la unidad del ser que las experimenta; pero éste no las toma por objeto, y, por consiguiente, no las combina ni transforma de ninguna manera; las deja lo que son, simples hechos. De aquí podemos sacar alguna luz para concebir lo que son en nosotros los simples hechos de conciencia, abandonados a sí solos, en todo su aislamiento, sin ninguna mezcla de operaciones puramente intelectuales y sin estar sujetos a la actividad reflexiva que, combinándolos de varias maneras y elevándolos a la región de lo puramente ideal, nos los presenta de tal modo que nos hace olvidar su pureza primitiva.

Es necesario esforzarse en percibir con toda claridad lo que son los hechos de conciencia, lo que es su testimonio; pues sin esto es imposible adelantar un paso en la investigación del primer principio de los conocimientos humanos. La confusión en este punto hace incurrir en equivocaciones trascendentales. Ocasión tendremos de notarlo en lo sucesivo; y hemos encontrado ya lastimosos ejemplos de semejantes extravíos en los errores de la filosofía del *yo*.

152. La evidencia, suele decirse, es una luz intelectual: ésta es una metáfora muy oportuna, y hasta muy exacta si se quiere; pero que adolece del mismo defecto que todas las metáforas, las cuales, por sí solas, sirven

poco para explicar los misterios de la filosofía. Luz intelectual, también la encontramos en muchos actos de conciencia. En aquella presencia íntima con que una operación o una impresión se ofrece al espíritu, también hay una especie de luz clara, viva, que hiere, por decirlo así, el ojo del alma, y no le permite dejar de ver lo que tiene delante. Si, pues, para definir la evidencia, nos contentamos con llamarla luz del entendimiento, la confundimos con la conciencia, o a lo menos damos ocasión, con un lenguaje ambiguo, a que otros la confundan.

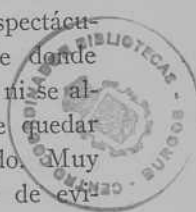
No se crea que me proponga inculpar a los que han empleado la metáfora de la luz, ni que me lisonjee de poder definir la evidencia con toda propiedad. ¿Quién expresa con palabras este fenómeno de nuestro entendimiento? Al querer emplear alguna, se ofrece la de luz como la más adecuada. Porque, en verdad, cuando atendemos a la evidencia, para examinar, ya su naturaleza, ya sus efectos sobre el espíritu, se nos presenta naturalísimamente bajo la imagen de una luz cuyos resplandores alumbran los objetos para que nuestra alma pueda contemplarlos; pero esto, repito, no es suficiente; y así, aunque no formo el empeño de definirla con exactitud, voy a señalar un carácter que la distingue de todo lo que no es ella.

153. La evidencia anda siempre acompañada de la necesidad, y, por consiguiente, de la universalidad de las verdades que atestigua. No la hay cuando no existen las dos condiciones señaladas. De lo contingente no hay evidencia, sino en cuanto está sometido a un principio de necesidad.

Expliquemos esta doctrina, comparando ejemplos tomados respectivamente de la conciencia y de la evidencia.

Que hay en mí un ser que piensa, esto no lo sé por evidencia, sino por conciencia. Que lo que piensa existe, esto no lo sé por conciencia, sino por evidencia. En ambos casos hay certeza absoluta, irresistible; pero en el primero versa sobre un hecho particular, contingente; en el segundo, sobre una verdad universal y necesaria. Que yo piense, es cierto para mí, pero no es preciso que lo sea para los demás; la desaparición de mi pensamiento no trastorna el mundo de las inteligencias; si mi pensamiento dejase ahora de existir, la verdad en sí misma no sufriría ninguna alteración; otras inteligencias podrían continuar y continuarían percibiéndola; ni en el orden real ni en el ideal se echarían de menos el concierto y la armonía.

Me pregunto a mí mismo si pienso; y en el fondo de mi alma leo que sí; me pregunto si este pensamiento es necesario, y, a más de que la experiencia me dice que no, tampoco encuentro razón ninguna en qué fundar la necesidad. Aun suponiendo que mi pensamiento deja de existir, veo que continúo discurriendo con buen orden; así examino lo que hubiera sucedido si yo no existiese, o lo que podría suceder en adelante, y asiento principios y saco consecuencias, sin quebrantar ninguna de las leyes intelectuales. El mundo ideal y el real se ofrecen a mis ojos como un magnífico espectáculo, al cual yo asisto ciertamente, sí, pero de donde puedo retirarme sin que la representación cese, ni se altere nada, ni resulte otra mudanza que la de quedar vacío el imperceptible lugar que estoy ocupando. Muy de otro modo sucede en las verdades objeto de evi-



dencia; no es necesario que yo piense, pero es tan necesario que lo que piensa exista, que todos mis esfuerzos no bastan para prescindir por un momento de esta necesidad. Si supongo lo contrario; si, colocándome en el terreno de lo absurdo, finjo por un instante que queda cortada la relación entre el pensar y el ser, se rompe el vínculo que mantiene en orden al universo entero: todo se trastorna, todo se confunde, y, lo que se me presenta a la vista, no sé si es el caos o la nada. ¿Qué ha sucedido? Nada más sino que el entendimiento ha supuesto una cosa contradictoria, afirmando y negando a un mismo tiempo el pensar, porque afirmaba un pensamiento al cual negaba la existencia. Se ha quebrantado una ley universal, absolutamente necesaria; en faltando ella, todo se hunde en el caos; la certeza de la existencia del yo, afianzada en el testimonio de la conciencia, no basta a impedir la confusión: la inteligencia, contradiciéndose, se ha negado a sí propia; de su palabra insensata no ha salido el ser, sino la nada, no la luz, sino las tinieblas; y esas tinieblas que ella ha soplado sobre todo lo existente y lo posible, vuelven a caer a torrentes sobre ella misma y la envuelven en eterna noche.

154. He aquí fijados y deslindados los caracteres de la conciencia y de la evidencia. La primera tiene por objeto lo individual y contingente; la segunda, lo universal y necesario: sólo Dios, fuente de toda verdad, principio universal y necesario de ser y de conocer, tiene identificada la conciencia con la evidencia en sí propio: en aquel ser infinito que todo lo encierra, ve la razón de todas las esencias y de todas las existencias, y no le es

dable prescindir de sí mismo, del testimonio de su conciencia, sin anonadarlo todo. ¿Qué quedaría en el mundo, se dice la criatura, si tú desaparecieses? Y se responde a sí misma: *Todo, excepto tú*. Si Dios se dirigiese esta pregunta, se respondería a sí propio: *Nada*.

155. He llamado instinto intelectual a ese impulso que nos lleva a la certeza en muchos casos, sin que medien ni el testimonio de la conciencia ni el de la evidencia. Si se indica a un hombre un blanco de una línea de diámetro, y luego se le vendan los ojos y, después de haberle hecho dar muchas vueltas a la aventura, se le pone un arco en la mano para que dispare y se asegura que la flecha irá a clavarse precisamente en el pequeñísimo blanco, dirá que esto es imposible, y nadie será capaz de persuadirle tamaño dislate. ¿Y por qué? ¿Se apoya en el testimonio de la conciencia? No, porque se trata de objetos externos. ¿Se funda en la evidencia? Tampoco, porque ésta tiene por objeto las cosas necesarias, y no hay ninguna imposibilidad intrínseca en que la flecha vaya a dar en el punto señalado. ¿En qué estriba, pues, la profunda convicción de la negativa? Si suponemos que este hombre nada sabe de las teorías de probabilidades y combinaciones, que ni aun tiene noticia de esta ciencia, ni ha pensado nunca en cosas semejantes, su certeza será igual, sin embargo de que no podrá fundarla en cálculo de ninguna especie; igual la tendrán todos los circunstantes, rudos o cultos, ignorantes o sabios: sin necesidad de reflexión, instantáneamente, todos dirán o pensarán: «Esto es imposible, esto no se verificará.» ¿En qué fundan, repito, tan fuerte convicción? Es claro que no naciendo ni de la

conciencia, ni de la evidencia inmediata ni mediata, no puede tener otro origen que esa fuerza interior que llamo instinto intelectual, y que dejaré llamar sentido común o lo que se quiera, con tal que se reconozca la existencia del hecho. Don precioso que nos ha otorgado el Criador para hacernos razonables aun antes de raciocinar; y a fin de que dirijamos nuestra conducta de una manera prudente, cuando no tenemos tiempo para examinar las razones de prudencia.

156. Ese instinto intelectual abraza muchísimos objetos de orden muy diferente; es, por decirlo así, la guía y el escudo de la razón; la guía, porque la precede y le indica el camino verdadero, antes de que comience a andar; el escudo, porque la pone a cubierto de sus propias cavilaciones, haciendo enmudecer el sofisma en presencia del sentido común.

157. El testimonio de la autoridad humana, tan necesario al individuo y a la sociedad, arranca nuestro asenso por medio de un instinto intelectual. El hombre cree al hombre, cree a la sociedad, antes de pensar en los motivos de su fe; pocos los examinan, y, sin embargo, la fe es universal.

No se trata ahora de saber si el instinto intelectual nos engaña algunas veces, en qué casos y por qué; al presente sólo quiero consignar su existencia; y, con respecto a los errores a que nos conduce, me contentaré con observar que, en un ser débil como es el hombre, la regla se dobla muy a menudo; y que así como no es posible encontrar en él lo bueno sin mezcla de lo malo, tampoco es dable hallar la verdad sin mezcla de error.

158. Si bien se observa, no objetivamos las sensaciones sino en fuerza de un instinto irresistible. Nada más cierto, más evidente a los ojos de la filosofía, que la subjetividad de toda sensación; es decir, que las sensaciones son fenómenos inmanentes, o que están dentro de nosotros y no salen fuera de nosotros; y, sin embargo, nada más constante que el tránsito que hace el género humano entero de lo subjetivo a lo objetivo, de lo interno a lo externo, del fenómeno a la realidad. ¿En qué se funda este tránsito? Cuando los filósofos más eminentes han tenido tanta dificultad en encontrar el puente, por decirlo así, que une las dos riberas opuestas; cuando algunos de ellos, cansados de investigar, han dicho resueltamente que no era posible encontrarle, ¿lo descubrirá el común de los hombres desde su más tierna niñez? Es evidente que el tránsito que hacen no puede explicarse por motivos de raciocinio, y que es preciso apelar al instinto de la naturaleza. Luego hay un instinto que por sí solo nos asegura de la verdad de una proposición, a cuya demostración llega difícilmente la filosofía más recóndita.

159. Aquí observaré lo errado de los métodos que aíslan las facultades del hombre, y que, para conocer mejor el espíritu, le desfiguran y mutilan. Es uno de los hechos más constantes y fundamentales de las ciencias ideológicas y psicológicas, la multiplicidad de actos y facultades de nuestra alma, a pesar de su simplicidad, atestiguada por la unidad de conciencia. Hay en el hombre, como en el universo, un conjunto de leyes cuyos efectos se desenvuelven simultáneamente, con una regularidad armoniosa; separarlas equivale muchas veces

a ponerlas en contradicción; porque, no siendo dado a ninguna de ellas el producir su efecto aisladamente, sino en combinación con las demás, cuando se les exige que obren por sí solas, en vez de efectos regulares, producen monstruosidades las más deformes. Si dejáis sola en el mundo la ley de gravitación, no combinándola con ninguna fuerza de proyección, todo se precipitará hacia un centro: en vez de esa infinidad de sistemas que hermosean el firmamento tendréis una mole ruda e indigesta; si quitáis la gravitación y dejáis la fuerza de proyección, los cuerpos todos se descompondrán en átomos imperceptibles, dispersándose cual éter levísimo por las regiones de la inmensidad.

NOTA. — La palabra *instinto* aplicada al entendimiento, claro es que se toma en una acepción muy diferente de cuando se habla de los irracionales. No encierra aquí ningún significado innoble; lo que está de acuerdo con el uso que de la misma se hace, aun para las cosas divinas. Una de las acepciones que le da el Diccionario de la Lengua es: «Impulso o movimiento del Espíritu Santo hablando de inspiraciones sobrenaturales.» El latín *instinctus* significaba *inspiración*: «*sacro mens instincta furore*».

CAPÍTULO XVI

Confusión de ideas en las disputas sobre el principio fundamental

SUMARIO. — Anomalías. Sus causas. Estado de la cuestión.

160. En mi concepto, hay varios principios que, con relación al entendimiento humano, pueden llamarse, igualmente, fundamentales, ya porque todos sirven de cimiento en el orden común y en el científico, ya porque no se apoyan en otro; no siendo dable señalar uno que disfrute de esta calidad como privilegio exclusivo. Al buscarse en las escuelas el principio fundamental suele advertirse que no se trata de encontrar una verdad de la cual dimanen todas las otras; pero sí un axioma tal, que su ruina traiga consigo la de todas las verdades, y su firmeza las sostenga, al menos indirectamente; de manera que, quien las negare, pueda ser reducido por demostración indirecta o *ad absurdum*; es decir, que, admitido dicho axioma, se podrá conseguir que quien niegue los otros sea convencido de hallarse en oposición con el que había reconocido como verdadero.

161. Mucho se ha disputado sobre si era este o aquel principio el merecedor de la preferencia; yo creo

que hay aquí cierta confusión de ideas, nacida, en buena parte, de no deslindar suficientemente testimonios tan distintos como son el de la conciencia, el de la evidencia y el del sentido común.

El famoso principio de Descartes: «Yo pienso, luego soy»; el de contradicción: «Es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo»; y el otro, que llaman de los cartesianos: «Lo que está contenido en la idea clara y distinta de una cosa, se puede afirmar de ella con toda certeza»; son los tres principios que han dividido las escuelas. En favor de todos ellos se alegaban razones poderosísimas, y hasta concluyentes contra el adversario, atendido el terreno en que estaba colocada la cuestión.

Si no estáis seguros de que pensáis, argüiría un partidario de Descartes, no podéis estarlo ni aun del principio de contradicción, ni tampoco de la legitimidad del criterio de la evidencia; para saber todo esto es necesario pensar; quien afirma o niega, piensa; sin suponer el pensamiento, no son posibles ni la afirmación ni la negación. Pero admitamos el pensamiento; tenemos ya un punto de apoyo, y de tal naturaleza, que lo encontramos en nosotros mismos, atestiguado por el sentido íntimo, imponiéndonos con una eficacia irresistible la certeza de su existencia. Establecido el fundamento, veamos cómo se puede levantar el edificio: para esto no es necesario salir del pensamiento propio; allí está el punto luminoso para guiarnos en el camino de la verdad; sigamos sus resplandores, y, fijado un punto inmóvil, hagamos salir de él el hilo misterioso que nos conduzca en el laberinto de la ciencia. Así, nuestro principio es el primero, es la base de todos los demás, posee una

fuerza propia para sostenerse, y la tiene sobrante para comunicar firmeza a los otros.

Este lenguaje es razonable ciertamente; pero hay la desgracia de que la convicción que pudiera producir está neutralizada con otro lenguaje no menos razonable, en sentido directamente opuesto. He aquí cómo pudiera contestar un sostenedor del principio de contradicción: Si nos dais por supuesto que es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo, será posible que a un mismo tiempo penséis y no penséis; vuestra afirmación, pues, «yo pienso», no significa nada; porque junto con ella se puede verificar la opuesta «yo no pienso». En tal caso, la ilación de la existencia queda destruída, porque, aun admitiendo la legitimidad de la consecuencia «yo pienso, luego existo», como por otra parte sabríamos que es posible esta otra premisa: «yo no pienso», la deducción no tendría lugar. Sin el principio de contradicción, tampoco vale nada el otro: «lo que está contenido en la idea clara y distinta de una cosa se puede afirmar de ella con toda certeza»; porque si a un mismo tiempo es posible el ser y el no ser, una idea podrá ser clara y obscura, distinta y confusa; un predicado podrá estar contenido en un sujeto y no contenido; podrá haber certeza e incertidumbre; afirmación y negación; luego esta regla no sirve para nada.

Y tiene mucha razón el que discurre de este modo; pero lo curioso es que el tercer contrincante las alegará igualmente fuertes contra sus dos adversarios. ¿Cómo se sabe, podrá preguntar, que el principio de contradicción es verdadero? Claro es que no lo sabemos sino porque en la idea del ser vemos la imposibilidad del no ser a un mismo tiempo, y viceversa; luego no estáis se-

guros del principio de contradicción sino aplicando mi principio: «Lo que está contenido en la idea clara y distinta de una cosa se puede afirmar de ella con toda certeza.» Si nada puede sostenerse en cayendo el principio de contradicción, y éste se funda en el mío, el mío es el cimiento de todo.

162. Los tres tienen razón, y no la tiene ninguno. La tienen los tres, en cuanto afirman que, negado el respectivo principio, se arruinan los demás; no la tiene ninguno, en cuanto pretenden que, negados los demás, no se arruina el propio. ¿De dónde, pues, nace la disputa? De la confusión de ideas, de que se comparan principios de órdenes muy diferentes, todos de seguro muy verdaderos, pero que no pueden parangonarse, por la misma razón que no se compara lo blanco con lo caliente, disputando si una cosa tiene más grados de calor que de blancura. Para la comparación se necesita cierta oposición en los extremos; pero éstos deben tener algo común; si son enteramente disparatados, la comparación es imposible.

El principio de Descartes es la enunciación de un simple hecho de conciencia; el de contradicción es una verdad conocida por evidencia; y el otro, es la afirmación de la legitimidad del criterio de la evidencia misma; es una verdad de reflexión que expresa el impulso intelectual por el que somos llevados a creer verdadero lo que conocemos con evidencia.

La importancia de la cuestión exige que examinemos por separado los tres principios; así lo haré en los capítulos siguientes.

NOTA. — El origen de la confusión de ideas en la presente cuestión es esa tendencia a la unidad de que he tratado en el capítulo IV. Se comienza por suponer que no ha de haber más que un principio, y se busca cuál es ; cuando antes de investigar cuál es se debería saber si existe solo, como se lo supone. Ya hemos visto que el sistema de Fichte estriba en la misma suposición : por manera que la misma causa que en las escuelas producía disputas inocentes puede llevar a extravíos de la mayor trascendencia.

CAPÍTULO XVII

La existencia y el pensamiento. Principio de Descartes

SUMARIO. — Indemostrabilidad de la existencia. No todo se puede demostrar. Aplicaciones. Punto de partida de nuestros conocimientos. Dos sentidos del principio de Descartes. Se explica la mente del filósofo.

163. ¿Estoy seguro de que existo? Sí. ¿Puedo probarlo? No. La prueba supone un raciocinio; no hay raciocinio sólido sin principio firme en que estribe; y no hay principio firme si no está supuesta la existencia del ser que raciocina.

En efecto; si quien discurre no está seguro de su existencia, no puede estarlo ni de la existencia de su propio discurso; pues no habrá discurso si no hay quien discurre. Luego, sin este supuesto, no hay principios sobre qué fundar, no hay nada; no hay más que ilusión, y bien mirado, ni ilusión siquiera, pues no hay ilusión si no hay iluso.

Nuestra existencia no puede ser demostrada: tenemos de ella una conciencia tan clara, tan viva, que no nos deja la menor incertidumbre; pero probarla con el raciocinio es imposible.

164. Es una preocupación, un error de fatales consecuencias, el creer que podemos probarlo todo con el uso de la razón; antes que el uso de la razón están los principios en que ella se funda, y antes que uno y otro está la existencia de la razón misma y del ser que raciocina.

Lejos de que todo sea demostrable, se puede demostrar que hay cosas indemostrables. La demostración es una argumentación en la cual se infiere de proposiciones evidentes una proposición evidentemente enlazada con ellas. Si las premisas son evidentes por sí mismas, no consentirán demostración; si suponemos que ellas a su vez sean demostrables, tendremos la misma dificultad con respecto a las otras en que se funde la nueva demostración; luego, o es preciso detenerse en un punto indemostrable, o proceder hasta lo infinito, lo que equivaldría a no acabar jamás la demostración.

165. Y es de observar que la indemostrabilidad, por decirlo así, no es propia únicamente de ciertas premisas: se la halla en algún modo en todo raciocinio, por su misma naturaleza, prescindiendo de las proposiciones de que se compone. Sabemos que las premisas A y B son ciertas: de ellas inferiremos la proposición C. ¿Con qué derecho? Porque vemos que C se enlaza con las A y B. ¿Y cómo sabemos esto? Si es con evidencia inmediata, por intuición; he aquí otra cosa indemostrable: el enlace de la conclusión con las premisas. Si es por raciocinio, fundándonos en los principios del arte de raciocinar, entonces hay dos consideraciones, ambas conducentes a demostrar la indemostrabilidad: 1.^a Si los principios del arte son indemostrables, tenemos ya una cosa

indemostrable; si [no] lo son, al fin hemos de valernos de otros que les sirvan de base, y, o pararnos en alguno que no consienta demostración, o proceder hasta lo infinito. 2.^a ¿Cómo sabemos que los principios del raciocinio se aplican a este caso? ¿Será por otro raciocinio? Resultan los mismos inconvenientes que en el caso anterior. ¿Será porque lo vemos así? ¿Porque es evidente con evidencia inmediata? Henos aquí en otro punto indemostrable.

Estas reflexiones no dejan ninguna duda de que el pedir la prueba de todo es pedir lo imposible.

166. El ser que no piensa no tiene conciencia de sí mismo: la piedra existe, mas ella no lo sabe, y en un caso semejante se encuentra el hombre mismo cuando todas sus facultades intelectuales y sensitivas se hallan en completa inacción. La diferencia de estos dos estados se concibe muy bien, recordando lo que acontece al pasar de la vigilia a un sueño profundo, y al volver de éste a la vigilia.

El primer punto de partida para dar un paso en nuestros conocimientos es esta presencia íntima de nuestros actos interiores, prescindiendo de las cuestiones que suscitarse puedan sobre la naturaleza de ellos. Si todo existiese como ahora, y existiesen infinitos mundos diferentes del que tenemos a la vista, nada existiría para nosotros, si nos faltasen esos actos interiores de que estamos hablando. Seríamos como el cuerpo insensible colocado en la inmensidad del espacio, que se halla lo mismo ahora que si todo desapareciese alrededor de él, y no percibiría mudanza alguna aun cuando él propio se sumiese de nuevo en el abismo de la nada. Al contrario, si supone-

mos que todo se aniquila, excepto este ser que dentro de nosotros siente, piensa y quiere, todavía queda un punto donde hacer estribar el edificio de los humanos conocimientos: este ser, solo en la inmensidad, se dará cuenta a sí mismo de sus propios actos, y, según el alcance de sus facultades intelectuales, podrá arrojarle a innumerables combinaciones que tengan por objeto lo posible, ya que no la realidad.

167. Se ha combatido mucho el famoso principio de Descartes: «*Yo pienso, luego existo*»; el ataque es justo y concluyente, si en efecto el filósofo hubiese entendido su principio en el sentido que se le acostumbra dar en las escuelas. Si Descartes le hubiese presentado como un verdadero raciocinio, como un entimema en que, asentado el antecedente, dedujera la consecuencia, claro es que el argumento claudicaba por su base, estaba en el aire. Porque, cuando él dijera: «Voy a probar mi existencia con este entimema: yo pienso, luego soy», se le podía objetar lo siguiente: Vuestro entimema se reduce a un silogismo en esta forma: «Todo lo que piensa existe; es así que yo pienso, luego existo.» Este silogismo, en el supuesto de una duda universal, en que no se dé por supuesta ni aun la misma existencia, es inadmisibile en sus proposiciones y en la trabazón de ellas. En primer lugar: — ¿Cómo sabéis que todo lo que piensa existe? — Porque nada puede pensar sin existir. — Y esto, ¿cómo se sabe? — Porque lo que no existe no obra. — Y esto, ¿cómo se sabe? — Suponiendo que de todo se duda, que nada se sabe, no se pueden saber estos principios; de otra suerte faltamos a la suposición de la duda universal, y, por consiguiente, nos sali-

mos de la cuestión. Si alguno de estos principios se ha de admitir sin prueba, tanto valía admitir desde luego la existencia propia, y ahorrarse el trabajo de probarla con un entimema.

En segundo lugar, ¿cómo sabéis que pensáis? Se os puede hacer el siguiente argumento, retorciendo el vuestro, como dicen los dialécticos: Nada puede pensar sin existir, vuestra existencia es dudosa, tratáis de probarla, luego no estáis seguro de pensar.

168. Queda, pues, en claro que el principio de Descartes es insostenible, tomado como un verdadero raciocinio; y siendo tan fácil de alcanzar su flaqueza, parece imposible que no la viese un entendimiento tan claro y penetrante. Es probable, pues, que Descartes entendió su principio en un sentido muy diferente, y voy a exponer en pocas palabras el que en mi juicio debió de darle el ilustre filósofo.

Suponiéndose por un momento en una duda universal, sin aceptar como cierto nada de cuanto sabía, se concentraba dentro de sí mismo, y buscaba en el fondo de su alma un punto de apoyo donde hacer estribar el edificio de los conocimientos humanos. Claro es que, aun haciendo abstracción de todo cuanto nos rodea, no podemos prescindir de nosotros mismos, de nuestro espíritu, que se presenta a sus propios ojos con tanta mayor lucidez, cuanto es mayor la abstracción en que nos constituímos con respecto a los objetos externos. Ahora bien, en esa concentración, en ese acto de ensimismarse, retrayéndose el hombre de todo por temor de errar, e interrogándose a sí mismo si hay algo cierto, si hay algo que pueda servir de apoyo, si hay un punto de partida

en la carrera de los conocimientos, lo primero que se ofrece es la conciencia del pensamiento, la presencia misma de los actos de nuestra alma, de eso que se llama pensar. He aquí, si no me engaño, la mente de Descartes: «Yo quiero dudar de todo; me retraigo de afirmar como de negar nada; me aislo de cuanto me rodea, porque ignoro si esto es algo más que una ilusión. Pero, en este mismo aislamiento, me encuentro con el sentimiento íntimo de mis actos interiores, con la presencia de mi espíritu: yo pienso, luego soy; yo pienso, así lo experimento de una manera que no me consiente duda ni incertidumbre; luego soy, es decir, ese sentimiento de mi pensamiento me hace sabedor de mi existencia.»

169. Así se explica cómo Descartes no presentaba su principio cual un mero entimema, cual un raciocinio común; sino como la consignación de un hecho que se le ofrecía el primero en el orden de los hechos; y cuando del pensamiento infería la existencia, no era con una deducción propiamente dicha, sino como un hecho comprendido en otro, expresado por otro, o, mejor diremos, *identificado* con él.

He dicho *identificado*, porque, en realidad, es así en concepto de Descartes; y esto acaba de confirmar lo que he asentado anteriormente, que el filósofo no presentaba un raciocinio, sino que consignaba un hecho. Sabido es que, según él, la esencia del espíritu es el mismo pensamiento, de suerte que, así como otras escuelas filosóficas distinguen entre la substancia y su acto, considerando al espíritu en la primera clase, y al pensamiento en la segunda, Descartes sostenía que no había distinción

alguna entre el espíritu y el pensamiento; que eran una misma cosa; que el pensamiento constituía la esencia del alma. «Aunque un atributo, dice, sea suficiente para hacernos conocer la substancia, hay, sin embargo, en cada una de ellas uno que constituye su naturaleza y esencia, y del cual dependen todos los demás. La extensión en longitud, latitud y profundidad constituye la esencia de la substancia corpórea; y el pensamiento constituye la naturaleza de la substancia que piensa.» (Descartes, *Principios de la filosofía*, 1.^a parte.) De esto se infiere que Descartes, al asentar el principio: «Yo pienso, luego existo», no hacía más que consignar un hecho atestiguado por el sentido íntimo; y tan simple le consideraba, tan único, por decirlo así, que en el desarrollo de su sistema identificó el pensamiento con el alma, y la esencia de ésta con su misma existencia. Sintió el pensamiento y dijo: «Este pensamiento es el alma; soy yo.» No trato de apreciar ahora el valor de esta doctrina, y sí tan sólo de explicar en qué consiste.

NOTA. — Creo haber interpretado fielmente el pensamiento de Descartes, mas por si alguna dificultad quedase sobre el particular pongo a continuación un notable pasaje del mismo autor, en su respuesta a las objeciones recogidas por el P. Mersenne de boca de varios filósofos y teólogos contra las *Meditaciones* II, III, IV, V y VI.

«Cuando conocemos que somos una cosa que piensa, esta primera noción no está sacada de ningún silogismo; y cuando alguno dice: *yo pienso, luego soy o existo*, no infiere su existencia del pensamiento como por la fuerza de un silogismo, sino como una cosa conocida por sí misma, la ve por una simple inspección del espíritu; pues que si la dedujera de un silogismo, habría necesitado conocer de antemano esta mayor: todo lo que piensa es o existe. Por el contrario, esta proposición se la manifiesta su propio sentimiento, de que no puede suceder que piense sin existir. Éste es el carácter pro-

pio de nuestro espíritu de formar proposiciones generales por el conocimiento de las particulares.» No siempre se expresa Descartes con la misma lucidez; se conoce que las objeciones de sus adversarios le hacían meditar más profundamente su doctrina y contribuían a que aclarase sus ideas.

CAPÍTULO XVIII

Más sobre el principio de Descartes. Su método

SUMARIO. — Ambigüedad del lenguaje de Descartes. Su idea capital. Su duda metódica. En qué sentido es posible. Aplicaciones. Observación sobre los extravíos de los reformadores. Acuerdo de Descartes con todas las escuelas. Locke. Condillac.

170. Descartes, al anunciar y explicar su principio, no siempre se expresó con la debida exactitud, lo cual dió motivo a que se interpretasen mal sus palabras. Al paso que señalaba la conciencia del propio pensamiento y de la existencia, como la base sobre la cual debían es-tribar todos los conocimientos, empleaba términos de los cuales se podía inferir que, no sólo quería consignar un hecho, sino que intentaba presentar un verdadero raciocinio. Sin embargo, leyendo con atención sus palabras, y cotejándolas unas con otras, se ve que no era ésta su idea; aunque tal vez no habría inconveniente en decir que no se daba exacta cuenta a sí propio de la diferencia que acabo de indicar, entre un raciocinio y la simple consignación de un hecho; y que, al concentrarse en sí mismo, no tuvo un conocimiento *reflejo* bastante

claro del modo con que se apoyaba en su principio fundamental.

Para convencernos de esto examinemos sus mismas palabras: «Mientras deseamos de esta manera todo aquello de que podemos dudar, y que hasta *fingimos* que es falso, suponemos fácilmente que no hay Dios, ni cielo, ni tierra, y que ni aun tenemos cuerpo, pero no *alcanzamos a suponer que no existimos* , mientras dudamos de la verdad de todas estas cosas, porque tenemos tanta repugnancia a concebir que lo que piensa no existe verdaderamente al mismo tiempo que piensa, que, no obstante las suposiciones más extravagantes, no podemos dejar de creer que esta conclusión: «Yo pienso, luego soy», no sea verdadera, y, por consiguiente, la primera y la más cierta que se presenta al que conduce sus pensamientos con orden.» (Descartes, *Principios de la filosofía* , 1.^a parte, §§ 6 y 7.)

En este pasaje nos encontramos con un verdadero silogismo: «Lo que piensa existe; yo pienso, luego existo.» «Tenemos, dice Descartes, tanta repugnancia a concebir que lo que piensa no existe mientras piensa», lo que equivale a decir: «Lo que piensa existe»; esto, en términos escolásticos, se llama establecer la mayor; luego continúa que, «no obstante las suposiciones más extravagantes, no podemos dejar de creer que esta conclusión: yo pienso, luego soy, sea verdadera», lo que equivale a poner la menor y la consecuencia del silogismo. Se conoce que Descartes estaba algo preocupado con la idea de querer probar, al mismo tiempo que trataba de consignar. Éste era el prurito general de su época; y aun los más ardientes reformadores se preservan con mucha dificultad de la atmósfera que los rodea.

En todo el curso de sus *Meditaciones* se encuentra este mismo espíritu, bien que enlazado admirablemente con el de observación.

Pero al través de esas explicaciones obscuras o ambiguas, ¿qué es lo que se descubre? ¿Cuál es el pensamiento que se halla en el fondo del sistema de Descartes, prescindiendo de si él se daba o no a sí mismo exacta cuenta de lo que experimentaba? Helo aquí: «Yo, por un esfuerzo de mi espíritu, puedo dudar de la verdad de todo; pero este esfuerzo tiene un límite en mí mismo. Cuando la atención se convierte sobre mí, sobre la conciencia de mis actos interiores, sobre mi existencia, la duda se detiene, no puede llegar a tal punto, encuentra una *tal repugnancia*, que las suposiciones más extravagantes no alcanzan a vencer.» Esto es lo que indican sus mismas palabras; mas, al consignar este hecho, se eleva a una proposición general, muy verdadera sin duda; saca una consecuencia muy legítima también, pero que para nada eran necesarias en el caso presente, y que, o explicaban mal su misma opinión o la hacían vacilar.

171. Si bien se observa, no hacía más Descartes en este punto que lo que hacen todos los filósofos; y, por más extraño que pueda parecer, no estaba en desacuerdo con los jefes de la escuela metafísica diametralmente opuesta: la de Locke y Condillac. En efecto: que el hombre, al querer examinar el origen de sus conocimientos, y los principios en que estriba su certeza, se encuentra con el hecho de la conciencia de sus actos internos; que esta conciencia produce una certeza firmísima, y que nada podemos concebir más cierto para nos-

otros que ella, es un hecho en que están de acuerdo todos los ideólogos, y que todos asientan, bien que con diferentes palabras. Cuanto más se medita sobre estas materias, más se descubre en ellas la realización de un principio confirmado por la razón y la experiencia, de que muchas verdades no son nuevas, sino presentadas de una manera nueva, que muchos sistemas no son nuevos, sino formulados de una manera nueva.

172. La misma duda universal de Descartes, cuerdamente entendida, es practicada por todo filósofo, con lo cual se ve que las bases de su sistema, combatidas por muchos, son en el fondo adoptadas por todos. ¿En qué consiste el método de Descartes? Todo se reduce a dos pasos: 1.º Quiero dudar de todo. 2.º Cuando quiero dudar de mí mismo no puedo.

Examinemos estos dos pasos, y veremos que, con Descartes, los da todo filósofo.

¿Por qué Descartes quiere dudar de todo? Porque se propone examinar el origen y la certeza de sus conocimientos; quiere llamar a examen todo su saber, y, por lo mismo, no puede empezar suponiendo nada verdadero. Si supone algo, ya no examinará el origen y los motivos de la certeza de todo, pues exceptúa aquello que supone verdadero. Le es preciso no suponer, como tal, nada; antes, por el contrario, suponer que no sabe nada de nada; sin esto no puede decir que examina los fundamentos de todo. O no hay tal cuestión filosófica, que, sin embargo, se la encuentra en todos los libros de filosofía, o es necesario emplear el método de Descartes.

Pero ¿en qué consiste esta duda? Racionalmente hablando, ¿puede ser una duda real y verdadera? No; esto

es imposible, absolutamente imposible. El hombre, por ser filósofo, no alcanza a destruir su naturaleza; y la naturaleza se opone invenciblemente a esta duda, tomada en el sentido riguroso.

173. ¿Qué es, pues, esta duda? Nada más que una *suposición*, una *ficción*, suposición y ficción que hacemos a cada paso en todas las ciencias, y que en realidad no es más que la *no atención* a un convencimiento que abrigamos. Esta duda se la emplea para descubrir la primera verdad en que estriba nuestro entendimiento; a cuyo fin basta que la duda sea ficticia; no hay ninguna necesidad de que sea positiva, porque es evidente que lo mismo se logra dudando efectivamente de todo, no admitiendo absolutamente nada, que diciendo: «Si supongo que no tengo por cierto nada, que no sé nada, que no admito nada.» Un ejemplo aclarará esta explicación hasta la última evidencia. Quien conozca los rudimentos de geometría sabrá que, en un triángulo, al mayor lado se opone el mayor ángulo y está absolutamente cierto de la verdad del teorema; pero si se propone dar a otro la demostración, o repetírsela a sí propio, prescinde de dicha certeza, procede como si no la tuviera, para manifestar que se la puede fundar en algo.

En todos los estudios ejecutamos a cada paso esto mismo. Son vulgares las expresiones: «Esto es así, es evidente; pero *supongamos* que no lo sea; ¿qué resultará?» «Esta demostración es concluyente, pero prescindamos de ella, supongamos que no la tenemos, ¿cómo podríamos demostrar lo que deseamos?» Los argumentos *ad absurdum*, tan en uso en todas las ciencias, y muy particularmente en las matemáticas, estriban, no sólo

en prescindir de lo que conocemos, sino en suponer una cosa directamente contraria a lo que conocemos. «Si la línea A, dice a cada paso el geómetra, no es igual a la B, será mayor o menor; supongamos que es mayor, etcétera, etc.» Por manera que, para la investigación de la verdad, prescindimos frecuentemente de lo que sabemos, y hasta suponemos lo contrario de lo que sabemos. Aplíquese este sistema a la investigación del principio fundamental de nuestros conocimientos, y resultará la duda universal de Descartes, en el único sentido que puede ser admisible en el tribunal de la razón, y posible a la humana naturaleza.

Es probable que el ilustre filósofo la entendía en el mismo sentido, si bien es menester confesar que sus palabras son ambiguas. No se concibe qué objeto podía proponerse en entenderlas de diferente modo, supuesto que no trataba de otra cosa que de allanar el camino a la investigación de la verdad. Con su manera de expresarse dió lugar a disputas, que con alguna mayor claridad se habrían evitado.

Así como Descartes no se explicaba con la claridad suficiente, sus adversarios no le estrechaban quizás con toda la precisión y nervio que podían. En mi concepto, para resolver la cuestión bastaba dirigirle esta pregunta: «¿Entendéis que, al comenzar las investigaciones filosóficas, haya de haber un momento en que *real y efectivamente* dudemos de todo; o juzgáis bastante el *prescindir* de la certeza, suponiendo que no la tenemos, como se hace con frecuencia en todos los estudios?»

174. Descartes se encontró en el caso de todos los reformadores. Están dominados de una idea, y la ex-

presan tan fuertemente, que al parecer no consienten otra a su lado. Todo en su lenguaje es absoluto, exclusivo. Prevén la lucha que habrán de sostener, quizás la experimentan ya; y así concentran toda su fuerza en la idea cuyo triunfo se proponen, y llegan a perder de vista todo lo que no es ella. No se puede inferir que el reformador no tenga otras que modifiquen notablemente la principal; mas, para hacer frente a sus adversarios, que le dicen: «Esto es absolutamente falso», él dice: «Esto es verdadero absolutamente.» La historia y la experiencia nos presentan innumerables ejemplos de estas exageraciones.

La idea dominante de Descartes era arruinar la filosofía que a la sazón reinaba en las escuelas, y daba el impulso tan fuerte que hacía temblar el mundo. Véase cómo expresaba su desdén para con muchos que se apellidan filósofos: «La experiencia enseña que, los que hacen profesión de filósofos, son frecuentemente menos sabios y razonables que otros que no se han aplicado nunca a este estudio.» (Prefacio de los *Principios de la filosofía*.)

175. La segunda parte del método de Descartes consiste en tomar el pensamiento propio por punto de partida, estableciendo que, al esforzarse el hombre por dudar de todo, encuentra un límite en la conciencia de su pensamiento, de su existencia. Es evidente que éste es el fenómeno que naturalmente resta inmóvil en la mente del observador, después de haber procurado dudar de todo. Al menos no podrá dudar de que duda, y, por consiguiente, de su pensamiento; siendo de notar que éste es un argumento que se ha hecho siempre a los escép-

ticos, lo que equivalía a emplear el método de Descartes, esto es, a consignar como un fenómeno innegable una certeza superior a todas las extravagancias: la conciencia de sí mismo.

Cuando Descartes decía: «Yo pienso», entendía por esta palabra todo acto interno, todo fenómeno presente al alma inmediatamente; no hablaba del pensamiento tomado en un sentido puramente intelectual, sino que comprendía todo aquello de que tenemos conciencia inmediata. «Por la palabra *pensar*, dice, entiendo todo aquello que se hace en nosotros, de tal suerte, que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos; así es que aquí el pensar no significa tan sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir. Porque si digo que veo o que ando, y de ahí infiero que existo; si entiendo hablar de la acción que se hace con mis ojos o mis piernas, esta conclusión no es tan infalible que no ofrezca algún motivo de duda, ya que puede suceder que yo crea ver o andar sin que abra los ojos, ni me mueva de mi sitio; pues que esto me acontece cuando duermo, y quizás podría acontecer lo mismo si yo no tuviese cuerpo; pero si entiendo hablar únicamente de la acción de mi pensamiento o del sentimiento, es decir, del conocimiento que hay en mí, por el cual me parece que veo o ando, esta conclusión es verdadera tan absolutamente, que no me es posible dudar de ella, a causa de que se refiere al alma, única que tiene la facultad de sentir o bien de pensar, de cualquier modo que esto sea.» (*Principios de la filosofía*, 1.^a parte, § 9.)

176. Este pasaje manifiesta bien claro las ideas de Descartes: lo arruinaba todo con la duda, pero había

una cosa que resistía a todos los esfuerzos: la conciencia de sí mismo. Y esta conciencia la tomaba él como punto de apoyo, sobre el cual y con toda certeza pudiera levantar de nuevo el edificio de las ciencias. Locke y Condillac no han hecho otra cosa: han seguido un camino muy diferente del de Descartes; pero el punto de partida ha sido el mismo. Oigamos a Locke: «En primer lugar, examinaré cuál es el origen de las ideas, nociones, o como se las quiera llamar, que el hombre percibe en su alma, y que su *propio sentimiento* le hace descubrir en ella.» (*Ensayo sobre el entendimiento humano*. Prólogo.) «Pues que el espíritu no tiene otro objeto de sus pensamientos y ratiocinios que sus propias ideas, las cuales son la única cosa que él contempla o que puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento se funda *todo entero* sobre nuestras ideas.» (Ibíd., lib. 4.º, cap. I.) «Sea que nos remontemos hasta los cielos, por hablar metafóricamente, dice Condillac, sea que descendamos a los abismos, no salimos de nosotros, y jamás percibimos otra cosa que nuestro propio pensamiento.» (*Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, cap. I.)

177. Todos los trabajos ideológicos comienzan, pues, por la consignación del hecho de la conciencia de nuestras ideas, y no puede ser de otro modo con respecto a su certeza. El hombre, al trastornarlo todo, al arruinarlo todo, al anonadarlo todo, se encuentra consigo mismo, que es quien trastorna, arruina y anonada. Cuando haya llegado a dudar de la existencia de Dios, del mundo, de sus semejantes, de su cuerpo, en medio de aquella inmensa soledad, se encuentra todavía a sí mismo. El es-

fuerzo por anonadarse a sus propios ojos sólo sirve para hacerle más visible; es una sombra que no muere con ningún golpe, y que, por cada herida que se le abre, despidе nuevos torrentes de luz. Sin duda que siente, siente al menos que duda; si duda de esta duda, siente que duda de la misma duda; por manera que, en dudando de los actos directos, entra en una serie interminable de actos reflejos, que se encadenan por necesidad unos con otros y se desenvuelven a la vista interior como los pliegues de un lienzo sin fin.

NOTA. — Para formarnos ideas cabales sobre la mente de Descartes oigámosle a él mismo explicando su sistema:

«Como los sentidos nos engañan algunas veces, quise *suponer* que no había nada parecido a lo que ellos nos hacen imaginar; como hay hombres que se engañan ratiocinando aun sobre las materias más sencillas de geometría y hacen paralogismos, juzgando yo que estaba tan sujeto a errar como ellos, deseché como falsas todas las razones que antes había tomado por demostraciones, y considerando en fin que aun los mismos pensamientos que tenemos durante la vigilia pueden venirnos en el sueño sin que entonces ninguno de ellos sea verdadero, me resolví a *fingir* que todas las cosas que habían entrado en mi espíritu no encerraban más verdad que las ilusiones de los sueños. Pero desde luego advertí que, mientras quería pensar que todo era falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa, y notando que esta verdad: yo pienso, luego soy, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo por el primer principio de filosofía.» (*Discurso sobre el Método*, 4.^a parte.)

He dicho que la duda de Descartes era una *suposición*, una *ficción*; y cabalmente éstas son las palabras que emplea el mismo autor. En la ya citada respuesta a las objeciones recogidas por el P. Mersenne se halla el siguiente pasaje:

«He leído con mucha satisfacción las observaciones que me habéis hecho sobre mi primer tratado de la filosofía, porque ellas me dan a conocer vuestra benevolencia para conmigo, vuestra piedad hacia Dios y el cuidado que os tomáis por el

progreso de su gloria. No puedo dejar de alegrarme, no sólo de que hayáis juzgado mis razones dignas de vuestra censura, sino también de que nada decís a que yo no pueda contestar fácilmente.

»En primer lugar me recordáis que *no de veras, sino tan sólo por una mera ficción*, he desechado las ideas o los fantasmas de los cuerpos para concluir que yo soy una cosa que pienso, por temor quizás que yo no crea que se sigue de esto que yo no soy sino una cosa que pienso; mas ya os he hecho ver en mi segunda Meditación que yo me acordaba de esto, ya que decía lo siguiente: «Pero puede suceder que estas cosas que yo *supongo* que no son, porque no las conozco, no sean en efecto diferentes de mí, a quien conozco; no sé nada de esto, no me ocupo de esto en la actualidad»...

... ..

Como se ve, Descartes no rechaza el que su duda no sea una mera ficción; hasta dice en términos expresos que no hace más que aplicar un método cuya necesidad reconocen todos los filósofos.

«Os suplico, continúa, que recordéis que, por lo tocante a las cosas relativas a la voluntad, he puesto siempre una gran distinción entre la contemplación de la verdad y los usos de la vida; con respecto a éstos, tan distante me hallo de pensar que sólo debamos seguir las cosas conocidas muy claramente, que, por el contrario, creo que ni aun es preciso aguardar siempre las más verosímiles, sino que es preciso a veces, entre muchas cosas del todo desconocidas e inciertas, escoger una y atenerse a ella firmemente, mientras no se vean razones en contra, cual si la hubiésemos escogido por motivos ciertos y evidentes, como lo tengo ya explicado en el *Discurso sobre el Método*; pero cuando sólo se trata de la contemplación de la verdad, ¿quién ha dudado jamás que sea necesario suspender el juicio sobre las cosas oscuras o que no son distintamente conocidas?»

¿Entonces, se nos dirá, en qué consiste el mérito de Descartes? En haber *aplicado* una regla que todos conocen y pocos emplean, y en haberlo hecho en una época en que la preocupación a favor de las doctrinas aristotélicas era todavía muy poderosa. Descartes lo dice terminantemente; su método de dudar no es nuevo, lo que le faltaba era la aplicación; pues, por lo tocante al principio en que se funda, «¿quién ha dudado jamás que sea necesario suspender el juicio sobre las cosas oscuras o que no son distintamente conocidas?»

Entendido el método de Descartes en este sentido, es decir, tomando la duda como una suposición, como una mera ficción, no se opone a los buenos principios religiosos y morales. El profundo filósofo no se desdeña de tranquilizar sobre este punto a los lectores, manifestando ingenuamente que al comenzar sus investigaciones había puesto en salvo sus creencias religiosas.

«Y, en fin, como antes de empezar a reconstruir la casa en que se habita no basta el derribarla y hacer provisión de materiales y de arquitectos o ejercitarse en la arquitectura y en trazar cuidadosamente el diseño del nuevo edificio, sino que es preciso estar provisto de algún otro donde se pueda vivir cómodamente mientras se trabaja en el nuevo; para que no estuviese irresoluto en mis acciones en tanto que la razón me obligaba a estarlo en mis juicios, y para no dejar de vivir entretanto lo más felizmente que pudiera, me formé una moral provisoria, que consistía en tres o cuatro máximas que voy a exponer. La primera es el obedecer a las leyes y costumbres de mi país, *conservando constantemente la Religión en que por la gracia de Dios había sido instruído desde mi infancia...*

»Después de haberme asegurado de estas máximas y haberlas puesto aparte *con las verdades de la fe, que han sido siempre las primeras en mi creencia*, juzgué que podía deshacerme libremente del resto de mis opiniones.» (*Discurso sobre el Método*, 3.^a parte.)

CAPÍTULO XIX

Lo que vale el principio «yo pienso». Su análisis

SUMARIO. — Significado de la proposición «yo pienso». Cómo se distingue de la proposición misma. Examen de ella bajo el aspecto lógico. Condiciones de su posibilidad. Formación de la idea del yo. Relaciones de la existencia con el pensamiento. Resolución de tres cuestiones.

178. El principio de Descartes, considerado como un entimema, ya hemos visto que no puede aspirar al título de fundamental. En todo raciocinio hay premisas y consecuencia, y, para que sea concluyente, son necesarias la verdad de las primeras y la legitimidad de la segunda. Decir que un raciocinio puede ser principio fundamental es una contradicción manifiesta.

Pero si tomamos el principio de Descartes en el sentido explicado anteriormente, esto es, no como un raciocinio, sino como la consignación de un hecho, la contradicción cesa; y es cuestión digna de examinarse, la de si merece o no el título de principio fundamental, y de qué manera. En los capítulos anteriores se ha esclarecido ya en parte esta materia, pero no hasta tal punto que se la pueda dar por suficientemente dilucidada: más bien se han presentado reflexiones preliminares para

aclarar el estado de la cuestión, que no se la ha resuelto cumplidamente.

179. La proposición «yo pienso» no expresa, como se ha notado ya, el solo pensamiento propiamente dicho; abraza los actos de la voluntad, los sentimientos, las sensaciones, los actos e impresiones de todas clases que se realizan en nuestro interior; comprende todos los fenómenos que, presentes a nuestro espíritu con presencia inmediata, nos son atestiguados por el sentido íntimo o por la conciencia.

Nada que distinga entre las varias clases de actos o impresiones puede servirnos de principio fundamental; la distinción supone el análisis, y el análisis no existe sin reflexión. No se reflexiona sin reglas y sin objeto conocidos ya; por consiguiente, admitir clasificaciones en el primer principio es despojarle de su carácter, es contradecirse.

180. Conviene no confundir lo expresado por la proposición «yo pienso» con la proposición misma; el fondo y la forma son aquí cosas muy diferentes; pudiendo la naturaleza de ésta hacer concebir ideas equivocadas sobre aquél. El fondo es un hecho simplicísimo; la forma es una combinación lógica que encierra elementos muy heterogéneos. Esto necesita explicación.

El hecho de conciencia, considerado en sí mismo, prescinde de relaciones, no es nada más que él mismo, no conduce a nada más que a sí mismo; es la presencia del acto o de la impresión, o más bien es el acto mismo, la impresión misma, que están presentes al espí-

ritu. Nada de combinación de ideas, nada de análisis de conceptos; cuando se llega a esto último, se sale del terreno de la conciencia pura, y se entra en las regiones objetivas de la actividad intelectual. Pero como el lenguaje es para expresar los productos de esa actividad; como no está vaciado, por decirlo así, en el molde de la conciencia pura, sino en el del entendimiento, nos es imposible hablar sin alguna combinación lógica o ideal. Si quisiéramos encontrar una expresión de la conciencia pura, sin mezcla de elementos intelectuales, deberíamos buscarla, no en el lenguaje, sino en el signo natural del dolor o de la alegría o de una pasión cualquiera: sólo en este caso se expresa con espontaneidad y sin combinaciones de elementos ajenos, que pasa algo en nuestro espíritu, que tenemos conciencia de alguna cosa; pero desde el momento en que hablamos expresamos algo más que la conciencia pura; el verbo externo indica el interno, producto de la actividad intelectual, concepto de ella, que envuelve ya un sujeto y un objeto, y que, por tanto, se halla ya en una región muy superior a la de la conciencia pura.

181. Para demostrar la verdad de lo que acabo de decir examinemos la expresión: «Yo pienso.» Ésta es una verdadera proposición que, sin alterarse en lo más mínimo, puede presentarse bajo una forma rigurosamente lógica: «Yo soy pensante.» Aquí encontramos sujeto, predicado y cópula. El sujeto es el *yo*, es decir, que nos hallamos ya con la idea de un ser, sujeto de actos e impresiones, poseedor de una actividad significada en el predicado; ese *yo*, pues, se nos ofrece como algo muy superior al orden de la conciencia pura, es nada menos

que la idea de substancia. Analicemos más detenidamente lo que en él se encierra.

Tenemos, en primer lugar, la unidad de conciencia; el *yo* carece de sentido si no significa algo que es uno e idéntico, a pesar de la pluralidad y diversidad que en él se realizan. La unidad experimental de conciencia trae consigo por consecuencia precisa la unidad del ser que la experimenta. Este ser es el sujeto en que se realizan las variaciones, sin lo cual no se podría decir: *yo*. Tenemos, pues, que en una expresión tan simple están envueltas las ideas de unidad y de su relación a la pluralidad, de substancia, y de su relación a los accidentes; es decir, que la idea del *yo*, bien que expresiva de una unidad simplicísima, es compuesta bajo el aspecto lógico, encerrando varias cosas del orden ideal, y que no se hallan en la conciencia pura. La idea del *yo* propiamente dicha, aunque común en cierto modo a todos los hombres, es en sí misma altamente filosófica, por encerrar una combinación de elementos que pertenecen al orden intelectual puro.

182. El predicado *pensante* es la expresión de una idea general, comprensiva, no sólo de todo pensamiento, sino también de todo fenómeno que afecta inmediatamente al espíritu. Estos fenómenos, considerados en lo que tienen de común, bajo la idea general de presentes al espíritu, vienen significados en la palabra *pensante*.

La relación del predicado con el sujeto, o la conveniencia de *pensante* al *yo*, expresa también un análisis digno de atención. Por el pronto se echa de ver una descomposición del concepto del *yo* en dos ideas: la de sujeto de varias modificaciones y la de *pensante*; sin esto

la proposición carece de sentido, o mejor, su expresión se hace imposible. La idea de sujeto envuelve las de unidad y de substancia; y la de pensante encierra la de actividad o bien la de pasividad (permítaseme la expresión), acompañada de conciencia.

183. Para que la proposición sea posible es preciso suponer que la descomposición de las ideas ha comenzado en algún punto: es decir, que, o en la del *yo* hemos encontrado la de *pensante*, o en esta última la del *yo*. Colocándonos en el *yo*, prescindiendo de *pensante*, nos encontramos con la idea de sujeto o de substancia en general, donde, por más que cavilemos, no alcanzaremos a descubrir la de *pensante*. El *yo* en sí no se nos manifiesta, le conocemos por el pensamiento, y, por tanto, en éste debemos fijar el punto de partida y no en aquél; de lo que se infiere que, en dicha proposición, lo primitivamente conocido es más bien el predicado que el sujeto; y que, de los dos conceptos, el del sujeto tiene más bien el carácter de contenido que el de continente.

En efecto, el *yo* nace, digámoslo así, para sí mismo, con la presencia del pensamiento; si la actividad intelectual se concentra para buscar su primer apoyo, se encuentra, no con el *yo* puro, sino con sus actos; es decir, con su pensamiento. Este último es, por consiguiente, el objeto primitivo de la actividad intelectual reflexiva; éste es su primer elemento de combinación, su primer dato para la resolución del problema. Fijando la vista en este elemento descubre una unidad en medio de la pluralidad, descubre un ser que continúa él mismo en medio del flujo y reflujo de los fenómenos de la conciencia: esta identidad se la atestigua de una manera irresistible

la conciencia misma. La idea del *yo*, pues, está sacada del pensamiento; y, por consiguiente, más bien nace el sujeto del predicado, que no el predicado del sujeto.

184. El pensamiento de donde se saca la idea del *yo* no es el pensamiento en general, sino realizado, existente en nosotros mismos. Pero esta realidad es infecunda si no se ofrece al espíritu bajo una idea general; porque es evidente que el *yo* no sale de un acto solo, pues que es la unidad sujeto de la pluralidad. Para llegar a la idea del *yo* necesitamos la unidad de conciencia, y ésta no la conocemos sino en cuanto la tenemos experimentada, es decir, en cuanto percibimos la relación de lo uno a lo múltiple, de un sujeto a sus modificaciones.

Tanta elaboración es necesaria para producir una expresión tan sencilla como «yo pienso»; por donde se echa de ver con cuánta razón he distinguido entre el fondo y la forma, y cuán inconsideradamente proceden los que confunden cosas tan diversas. Así, y por falta del debido análisis, se dan en la filosofía saltos inmensos, pasando de un orden a otro, confundiendo las ideas y embrollando las cuestiones.

185. Para dilucidar completamente la materia examinaré las relaciones de la existencia con el pensamiento; examen que será muy fácil teniendo presentes las observaciones anteriores.

Es cierto que concebimos la existencia anterior al pensamiento: nada puede pensar sin existir; la existencia es para el pensamiento una condición indispensable; pensar y no existir es una contradicción manifiesta. Pero lo que se ofrece primitivamente a nuestro espíritu no

es la existencia, sino el pensamiento; y éste no en abstracto, sino determinado, experimental, empírico, como se dice ahora. La idea de existencia es general, comprende a todo ser, y la conciencia no puede comenzar por ella; ora lleguemos a esta idea por abstracción, ora sea una forma preexistente en nuestro espíritu, no es lo primero que se nos ocurre; o, para hablar con más exactitud, no es el último punto que encontramos al seguir con movimiento retrógrado el hilo de nuestros conocimientos para descubrir su punto de partida. Éste es la conciencia, que, después de objetivada, y habiendo sufrido el análisis del concepto que ofrece, nos presenta la idea de existencia como contenido en ella.

Se infiere de esto que el *luego existo* no es, rigurosamente hablando, una consecuencia del «yo pienso», sino la intuición de la idea de existencia en la de pensamiento. Hay aquí dos proposiciones *per se notae*, como dicen los escolásticos; una general: «lo pensante es existente»; otra particular: «yo pensante, soy existente». La primera pertenece al orden puramente ideal, es de evidencia intrínseca, independientemente de toda conciencia particular; la segunda participa de los dos órdenes: real e ideal; real, en cuanto encierra el hecho particular de la conciencia; ideal, en cuanto incluye una combinación de la idea general de la existencia con el hecho particular, pues sólo así es concebible la unión del predicado con el sujeto.

186. Ahora será sumamente fácil resolver todas las cuestiones que se agitan en las escuelas.

Primera cuestión: ¿El principio «yo pienso» depende de otro? Debe responderse con distinción; si se en-

tiende por este principio el simple hecho de la conciencia, es evidente que no. Para nuestro entendimiento no hay nada anterior a nosotros; todo lo que conocemos, en cuanto conocido por nosotros, supone nuestra conciencia; si la suprimimos, lo destruimos todo; y si ensayamos el destruirlo todo, ella permanece indestructible: no depende, pues, de nada, no presupone nada.

Si por el principio «yo pienso» se entiende una proposición, en tal caso no puede haber dimanado sino de un raciocinio, o más bien de un análisis: y así no puede ser el principio fundamental de nuestros conocimientos.

187. Segunda cuestión: Faltando los demás principios, ¿falta también el presente? Aplíquese la misma distinción: como simple hecho, no; como proposición, sí. Niéguese todo, incluso el principio de contradicción, la conciencia subsiste. Pero negado el principio de contradicción, queda destruída toda proposición; toda combinación es absurda; el análisis, la relación del predicado con el sujeto, son palabras vacías de sentido.

188. Tercera cuestión: Admitido el principio «yo pienso», ¿puede ser conducido a la verdad, al menos indirectamente, quien niegue los demás? Es menester distinguir: o se trata de reducirle por raciocinio o por observación; es decir, o se le quiere combatir con argumentos, o se trata de llamarle la atención sobre sí propio, como se hace con un hombre distraído o con uno que padece enajenación mental. Lo segundo se puede hacer; lo primero no. Quien niega todos los principios, incluso el de contradicción, hace imposible todo raciocinio; en vano, pues, se discurre contra él. Ensayémoslo.

— Tú piensas — se le dirá — ; al menos así lo afirmas cuando admites el principio «yo pienso».

— Es verdad.

— Luego debes admitir también el principio de contradicción.

— ¿Por qué?

— Porque, de otro modo, podrías pensar y no pensar a un mismo tiempo.

— No hay inconveniente.

— Pero entonces destruyes tu pensamiento...

— ¿Por qué?

— ¿Piensas? ¿No es verdad?

— Cierto.

— Según tú mismo, es posible que no pienses al mismo tiempo.

— Estamos conformes.

— Luego destruyes tu pensamiento: porque, cuando no piensas, se destruye el «yo pienso»; y, como todo esto es simultáneo, resulta que destruyes tu propio pensamiento.

— Nada de eso: lo que hay en el argumento que se me objeta es que se supone verdadero lo que yo niego; incurriéndose en el sofisma que los dialécticos llaman petición de principio. En efecto, por lo mismo que niego el principio de contradicción, no admito que el no ser destruya al ser, ni el ser al no ser; y, por consiguiente, que el no pienso pueda destruir el yo pienso. Cuando se me arguye en este sentido, se supone lo mismo que se busca; se me ataca por principios que yo no reconozco. En vuestro sistema, en que el ser destruye al no ser, y viceversa, es cierto que el pensar y el no pensar son incompatibles; pero, en mis principios, el caso es

muy sencillo; como, según ellos, no es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo, cuando no pienso no dejo de pensar.

Este lenguaje es absurdo, pero consecuente; negado el principio, la deducción es necesaria; y si se le replica que en tal caso no puede ni hacer el raciocinio que se acaba de oír, podrá él contestar, que tampoco pueden raciocinar los adversarios; o que, si se quiere, no halla inconveniente en que se raciocine y no se raciocine.

No hay otro medio de reducir a un hombre extraviado de esta manera que el de la observación; se ha salido de la razón, y, por tanto, es imposible volverle a ella por medio de ella misma. Las observaciones que se le dirigen han de ser más bien un llamamiento, una especie de grito para despertar la razón, que no una combinación para reconstruirla; es un hombre dormido o desvanecido a quien se llama y se toca para volverle en sí, no un adversario con quien se disputa.

NOTA. — Con respecto a la distinción entre el testimonio de la conciencia y el de la evidencia, así como en lo tocante al análisis de la proposición: yo pienso, luego soy, no cabe duda que Descartes no se expresa con bastante precisión y exactitud. Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje, donde se nota alguna confusión de ideas:

«Después de esto consideré en general lo que se necesita para que una proposición sea verdadera y cierta, porque, ya que yo acababa de encontrar una que tenía dicho carácter, pensé que debía saber también en qué consiste esta certeza, y habiendo notado que en la proposición: yo pienso, luego soy, no hay nada que me asegure de que yo digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía tomar por regla general que las cosas concebidas con mucha claridad y distinción son todas verdaderas; pero que sólo hay alguna dificultad en notar bien cuáles son las que concebimos distintamente.» (*Discurso sobre el Método*, 4.^a parte.)

CAPÍTULO XX

Verdadero sentido del principio de contradicción Opinión de Kant

SUMARIO. — Fórmula del principio. Opinión del filósofo alemán. Juicios analíticos y sintéticos. Antigüedad de esta distinción. Enmienda de Kant en la fórmula del principio. No tiene fundamento. Equivocación en la fórmula de Kant. Aplicaciones. Rectificaciones.

189. Antes de examinar el valor del principio de contradicción como punto de apoyo de todo conocimiento será bien fijar con exactitud su verdadero sentido. Esto me obliga a entrar en algunas consideraciones sobre una opinión de Kant, manifestada en su *Crítica de la razón pura*, a propósito de la forma con que el principio de contradicción ha sido enunciado hasta el presente en todas las escuelas filosóficas. Conviene el metafísico alemán en que, sea cual fuere la materia de nuestro conocimiento, y de cualquier modo que se le refiera el objeto, es condición general, aunque puramente negativa, de todos nuestros juicios, el que no se contradigan mutuamente; de otro modo, aun sin orden al objeto, no son nada en sí mismos. Asentada esta doctrina, advierte que se llama principio de contradicción el siguiente: «Un

predicado que repugna a una cosa no le conviene»; observando en seguida que éste es un criterio universal de toda verdad, aunque puramente negativo; mas que, por lo mismo, pertenece exclusivamente a la lógica, pues que vale para los conocimientos puramente como conocimientos en general, sin relación a su objeto, y declara que la contradicción los hace desaparecer completamente. «Hay, sin embargo, continúa, una fórmula de este célebre principio, puramente formal y desprovisto de contenido, fórmula que encierra una síntesis, confundida mal a propósito con el principio mismo y sin la menor necesidad. Hela aquí: es imposible que una cosa sea y no sea *a un mismo tiempo*. A más de que la certeza apodíctica ha sido añadida inútilmente aquí (por la palabra *imposible*), certeza que debe de sí misma estar comprendida en la proposición, este juicio se halla además afectado por la condición del tiempo, y significa, en algún modo, lo siguiente: *una cosa* = A que es alguna cosa = B no puede al mismo tiempo ser no B; pero puede muy bien ser sucesivamente lo uno y lo otro (B y no B). Por ejemplo, un hombre que es joven no puede ser viejo a un mismo tiempo; pero este mismo hombre puede muy bien ser joven en un tiempo y ser viejo o no ser joven en otro; es así que el principio de contradicción, como principio puramente lógico, no debe restringir su significado a relaciones de tiempo; luego esta fórmula es del todo contraria al objeto del principio mismo. La equivocación nace de que se comienza por separar el predicado de una cosa del concepto de ella; y en seguida se une a este mismo predicado su contrario, lo que no da jamás una contradicción con el sujeto, sino únicamente con su predicado, que le está unido sintéticamente; contradicción

que ni aun tiene lugar sino en cuanto el primer predicado y el segundo son puestos al mismo tiempo. Si digo: un hombre que es ignorante no es instruído, la condición *al mismo tiempo* debe estar expresada, porque el que es ignorante en un tiempo puede muy bien ser instruído en otro. Pero si digo: ningún hombre ignorante es instruído, la proposición será analítica, porque el carácter de la ignorancia constituye ahora el concepto del sujeto, en cuyo caso la proposición negativa dimana inmediatamente de la proposición contradictoria, sin que la condición *al mismo tiempo* deba intervenir. Por esta razón he cambiado más arriba la fórmula del principio de contradicción, de manera que por ella fuese explicada claramente la naturaleza de una proposición analítica.» (*Lógica trascendental*, lib. 2.^o, cap. II, sec. 1.^a)

190. El lector no comprenderá bien el sentido de este pasaje, ya de suyo no muy claro, si no sabe lo que Kant entiende por proposiciones analíticas y sintéticas: lo explicaré. En todos los juicios afirmativos la relación de un predicado con un sujeto es posible de dos maneras: o el predicado pertenece al sujeto como contenido en él, o le es completamente extraño, aunque en realidad esté ligado con él mismo. En el primer caso el juicio es analítico; en el segundo, sintético. Los juicios analíticos afirmativos son aquellos en que la unión del predicado con el sujeto es concebida por identidad; al contrario, se llaman sintéticos aquellos en que dicha unión está concebida sin identidad. Kant aclara su idea con los ejemplos siguientes: «Cuando digo: todos los cuerpos son extensos, éste es un juicio analítico, pues no necesito salir del concepto de cuerpo para encon-

trarle unida la extensión; me basta descomponerle, es decir, que es suficiente el tener conciencia de la diversidad que pensamos siempre en este concepto, para encontrar en él el predicado de que se trata. Éste es, pues, un juicio analítico. Al contrario, cuando digo: todos los cuerpos son pesados, aquí el predicado es una cosa del todo diferente de lo que pienso en general por el simple concepto de cuerpo; la unión, pues, de semejante predicado da un juicio sintético.» (*Crítica de la razón pura*. Introducción, § 1.)

Échase de ver fácilmente la razón de la nueva nomenclatura empleada por el filósofo alemán. Llama analíticos a los juicios en que basta descomponer el sujeto para encontrar en él el predicado, sin necesidad de añadirle nada que no estuviese ya pensado en el concepto mismo del sujeto, a lo menos obscuramente; y apellida sintéticos o de composición aquellos en que es preciso añadir algo al concepto del sujeto, pues que el predicado no se encuentra en este concepto por más que se le descomponga.

191. Esta división de juicios en analíticos y sintéticos es muy nombrada en la filosofía moderna, sobre todo entre los alemanes; y de seguro no falta quien se imagina que éste es un descubrimiento del autor de la *Crítica de la razón pura*; la misma novedad del nombre puede dar origen a la equivocación. Sin embargo, en todos los autores escolásticos, que olvidados y cubiertos de polvo yacen ahora en el fondo de las bibliotecas, se habla de juicios analíticos y sintéticos, bien que no con estos nombres. Se decía que los juicios eran de dos especies: unos en que el predicado estaba contenido en

la idea del sujeto, y otros en que no; a las proposiciones que expresaban los juicios de la primera clase se las llamaba *per se notae* o conocidas por sí mismas, a causa de que, entendida la significación de los términos, se veía que el predicado estaba contenido en la idea o en el concepto del sujeto. Se les daba también el nombre de primeros principios, y a la percepción de ellos se la llamaba *inteligencia*, *intellectus*, distinguiéndola de la *razón* en cuanto ésta versaba sobre los conocimientos de evidencia mediata o de raciocinio.

Véase si dejan algo que desear, ni en claridad ni en precisión, los siguientes textos de Santo Tomás: «Una proposición es conocida por sí, *per se notae*, cuando el predicado está incluido en la razón del sujeto, como el hombre es animal; pues que animal es de la esencia del hombre. Si, pues, todos conocen lo que es el sujeto y el predicado, la proposición será conocida por sí, para todos; como se ve en los primeros principios de las demostraciones, cuyos términos son cosas comunes, que nadie ignora, como ser y no ser, todo y parte, y otras semejantes.» (1.^a parte, cuest. 2.^a, art. 1.^o)

«Cualquiera proposición cuyo predicado es de la esencia del sujeto es conocida por sí, bien que puede suceder que no lo sea para quien ignore lo que significa la definición del sujeto: así, esta proposición: «el hombre es racional», es de su naturaleza conocida por sí, pues *quien dice hombre dice racional*.» (1.^a 2.^a, cuest. 94, artículo 2.^o)

192. Por estos ejemplos, y otros muchos que sería fácil aducir, se ve que la distinción entre los juicios analíticos y sintéticos era vulgar en las escuelas muchos

siglos antes de Kant. Los analíticos eran todos los que se formaban por evidencia inmediata; y sintéticos, los que resultaban de evidencia mediata, ya fuese ésta del orden puramente ideal, ya dependiese en algún modo de la experiencia. Se sabía muy bien que hay conceptos de sujeto en los cuales está pensado el predicado, a lo menos en confuso: y por esto se explicaba esta unión o identidad, diciendo que las proposiciones en que se enunciaba eran *per se notae ex terminis*. El predicado, en los juicios analíticos, está ya en el sujeto; nada se le añade, según Kant; sólo se le explica. «Quien dice *hombre* dice *racional*»; así habla Santo Tomás: la idea es la misma que la del filósofo alemán.

193. Pero volvamos al examen de si debe o no mudarse la fórmula en que hasta ahora se ha expresado el principio de contradicción.

La primera observación de Kant se refiere a la palabra *imposible*, por juzgarla añadida inútilmente, ya que la certeza apodíctica que se quiere expresar debe estar comprendida en la misma proposición. Kant formula el principio de esta manera: «Un predicado que *repugna* a una cosa no le conviene.» ¿Qué se entiende por la palabra *imposible*? «Posible e imposible absolutamente, se dice por la relación de los términos; posible, porque el predicado no repugna al sujeto; imposible, cuando el predicado repugna al sujeto.» Así se expresa Santo Tomás (I.^a parte, cuest. 25, art. 3.^o), y con él todas las escuelas; luego la imposibilidad es la repugnancia del predicado al sujeto; luego ser una cosa imposible es ser repugnante; luego emplea Kant el mismo lenguaje que reprinde en los otros. La fórmula común podría expre-

sarse de esta manera: «Que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, repugna; o bien hay repugnancia entre el ser y el no ser, o bien el ser excluye al no ser»; todo viene a parar a lo mismo. Y nada más expresa Kant cuando dice: un predicado que repugna a una cosa no le conviene.

194. Tratándose de un criterio universal, hay más exactitud en la fórmula común que en la de Kant. Ésta ciñe el principio a la relación de predicado y sujeto y, por consiguiente, le encierra en el orden puramente ideal, no valiendo para el real sino por una especie de ampliación. Esta ampliación, aunque muy legítima y muy fácil, no la necesita la fórmula común; con decir: el ser excluye al no ser, abraza lo ideal y lo real, y presenta al entendimiento la imposibilidad, no sólo de los juicios contradictorios, sino también de las cosas contradictorias.

Kant admite que este principio es la condición *sine qua non* de la verdad de nuestros conocimientos, de manera que debemos tener cuidado de no ponernos jamás en contradicción con él, so pena de anonadar todo conocimiento. Hágase la prueba: a un hombre que no se haya ocupado a fondo de estas materias, aunque sepa muy bien lo que se entiende por predicado y sujeto, dén-sele las dos fórmulas. ¿Cuál de ellas se le presentará como más fácil para todos los usos, así en lo externo como en lo interno? Es claro que no será la de Kant. Que una cosa no puede ser y no ser a un mismo tiempo, al instante se ve con toda generalidad, y se aplica el principio a todos los usos, así en el orden real como en el ideal. Se trata de un objeto externo, y se dice: esto no puede ser y no ser a un mismo tiempo; se trata de

juicios contradictorios, de ideas que se excluyen, y se dice sin dificultad: esto no puede ser, porque es imposible que a un mismo tiempo una cosa sea y no sea. Pero no se ve con la misma facilidad y prontitud cómo se hace el tránsito del orden ideal al real, o cómo pueden tener uso en el orden de los hechos las ideas puramente lógicas de sujeto y predicado. Luego la fórmula común, a más de ser igualmente exacta que la de Kant, es más sencilla, más inteligente y más fácilmente aplicable. ¿Pueden desearse calidades mejores para un criterio universal, para la condición *sine qua non* de la verdad de nuestros conocimientos?

195. Hasta aquí he dado por supuesto que la fórmula de Kant expresaba realmente el principio de contradicción; pero esta suposición es cuando menos inexacta. No cabe duda que sería una contradicción el que un predicado que repugnase a un sujeto, le conviniese; y en este sentido se puede decir que el principio de contradicción está de algún modo expresado en la fórmula de Kant. Mas esto no es suficiente, porque, de lo contrario, sería preciso decir que todo axioma expresa el principio de contradicción, pues no es posible negar ningún axioma sin una contradicción. La fórmula del principio debe expresar *directamente* la exclusión recíproca, la repugnancia entre el ser y el no ser; esto es lo que se quiere significar; jamás se ha entendido otra cosa por el principio de contradicción. Kant, en su nueva fórmula, no expresa directamente esta exclusión; lo que expresa es que, cuando de la idea de un sujeto está excluido el predicado, éste no le conviene. Si bien se mira, lejos de que esta fórmula exprese el principio de contradic-

ción, es la famosa de los cartesianos: lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa, se puede afirmar de ella con toda certeza. En substancia, las dos fórmulas expresan lo mismo, y sólo se distinguen por dos diferencias puramente accidentales: 1.^a En que la de Kant es más concisa. 2.^a En que la de este filósofo es negativa, y la de los cartesianos afirmativa.

196. Kant viene a decir: «Lo que está *excluido* de la idea clara y distinta de una cosa, se puede negar de ella.» *Predicado que repugna* a un sujeto, es lo mismo que lo que está *excluido* de la idea de una cosa; *no le conviene*, es lo mismo que *se puede negar de él*. Y como, por otra parte, es evidente que el principio de los cartesianos debe entenderse en ambos sentidos, afirmativo y negativo, pues que, al decir que lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa, se puede afirmar de la misma, entendían también que, cuando una cosa estaba excluida, se podía negar; resulta que Kant dice lo mismo que ellos; así, intentando corregir a todas las escuelas, ha incurrido en una equivocación no muy a propósito para abonar su perspicacia.

Claro es que la misma fórmula de Kant implica esta otra: el predicado contenido en la idea de un sujeto, le conviene. Esta proposición es también condición *sine qua non* de todos los juicios analíticos afirmativos; pues éstos desaparecen si no conviene al sujeto lo que está en su idea. En tal caso no hay diferencia, ni aun aparente, entre la fórmula de Kant y la de los cartesianos; sólo hay variedad en los términos; la proposición es exactamente la misma. Por donde se echa de ver que, antes de afirmar que en el punto más claro y más fun-

damental de los conocimientos humanos se han expresado mal todas las escuelas, es necesario andar con mucho tiento: testigo la *originalidad* de la fórmula de Kant.

197. No fué más feliz el autor de la *Crítica de la razón pura* al censurar la condición *a un mismo tiempo* que se añade generalmente a la fórmula del principio de contradicción. Ya que él se tomó la libertad de creer que ningún filósofo antes de él había expresado de la manera conveniente este principio, permítaseme decir que él no entendió bien lo que querían significar los otros. No creo que con decir esto cometa una profanación filosófica; si para ciertos hombres Kant es un oráculo, todos los filósofos juntos y la humanidad entera son también oráculos que deben ser oídos y respetados.

Según el mismo Kant, el principio de contradicción es condición *sine qua non* de todos los conocimientos humanos. Si, pues, esta condición ha de servir para su objeto, es necesario que se la exprese de un modo aplicable a todos los casos. Nuestros conocimientos no se componen únicamente de elementos necesarios, sino que admiten en buena parte ideas enlazadas con lo contingente; pues, como hemos visto ya, las verdades puramente ideales, no conducen a nada positivo si no se las hace descender al terreno de la realidad. Los seres contingentes están sometidos a la condición del tiempo, y todos los conocimientos que a ellos se refieren deben contar siempre con esta condición. Su existencia se limita a un determinado espacio de tiempo, y conforme a esta determinación es preciso pensar y hablar de la misma. Aun las propiedades esenciales están afectadas en cierto modo por la condición del tiempo, porque, si bien

prescinden de él si se las considera en general, no es así cuando están realizadas, es decir, cuando dejan de ser una pura abstracción y son una cosa positiva. He aquí, pues, la razón, y razón bien poderosa y profunda, de que todas las escuelas hayan juntado la condición del tiempo con la fórmula del principio de contradicción; razón bien profunda, repito, y que es extraño se escape a la penetración del filósofo alemán.

198. La importancia de la materia reclama todavía ulteriores aclaraciones. Lo esencial en el principio de contradicción es la exclusión del ser por el no ser y del no ser por el ser. La fórmula debe expresar este hecho, esta verdad que se nos ofrece con evidencia inmediata y que es contemplada por el entendimiento con una intuición clarísima, que no consiente duda ni obscuridad de ninguna especie.

El verbo *ser* puede tomarse de dos maneras: substantivamente, en cuanto significa la existencia, y copulativamente, en cuanto expresa la relación de un predicado con un sujeto. Pedro es; aquí el verbo *es* significa la existencia de Pedro, y equivale a esta otra: Pedro existe. El triángulo equilátero es equiángulo; aquí el verbo *es* se toma copulativamente, pues no se afirma que exista ningún triángulo equilátero, y sólo se establece la relación de la igualdad de los ángulos con la igualdad de los lados, prescindiendo absolutamente de que existan unos ni otros.

El principio de contradicción debe extenderse a los casos en que el verbo *ser* es copulativo y a los en que es substantivo; porque, cuando decimos que es imposible que una cosa sea y no sea, no hablamos únicamente del

orden ideal o de las relaciones entre predicados y sujetos, sino también del orden real; si no se refiriese a este último, tendríamos que el mundo entero de las existencias estaría falto de la condición indispensable para todo conocimiento. Además, que, si bien se reflexiona, esta condición es, no sólo para todo conocimiento, sino también para todo ser en sí mismo, prescindiendo de que sea conocido y de que sea inteligente. ¿Qué fuera un ser real que pudiese ser y no ser? ¿Qué significa una contradicción realizada? Luego el principio se ha de extender, no sólo al verbo *ser* como copulativo, sino también como sustantivo. Todas las existencias finitas, incluso la nuestra, son medidas por una duración sucesiva; luego, si la fórmula del principio de contradicción no ha de ser inaplicable a todo cuanto conocemos en el universo, ha de estar acompañado de la condición del tiempo. De todas las cosas finitas que existen se ha verificado que no existían, y de todas se podría verificar que no existiesen: de ninguna se afirmaría con verdad que su no existencia fuese imposible; esta imposibilidad nace de la existencia en un tiempo dado, y sólo con respecto a este tiempo se la puede afirmar. Luego la condición del tiempo es absolutamente necesaria en la fórmula del principio de contradicción, si esta fórmula ha de poder servirnos para lo existente, es decir, para lo que tienen de objeto real nuestros conocimientos.

199. Veamos ahora lo que sucede en el orden puramente ideal, donde el verbo *ser* se toma copulativamente. Las proposiciones del orden puramente ideal son de dos clases: unas tienen por sujeto una idea genérica, que, con la unión de la diferencia, puede pasar a una especie

determinada; otras tienen por sujeto la misma especie, o sea la idea genérica junto con la determinación de la diferencia. La palabra *ángulo* expresa la idea genérica comprensiva de todos los ángulos; idea que, unida con la diferencia correspondiente, puede constituir las especies de ángulo recto, agudo u obtuso. Sucédenos a cada paso el modificar la idea genérica de varias maneras, y como en esto entra por necesidad una sucesión, en que se nos representan distintos conceptos, que todos tienen por base la idea genérica, resulta que consideramos a ésta como un ser que sucesivamente se transforma. Para expresar esta sucesión puramente intelectual empleamos la idea de tiempo; y he aquí una de las razones que justifican el empleo de esta condición aun en el orden puramente ideal. Así decimos: un ángulo no puede ser a un mismo tiempo recto y no recto; porque encontramos que la idea de ángulo puede estar sucesivamente determinada por la diferencia que le constituye recto y no recto; pero estas determinaciones no pueden coexistir ni aun en nuestro concepto, por cuya razón no afirmamos la imposibilidad absoluta de la unión de la diferencia con el género, sino que la limitamos a la condición de la simultaneidad.

En esta proposición: un ángulo recto no puede ser obtuso, el sujeto no es la idea genérica sola, sino unida con la diferencia *recto*. En el concepto del sujeto formado de estas dos ideas, ángulo y recto, vemos la imposibilidad de que se les una la idea *obtusos*. Esto sin ninguna condición de tiempo, y en este caso tampoco se la expresa. Se dice con frecuencia: un ángulo no puede ser al mismo tiempo recto y obtuso; pero jamás se dice: el ángulo recto no puede a un mismo tiempo ser ob-

tuso, sino absolutamente: el ángulo recto no puede ser obtuso.

200. Observa Kant que la equivocación dimana de que se comienza por separar el predicado de una cosa del concepto de esta cosa, y que en seguida se le junta a este mismo predicado su contrario, lo que no da jamás una contradicción con el sujeto, sino con el predicado que le está unido sintéticamente; contradicción que no tiene lugar sino en cuanto el primero y el segundo predicado están puestos a un mismo tiempo. Esta observación de Kant es en el fondo muy verdadera; pero adolece de dos defectos: el que se la presenta como original, cuando no dice sino cosas muy sabidas, y el que se la emplea para combatir una equivocación que no existe sino en la mente del filósofo que pretende quitarla a los demás. Las dos proposiciones analizadas en el párrafo anterior confirman lo que acabo de decir: el ángulo no puede ser recto y no recto. Aquí la condición del tiempo es necesaria, porque la repugnancia no está entre el predicado y el sujeto, sino entre los dos predicados. El ángulo puede ser recto o no recto, con tal que esto se verifique en tiempos diferentes. El ángulo recto no puede ser obtuso; aquí la condición del tiempo no debe ser expresada, porque, entrando en el concepto del sujeto la idea *recto*, está enteramente excluída la de *obtusos*.

201. Si el principio de contradicción hubiese de servir únicamente para los juicios analíticos, esto es, para aquellos en que el predicado está contenido en la idea del sujeto, la condición del tiempo no debiera ser ex-

presada nunca; pero como este principio ha de guiarnos también para todos los demás juicios, se sigue que en la fórmula general no podía prescindirse de una condición absolutamente indispensable en la mayor parte de los casos. En el estado actual de nuestro entendimiento, mientras nos hallamos en esta vida, el no prescindir del tiempo es la regla, el prescindir la excepción; ¿y se quería que una fórmula general se refiriese sólo a la excepción y dejase en olvido la regla?

202. No se concibe la razón que pudo mover a Kant a ilustrar esta materia con los ejemplos arriba citados. No cabe decir cosas más comunes e inoportunas que las añadidas por este filósofo cuando ilustra la materia con algunos ejemplos. «Si digo: un hombre que es ignorante no es instruído, la condición *al mismo tiempo* debe estar expresada, porque el que es ignorante en un tiempo puede muy bien ser instruído en otro.» Esto, a más de ser común e inoportuno, es sobremanera inexacto. Si la proposición fuese: un hombre no puede ser ignorante e instruído; entonces la condición *al mismo tiempo* debería añadirse, porque, no dándose preferencia a ningún predicado con respecto al otro, se indicaría el motivo de la repugnancia, que es de predicado a predicado, y no de predicado a sujeto. Pero en el ejemplo aducido por Kant, «el hombre que es ignorante no es instruído», el sujeto no es sólo hombre, sino hombre ignorante; el predicado instruído recae sobre el hombre modificado con el predicado ignorante, y, por consiguiente, la expresión del tiempo no es necesaria, ni se la emplea en el lenguaje común.

Hay mucha diferencia entre estas dos proposiciones:

el hombre que es ignorante *no es* instruído; el hombre que es ignorante *no puede ser* instruído. En la primera la condición del tiempo no debe estar expresada, por las razones dichas; en la segunda, sí, porque, hablándose de la imposibilidad de un modo absoluto, se negaría al ignorante hasta la *potencia* de ser instruído.

203. El otro ejemplo de Kant es el siguiente: «Pero si digo: ningún hombre ignorante es instruído, la proposición será analítica, porque el carácter de la ignorancia constituye ahora el concepto del sujeto, y, por tanto, la proposición negativa se deriva inmediatamente de la proposición contradictoria, sin que la condición *al mismo tiempo* deba intervenir.» No se ve la razón por qué establece Kant tanta diferencia entre estas dos proposiciones: un hombre que es ignorante no es instruído; ningún hombre ignorante es instruído; en ambas el predicado no se refiere tan sólo a hombre, sino a hombre ignorante, y tanto vale decir hombre que es ignorante, como hombre ignorante. Si, pues, la expresión del tiempo no es necesaria en la una, tampoco lo será en la otra.

Si la idea de ignorante afecta al sujeto mismo, el predicado está necesariamente excluído, porque las ideas de instrucción y de ignorancia son contradictorias: entonces nos hallamos con la regla de los dialécticos de que, en materias necesarias, la proposición indefinida equivale a la universal.

De esta discusión resulta que la fórmula del principio de contradicción debe ser conservada tal como está, y que no debe suprimirse la condición del tiempo, porque de otro modo se inutilizaría la fórmula para muchísimos casos.

NOTA. — La certeza *apodictica* de que habla Kant en el citado pasaje es la que resulta de la evidencia intrínseca de las ideas ; o, en otros términos, es la misma que en las escuelas suele llamarse metafísica.

CAPÍTULO XXI

Si el principio de contradicción merece el título de fundamental, y en qué sentido

SUMARIO. — Seis proposiciones sobre esta materia.

204. Aclarado ya el verdadero sentido del principio de contradicción, veamos si merece el título de fundamental, reuniendo todos los caracteres exigidos para esta dignidad científica. Éstos son tres: primero, que no se apoye en otro principio; segundo, que, cayendo él, se arruinen todos los demás; tercero, que, permaneciendo él firme, pueda argüirse de una manera concluyente contra quien niegue los demás, reduciéndole a buen camino por demostración, al menos indirecta.

205. Para resolver cumplidamente todas las cuestiones que se refieren al principio de contradicción, asentaré algunas proposiciones, acompañándolas con la demostración correspondiente.

PRIMERA PROPOSICIÓN

Si se niega el principio de contradicción, se desploma toda certeza, toda verdad, todo conocimiento.

Demostración: Si una cosa puede ser y no ser a un mismo tiempo, podemos estar ciertos y no ciertos, conocer y no conocer, existir y no existir; la afirmación puede estar junto con la negación, las cosas contradictorias pueden hermanarse, las distintas identificarse, las idénticas distinguirse; la inteligencia es un caos en toda la extensión de la palabra; la razón se trastorna, el lenguaje es absurdo, el sujeto y el objeto se chocan en medio de espantosas tinieblas, toda luz intelectual se ha extinguido para siempre. Todos los principios están envueltos en la ruina universal; y la misma conciencia vacilaría, si, al hacer esta suposición absurda, no se hallase sostenida por la invencible mano de la naturaleza. Pero en medio de la absurda hipótesis, la conciencia, que no desaparece porque no puede desaparecer, se siente arrasada también por el violento torbellino que lo arroja todo a las tinieblas del caos; en vano se esfuerza por conservar sus ideas: todas desaparecen por la fuerza de la contradicción; en vano hace brotar otras nuevas, para sustituirlas a las que va perdiendo: desaparecen también; en vano busca objetos nuevos: desaparecen también; y ella misma no continúa sino para sentir la imposibilidad radical de pensar nada; sólo ve a la contradicción, que, señoreada de la inteligencia, destruye con fuerza irresistible cuanto se quiera levantar.

SEGUNDA PROPOSICIÓN

206. No basta que no se suponga falso el principio de contradicción; es preciso, además, suponerle verdadero, si no se quiere que se arruine toda certeza, todo conocimiento, toda verdad.

Demostración: Las razones alegadas con respecto a la proposición anterior podrían reproducirse por entero. En el primer caso se supone negada la verdad del principio; en el segundo no se le da por verdadero ni por falso; pero es evidente que la indiferencia no basta; porque, desde el momento en que el principio de contradicción no esté fuera de toda duda, volvemos a caer en las tinieblas, debemos dudar de todo.

No quiero decir que, para tener certeza de cualquier cosa, sea necesario pensar explícitamente en dicho principio; pero sí que debemos tenerle por firmemente asentado, que no podemos abrigar sobre él la menor duda, y que, en viendo alguna cosa ligada con él mismo, es preciso considerarla como asida de un punto inmóvil; la menor vacilación, el más ligero *¡quién sabe!*... sobre este principio lo arruina todo; la posibilidad de un absurdo es ya por sí misma un absurdo.

TERCERA PROPOSICIÓN

207. Es imposible encontrar un principio que nos asegure de la verdad del de contradicción.

Demostración: Hemos visto que en todo conocimiento es necesario suponer la verdad del principio de contradicción; luego ninguna puede servir para demostrarle a él. En cualquiera raciocinio que con este objeto se haga, habrá por necesidad un círculo vicioso; se probará el principio de contradicción con otro principio, que a su vez supondrá siempre el de contradicción. Tendremos, pues, un edificio que estribará sobre un cimiento, y un cimiento que estribará sobre el mismo edificio.

CUARTA PROPOSICIÓN

208. A quien niegue el principio de contradicción no se le puede reducir directa ni indirectamente por ningún otro.

Demostración: Sería curioso oír los argumentos dirigidos contra un hombre que admite la posibilidad del sí y del no en todo. Cuando se le reduzca al sí, no se le hará perder el no, y viceversa. Es imposible, no sólo argumentar, sino hablar, ni pensar en suposición semejante.

QUINTA PROPOSICIÓN

209. No es exacto lo que suele decirse que con el principio de contradicción podamos argüir de una manera concluyente contra quien niegue los demás.

Adviértase que sólo digo que *no es exacto*; porque, en efecto, creo que en el fondo es verdadero, pero mezclado con alguna inexactitud. Para manifestarlo examinemos el valor de la demostración que se da en casos semejantes. En forma de diálogo, las razones, las contestaciones y las réplicas se presentarán con más claridad y viveza. Supongamos que uno niega este axioma: El todo es mayor que la parte.

— Si usted niega esto, admite que una cosa puede ser y no ser a un mismo tiempo.

— Esto es lo que se me ha de probar.

— El todo de usted será todo y no lo será, y la parte será parte y no parte.

— ¿Por qué?

— En primer lugar, será todo, porque así se supone.

— Admitido.

— Al mismo tiempo no lo será...

— Negado.

— No lo será porque no será mayor que su parte.

— Buen modo de argumentar; esto es una petición de principio: yo comienzo por afirmar que el todo no es mayor que su parte, y usted me arguye en el supuesto contrario; pues me dice que el todo no será todo si no es mayor que su parte. Si yo concediese que el todo es mayor que su parte, y luego negase esta propiedad, entonces incurriría en contradicción, haciendo un todo que, según mis principios, no sería todo; pero como ahora niego que el todo haya de ser mayor que su parte, debo negar también que deje de ser todo por no ser mayor que su parte.

210. A quien discurre de esta manera ¿qué se le puede replicar? Nada absolutamente en forma de raciocinio; lo que se puede hacer es llamarle la atención hacia el absurdo en que se coloca; pero esto no argumentando, sino determinando con toda exactitud el sentido de las palabras y analizando los conceptos que por ellas se expresan. Esto es lo único que se puede y debe hacer. La contradicción existe, es cierto; y lo que conviene es que la vea el que ha incurrido en la misma; para lo cual, o será suficiente la explicación de los términos y el análisis de los conceptos, o no bastará nada.

Veámoslo en el mismo ejemplo: El todo es mayor que su parte. ¿Qué es todo? Es el conjunto de las partes, es las partes mismas reunidas. En la idea del todo

entran, pues, las partes. ¿Qué significa mayor? Una cosa se dice mayor que otra cuando, además de contener cantidad igual a ésta, contiene alguna otra; el siete es mayor que el cinco, porque, a más de contener el mismo cinco, contiene también el dos. El todo contiene a la parte y además a las otras partes, luego en la idea de todo entra la idea de ser mayor que su parte. Así se podría reducir a quien negase este principio: método que, más bien que de argumentación, podría llamarse de explicación de términos y análisis de conceptos, porque es claro que no se ha hecho más que definir aquéllos y descomponer éstos.

SEXTA PROPOSICIÓN

211. El principio de contradicción no puede ser conocido sino por evidencia inmediata.

Demostración: Se han de probar dos cosas: que el conocimiento es por evidencia y que la evidencia es inmediata. Tocante a lo primero observaré que el principio de contradicción no es un simple hecho de conciencia, sino una verdad puramente ideal. El hecho de conciencia envuelve la realidad; no puede expresarse de ningún modo sin que se afirme alguna existencia; el principio de contradicción no afirma ni niega nada positivo; esto es, no dice que algo exista o no exista; sólo expresa la repugnancia del ser al no ser, y del no ser al ser, prescindiendo de que el verbo *ser* se tome substantiva o copulativamente.

212. Todo hecho de conciencia es algo, no sólo existente, sino determinado; no es un pensamiento en abstrac-

to, sino tal o cual pensamiento. El principio de contradicción no contiene nada determinado; no sólo prescinde de la existencia de las cosas, sino también de la esencia, pues no se refiere a solas las existentes, sino también a las posibles; y entre éstas no distingue especies, sino que las abraza todas en su mayor generalidad. Cuando se dice: «Es imposible que una cosa sea y no sea», la palabra *cosa* no restringe su significación de ninguna manera; expresa el ser, en general, en su mayor indeterminación. En el *sea* o *no sea*, el verbo *ser* no expresa sólo la existencia, sino toda clase de relaciones de esencias, también en su más completa indeterminación. Así el principio se aplica igualmente en estas dos proposiciones: es imposible que la luna sea y no sea; es imposible que un círculo sea y no sea círculo, no obstante que la primera es del orden real, y en ella el verbo *ser* expresa existencia; y la segunda es del orden ideal, y el verbo *ser* significa únicamente relación de predicado a sujeto.

213. Todo hecho de conciencia es individual, el principio de contradicción es lo más universal que imaginarse pueda; todo hecho de conciencia es contingente, el principio de contradicción es absolutamente necesario: necesidad que es uno de los caracteres de las verdades conocidas por evidencia.

214. El principio de contradicción es una ley de toda inteligencia; es de una necesidad absoluta, tanto para lo finito como para lo infinito: ni la inteligencia infinita se halla fuera de esta necesidad, porque la infinita perfección no puede ser un absurdo. El hecho de con-

ciencia, como puramente individual, se refiere tan sólo al ser que lo experimenta; de que yo exista o no exista, ni el orden de las inteligencias ni el de las verdades sufre alteración alguna.

215. El principio de contradicción, a más del carácter de universalidad y necesidad con que se distinguen las verdades de evidencia, posee también el del ser visto con esa claridad intelectual inmediata, de que más arriba se ha tratado. En la idea del ser vemos clarísimamente la exclusión del no ser.

De esto se infiere la prueba de la segunda parte de la proposición; porque hay evidencia inmediata de la relación de un predicado con un sujeto, cuando para verla nos basta la sola idea del sujeto, sin necesidad de ninguna combinación con otras ideas; así se verifica en el caso presente, pues no sólo no es necesaria ninguna combinación, sino que todas son imposibles si no se presupone la verdad del principio.

NOTA. — A más de las cuestiones sobre el principio de contradicción, como único fundamento de certeza, hay otras con respecto a su importancia y fecundidad científicas. Nada he querido prejuzgar aquí sobre estos puntos, porque me reservo ventilar largamente dichas cuestiones al tratar de la idea del *ser* en general.

CAPÍTULO XXII

El principio de la evidencia

SUMARIO. — Fórmula llamada de los cartesianos. Su transformación. Su cotejo con la de Kant. El principio de la evidencia no es evidente. Anomalía. Su explicación.

216. Entre los principios que han figurado en las escuelas en primera línea, con pretensión al título de fundamentales, se encuentra el que ha solido llamarse de los cartesianos: «Lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa se puede afirmar de ella con toda certeza.» Ya hemos visto que Kant resucita, aunque en otras palabras, este principio, tomándole equivocadamente por sinónimo del de contradicción. Bien examinada la cosa, se echa de ver que tanto la fórmula de los cartesianos como la de Kant no son más que la expresión de la legitimidad del criterio de la evidencia. Ambas podrían reducirse a otras más sencillas: la evidencia es criterio de verdad; o bien, lo evidente es verdadero. Como esta transformación me ha de servir en adelante para distinguir ideas, en mi opinión muy confusas, daré la razón de ella, manifestando la igualdad de las dos expresiones.

217. Decir que una cosa está comprendida en la idea clara y distinta de otra, es lo mismo que decir que hay evidencia de que un predicado conviene a un sujeto; las palabras no tienen ni pueden tener otro sentido; «estar comprendido en una idea clara y distinta», equivale a decir que vemos una cosa en otra con aquella luz intelectual que llamamos evidencia; luego esta expresión: «lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa», es exactamente igual a ésta: «lo que es evidente».

Decir que una cosa se puede afirmar de otra con toda certeza, es lo mismo que decir: «la cosa es verdadera, y de esto podemos estar completamente seguros». Lo que se puede afirmar es la verdad y sólo la verdad; luego esta expresión: «se puede afirmar de ella con toda certeza», es exactamente igual a esta otra: «es verdadero».

Así, la expresión de los cartesianos puede transformarse en ésta: «lo evidente es verdadero», o en su equivalente: «la evidencia es seguro criterio de verdad».

218. «El predicado que repugna a un sujeto no le conviene»; ésta es la fórmula de Kant. La repugnancia de que aquí se trata es la que se encuentra en las ideas, esto es, cuando de la idea del sujeto está necesariamente excluido el predicado por *repugnancia* intrínseca. La expresión, pues, «el predicado que repugna a un sujeto», equivale a esta otra: «cuando de la idea del sujeto se ve con claridad excluido el predicado»; la que a su vez es igual a ésta: «la exclusión o la repugnancia entre el sujeto y el predicado es evidente».

«No le conviene» significa lo mismo que es verdadero

que no le conviene; y como estas fórmulas tienen dos valores, uno para los casos afirmativos, otro para los negativos, pues si se dice: el predicado que repugna a un sujeto no le conviene, se puede decir con la misma razón: el predicado contenido en la idea del sujeto le conviene, resulta que la fórmula de Kant coincide exactamente con ésta: «lo que es evidente es verdadero».

219. Con esta transformación se logra mayor sencillez y más generalidad: sencillez, por la expresión misma; generalidad, porque están contenidos tanto los casos afirmativos como los negativos. Las palabras «lo que es evidente» abrazan tanto las afirmaciones como las negaciones; porque tan evidente puede ser la inclusión de un predicado en un sujeto, como su mutua repugnancia. Así se puede ver que está contenida una cosa en la idea de otra, como que está excluída de ella. Bajo todos conceptos es preferible la fórmula: lo que es evidente es verdadero; y si se quiere expresar no como principio, sino como regla aplicable, se puede convertir en esta otra: «la evidencia es seguro criterio de verdad».

220. No se crea que el análisis precedente tenga por único objeto la transformación indicada; bien que en estas materias la claridad y la precisión deben ser llevadas al más alto punto posible, no obstante, me hubiera abstenido de entrar en semejantes consideraciones, si sólo me hubiese propuesto lograr una innovación que en la práctica puede producir muy escaso resultado; lo mismo se expresa de un modo que de otro; quien no entienda las primeras fórmulas no entenderá la última. Pero no era esta innovación mi objeto principal, sino

el manifestar la confusión de ideas que hay en este punto cuando se examina si el principio que contiene la legitimidad del criterio de la evidencia debe ser considerado o no como fundamental, y preferido al de contradicción y al de Descartes.

221. Comienzo por asentar una proposición que parecerá la más extraña paradoja, pero que está muy lejos de serlo: *El principio de la evidencia no es evidente.*

Demostración: Este principio, puesto en forma más sencilla, es el que sigue: Lo evidente es verdadero. Yo digo que esta proposición no es evidente. ¿Cuándo es evidente una proposición? Cuando en la idea del sujeto vemos el predicado; esto no sucede aquí. Evidente es lo mismo que visto con claridad, que ofrecido al entendimiento de una manera muy luminosa. Verdadero es lo mismo que conformidad de la idea con el objeto. Pregunto ahora: Por más que se analice esta idea: «visto con claridad», ¿se puede descubrir esta otra: «conforme al objeto»? No. Se da aquí un salto inmenso, se pasa de la subjetividad a la objetividad, se afirma que las condiciones subjetivas son el reflejo de las objetivas, se hace el tránsito de la idea a su objeto, tránsito que constituye el problema más trascendental, más difícil, más oscuro de la filosofía. Vea, pues, el lector si he dicho con fundamento que no era una paradoja esta aserción: el principio de la evidencia no es evidente.

222. ¿Qué diremos, pues, de esta proposición: lo evidente es verdadero? Helo aquí. No es un axioma, porque el predicado no está contenido en la idea del sujeto; no es una proposición demostrable, porque toda

demostración estriba en principios evidentes y consiste en deducir de los mismos una consecuencia evidentemente enlazada con ellos; lo que no puede tener lugar si no se presupone la legitimidad de la evidencia, es decir, lo mismo que es objeto de la demostración. Al comenzar el raciocinio se podría preguntar desde luego: ¿Cómo es conocido el principio en que se le quiere fundar? ¿Cómo se sabe que sea verdadero? ¿Por la evidencia? Recuérdesse que se trata de probar que lo evidente es verdadero, y, por tanto, hay una petición de principio. La verdad de las leyes lógicas a que debe conformarse todo raciocinio es conocida sólo por evidencia; luego, si no se supone que lo evidente es verdadero, no se puede ni raciocinar siquiera.

223. Tenemos, pues, que el principio de la evidencia no puede apoyarse en otro, y, por consiguiente, reúne el primer carácter de principio fundamental. Cayendo él, caen también todos los demás, incluso el de contradicción, que, como todos, no es conocido sino por evidencia; éste es otro de los caracteres del principio fundamental. Veamos si reúne el tercero, a saber, que con su auxilio se pueda reducir a quien niegue los demás.

Difícil es encontrar quien niegue el principio de contradicción y admita el de evidencia; sin embargo, haciendo esta suposición extravagante, si algún principio pudiera servir para el caso, sería éste sin duda, porque la cuestión estaría reducida a si confesaría que los principios son para él evidentes; si no lo son, su entendimiento es diferente del de los demás hombres; si lo son, el argumento que se le hace es concluyente. «Según usted confiesa, lo evidente es verdadero; tal o cual principio

es evidente para usted, luego es verdadero.» Las premisas son admitidas por él mismo; la legitimidad de la consecuencia es evidente, y, por tanto, debe reconocerla también, ya que por regla general admite el criterio de la evidencia.

224. ¿De qué nacen las extrañezas que hemos notado en este principio? No es evidente, ni es demostrable; es necesario para todos los demás, y con su auxilio se puede reducir a quien los niegue; ¿de dónde semejante extrañeza? De un origen muy sencillo. Es que el principio de la evidencia no expresa ninguna verdad objetiva, y, por consiguiente, no es demostrable; no es un simple hecho de conciencia, porque expresa la relación del sujeto al objeto, y, por consiguiente, no puede limitarse a lo puramente subjetivo; es una proposición que conocemos por acto reflejo, y que expresa la ley primitiva de todos nuestros conocimientos objetivos. Éstos se fundan en la evidencia, así lo experimentamos; pero cuando el espíritu se pregunta: ¿Por qué debes fiarte de la evidencia? No puede responder otra cosa sino que lo evidente es verdadero. ¿En qué funda esta proposición? Ordinariamente en nada: se conforma a la misma sin haber pensado nunca en ella; pero si se empeña en reflexionar, encuentra tres motivos para asentir a la misma. Primero: un irresistible instinto de la naturaleza. Segundo: el ver que, no admitiendo la legitimidad del criterio de la evidencia, se hundan todos sus conocimientos y le es imposible pensar. Tercero: el notar que, admitiendo este criterio, todo se pone en orden en la inteligencia, que, en vez de un caos, halla un universo ideal con trabazón admirable, y se siente con los medios

necesarios para raciocinar y construir un edificio científico con respecto al universo real del que tiene conocimiento por la experiencia.

NOTA. — Por un pasaje de Descartes de la cuarta parte de su *Discurso sobre el Método*, citado en la nota al capítulo XIX, se echa de ver que, a más del principio : yo pienso, luego soy, admitía el de la legitimidad de la evidencia ; pues al buscar lo que se necesita para que una proposición sea verdadera y cierta, dice que, habiendo notado que si estaba seguro de la verdad de esta proposición : yo pienso, luego soy, era tan sólo porque lo veía claramente así, creyó que podía tomar por *regla general que las cosas conocidas con claridad y distinción son todas verdaderas*. Por donde se echa de ver que en el sistema de Descartes entran dos principios ligados entre sí, pero muy diferentes : 1.º, el hecho de conciencia del pensamiento ; 2.º, la regla general de la legitimidad del criterio de la evidencia.

Es de notar también que hay aquí cierta confusión de ideas que he señalado ya en otra parte. No es exacto que el principio : yo pienso, luego soy, sea evidente ; la evidencia se refiere a la *consecuencia*, pero en cuanto al acto de pensar no hay evidencia propiamente dicha, sino conciencia. La evidencia es un criterio, mas no el único.

CAPÍTULO XXIII

Criterio de la conciencia

SUMARIO. — Objeto de este criterio. Conciencia directa y conciencia refleja. Sus caracteres y diferencias. Observaciones sobre la fuerza intelectual en estos dos sentidos. Relación de la conciencia con los demás criterios. Cinco proposiciones que resumen la doctrina sobre el criterio de la conciencia.

225. Apreciado el mérito de los tres principios, de conciencia, de contradicción y de evidencia, con respecto a la dignidad de principio fundamental, vamos ahora a examinar el valor intrínseco de los diferentes criterios. Para esto nos suministra mucha luz la doctrina de los capítulos anteriores, de la cual son los siguientes un desarrollo y complemento. Comencemos por la conciencia o sentido íntimo.

El testimonio de la conciencia o del sentido íntimo comprende todos los fenómenos que activa o pasivamente se realizan en nuestra alma. Por su naturaleza, es puramente subjetivo; de modo que, considerado en sí mismo, separadamente del instinto intelectual y de la luz de la evidencia, nada atestigua con respecto a los objetos. Por él sabemos lo que experimentamos, no lo que es; percibimos el fenómeno, no la realidad; él nos autoriza a decir: me *parece* tal cosa; pero no, *es* tal cosa.

La transición del sujeto al objeto, de la idea representante a la cosa representada, de la impresión a la causa imprimente, pertenece a otros criterios: la conciencia se limita a lo interior, o, por mejor decir, a ella misma, que no es más que un hecho de nuestra alma.

226. Conviene distinguir entre la conciencia directa y la refleja: aquélla acompaña a todo fenómeno interno, ésta no; aquélla es natural, ésta es filosófica; aquélla prescinde de los actos de la razón, ésta es uno de estos actos.

La conciencia directa es la presencia misma del fenómeno al espíritu, ya sea una sensación, ya una idea, ya un acto o impresión cualquiera en el orden intelectual o moral.

Por esta definición se echa de ver que la conciencia directa acompaña a todo ejercicio de las facultades de nuestra alma, activo o pasivo. Decir que estos fenómenos existen en el alma y no están presentes a ella es una contradicción.

Estos fenómenos no son modificaciones como las que se verifican en las cosas insensibles; se trata de modificaciones vivas, por decirlo así, en un ser vivo también; en la idea de las mismas está contenida su presencia al espíritu.

Es imposible sentir sin que la sensación se experimente: porque quien dice sentir dice experimentar la sensación; esta experiencia es la presencia misma: una sensación experimentada es una sensación presente.

El pensamiento es, por su esencia, una representación, la que no puede existir, ni aun concebirse, sin la presencia; el nombre mismo lo está indicando; y la idea que le unimos confirma el significado de la palabra.

Cuando de representación hablamos entendemos que hay algún objeto real o imaginario, que mediata o inmediatamente se ofrece a un sujeto: hay, pues, presencia en toda representación, y, por consiguiente, en todo pensamiento.

Si de lo pasivo, como son las sensaciones y representaciones, pasamos a lo activo, es decir, a los fenómenos en que el alma desenvuelve libremente su fuerza en el orden intelectual o moral, *combinando o queriendo*, la presencia es, si cabe, más evidente. El ser que obra de este modo no obedece a un impulso natural, sino a motivos que él se propone y a que puede atender o dejar de atender; combinar intelectualmente, ejercer actos de voluntad, sin que ni lo primero ni lo segundo estén presentes al alma, son afirmaciones contradictorias.

227. La conciencia refleja, que los franceses suelen llamar *apercepción*, del verbo *s'apercevoir*, *apercibirse*, que entre ellos puede significar percepción de la percepción, es el acto con que el espíritu conoce explícitamente algún fenómeno que en él se realiza. En la actualidad oigo ruido; la simple sensación presente a mi espíritu, afectándole, constituye lo que he llamado conciencia directa; pero si, a más de oír, me *apercibo* (permítaseme el galicismo) de que oigo, entonces no sólo oigo, sino que pienso que oigo: esto es lo que llamo conciencia refleja.

228. Claro es, por el ejemplo que se acaba de aducir, que la conciencia directa y la refleja son, no sólo distintas, sino separables; puedo oír sin pensar que oigo, y esto se verifica infinitas veces.

229. El común de los hombres tiene poca conciencia refleja, y la mayor fuerza intelectual es en sentido directo. Este hecho ideológico se enlaza con verdades morales de la mayor importancia. El espíritu humano no ha nacido para contemplarse a sí propio, para pensar que piensa; los afectos no le han sido concedidos para objetos de reflexión, sino como impulsos que le llevan adonde es llamado; el objeto principal de su inteligencia y de su amor es el ser infinito, así en esta vida como en la otra. El culto de sí propio es una aberración del orgullo, cuya pena son las tinieblas.

230. Los grandes adelantos científicos son todos con relación a los objetos, no al sujeto. Las ciencias exactas, las naturales, y también las morales, no han nacido de la reflexión sobre el *yo*, sino del conocimiento de los objetos y de sus relaciones. Aun las ciencias metafísicas, en lo que tienen de más sólido, que es lo ontológico, cosmológico y teológico, son puramente objetivas; la ideología y psicología, que versan sobre el sujeto, se resienten ya de la obscuridad inherente a todo lo subjetivo; la ideología apenas sale de los límites de la pura observación de los fenómenos internos, observación que, para decirlo de paso, suele ser escasa y muy mal hecha, se pierde en vanas cavilaciones; y la misma psicología, ¿qué es lo que tiene verdaderamente demostrado, sino la simplicidad del espíritu, consecuencia precisa de la unidad de conciencia? En todo lo demás hace lo mismo que la ideología, y hasta cierto punto se confunde con ella; observa fenómenos que luego deslinda y clasifica bien o mal, sin que acierte a explicar su misteriosa naturaleza.

231. El sentido íntimo o la conciencia es el fundamento de los demás criterios, no como una proposición que les sirva de apoyo, sino como un hecho que es para todos ellos una condición indispensable.

232. La conciencia nos dice que vemos la idea de una cosa contenida en la de otra; hasta aquí no hay más que apariencia; la fórmula en que podría expresarse el testimonio sería: *me parece*, designándose un fenómeno puramente subjetivo. Pero este fenómeno anda acompañado de un instinto intelectual, de un irresistible impulso de la naturaleza, el cual nos hace asentir a la verdad de la relación, no sólo en cuanto está en nosotros, sino también en cuanto se halla fuera de nosotros, en el orden puramente objetivo, ya sea en la esfera de la realidad o de la posibilidad. Así se explica cómo la evidencia se funda en la conciencia, no identificándose con ella, sino estribando sobre la misma como en un hecho imprescindible, pero encerrando algo más: a saber, el instinto intelectual que nos hace creer verdadero lo evidente.

233. La sensación, considerada en sí misma, es un hecho de pura conciencia, pues que es inmanente; lejos de que sea un *acto* por el cual el espíritu salga de sí, trasladándose al objeto, debe más bien ser mirada como una pasión que como una acción, lo que está acorde con el lenguaje común, que le da el significado del ejercicio de una facultad pasiva más bien que activa. Sin embargo, sobre este puro hecho de conciencia se funda en algún modo lo que se llama el testimonio de los sentidos, y, por consiguiente, todo el conocimiento del mundo externo y de sus propiedades y relaciones.

En la sensación de ver el sol hay dos cosas: primera, la sensación misma, es decir, esta representación que experimento en mí y que llamo *ver*; segunda, la correspondencia de esta sensación con un objeto externo que llamo sol. Es evidente que éstas son cosas muy distintas, y, sin embargo, las hacemos andar siempre juntas. La conciencia es ciertamente la primera base para formar el juicio, pero no es suficiente para él; ella en sí atestigua lo que se siente, no lo que esto es. ¿Cómo se completa el juicio? Por medio de un instinto natural que nos hace objetivar las sensaciones, es decir, nos hace creer en un objeto externo correspondiente al fenómeno interno. He aquí cómo el testimonio de los sentidos se funda en algún modo sobre la conciencia; pero no nace de ella sola, sino que ha menester el instinto natural, que hace formar con toda seguridad el juicio.

234. Aquí es de notar que el testimonio de los sentidos, aun en la parte que encierra de intelectual, en cuanto se juzga que a la sensación le corresponde un objeto externo, nada tiene que ver con la evidencia. En la idea de la sensación, como puramente subjetiva, no se encierra la idea de la existencia o posibilidad de un objeto externo: condición indispensable para que el criterio de la evidencia pueda tener lugar. Esto, a más de ser claro de suyo, se confirma con la experiencia de todos los días. La representación de lo externo, considerada subjetivamente, como puro fenómeno de nuestra alma, la tenemos continuamente sin que le correspondan objetos reales; más o menos clara, en la sola imaginación, durante la vigilia; viva, vivísima, hasta producir una ilusión completa, en el estado de sueño.

235. Con la exposición que precede podemos determinar fijamente el valor y la extensión del criterio de la conciencia; lo que haré en las siguientes proposiciones, advirtiéndole que en todas ellas me refiero a la conciencia directa.

PROPOSICIÓN PRIMERA

El testimonio de la conciencia se extiende a todos los fenómenos que se realizan en nuestra alma, considerada como un ser intelectual y sensitivo.

PROPOSICIÓN SEGUNDA

236. Si en nuestra alma existen fenómenos de algún otro orden, es decir, que ella puede ser modificada en algún modo en facultades no representativas, a estos fenómenos no se extiende el testimonio de la conciencia.

Esta proposición no la establezco sin fundado motivo. Es posible, y además muy probable, que nuestra alma tiene facultades activas de cuyo ejercicio no tiene conciencia; sin esta suposición parece difícil explicar los misterios de la vida orgánica. El alma está unida al cuerpo, y es para él un principio vital cuya separación produce la muerte, manifestada en una desorganización y descomposición completas. Esta actividad se ejerce sin conciencia, así en cuanto al modo como en cuanto a la existencia misma del ejercicio.

Tal vez se pueda objetar que hay en esto una serie

de aquellas percepciones confusas de que nos habla Leibniz en su *Monadología*; tal vez estas percepciones sean tan tenues, tan pálidas, por decirlo así, que no dejen rastro en la memoria, ni puedan ser objeto de reflexión, pero todo esto son conjeturas, nada más. Es difícil persuadirse que el feto, al encontrarse todavía en el seno de la madre, tenga conciencia de la actividad ejercida para el desarrollo de la organización; es difícil persuadirse que aun en los adultos haya conciencia de esa misma actividad productora de la circulación de la sangre, de la nutrición y demás fenómenos que constituyen la vida. Si estos fenómenos son producidos por el alma, como es cierto, hay en ella un ejercicio de actividad de que, o no tiene conciencia, o la tiene tan confusa y tan débil, que es como si no la tuviese.

PROPOSICIÓN TERCERA

237. El testimonio de la conciencia, considerado en *sí mismo*, se limita de tal modo a lo puramente interno, que *por sí solo* nada vale para lo externo: ya sea para el criterio de la evidencia, ya para el de los sentidos.

PROPOSICIÓN CUARTA

El testimonio de la conciencia es fundamento de los demás criterios, en cuanto es un hecho que todos ellos han menester y sin el cual son imposibles.

PROPOSICIÓN QUINTA

238. De la combinación de la conciencia con el instinto intelectual nacen todos los demás criterios.

NOTA. — Lo dicho en la proposición segunda de este capítulo (236) es independiente de las disputas sobre el modo con que el alma y el cuerpo ejercen su influencia recíproca, cuestiones que no son de este lugar. Sea cual fuere el sistema que se adopte, la influencia es un hecho que la experiencia nos atestigua; lo que me basta para lo que me propongo establecer allí.

CAPÍTULO XXIV

Criterio de la evidencia

SUMARIO. — Sus caracteres. Evidencia inmediata. La evidencia es una especie de cuenta y razón. De dónde dimana su necesidad y universalidad. Valor subjetivo de la evidencia. Valor objetivo. Cuestión importante.

239. Hay dos especies de evidencia: inmediata y mediata. Se llama evidencia inmediata la que sólo ha menester la inteligencia de los términos; y mediata, la que necesita raciocinio. Que el todo es mayor que su parte es evidente con evidencia inmediata; que el cuadrado de la hipotenusa sea igual a la suma de los cuadrados de los catetos, lo sabemos por evidencia mediata, esto es, por raciocinio demostrativo.

240. Se dijo más arriba que uno de los caracteres distintivos de la evidencia era la necesidad y universalidad de su objeto. Este carácter conviene tanto a la evidencia mediata como a la inmediata.

A más de este carácter existe otro que con mayor razón puede llamarse constitutivo, bien que hay alguna dificultad sobre si comprende o no a la evidencia mediata, y es el que la idea del predicado se halle con-

tenida en la del sujeto. Ésta es la noción esencial más cumplida del criterio de la evidencia inmediata; por la cual se distingue del de la conciencia y del sentido común.

He dicho que hay alguna dificultad sobre si este carácter conviene o no a la evidencia mediata; con lo cual doy a entender que también en la evidencia mediata la idea del predicado podría estar contenida en la del sujeto. Al indicar esto no es mi ánimo desconocer la diferencia que hay entre los teoremas y los axiomas, sino llamar la atención sobre una doctrina que me propongo desenvolver al tratar de la evidencia mediata. En el presente capítulo no me ocuparé de esta cuestión; o me ceñiré a la evidencia en general, o trataré tan sólo de la mediata.

241. La evidencia exige relación, porque implica comparación. Cuando el entendimiento no compara no tiene evidencia: tiene simplemente una percepción, que es un puro hecho de conciencia; por manera que la evidencia no se refiere a la sola percepción, sino que siempre supone o produce un juicio.

En todo acto donde hay evidencia se encuentran dos cosas: primera, la pura intuición de la idea; segunda, la descomposición de esta idea en varios conceptos, acompañada de la percepción de las relaciones que éstos tienen entre sí. Expliquemos esto con un ejemplo de geometría. El triángulo tiene tres lados: ésta es una proposición evidente, porque en la misma idea de triángulo encuentro los tres lados; y al pensar el triángulo, ya pensaba en algún modo sus tres lados. Si me hubiese limitado a la contemplación de la simple idea de triángulo, hubiera tenido intuición de la idea, pero no evidencia, que no principia sino cuando, descomponiendo el

concepto de triángulo y considerando en él la idea de figura en general, la de lado, y la del número tres, encuentro que todas ellas están ya contenidas en el concepto primitivo: en la clara percepción de esto consiste la evidencia.

Tanta verdad es lo que acabo de decir, que la fuerza misma de las cosas obliga al lenguaje común a ser filosófico. No se dice que una idea es evidente, pero sí un juicio; nadie llama evidente a un término, pero sí a una proposición. ¿Por qué? Porque el término expresa simplemente la idea sin relación alguna, sin descomposición en sus conceptos parciales; y, por el contrario, la proposición expresa el juicio, es decir, la afirmación o negación de que un concepto está contenido en otro, lo que en la materia de que se trata supone la descomposición del concepto total.

242. La evidencia inmediata es la percepción de la identidad entre varios conceptos que la fuerza analítica del entendimiento había separado; esta identidad, combinada en cierto modo con la diversidad, no es una contradicción, como a primera vista pudiera parecer, es una cosa muy natural, si se atiende a uno de los hechos más constantes de nuestra inteligencia, cual es la facultad de descomponer los conceptos más simples y de ver relaciones entre cosas idénticas.

¿Qué son todos los axiomas? ¿Qué todas las proposiciones que se llaman *per se notae*? No son más que expresiones en que se afirma un predicado que pertenece a la esencia del sujeto o está contenido en su idea. El solo concepto del sujeto incluye ya el predicado; el término que significa al primero significa también al se-

gundo; sin embargo, el entendimiento, con una misteriosa fuerza de descomposición, distingue entre cosas idénticas, y luego las compara para volverlas a identificar. Quien dice triángulo dice figura compuesta de tres lados y tres ángulos; pero el entendimiento puede tomar esta idea y considerar en ella la idea del número tres, la del lado, la del ángulo, y compararlas con el concepto primitivo. En esta distinción no hay engaño; hay sólo el ejercicio de la facultad que mira la cosa bajo aspectos diferentes, para venir a parar a la intuición y afirmación de la identidad de las mismas cosas que antes había distinguido.

243. La evidencia es una especie de cuenta y razón del entendimiento, por la cual halla en el concepto descompuesto lo mismo que él puso en un principio, o que le dieron contenido en él. De aquí nace la necesidad y universalidad del objeto de la evidencia, en cuanto y del modo que está expresado por la idea. En esto no caben excepciones: o un predicado estaba puesto en el concepto primitivo o no; si estaba puesto, allí está, so pena de faltar al principio de contradicción, o estaba excluido del concepto o no; si ya el concepto mismo le excluía o le negaba, negado está en fuerza del mismo principio de contradicción.

He aquí cómo, de los dos caracteres de la evidencia arriba señalados, es más fundamental el de que la idea del predicado está contenida en la idea del sujeto. De esto dimanan la necesidad y universalidad; pues que, en verificándose la condición de estar contenida la idea del predicado en la del sujeto, ya es imposible que el predicado no convenga *necesariamente a todos* los sujetos.

244. Hasta ahora no encontramos dificultad, porque se trata de la evidencia considerada subjetivamente, es decir, en cuanto se refiere a los conceptos puros; mas el entendimiento no se para en el concepto, sino que se extiende al objeto, y dice, no sólo que ve la cosa, sino que la cosa es como él la ve. Así el principio de contradicción, mirado en el orden puramente subjetivo, significa que el concepto del ser repugna al del no ser, que le destruye; así como el concepto del no ser destruye el del ser; significa que, al esforzarnos en pensar juntamente estas dos cosas, queriéndolas hacer coexistir, se entabla en el fondo de nuestro espíritu una especie de lucha de pensamientos que se anonadan recíprocamente, lucha que el entendimiento está condenado a presenciar, sin esperanza de poner la paz entre los contendientes. Si nos limitamos a consignar este fenómeno, nada se nos puede objetar: lo experimentamos así, y no hay más cuestión; pero al anunciar el principio queremos anunciar algo más que la incompatibilidad de los conceptos; trasladamos esta incompatibilidad a las cosas mismas, y aseguramos que a esta ley están sometidos, no sólo nuestros conceptos, sino todos los seres reales y posibles. Sea cual fuere el objeto de que se trate, sean cuales fueren las condiciones en que se le suponga existente o posible, decimos que, mientras es, no puede no ser, y que, mientras no es, no puede ser. Afirmamos, pues, la ley de contradicción, no sólo para nuestros conceptos, sino para las cosas mismas: el entendimiento aplica a todo la ley que encuentra necesaria para sí.

¿Con qué derecho? Inconcuso, porque es la ley de la necesidad. ¿Con qué razón? Con ninguna, porque tocamos al cimiento de la razón: aquí hay para el hu-

mano entendimiento el *non plus ultra*; la filosofía no va más allá. Sin embargo, no se crea que intente abandonar el campo a los escépticos, o atrincherarme en la necesidad, contento con señalar un hecho de nuestra naturaleza; la cuestión es susceptible de diferentes soluciones, que, si no alcanzan a llevarnos más lejos del *non plus ultra* de nuestro espíritu, dejan malparada la causa de los escépticos.

245. Preguntar la razón de la legitimidad del criterio de la evidencia, pedir el porqué de esta proposición «lo evidente es verdadero», es suscitar la cuestión de la objetividad de las ideas. La diferencia fundamental entre los dogmáticos y los escépticos no está en que éstos no admitan los hechos de conciencia; no llega a tanto el más refinado escepticismo: unos y otros convienen en reconocer la apariencia, o sea el fenómeno puramente subjetivo; la diferencia está en que los dogmáticos fundan en la conciencia la ciencia, y los escépticos sostienen que éste es un tránsito ilegítimo, que es necesario desesperar de la ciencia y limitarse a la mera conciencia.

Según esta doctrina, las ideas son vanas formas de nuestro entendimiento, que no significan nada, ni pueden conducir a nada; no obstante de que entretienen a nuestra inteligencia, ofreciéndole un campo inmenso para sus combinaciones, el mundo que le presentan es de pura ilusión, que para nada puede servir en la realidad. Al contemplar estas formas enteramente vacías, el entendimiento es juguete de visiones fantásticas, de cuyo conjunto resulta el espectáculo que, ora nos parece de realidad, ora de posibilidad, no obstante de que, o es

un puro nada, o, si es algo, no puede cerciorarnos jamás de la realidad que posee.

246. Difícil es combatir el escepticismo colocado en este terreno; situado fuera de los dominios de la razón, mal pueden alcanzarle los fallos de la razón. De todos le será lícito apelar, ya que comienza recusando al juez a título de incompetencia. Sin embargo, estos escépticos, ya que admiten la conciencia, justo será que la defiendan contra quien se la intente arrebatar; pues bien, yo creo que, negada la objetividad de las ideas, se anonada no sólo la ciencia, sino también la conciencia; y que se puede acusar de inconsecuentes a los escépticos, porque, al paso que niegan la objetividad de ciertas ideas, admiten la de otras. La conciencia propiamente dicha no puede existir si esta objetividad se destruye absolutamente. Ruego al lector me siga con atención en un breve pero severo análisis de los hechos de conciencia en sus relaciones con la objetividad de las ideas.

NOTA. — Para entender mejor lo que se dice en este capítulo sobre la evidencia será útil enterarse bien de las doctrinas expuestas más abajo, desde el XXVI hasta el XXXI inclusive.

CAPÍTULO XXV

Valor objetivo de las ideas

SUMARIO. — Estado de la cuestión. Doctrina de Descartes. Si se puede probar la veracidad de la evidencia. Un argumento en pro fundado en la necesidad. Fichte. Si se niega la objetividad de las ideas se arruina la unidad de conciencia. Consecuencias absurdas.

247. La transición del sujeto al objeto, o de la apariencia subjetiva a la realidad objetiva, es el problema que atormenta a la filosofía fundamental. El sentido íntimo no nos permite dudar de que ciertas cosas nos *parecen* de tal manera; pero *¿son* en realidad lo que nos parecen? ¿Cómo nos consta esto? Esa conformidad de la idea con el objeto, ¿cómo se nos asegura?

La cuestión no se refiere únicamente a las sensaciones; se extiende a las ideas puramente intelectuales, aun a las que están inundadas de esa luz interior que llamamos evidencia. «Lo que veo evidentemente en la idea de una cosa es como yo lo veo», han dicho los filósofos, y con ellos está la humanidad entera. Nadie duda de aquello que se le ofrece como verdadero evidentemente. Pero ¿cómo se prueba que la evidencia sea un criterio legítimo de verdad?

248. «Dios es veraz, dice Descartes; Él no ha podido engañarnos; no ha podido complacerse en hacernos víctimas de ilusiones perpetuas.» Todo esto es verdad; pero ¿cómo sabemos, dirá el escéptico, que Dios es veraz, y aun que existe? Si lo fundamos en la idea misma de un ser infinitamente perfecto, como lo funda el citado filósofo, nos quedamos con la misma dificultad sobre la correspondencia del objeto con la idea. Si la demostración de la veracidad y de la existencia de Dios la sacamos de las ideas de los seres contingentes y necesarios, de efectos y causas, de orden y de inteligencia, tropezamos otra vez con el mismo obstáculo, y todavía no sabemos cómo hacer el tránsito de la idea al objeto.

Convénlese cuanto se quiera, nunca saldremos de este círculo; siempre volveremos al mismo punto. El espíritu no puede pensar fuera de sí mismo; lo que conoce lo conoce por medio de sus ideas; si éstas le engañan, carece de medios para rectificarse. Toda rectificación, toda prueba, debería emplear ideas, que a su vez necesitarían de nueva prueba y rectificación.

249. En muchos libros de filosofía se ponderan las ilusiones de los sentidos, y la dificultad de asegurarnos de la realidad sensible resolviendo la siguiente cuestión: «así lo siento, pero ¿es cómo lo siento?» En estos mismos libros se habla luego del orden de las ideas, con seguridad igual a la desconfianza que se manifiesta sobre el orden sensible; este proceder no parece muy lógico, porque los fenómenos relativos a los sentidos pueden examinarse a la luz de la razón, para ver hasta qué punto concuerdan con ella; pero ¿cuál será la piedra de toque

de los fenómenos de la razón misma? Si en lo sensible hay dificultad, la hay también en lo intelectual; y tanto más grave cuanto afecta la base misma de todos los conocimientos, incluso los que se refieren a las sensaciones.

Si dudamos de la existencia del mundo exterior que nos presentan los sentidos, podremos apelar al enlace de las sensaciones con causas que no están en nosotros, y así sacar por demostración las relaciones de las apariencias con la realidad; mas para esto necesitamos las ideas de causa y efecto, necesitamos la verdad, algunos principios generales, como, por ejemplo, que nada se produce a sí mismo, y otros semejantes, y sin ellos no podemos dar un paso.

250. No creo que el hombre pueda señalar una razón satisfactoria en pro de la veracidad del criterio de la evidencia, no obstante de que le es imposible dejar de rendirse a ella. El enlace, pues, de la evidencia con la realidad, y, por tanto, el tránsito de la idea al objeto, es un hecho primitivo de nuestra naturaleza, una ley necesaria de nuestro entendimiento, es el fundamento de todo lo que hay en él, fundamento que a su vez no estriba ni estribar puede en otra cosa que en Dios, criador de nuestro espíritu.

251. Es de notar, sin embargo, la contradicción en que incurren los filósofos que dicen: «Yo no puedo dudar de lo que es subjetivo, esto es, de lo que me afecta a mí mismo, de lo que siento en mí; pero no tengo derecho a salir de mí mismo, y afirmar que lo que pienso es en realidad como lo pienso.» ¿Sabes que sientes, que piensas, que tienes en ti tal o cual apariencia? ¿Lo pue-

des probar? Es evidente que no. Lo que haces es ceder a un hecho, a una necesidad íntima que te fuerza a *creer* que piensas, que sientes, que te parece tal o cual cosa; pues bien, igual necesidad hay en el enlace del objeto con la idea, igual necesidad te fuerza a *creer* que lo que evidentemente te *parece* que es de tal o cual manera es, en efecto, de la misma manera; ninguno de los dos casos admite demostración, en ambos hay indeclinable necesidad; ¿dónde está, pues, la filosofía, cuando tanta diferencia se quiere establecer entre cosas que no admiten ninguna?

Fichte ha dicho: «Es imposible explicar de una manera precisa cómo un pensador ha podido salir jamás del *yo*.» (*Doctrina de la Ciencia*, 1.^a parte, § 3.) Y con igual derecho se le podría decir a él que no se concibe cómo ha podido levantar su sistema sobre el *yo*. ¿A qué apela? A un hecho de conciencia; es decir, a una necesidad. Y el asenso a la evidencia, la certeza de que a la apariencia corresponde la realidad, ¿no es también una necesidad? ¿En qué funda Fichte su sistema del *yo* y del *no yo*? Basta leer su obra para ver que no estriba sino en consideraciones que suponen un valor a ciertas ideas, una verdad a ciertos juicios. Sin esto es imposible hablar ni pensar, y hasta él propio lo reconoce cuando, al comenzar sus investigaciones sobre el principio de nuestros conocimientos, dice lo que ya tengo copiado más arriba (§ 8). Allí confiesa que no puede dar un paso sin confiarse a todas las leyes de la lógica general, que no están *todavía demostradas y que se suponen tácitamente admitidas*. ¿Y qué son esas leyes sin verdad objetiva? ¿Qué son sin el valor de las ideas, sin la correspondencia de éstas con los objetos?

Es un círculo, dice bien Fichte, y de él no sale este filósofo, como no han salido los demás.

252. El quitar a las ideas su valor objetivo, el reducirlas a meros fenómenos subjetivos, el no ceder a esa necesidad íntima que nos obliga a admitir la correspondencia del *yo* con los objetos, arruina la conciencia misma del *yo*. Esto es lo que se debería haber visto, y lo que creo poder demostrar hasta la última evidencia.

253. Tengo conciencia de mí mismo. Prescindo ahora de lo que siento, de lo que soy; pero sé que siento y que soy. Esta experiencia es para mí tan clara, tan viva, que no puedo resistir a la verdad de lo que ella me dice. Pero ese *yo* no es sólo el *yo* de este instante, es también el *yo* de ayer y de todo el tiempo anterior de que tengo conciencia. Yo soy el mismo que era ayer; yo soy el mismo en quien se verifica esa sucesión de fenómenos; el mismo a quien se presentan esa variedad de apariencias. La conciencia del *yo* encierra, pues, la identidad de un ser, en distintos tiempos, en situaciones varias, con diferentes ideas, con diversas afectaciones; la identidad de un ser que *dura*, que es el mismo, a pesar de las mudanzas que en él se suceden. Si esa duración de identidad se rompe; si no estoy seguro que soy el mismo *yo* ahora que era antes, se destruye la conciencia del *yo*. Existirá una serie de hechos inco nexos, de conciencias aisladas; mas no esa conciencia íntima que ahora experimento. Esto es indudable, esto lo siente todo hombre en sí mismo, esto para nadie admite discusión ni prueba, para nadie las necesita. En el momento en que esa conciencia de identidad nos fal-

tase, nos anonadaríamos a nuestros ojos; fuéramos lo que fuésemos en la realidad, para nosotros no seríamos nada. ¿Qué es la conciencia de un ser, formada de una serie de conciencias sin trabazón, sin relación entre sí? Es un ser que se revela sucesivamente a sí propio; pero no como él mismo, sino como un ser nuevo; un ser que nace y muere, y muere y nace a sus ojos, sin que él propio sepa que el que nace es el que murió, ni el que muere el que nació; una luz que se enciende y se extingue, y vuelve a encenderse y a extinguirse otra vez, sin que se sepa que es la misma.

254. Esta conciencia la arruinan completamente los que niegan el enlace de la idea con el objeto. Demostración: En el instante A yo no tengo otra presencia subjetiva de mis actos que el acto mismo que en aquel instante estoy ejerciendo; luego no puedo cerciorarme de haber tenido los anteriores, sino en cuanto están representados en la idea actual; luego hay un enlace entre ésta y su objeto. Luego, ateniéndonos simplemente a los fenómenos de la conciencia, a la simple conciencia del *yo*, encontramos que, por indeclinable necesidad, atribuimos a las ideas un valor objetivo, a los juicios una verdad objetiva.

255. Sin esta verdad objetiva es imposible todo recuerdo cierto hasta de los fenómenos interiores, y, por consiguiente, todo raciocinio, todo juicio, todo pensamiento.

El recuerdo es de actos pasados; cuando los recordamos ya no son, pues si fueran, no habría recuerdo con respecto a ellos, sino conciencia de presente. Aun

cuando en el acto de recordarlos tengamos otros actos semejantes, éstos no son los mismos, pues en la idea de recuerdo entra siempre la de tiempo pasado. Luego de ellos no puede haber más certeza que por el enlace que tienen con el acto presente, por su correspondencia con la idea que nos los ofrece.

256. He dicho que, en faltando la certeza de la verdad objetiva en los fenómenos interiores, era imposible todo raciocinio. En efecto: todo raciocinio supone una *sucesión* de actos; cuando el uno existe en el espíritu, ya no existe el otro; luego hay necesidad de pequeños recuerdos continuos para que la cadena no se quebrante; es así que sin esta cadena no hay raciocinio, y sin recuerdo no hay esa cadena, y sin verdad objetiva no hay recuerdo cierto; luego sin verdad objetiva no hay raciocinio.

257. También parecen imposibles todos los juicios. Éstos son de dos clases: los que no necesitan demostración o los que la necesitan. Los que han menester demostración serán imposibles, porque no hay demostración sin raciocinio, y éste, en tal caso, sería imposible también. En cuanto a los que no la han menester, porque brillan con evidencia inmediata, serían imposibles todos los que no se refiriesen al acto presente del alma, en el instante mismo en que se emitiera el juicio. Luego no habría más juicio que el del acto presente, es decir, la conciencia del momento, sin relación con nada de lo anterior. Pero lo curioso es que, aun con respecto a los actos de conciencia, este juicio sería poco menos que imposible, porque, cuando formamos el juicio sobre el

acto de conciencia, no es con éste, sino con un acto reflejo; esta reflexión implica sucesión, y lo sucesivo no es conocido con certeza si no hay verdad objetiva.

Es muy dudoso que ni aun fueran posibles los juicios de evidencia inmediata. Ellos, como se ha explicado en el capítulo anterior, suponen la relación de los conceptos parciales en que se ha descompuesto el total; ¿cómo se descompone sin sucesión? Si hay sucesión hay recuerdo; si hay recuerdo no hay presencia inmediata de lo recordado; es necesaria, por consiguiente, la objetividad de la idea representante con relación a la cosa recordada.

258. Semejantes consecuencias espantan, pero son indeclinables: si quitamos la verdad objetiva, desaparece todo pensamiento razonado. Éste encierra cierta continuidad de actos, correspondientes a diversos instantes; si esta continuidad se rompe, el pensamiento humano deja de ser lo que es; deja de existir como *razón*: es una serie de actos sin conexión de ninguna especie, y que a nada pueden conducir. En tal caso desaparece toda expresión, toda palabra; nada tiene un valor seguro; todo se hunde: así en el orden intelectual y moral como en el material, y el hombre queda hasta sin el consuelo de poseerse a sí mismo; se desvanece en sus propias manos cual vana sombra.

259. Las sensaciones podrán existir como serie inconexa también, pero no habrá de ellas ningún recuerdo cierto, pues falta la verdad objetiva, y las sensaciones pasadas no existen sino como pasadas, y, por tanto, como simples objetos.

Toda reflexión intelectual sobre ellas será imposible, porque la reflexión no es la sensación; ésta es un objeto de aquélla, mas no ella misma. Así, el rudo tiene la misma sensación que el filósofo, pero no la reflexión sobre ella. Mil veces sentimos sin reflexionar que sentimos. La conciencia sensible es muy diferente de la intelectual; la primera es la simple presencia de la sensación, la sensación misma; la segunda es el acto del entendimiento que se ocupa de la sensación.

260. Esta distinción se encuentra también en todos los actos puramente intelectuales; la reflexión sobre el acto no es el acto mismo. El uno es objeto del otro; no se identifican, ya que con frecuencia se encuentran separados; si no hubiese, pues, verdad objetiva, la reflexión sería imposible.

261. Es difícil también de comprender cómo sería posible ningún acto de la conciencia del *yo*, aun de presente. Ya hemos visto cómo desaparece el *yo*, en rompiéndose la serie de los recuerdos; pero hay, además, que, sin verdad objetiva, no es posible concebir el *yo* ni aun por un momento. El *yo* pensante no conoce al *yo* pensado sino como objeto. Sea que lo *sienta*, sea que lo *conozca*, para darse cuenta a sí mismo de sí mismo necesita reflexionar sobre sí mismo, tomarse a sí mismo por objeto. Y, en no habiendo verdad objetiva, no se concibe que ningún objeto pueda tener ningún valor.

De esto se infiere que los que atacan la objetividad atacan una ley fundamental de nuestro espíritu, destruyen el pensamiento, y arruinan hasta la conciencia, hasta todo lo subjetivo, que les servía de base.

262. Contra la certeza objetiva suele argumentarse fundándose en los errores a que ella nos induce. El delirante cree ver objetos que no existen; el loco cree firmemente en la verdad de sus pensamientos desconcertados: ¿por qué lo que en un caso nos engaña no podría engañarnos en otros o en todos? Un criterio que alguna vez flaquea ¿podrá pasar por seguro? ¿Por qué no atenernos a lo puramente subjetivo? El delirante, el maniático, el loco se engañan en el objeto, mas no en el sujeto; aunque no sea verdad lo que ellos piensan, es bien cierto y verdadero que ellos lo piensan.

Esta objeción es especiosa, pero deja en pie todas las dificultades en contra del sistema a cuyo favor se aduce; y, por otra parte, no carece de respuesta, en cuanto tiende a debilitar la verdad objetiva.

El delirante, el maniático, el loco tienen también recuerdos de cosas que no han existido nunca. Esos recuerdos no se refieren tan sólo a lo exterior, sino también a sus actos interiores. El demente que se llama rey se acuerda de lo que pensó, de lo que sintió, cuando le coronaron, cuando le destronaron, y de una larga historia de semejantes actos; y, sin embargo, estos fenómenos intelectuales no existieron, y, sea como fuere, estos recuerdos se los puede producir él mismo. Tenemos, pues, que el criterio con respecto a la memoria flaquea en este caso, y por lo mismo no podrá servir en ninguno. Luego, aun cuando más arriba no hubiésemos demostrado que sin verdad objetiva no hay recuerdo ni aun de lo interior, el argumento de los adversarios bastaría para arruinarlos todos. Esta objeción, si algo probase, confirmaría todo lo que se ha dicho para demostrar que sin

objetividad no hay conciencia propiamente dicha, lo cual no lo admiten los adversarios.

263. Además, desde luego salta a los ojos lo que puede valer en el tribunal de la razón, lo que comienza por apoyarse en la locura. Todo esto prueba, a lo más, la debilidad de nuestra naturaleza; la posibilidad de que en algunos desgraciados se trastorne el orden establecido para la humanidad; que la regla de la verdad en el hombre, como que existe en una criatura tan débil, admite algunas excepciones, pero éstas son conocidas, porque tienen caracteres marcados. La excepción no destruye la regla, sino que la confirma.

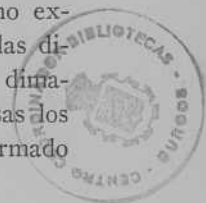
NOTA. — Por lo dicho en este capítulo se manifiesta la verdad de lo que digo en el XXIV, sobre el enlace de los diferentes criterios y la necesidad de no atenerse a una filosofía exclusiva. El sentido íntimo, o la conciencia, sirve de base a los demás, como un hecho indispensable; pero él mismo se destruye si se niegan los otros.

CAPÍTULO XXVI

Si todos los conocimientos se reducen a la percepción de la identidad

SUMARIO. — Observaciones preliminares. Qué se afirma o se niega en todo juicio. Qué significa la igualdad en los juicios matemáticos.

264. La evidencia inmediata tiene por objeto las verdades que el entendimiento alcanza con toda claridad y a que asiente con absoluta certeza, sin que intervenga ningún *medio*, como lo dice el mismo nombre. Estas verdades se enuncian en las proposiciones llamadas *per se notae*, primeros principios o axiomas, en las cuales basta entender el sentido de los términos, para ver que el predicado está contenido en la idea del sujeto. Las proposiciones de esta clase son pocas en todas las ciencias; la mayor parte de nuestros conocimientos es fruto de raciocinio, el cual procede por evidencia mediata. En la geometría son en muy reducido número las proposiciones que no han menester ser demostradas, sino explicadas; el cuerpo de la ciencia geométrica, con las dimensiones colosales que tiene en la actualidad, ha disminuido del raciocinio; aun en las obras más extensas los axiomas ocupan pocas páginas; lo demás está formado



de teoremas, esto es, de proposiciones que, no siendo evidentes por sí mismas, necesitan demostración. Lo mismo se verifica en todas las ciencias.

265. Como en los axiomas percibe el entendimiento la identidad del sujeto con el predicado, viendo por intuición que la idea de éste se halla contenida en la de aquél, surge aquí una cuestión filosófica sumamente grave, que puede ser muy difícil y dar pie a extrañas controversias, si no se tiene cuidado de colocarla en su verdadero terreno. ¿Todo conocimiento humano se reduce a la simple percepción de la identidad? Y su fórmula general ¿podría ser la siguiente: A es A, o bien una cosa es ella misma? Filósofos de nota opinan por la afirmativa, otros sienten lo contrario. Yo creo que hay en esto cierta confusión de ideas, relativa más bien al estado de la cuestión que no al fondo de ella misma. Conduce mucho a resolverla con acierto el formarse ideas bien claras y exactas de lo que es el juicio y la relación que por él se afirma o se niega.

266. En todo juicio hay percepción de identidad o de no identidad, según es afirmativo o negativo. El verbo *es* no expresa unión de predicado con el sujeto, sino identidad; cuando va acompañado de la negación, diciéndose *no es*, se expresa simplemente la no identidad, prescindiendo de la unión o separación. Esto es tan verdadero y exacto, que en cosas realmente unidas no cabe juicio afirmativo por sólo faltarles la identidad; en tales casos, para poder afirmar, es preciso expresar el predicado en concreto, esto es, envolviendo en él de algún modo la idea del sujeto mismo; por manera que la

misma propiedad, que en concreto debiera ser afirmada, no puede serlo en abstracto, antes bien, debe ser negada. Así se puede decir: el hombre es racional, pero no el hombre es la racionalidad; el cuerpo es extenso, pero no el cuerpo es la extensión; el papel es blanco, pero no el papel es la blancura. Y esto ¿por qué? ¿Es que la racionalidad no esté en el hombre, que la extensión no se halle unida al cuerpo y la blancura al papel? No, ciertamente; pero, aunque la racionalidad esté en el hombre, y la extensión en el cuerpo, y la blancura en el papel, basta que no percibamos identidad entre los predicados y los sujetos, para que la afirmación no pueda tener cabida; por el contrario, lo que la tiene es la negación, a pesar de la unión; así se podrá decir: el hombre no es la racionalidad, el cuerpo no es la extensión, el papel no es la blancura.

He dicho que, para salvar la expresión de identidad, empleábamos el nombre concreto en lugar del abstracto, envolviendo en aquél la idea del sujeto. No se puede decir el papel es la blancura, pero sí el papel es blanco; porque esta última proposición significa el papel es una cosa blanca; es decir, que en el predicado, blanco, en concreto, hacemos entrar la idea general de *una cosa*, esto es, de un sujeto modificable, y este sujeto es idéntico al papel modificado por la blancura.

267. Así se echa de ver que la expresión *unión del predicado con el sujeto* es, cuando menos, inexacta. En toda proposición afirmativa se expresa la identidad del predicado con el sujeto; el uso autoriza estos modos de hablar, que, sin embargo, no dejan de producir alguna confusión cuando se trata de entender perfectamente

estas materias. Y es de notar que el lenguaje común, por sí solo, es en este punto, como en muchos otros, admirablemente propio y exacto; nadie dice: el papel es la blancura, sino el papel es blanco; sólo cuando se quiere encarecer mucho la perfección con que un sujeto posee una calidad se la expresa en abstracto, uniéndole el pronombre *mismo*; así se dice hiperbólicamente: es la misma belleza, es la misma blancura, es la misma bondad.

268. Hasta lo que se llama igualdad en las matemáticas viene a significar también identidad; de suerte que, en esta clase de juicios, a más de lo que hemos observado de general en todos, a saber, la identidad salvada por la expresión del predicado en concreto, hay que la misma relación de igualdad significa identidad; esto necesita explicación.

Si digo $6 + 3 = 9$, expreso lo mismo que $6 + 3$ es idéntico a 9. Claro es que, en la afirmación de igualdad, no se atiende a la forma con que las cantidades están expresadas, sino a las cantidades mismas, pues de lo contrario no sólo no se podría afirmar la identidad, pero ni aun la igualdad; porque es evidente que $6 + 3$, en cuanto a su forma, ni escrita, ni hablada, ni pensada, no es idéntico ni igual con 9. La igualdad se refiere a los valores expresados, y éstos no sólo son iguales, sino idénticos: $6 + 3$ es lo mismo que 9. El todo no se distingue de sus partes reunidas; el 9 es el todo, $6 + 3$ son sus partes reunidas.

El modo diferente con que se conciben 9 y $6 + 3$ no excluye la identidad; esta diferencia es relativa a la forma intelectual, y tiene lugar, no sólo en este caso,

sino en las percepciones de las cosas más simples; no hay nada que nosotros no concibamos bajo aspectos diferentes, y cuyo concepto no podamos descomponer de diversos modos; y, sin embargo, no por esto se dice que la cosa deje de ser simple e idéntica consigo misma.

Lo que se aplica a una ecuación aritmética puede extenderse a las algebraicas y geométricas. Si se tiene una ecuación en que el primer miembro sea muy sencillo, por ejemplo, Z , y el segundo muy complicado, por ejemplo, el desarrollo de una serie, no se quiere decir que la expresión primera sea igual a la segunda; la igualdad se refiere, no a la misma expresión, sino a lo expresado, al valor que con las letras se designa; esto último es verdadero, lo primero sería evidentemente falso.

Dos circunferencias que tengan un mismo radio son iguales. Aquí parece que se trata solamente de igualdad, pues que hay, en efecto, dos objetos distintos, que son las dos circunferencias, las cuales pueden trazarse en el papel o representarse en la imaginación; no obstante, ni aun en este caso la distinción es verdadera, y sí sólo aparente, verificándose lo que en las ecuaciones aritméticas y algebraicas, de que hay distinción y hasta diversidad en las formas, e identidad en el fondo. Desde luego se puede combatir el argumento principal en que se funda la distinción, si se observa que las circunferencias que se pueden trazar o representar no son más que formas de la idea, y de ningún modo la idea misma. Ya se tracen, ya se representen, tendrán una magnitud determinada y una cierta posición en los planos que se tengan a la vista o que se imaginen; en la idea y en la proposición que a ella se refiere no hay nada de esto; se prescinde de todas las magnitudes, de todas las posi-

ciones, se habla en un sentido general y absoluto. Es verdad que las representaciones pueden ser infinitas, ya en la imaginación, ya en lo exterior; pero esto, lejos de probar su identidad con la idea, indica su diversidad; pues que la idea es única, ellas son infinitas; la idea es constante, ellas son variables; la idea es independiente de las mismas, y ellas son dependientes de la idea, teniendo el carácter y la denominación de circunferencias, en cuanto se le aproximan, representando lo que ella contiene.

¿Qué se expresa, pues, en la proposición: dos circunferencias que tengan un mismo radio son iguales? La idea fundamental es que el valor de la circunferencia depende del radio, y la proposición aquí enunciada no es más que una aplicación de aquella propiedad al caso de igualdad de los radios. Luego las circunferencias que concebimos como distintas no son más que ejemplos que nos ponemos en lo interior para hacernos visible la verdad de la aplicación, pero, en el fondo puramente intelectual, no se encuentra más que la descomposición de la idea misma de la circunferencia, o su relación con el radio, aplicada al caso de igualdad. No hay, pues, dos circunferencias en el orden puramente ideal; hay una sola, cuyas propiedades conocemos bajo diferentes conceptos y que expresamos de diversas maneras.

Si en todos los juicios hay afirmación de identidad o no identidad, y todos nuestros conocimientos o nacen de un juicio o van a parar a él, parece que todos se han de reducir a una simple percepción de identidad; entonces la fórmula general de nuestros conocimientos será: A es A, o una cosa es ella misma. Este resultado parece una paradoja extravagante, y lo es según el modo

con que se le entiende; pero si se explica como se debe, puede ser admitido como una verdad, y verdad muy sencilla. Por lo dicho en los párrafos anteriores se puede columbrar cuál es el sentido de esta opinión; pero la importancia de la materia exige otras aclaraciones.

CAPÍTULO XXVII

Si todos los conocimientos se reducen a la percepción de la identidad

(Continuación)

SUMARIO. — La fórmula A es A . Cómo se aplica a las matemáticas. Ejemplo en las transformaciones de una ecuación. Reflexiones. Caracteres de nuestra inteligencia. Una necesidad y una facultad. Dugald-Stewart. Se contesta a una dificultad de este autor.

269. Es hasta ridículo el decir que los conocimientos de los más sublimes matemáticos se hayan reducido a esta ecuación: A es A . Esto, dicho absolutamente, es, no sólo falso, sino contrario al sentido común; pero ni es contrario al sentido común, ni es falso, el decir que los conocimientos de todos los matemáticos son percepciones de identidad, la cual, presentada bajo diferentes conceptos, sufre infinitas variaciones de forma, que fecundan al entendimiento y constituyen la ciencia. Para mayor claridad, tomemos un ejemplo y sigamos una idea al través de sus transformaciones.

270. La ecuación círculo = círculo [I] es muy verdadera, pero no muy luminosa, pues no sirve para nada, a causa de que hay identidad, no sólo de ideas, sino tam-

bién de conceptos y expresión. Para que haya un verdadero progreso en la ciencia no basta que la expresión se mude, es necesario que se varíe en algún modo el concepto bajo el cual se presenta la cosa idéntica. Así es que, si la ecuación anterior la abreviamos en esta forma $C = \text{círculo}$ [2], nada hemos adelantado, sino en cuanto a la expresión puramente material. La única ventaja que puede resultarnos es el que aliviarnos un tanto la memoria, porque, en vez de expresar el círculo por una palabra, lo expresamos por una letra, la inicial C. ¿Por qué? Porque la variedad está en la expresión, no en el concepto.

Si en vez de considerar la identidad en toda su simplicidad en ambos miembros de la ecuación, referimos el valor del círculo al de la circunferencia, tendremos $C = \text{circunferencia} \times \frac{1}{2} R$ [3], es decir, que el valor del círculo es igual a la circunferencia multiplicada por la mitad del radio. En la ecuación [3] hay identidad como en las [1] y [2], porque en ella se significa que el valor expresado por C es el mismo expresado por circunferencia $\times \frac{1}{2} R$; de la propia suerte que en las anteriores se expresa que el valor del círculo es el valor del círculo. Pero ¿hay alguna diferencia de esta ecuación a las anteriores? Sí, y muy grande. ¿Cuál es? En las primeras se expresaba simplemente la identidad concebida bajo un mismo punto de vista; el círculo expresado en el segundo miembro no excitaba ninguna idea que no excitase el primero; pero en la última el segundo miembro expresa el mismo círculo, sí, pero en sus relaciones con la circunferencia y el radio, y, por consiguiente, a más de contener una especie de análisis de la idea del círculo, recuerda el análisis que anteriormente se ha hecho de la

idea de la circunferencia con relación a la del radio. La diferencia, pues, no está en la sola expresión material, sino en la variedad de conceptos, bajo los cuales se presenta una cosa misma.

Llamando N el valor de la relación de la circunferencia con el diámetro, y C al círculo, la ecuación se nos convierte en esta otra $C = NR^2$ [4]. Aquí hay también identidad en los valores; pero encontramos un progreso notable en la expresión del segundo miembro, en el cual se nos ofrece el valor del círculo desembarazado de sus relaciones con el de la circunferencia y dependiente tan sólo de un valor numérico N y de una recta, que es el radio. Sin perder, pues, la identidad, y sólo por sucesión de percepciones de identidad, hemos llegado a adelantar en la ciencia, y habiendo partido de una proposición tan estéril como círculo = círculo, nos encontramos en otra, por la cual podemos desde luego calcular el valor de un círculo cualquiera, con tal que se nos dé su radio.

Saliendo de la geometría elemental y considerando el círculo como una curva referida a dos ejes y cuyos puntos se determinan con respecto a éstos, tendremos $z = 2Bx - x^2$. [5]; expresando z el valor de la ordenada, B el de una parte constante del eje de las abscisas, y x la abscisa correspondiente a z . Aquí encontramos ya otro progreso de ideas todavía más notable; en ambos miembros no expresamos ya el valor del círculo, sino el de unas líneas, con las cuales se determinan todos los puntos de la curva, y concebimos fácilmente que esta curva que nos cerraba la figura, cuyas propiedades determinábamos en la geometría elemental, puede ser concebida bajo tal forma, que pertenezca a un género de

curvas de las cuales ella constituya una especie, por la particular relación de las cantidades $2x$ y B ; de manera que, modificando la expresión con la añadidura de una nueva cantidad combinada de este o de aquel modo, puede resultarnos una curva de otra especie. Entonces, si queremos determinar el valor de la superficie encerrada en este círculo, podremos considerarla, no simplemente con respecto al radio, sino a las áreas encerradas entre las varias perpendiculares cuyos extremos determinan los puntos de la curva y que se llaman ordenadas, con lo cual resultará que el mismo valor del círculo se determinará bajo conceptos diferentes; no obstante de que ese valor es siempre idéntico, la transición de unos conceptos a otros será la sucesión de las percepciones de identidad, presentada bajo formas diferentes.

Consideremos ahora que el valor del círculo depende del radio, lo cual nos da $C = \text{función } x$ [6]. Ecuación que nos lleva a concebir el círculo bajo la idea general de una función de su radio o de x , y , por consiguiente, nos autoriza a someterle a todas las leyes a que una función está sujeta, y nos conduce a las propiedades de las diferencias, de los límites y de las relaciones de éstos, con lo cual encontramos en el cálculo infinitesimal, cuyas expresiones nos presentan la identidad bajo una forma que nos recuerda una serie de conceptos de análisis detenido y profundo. Así, expresando la diferencial del círculo por dc y su integral por $S \cdot dc$, tendremos $c = S \cdot dc$ [7], ecuación en que se expresan los mismos valores que en aquella otra, círculo = círculo; pero con la diferencia de que la [7] recuerda inmensos trabajos analíticos, es el resultado de la dilatada sucesión de conceptos del cálculo integral, del diferencial, de los

límites de las diferencias de las funciones, de la aplicación del álgebra a la geometría y de una muchedumbre de nociones geométricas elementales, reglas y combinaciones algebraicas, y de todo cuanto ha sido menester para llegar al resultado. Entonces, cuando se integre la diferencial, y por integración se llegue a sacar el valor del círculo, es claro que sería lo más extravagante el afirmar que la ecuación integral no es más que la de círculo = círculo; pero no lo es el decir que en el fondo hay identidad, y que la diversidad de expresión a que hemos llegado es el fruto de una sucesión de percepciones de la misma identidad, presentada bajo aspectos diferentes. Suponiendo que los conceptos, por los cuales haya sido necesario pasar, sean ABCDEM, la ley de su enlace científico podrá expresarse de esta manera: $A=B$, $B=C$, $C=D$, $D=E$, $E=M$; luego $A=M$.

271. Lo que acabo de explicar no puede comprenderse bien si no se recuerdan algunos caracteres de nuestra inteligencia, en los cuales se encuentra la razón de tamañas anomalías. Nuestro entendimiento tiene la debilidad de no poder percibir muchas cosas sino sucesivamente, y de que, aun en las ideas más claras, no ve lo que en ellas se contiene, sino con mucho trabajo. De esto resulta una necesidad a la cual corresponde con admirable armonía una facultad que la satisface; una necesidad de concebir bajo varias formas, no sólo distintas, sino diferentes, aun las cosas más simples; una facultad de descomponer un concepto en muchas partes, multiplicando en el orden de las ideas lo que en realidad es uno. Esta facultad de descomposición sería inútil si, al pasar el entendimiento por la sucesión de conceptos,

no tuviese medio de enlazarlos y retenerlos, en cuyo caso iría perdiendo el fruto de sus tareas, escapándosele de la mano tan pronto como lo acababa de coger. Afortunadamente, este medio le tiene en los signos escritos, hablados o pensados; expresiones misteriosas que a veces designan, no sólo una idea, sino que son como el compendio de los trabajos de una larga vida y quizás de una dilatada serie de siglos. Al presentársenos el signo no vemos ciertamente con entera claridad todo lo que por él se expresa, ni las razones de la legitimidad de la expresión; pero sabemos en confuso el significado que allí se encierra, sabemos que, en caso necesario, nos basta tomar el hilo de las percepciones por las cuales hemos pasado, volviendo así con paso retrógrado hasta los elementos más simples de la ciencia. Al hacer los cálculos, el matemático más eminente no ve con toda claridad lo que significan las expresiones que va empleando, sino en cuanto se refieren al objeto que le ocupa; pero está cierto que aquellas expresiones no le engañan, que las reglas por las cuales se guía son enteramente seguras, porque sabe que en otro tiempo las afianzó en inconcusas demostraciones. El desarrollo de una ciencia puede compararse a una serie de columnas en las cuales se han marcado las distancias de un camino; el ingeniero que ha hecho las operaciones se sirve de los guarismos de las columnas, sin necesidad de recordar las operaciones que le condujeron a marcar la cantidad que tiene a la vista; bástale saber que las operaciones fueron bien hechas, y que el resultado de ellas se escribió bien.

272. La prueba de esta necesidad de descomposición, a más de tenerla ampliamente consignada en los

ejemplos anteriores, se la encuentra en los elementos de toda enseñanza, donde se hace preciso explicar bajo una forma de demostración proposiciones que nada más dicen que las definiciones o axiomas que se han asentado. Por ejemplo, en las obras elementales de geometría se encuentra este teorema; todos los diámetros de un círculo son iguales, y si se quiere que los principiantes le comprendan, es necesario dar la forma de demostración a lo que no es ni puede ser más que una explicación y casi un recuerdo de la idea del círculo. Cuando se traza la circunferencia se fija un punto en torno del cual se hace girar una línea que se llama radio; pues bien, no siendo el diámetro otra cosa que el conjunto de los dos radios continuados en una misma línea, parece que debiera bastar la enunciación del teorema para que se le viese evidentemente contenido en la idea del círculo y como una especie de repetición del postulado en que se funda la construcción de la curva; sin embargo, no sucede así, y es necesario explicar, haciendo como que se prueba, y mostrar el diámetro igual a dos radios, y recordar que éstos son iguales, y a veces repetir que así se supone en la misma construcción; en una palabra, emplear una porción de conceptos para convencer de una verdad que debiera ser conocida con la simple intuición de uno solo, como sucede cuando las fuerzas geométricas del entendimiento han adquirido cierta robustez.

273. Ahora podremos apreciar en su justo valor la opinión de Dugald-Stewart, en sus *Elementos de la filosofía del espíritu humano*, cuando dice: «Es lícito dudar que aun esta ecuación aritmética $2 \times 2 = 4$ pueda ser representada con exactitud por la fórmula

$A = A$. Esta ecuación es una proposición que enuncia la *equivalencia de dos expresiones diferentes*, equivalencia cuyo descubrimiento puede ser de la mayor importancia en una infinidad de casos. La fórmula es una proposición del todo insignificante y frívola, que no puede en ningún caso recibir la menor aplicación práctica; ¿qué pensaremos, pues, de esta proposición $A = A$, si se la compara con la fórmula del binomio de Newton, a la cual en tal caso representaría? Sin duda cuando se la aplica a la ecuación $2 \times 2 = 4$ (que por su extrema simplicidad y vulgaridad puede pasar por un axioma) la paradoja no presenta tan de bulto su monstruosidad; pero en este segundo caso parece del todo imposible que tenga ni aun significación.» (2.^a parte, cap. II, sección 3, § 2.) Este filósofo no advierte que la pretendida monstruosidad nace de la errada interpretación que él mismo da a la opinión de sus adversarios. Nadie ha pensado en negar la importancia de los descubrimientos en que se prueba la equivalencia de expresiones diferentes; nadie dudará de que la fórmula del binomio de Newton sea un gran progreso sobre la fórmula $A = A$; pero la cuestión no está aquí, está en ver si la fórmula del binomio de Newton es más que la expresión de cosas idénticas, y si aun el mérito mismo de la expresión es o no el fruto de una serie de percepciones de identidad. Si la cuestión se presentase bajo el punto de vista de Dugald-Stewart, sería hasta indigna de ser ventilada; en buena filosofía no puede disputarse sobre cosas no sólo absurdas, sino ridículas.

CAPÍTULO XXVIII

Si todos los conocimientos se reducen a la percepción de la identidad

(Continuación)

SUMARIO. — Aplicación de la doctrina de la identidad a los silogismos. Una observación sobre el entimema. Objeto y utilidad de los medios dialécticos. Ampliación de la doctrina con ejemplos geométricos y algebraicos.

274. Expliquemos ahora cómo la doctrina de la identidad se aplica, en general, a todos los raciocinios, versen o no sobre objetos matemáticos; para esto examinaremos algunas de las formas dialécticas, en las cuales está consignado el arte de raciocinar.

Todo A es B; M es A, luego M es B. En este silogismo encontramos, en la mayor, la identidad de todo A con B, y en la menor, la de M con A, de lo cual sacamos la de M con B. En las tres proposiciones hay afirmación de identidad, y, por consiguiente, percepción de ella; veamos lo que sucede en el enlace que constituye la fuerza del raciocinio.

¿Por qué digo que M es B? Porque M es A y todo A es B. M es uno de los A, que estaba expresado ya en las palabras: todo A; luego, cuando digo M es A, no digo

nada nuevo sobre lo que había dicho por todo A; ¿qué diferencia hay, pues? Hay la diferencia de que en la expresión todo A no hacía atención a uno de sus contenidos M, del cual, sin embargo, afirmaba que era B, por lo mismo que decía: todo A es B. Si en la expresión todo A hubiese visto distintamente a M, no hubiera sido necesario el silogismo, pues por lo mismo que decía todo A es B, hubiera entendido M es B.

Esta observación es tan verdadera y exacta, que, en tratándose de relaciones demasiado claras, se suprime el silogismo y se le reemplaza por el entimema. El entimema es ciertamente la abreviación del silogismo; pero en esta abreviación debemos ver algo más que un ahorro de palabras: hay un *ahorro de conceptos*, porque el entendimiento ve intuitivamente lo uno en lo otro sin necesidad de descomposición. Es hombre, luego es racional; callamos la mayor y ni aun la pensamos, porque en la idea de hombre y en su aplicación a un individuo vemos intuitivamente la de racional, sin gradación de ideas ni sucesión de conceptos.

Supongamos que se trata de demostrar que el perímetro de un polígono inscrito en un círculo es menor que la circunferencia, y que se hace el siguiente silogismo: todo conjunto de rectas inscritas en sus respectivas curvas es menor que el conjunto de las mismas curvas; es así que el perímetro del polígono es un conjunto de rectas, y la circunferencia, un conjunto de arcos o curvas; luego el perímetro inscrito es menor que la circunferencia. Pregunto ahora, si quien sepa que el conjunto de rectas es menor que el conjunto de curvas no verá con igual facilidad que el perímetro es menor que la circunferencia circunscrita, con tal que entienda

perfectamente el significado de las palabras; es evidente que sí. ¿Para qué, pues, se necesita el recuerdo del principio general? ¿Es para añadir nada al concepto particular? No, por cierto, porque nada puede haber más claro que las siguientes proposiciones: el perímetro del polígono es un conjunto de rectas, la circunferencia es un conjunto de arcos o curvas; lo que se hace, pues, con el principio general es llamar la atención sobre una fase del concepto particular, para que con la reflexión se vea en éste lo que sin la reflexión no se veía. La certeza de la conclusión no depende del principio general, pues que si se hubiese pensado en las relaciones de mayoría y minoría, sólo con respecto a las rectas del perímetro y a los arcos cuyo conjunto forma la circunferencia, se hubiera inferido lo mismo.

Con este ejemplo se confirma que el entimema no es una simple abreviación de palabras, y se explica por qué le empleamos en los raciocinios que versan sobre materias familiares al entendimiento. Entonces, en uno cualquiera de los conceptos, vemos lo que necesitamos para la consecuencia, y por esto tenemos bastante con una premisa, en la cual incluimos la otra, más bien que no la sobrentendemos. El principiante dirá: el arco es mayor que la cuerda, porque la curva es mayor que la recta; pero cuando se haya familiarizado con las ideas geométricas dirá simplemente: el arco es mayor que la cuerda, viendo en la misma idea del arco la idea de curva, en la de cuerda la de recta, sin ninguna descomposición. ¿Por ventura es verdad que el arco sea mayor que la cuerda porque toda curva es mayor que su recta? No, de ninguna manera; si no existiese la idea abstracta de curva, y la única curva pensada fuese la particular arco

de círculo; si no existiese tampoco la idea abstracta de recta, y la única recta pensada fuese la cuerda, sería verdad, como ahora, que el arco es mayor que la cuerda.

275. En tratándose de las relaciones *necesarias* de los objetos, los principios generales, los términos medios, y cuantos recursos nos ofrece la dialéctica para auxiliar el raciocinio, no son más en el fondo que invenciones del arte para inducirnos a reflexionar sobre el concepto de la cosa, haciéndonos ver en él lo que antes no veíamos. De esto se sigue que todos los juicios sobre los objetos necesarios son en cierto modo analíticos, equivocándose Kant cuando afirma que los hay sintéticos, prescindiendo de la experiencia. Si ésta no existe, no tenemos ningún dato de la cosa, sólo poseemos su concepto; de lo extraño a éste nada podemos saber. No quiero decir que todas las proposiciones expresen tal relación del predicado al sujeto, que el concepto de éste sea suficiente para que descubramos aquél; pero sí que la razón de la insuficiencia está en que el concepto es incompleto o en sí o con respecto a nuestra comprensión, y que, suponiéndole completo en sí mismo, y la debida capacidad en nuestro entendimiento para comprender todo lo que él nos dice, encontraríamos en el mismo todo lo que puede formar materia científica.

276. Un ejemplo geométrico aclarará mis ideas. El triángulo tiene muchas propiedades, cuya explicación, demostración y aplicaciones ocupan largas páginas en los libros de geometría. En el concepto del triángulo entran el de rectas y el de los ángulos que éstas forman; pre-

gunto ahora: ¿en todas las explicaciones y demostraciones de las propiedades de los triángulos en general, se sale jamás de las ideas de ángulo y de recta? No, jamás; ni se sale, ni se puede salir, de lo contrario, flaquearía cuanto se dijese, fundado en nuevos elementos que se hubiesen introducido en el concepto. Estos elementos serían ajenos al triángulo, y, por consiguiente, le quitarían su naturaleza. En las relaciones necesarias no cabe más ni menos, ni añadiduras, ni subtracciones de ninguna clase; lo que es, es, y nada más. Cuando se pasa del triángulo en general a sus varias especies, como equilátero, isósceles, rectángulo, oblicuángulo, etcétera, etc., es de notar que la demostración se atiene rigurosamente a lo contenido en el concepto general, modificado con la propiedad determinante de la especie, es decir, a la igualdad de los tres lados, o de dos, o a la desigualdad de todos, o a la suposición de un ángulo recto, etc., etc.

277. En la aplicación del álgebra a la geometría se ve con más claridad lo que estoy explicando. Una curva se expresa por una fórmula que contiene el concepto de la misma curva, es decir, su esencia. Para demostrar todas las propiedades de la curva, el geómetra no necesita salir de la fórmula; en todas las cuestiones que se suscitan lleva la fórmula en la mano como la piedra de toque, y en la misma encuentra todo cuanto ha menester. Es verdad que traza triángulos u otras figuras dentro de la misma curva; que de la misma tira rectas a puntos fuera de ella; pero jamás sale del concepto expresado en la fórmula; lo que hace es descomponerle y descubrir en él cosas que antes no había descubierto.

En esta ecuación

$$z^2 = \frac{e^2}{E^2} (2Ex - x^2)$$

se encuentra la expresión de las relaciones constitutivas de la elipse, expresando E el semieje mayor, e el semieje menor, z las ordenadas, y x las abscisas. Con esta ecuación, desenvuelta y transformada de varias maneras, se determinan las propiedades de la curva. ¿Y cómo? Haciendo ver, con la ayuda de las construcciones, que la nueva propiedad está contenida en el concepto mismo, y que basta analizarle para encontrarla en él.

Si suponemos un entendimiento que concibe la esencia de la curva, con inmediata intuición de la ley que preside a la inflexión de los puntos, sin necesidad de referirla a ninguna línea, o bien bastándole un eje en vez de necesitar dos, o de algún otro modo que nosotros no podemos ni siquiera imaginar, resultará que no habrá menester dar los rodeos que nosotros para demostrar las propiedades de la curva, pues las verá claramente pensadas en el mismo concepto de ella. Esta suposición no es arbitraria: hasta cierto punto la vemos realizada todos los días, aunque en escala menor; un geómetra vulgar tiene el concepto de una curva como lo tenía Pascal; en este mismo concepto el geómetra vulgar ve las propiedades de la misma con largo trabajo y limitándose a las comunes; Pascal veía las más recónditas poco menos que de una ojeada. Kant, por no haberse hecho cargo de esta doctrina, no puede dar solución al problema filosófico de los juicios sintéticos puros; profundizando más la materia hubiera visto que, hablando en rigor, no hay tales juicios, y, en vez de cansarse por

resolver el problema, se hubiera abstenido de suscitarle.

NOTA sobre los capítulos XXVI, XXVII y XXVIII. — Dugald-Stewart (parte 2.^a, cap. II, sección 3.^a, § 2) cita un pasaje de una disertación publicada en Berlín en 1764, que no parece tan poco razonable como pretende el autor de la *Filosofía del espíritu humano*. Lo pongo a continuación porque la opinión del filósofo alemán me parece ser la misma que he sostenido en el texto.

«Omnes mathematicorum propositiones sunt identicae et representantur hac formula, $A=A$. Sunt veritates identicae, sub varia forma expressae, imo ipsum quod dicitur contradictionis principium vario modo enuntiatum et involutum; si quidem omnes huius generis propositiones revera in eo continentur. Secundum nostram autem intelligendi facultatem ea est propositionum differentia, quod quaedam longa ratiociniorum serie, alia autem breviori via, ad primum omnium principium reducuntur, et in illud resolvantur. Sic v. g. propositio $2+2=4$ statim huc cedit: $1+1+1+1=1+1+1+1$; id est, idem est idem; et, proprie loquendo, hoc modo enunciari debet: — si contingat adesse vel existere quatuor entia, tum existunt quatuor entia; nam de existentia non agunt geometrae, sed ea hypothetice tantum subintelligitur. Inde summa oritur certitudo ratiociniae perspicienti; observat nempe idearum identitatem; et haec est evidentia assensum immediate cogens, quam mathematicam aut geometricam vocamus. Mathesi tamen sua natura priva non est et propria; oritur etenim ex identitatis perceptione, quae locum habere potest, etiamsi ideae non representent extensum.»

CAPÍTULO XXIX

Si hay verdaderos juicios sintéticos «a priori» en el sentido de Kant

SUMARIO. — Doctrina del filósofo alemán. Exageración de sus pretensiones. Su equivocación sobre los juicios matemáticos. Combinación del análisis de los conceptos con su comparación. Qué se necesita para la síntesis según Kant. En qué consiste la x que él busca. Resumen de la doctrina sobre los juicios analíticos y sintéticos.

278. La mucha importancia que da el filósofo alemán a su imaginado descubrimiento exige que le examinemos con detención. Júzguese de esta importancia por lo que él mismo dice: «Si algún antiguo hubiese tenido la idea de sólo proponer la presente cuestión, ella hubiera sido una barrera poderosa contra todos los sistemas de la razón pura hasta nuestros días, y habría ahorrado muchas tentativas infructuosas que se han emprendido *ciegamente sin saber de qué se trataba.*» (*Crítica de la razón pura*. Introducción.) El pasaje no es nada modesto, y excita naturalmente la curiosidad de saber en qué consiste un problema cuyo solo planteo habría sido bastante a evitar los extravíos de la razón pura.

He aquí sus palabras: «En los juicios sintéticos, a más del concepto del sujeto, debo tener alguna otra cosa (x) sobre la cual el entendimiento se apoye para reconocer que un predicado, no contenido en este concepto, no obstante le pertenece.

»Tocante a los juicios empíricos o de experiencia, no hay ninguna dificultad; porque esta x es la experiencia completa del objeto que conozco por un concepto a , el cual no forma más que una parte de esta experiencia. En efecto, aunque yo no comprenda en el concepto de cuerpo en general el predicado pesadez, este concepto indica, no obstante, una parte total de la experiencia; puedo, por consiguiente, añadirle otra parte de la misma experiencia, como perteneciente al primer concepto. De antemano puedo reconocer analíticamente el concepto de cuerpo por los caracteres de extensión, impenetrabilidad, figura, etc., caracteres concebidos todos en este concepto. Pero si extendiendo mi conocimiento, volviendo la atención del lado de la experiencia de donde he sacado este concepto, entonces hallo siempre la pesadez unida a los caracteres precedentes. Esta x que está fuera del concepto a , y que es el fundamento de la posibilidad de la síntesis del predicado pesadez, con el concepto a , pertenece, pues, a la experiencia.

»Pero en los juicios sintéticos *a priori* este medio falta absolutamente. Si debo salir del concepto a para conocer otro concepto b como unido con aquél, ¿dónde me apoyaré y cómo será posible la síntesis, cuando no me es dable volverme hacia el campo de la experiencia?

»Hay, pues, aquí un cierto misterio, cuya explicación puede sólo asegurar el progreso en el campo ilimitado del conocimiento intelectual puro.» (Ibíd.)

279. La razón de esta síntesis la encontramos en la facultad de nuestro entendimiento para formar conceptos totales, en los que descubra la *relación* de los parciales que los componen; y la legitimidad de la misma síntesis se funda en los principios en que estriba el criterio de la evidencia.

La síntesis de que se habla en las escuelas consiste en la reunión de conceptos, y no se opone a que se tengan por analíticos los conceptos totales, de cuya descomposición resulta el conocimiento de las relaciones de los parciales.

Si Kant se hubiese ceñido a los juicios de experiencia, no habría inconveniente en su doctrina; pero extendiéndola al orden intelectual puro, o es inadmisible, o cuando menos está expresada con poca exactitud.

280. Afirma Kant que los juicios matemáticos son todos sintéticos, y que esta verdad, que en su juicio es «ciertamente incontestable y muy importante por sus consecuencias, parece haber escapado hasta aquí a la sagacidad de los analistas de la razón humana, haciendo muy contrarias sus conjeturas»; yo creo que lo que falta aquí no es la sagacidad de los analistas, sino la de su Aristarco. Lo demostraré.

«Tal vez se podría creer a primera vista que la proposición $7+5=12$ es una proposición puramente analítica, que resulta de la idea de siete más cinco, según el principio de contradicción; pero, bien mirado, se encuentra que el concepto de la suma de siete y de cinco no contiene otra cosa que la reunión de dos números en uno solo, lo que de ningún modo trae consigo el pensamiento de lo que es este número único compuesto de los otros dos.»

Si se dijese que quien oye siete más cinco no siempre piensa doce, porque no ve bastante bien que un concepto es el otro, aunque bajo diferente forma, se diría verdad; pero no lo es que por esta razón el concepto no sea puramente analítico. La simple explicación de ambos es bastante a manifestar su identidad.

Para que se comprenda mejor tomemos la inversa $12=7+5$. Es evidente que, quien no sepa que $7+5=12$, tampoco sabrá que $12=7+5$; y pregunto ahora: examinando el concepto 12, ¿no veo contenido en él el $7+5$? Es cierto: luego el concepto de 12 se identifica con el de $7+5$; luego, así como de que oyendo 12 no siempre se piensa $7+5$ no se puede inferir que el concepto de 12 no contenga el $7+5$, tampoco de que quien oiga el $7+5$ no siempre comprenda 12 no se puede deducir que el primer concepto no incluya el segundo.

La causa de la equivocación está en que dos conceptos idénticos están presentados al entendimiento bajo diferente forma; y hasta que, quitándoles la forma, se ve el fondo, no se descubre la identidad. No hay propiamente *raciocinio*, sino *explicación*.

Lo que añade Kant sobre la necesidad de apelar en este caso a una intuición, con respecto a uno de los dos números, añadiendo al siete el cinco expresado sucesivamente por los dedos de la mano, es sobremanera fútil. 1.º Añádase como se quiera el cinco, nunca será más que el cinco añadido, y, por tanto, nada dará ni quitará a $7+5$. 2.º La sucesiva adición por *los dedos* equivale a decir $1+1+1+1+1=5$. Lo que transforma la expresión $7+5=12$ en esta otra: $7+1+1+1+1+1=12$; es así que la misma relación tiene el concepto $1+1+1+1+1$ con 5, que $7+5$ con 12; luego si de

éstos el uno no está contenido en el otro, tampoco lo estarán los de Kant. Se replicará que Kant no habla de identidad, sino de intuición; pero esta intuición no es la sensación, sino la idea; si es la idea, es el concepto explicado, nada más. 3.º Este método de intuición vemos que no es necesario ni aun para los niños. 4.º Dicho método es imposible en los números grandes.

281. Añade Kant que esta proposición: «Entre dos puntos la línea recta es la más corta», no es puramente analítica, porque en la idea de *recta* no entra la de *más corta*. Prescindiré de que hay autores que demuestran o pretenden demostrar esta proposición; y me ceñiré únicamente a la razón de Kant. Este autor olvida que no se trata de la *recta sola*, sino de la *recta comparada*. En la *recta sola* no entra ni puede entrar lo de *más*, ni de *menos*, pues esto supone comparación; pero desde el momento en que se comparan la recta y la curva, con respecto a la *longitud*, en el concepto de la curva se ve el exceso sobre la recta. La proposición, pues, resulta de la simple comparación de dos conceptos puramente analíticos con un tercero, que es *longitud*.

282. Si la razón de Kant fuese de algún valor, se inferiría que ni aun el juicio «el todo es mayor que su parte» es analítico; porque en la idea de *todo* no entra la de *mayor*, hasta que se la compara con la de *parte*. Tampoco sería juicio analítico éste: 4 es mayor que 3; porque en el concepto de 4 no entra la idea de mayor hasta que se le compara con el de 3.

El axioma: cosas iguales a una tercera son iguales entre sí, tampoco sería juicio analítico, porque en el con-

cepto de *cosas iguales a una tercera* tampoco entra la igualdad entre sí hasta que se reflexiona que la igualdad del medio implica la de los extremos.

Esa x de que nos habla Kant se encontraría en casi todos los juicios, si no pudiésemos formar conceptos totales en que se envolviese la comparación de los parciales: en cuyo caso no tendríamos más juicios analíticos que los puramente idénticos, o los comprendidos directamente en esta fórmula: A es A .

283. La comparación de dos conceptos con un tercero no quita al resultado el carácter de juicio analítico, así como el que un predicado no pueda verse, desde luego, en la idea del sujeto sin el auxilio de dicha comparación. Ésta la necesitamos muchas veces, porque pensamos sólo muy confusamente lo que se halla en el concepto que ya tenemos, y hasta sucede que no lo pensemos de ningún modo. A cada paso estamos viendo que una persona dice una cosa y sin notarlo se contradice luego, por no advertir que lo que añade se opone a lo mismo que había dicho. Son comunes en la conversación las siguientes réplicas: ¿No ve usted que supone lo contrario de lo que ahora dice? ¿No ve usted que, en las mismas condiciones antes asentadas, se implica lo contrario de lo que ahora establece?

284. En un concepto no sólo se incluye lo que expresamente se piensa en él, sino todo lo que se puede pensar. Si, descomponiéndole, encontramos en el mismo cosas nuevas, no se puede decir que las añadimos, sino que las descubrimos: no hay entonces síntesis, sino análisis; de lo contrario, sería preciso inferir que no hay

ningún concepto analítico o que sólo lo son los puramente idénticos. Excepto este último caso, cuya fórmula general es: A es A, siempre hay en el predicado algo más de lo pensado en el sujeto, si no en cuanto a la substancia, al menos en cuanto al modo. El círculo es una curva: ésta es, sin duda, una proposición analítica de las más sencillas que imaginarse pueden; y, no obstante, el predicado expresa la razón general de curva, que en el sujeto puede estar envuelta de un modo confuso con relación a una especie particular de las curvas. Siguiendo una gradación en las proposiciones geométricas, se podría notar que no hay más que lo dicho en la proposición anterior, sino la mayor o menor dificultad de descomponer el concepto y ver en él lo que antes no se veía.

Si digo: el círculo es una sección cónica, el predicado no está pensado en el sujeto por quien no sepa lo que significan los términos o no haya reflexionado sobre su verdadero sentido. Al concepto del círculo nada le añado; sólo le descubro una propiedad que antes no conocía, y este descubrimiento nace de su comparación con el cono. ¿Hay aquí síntesis? No, de ningún modo; lo que hay es análisis comparada de los dos conceptos: círculo y cono.

285. Como esta doctrina destruye por su base el sistema de Kant en este punto, voy a desenvolverla y darle más sólido fundamento.

Para que haya síntesis propiamente dicha es menester que se una al concepto una cosa que de ningún modo le pertenece, como se ve en el ejemplo aducido por el mismo Kant. La figurabilidad se encuentra en el concepto del cuerpo; pero la pesadez es una idea totalmente

extraña, y que sólo podemos unir al concepto del cuerpo porque así nos lo atestigua la experiencia. Sólo con esta añadidura se verifica propiamente la síntesis; pero no con la unión de ideas que nazcan del mismo concepto de la cosa, aunque para fecundarle se necesite la comparación. Los conceptos no son enteramente absolutos; contienen relaciones, y el descubrimiento de éstas no es una síntesis, sino un análisis más completo. Si se replica que en tal caso hay algo más que el concepto primitivo, observaré que esto se verifica en todos los que no son puramente idénticos. Además que con la comparación se forma un concepto total nuevo, resultante de los conceptos primitivos, en cuyo caso las propiedades de las relaciones son vistas, no por síntesis, sino por el análisis del concepto total.

Según Kant, la verdadera síntesis necesita reunión de cosas extrañas entre sí, y tan extrañas, que el lazo que las une es una especie de misterio, una x cuya determinación es un gran problema filosófico. Si esta x se encuentra en la relación esencial de los conceptos parciales que entran en el concepto total, se ha resuelto el problema por el simple análisis; o, para hablar con más exactitud, se ha manifestado que el problema no existía, pues la x era una cantidad conocida.

Yo no sé que pueda haber juicio más analítico que aquel en el cual vemos las partes en el todo, pues éste no es más que las mismas partes reunidas. Si digo: uno y uno son dos, o bien, dos es igual a uno más uno, no puede negarse que tengo un concepto total dos, en cuya descomposición hallo uno más uno: si esto no es analítico, es decir, si aquí el predicado no está contenido en la idea del sujeto, no se alcanza cuándo podrá estarlo.

Pues bien; aquí mismo hay diferentes conceptos, uno más uno, se los reúne y de ellos se forma el concepto total. Aunque sencillísima, la relación existe; y el que sea más o menos sencilla o complicada y que, por consiguiente, sea vista con más o menos facilidad, no altera el carácter de los juicios, convirtiéndolos de analíticos en sintéticos.

286. Completemos esta explicación con un ejemplo de geometría elemental. Si se dice: un paralelogramo oblicuángulo es igual en superficie a un rectángulo de la misma base y altura, tenemos: 1.º Que en la idea de paralelogramo oblicuángulo no vemos la de igualdad con el rectángulo. Ni tampoco la podemos ver, porque la relación no existe cuando no hay otro extremo al cual se refiera. En la idea de paralelogramo no entra la de rectángulo, y, por consiguiente, no puede entrar la de igualdad. 2.º La relación nace de la comparación del oblicuángulo con el rectángulo, y, por consiguiente, se la ha de encontrar en un concepto total en que entren los dos. Entonces no puede decirse que al concepto del oblicuángulo le añadamos algo que no le pertenezca, sino que, por el contrario, esta igualdad la vemos surgir del concepto del oblicuángulo y del rectángulo, como conceptos parciales del total en que los dos se combinan. El análisis de este concepto total nos lleva a descubrir la relación buscada; siendo de notar que, cuando la simple reunión de los conceptos comparados no basta, nos valemos de otro que comprenda a los mismos y alguno más; y del concepto del nuevo, debidamente analizado, sacamos la relación de las dos partes comparadas.

287. Precisamente en la construcción geométrica que suele hacerse para demostrar el teorema que me sirve de ejemplo puede sensibilizarse, por decirlo así, lo que acabo de explicar con respecto a los conceptos totales que contienen otros a más de los comparados. Confundidas las bases del paralelogramo rectángulo y oblicuángulo, se ve desde luego una parte que les es común, y es el triángulo formado por la base, una parte de un lado del oblicuángulo y otra de uno del rectángulo; para esto no se necesita ni síntesis ni análisis, pues hay perfecta coincidencia, lo que en geometría equivale a identidad. La dificultad está en las dos partes restantes; es decir, en los trapecios a que se reducen los dos paralelogramos, quitado el triángulo común. La simple intuición de las figuras nada dice con respecto a la equivalencia de las dos superficies; sólo se ve que los dos lados del oblicuángulo van extendiéndose, encerrando menor distancia a proporción que el ángulo va siendo más oblicuo, hallándose estas dos condiciones de longitud de lados y disminución de distancias entre dos límites, de los cuales el uno es lo infinito y el otro el rectángulo. Se puede demostrar la relación de la equivalencia de las superficies, prolongando la paralela opuesta a la base, y formando así un cuadrilátero del cual son partes los trapecios; para descubrir la igualdad de estos trapecios basta descomponer el cuadrilátero atendiendo a la igualdad de dos triángulos, formados respectivamente cada uno por uno de los trapecios y un triángulo común. ¿Añado con esto nada al concepto de cada trapecio? No; sólo le comparo. Esta comparación no la he podido hacer directamente, y por esto los he incluido en un concepto total, cuyo simple análisis me ha bastado para des-

cubrir la relación que buscaba. Esta relación no se la da el concepto, sólo la manifiesta; por manera que, si el concepto de las dos figuras comparadas fuese más perfecto, de suerte que viésemos intuitivamente la relación que existe entre el aumento de los lados y el decremento de la distancia de los mismos, veríamos que hay aquí una ley constante que suple de una parte lo que se pierde por otra; y, por consiguiente, en el mismo concepto del oblicuángulo descubriríamos la razón fundamental de la igualdad; es decir, la no alteración del valor de la superficie por la mayor o menor oblicuidad de los ángulos, teniendo así lo que después sacamos por la expresada comparación y que generalizamos refiriéndonos a dos valores lineales constantes: base y altura. Lo mismo nos sucedería con respecto a la equivalencia de todas las cantidades variables expresadas de diferente modo, si sus conceptos pudiésemos reducirlos a fórmulas tan claras y sencillas como las de las funciones aparentes, por ejemplo, $\frac{nx}{mx}$, donde, sea cual fuere el valor de la variable, resulta siempre el mismo el valor de la expresión, el cual es constante, a saber, $\frac{n}{m}$.

288. No se crea que estas investigaciones sean inútiles: en la cuestión presente, como en muchas otras, sucede que de un problema filosófico, al parecer meramente especulativo, están pendientes verdades importantísimas. Así, en el caso que nos ocupa notaremos que Kant explica el principio de causalidad de una manera inexacta, y que según como se interpreten sus palabras debe llamarse completamente falsa; y quizás la

raíz de su equivocación está en que considera el principio de causalidad como sintético, aunque *a priori*, cuando en realidad debe ser tenido por analítico, como demostraré al tratar de la idea de causa.

Considerando de la mayor importancia el tener ideas claras y distintas en la presente materia, voy a resumir en pocas palabras la doctrina expuesta sobre la evidencia inmediata y la mediata.

289. Hay evidencia inmediata cuando por el concepto del sujeto vemos la conveniencia o repugnancia del predicado, sin necesitar otro medio que la simple reflexión sobre el significado de las palabras. A los juicios de esta clase se los llama con propiedad analíticos, porque basta descomponer el concepto del sujeto para encontrar en él la conveniencia o repugnancia del predicado.

Hay evidencia mediata cuando por el simple concepto del sujeto no vemos desde luego la conveniencia o repugnancia del predicado, por lo cual necesitamos apelar a un medio que nos la manifieste.

290. Surge aquí la cuestión de si los juicios de evidencia mediata pueden llamarse analíticos. Claro es que, si por analíticos se entienden solamente aquellos en los cuales basta entender el significado de los términos para ver la conveniencia o repugnancia del predicado, no pueden llamarse tales los de evidencia mediata. Pero si entendemos por juicio analítico aquel en que basta *descomponer* un concepto para encontrar en él la conveniencia o repugnancia del predicado, hallaremos que los juicios de evidencia mediata pertenecen también a

dicha clase, y que el medio empleado no es más que la formación de un concepto total en que se hacen entrar los parciales cuya relación se quiere descubrir. En la *reunión* de estos conceptos parciales hay síntesis, es verdad, pero no la hay en el *descubrimiento* de sus relaciones, pues éste se hace por análisis.

El que se hayan tenido que reunir varios conceptos para formar un juicio no destruye su carácter de analítico, pues de otro modo sería menester decir que no hay ningún juicio analítico. Si se afirma: el hombre es racional; en el concepto de hombre entran dos, animal y racional, lo que no quita que el juicio sea analítico. Este carácter consiste en que, como lo dice su mismo nombre, baste la descomposición de un concepto para encontrar en él ciertos predicados, y prescinde del modo con que se ha formado el concepto que se descompone, y de si se han hecho entrar en él dos o más conceptos.

291. De esta doctrina resulta con claridad en qué consiste la evidencia mediata. El predicado está también contenido en la idea del sujeto, pero la limitación de nuestra inteligencia hace que, o estas ideas sean incompletas, o no las veamos en toda su extensión, o no distingamos bien lo que en las mismas pensamos ya de un modo confuso; y de aquí dimana el que no sea suficiente entender el significado de las palabras para ver, desde luego, contenido el predicado en la idea del sujeto. Además, los objetos, aun los puramente ideales, se nos presentan como dispersos; de aquí es que, no conociendo el conjunto, vamos pasando sucesivamente de unos a otros, descubriendo las relaciones que tienen entre sí, a medida que los vamos aproximando.

292. De lo dicho se infiere que, en el orden puramente ideal, todos los juicios son analíticos, pues todo conocimiento de este orden se hace con la intuición de lo que hay en un concepto más o menos complicado, y que no hay más síntesis que la necesaria para aproximar los objetos, reuniendo sus conceptos en uno total que nos sirva para el descubrimiento de la relación de los parciales.

293. La *x*, pues, de que nos habla Kant, y cuyo despejo es uno de los problemas más importantes de la filosofía, no será más que la facultad del entendimiento para reunir en un concepto total conceptos de cosas diferentes y descubrir en aquél las relaciones que éstos tienen entre sí. Esta facultad no es un descubrimiento nuevo; pues que con este o aquel nombre la han reconocido todas las escuelas. Nadie ha disputado al entendimiento la facultad de comparar; y la comparación es una operación por la cual el entendimiento se pone a la vista dos o más conceptos para conocer las relaciones que tienen entre sí. En este acto se forma un concepto total del cual los comparados son una parte; así como hemos visto que, en las construcciones geométricas, para averiguar la relación de varias figuras se construye una que las comprenda todas y que sea como el campo en el cual se haga la comparación.

Basta, por ahora, lo dicho sobre los juicios analíticos y sintéticos, pues que no proponiéndome tratarlos sino en general, y en cuanto tienen relación con la certeza, no descenderé a pormenores haciendo aplicación a varias ideas, cuyo análisis corresponde a otros lugares de esta obra.

CAPÍTULO XXX

Criterio de Vico

SUMARIO. — Su sistema. Su aplicación teológica. Examen. Objeciones bajo el aspecto filosófico y el teológico. Doctrina de Santo Tomás. El criterio de Vico y el escepticismo.

294. Con las cuestiones de los capítulos anteriores, relativas a la evidencia inmediata y a la mediata, está enlazada la doctrina de Vico sobre el criterio de la verdad. Cree este filósofo que dicho criterio consiste en haber hecho la verdad conocida; que nuestros conocimientos son completamente ciertos cuando se verifica dicha circunstancia; y que van perdiendo de su certeza a proporción que el entendimiento pierde su carácter de causa con respecto a los objetos. Dios, causa de todo, lo conoce perfectamente todo; la criatura, de causalidad muy limitada, conoce también con mucha limitación; y si en alguna esfera puede asemejarse a lo infinito, es en ese mundo ideal que ella propia se construye, y que puede extender a su voluntad, sin que sea dable señalarle un linde que no pueda todavía retirar.

Dejemos hablar al mismo autor: «Los términos *verum et factum*, lo verdadero y lo hecho, se ponen el uno por el otro entre los latinos, o, como dice la Es-

cuela, se convierten. Para los latinos, *intelligere*, comprender, es lo mismo que leer con claridad y conocer con evidencia. Llamaban *cogitare* lo que en italiano se dice *pensare e andar raccogliendo*; *ratio*, razón, designaba entre ellos una colección de elementos numéricos, y ese don que distingue al hombre de los brutos y constituye su superioridad. Llamaban ordinariamente al hombre un animal partícipe de la razón (*rationis particeps*) y que, por tanto, no la posee absolutamente. Así como las palabras son los signos de las ideas, las ideas son los signos y representaciones de las cosas. Así como leer, *legere*, es reunir los elementos de la escritura, de los cuales se forman las palabras, la inteligencia, *intelligere*, consiste en reunir todos los elementos de una cosa, de lo que resulta la idea perfecta. Por donde podemos conjeturar que los antiguos italianos admitían la doctrina siguiente sobre lo verdadero: lo verdadero es lo hecho mismo; y, por consiguiente, Dios es la verdad primera, porque es el primer hacedor (*factor*), la verdad infinita, porque ha hecho todas las cosas; la verdad absoluta, pues que representa todos los elementos de las cosas, tanto internos como externos, porque los contiene. Saber es reunir los elementos de las cosas; de donde se sigue que el pensamiento (*cogitatio*) es propio del espíritu humano, y la inteligencia lo es del espíritu divino; porque Dios reúne todos los elementos de las cosas, internos y externos, a causa de que los contiene, y él propio es quien los dispone; mientras el espíritu humano, limitado como es, y fuera de todo lo que no es él mismo, puede aproximar los puntos extremos, mas no reunirlos todo; de manera que puede pensar sobre las cosas, pero no comprenderlas; y he aquí por qué participa

de la razón, mas no la posee. Para aclarar estas ideas con una comparación, lo verdadero divino es una imagen sólida de las cosas, como una figura plástica; lo verdadero humano es una imagen plana sin profundidad, como una pintura. Así como lo verdadero divino lo es, porque Dios en el acto mismo de su conocimiento dispone y produce, lo verdadero humano es para las cosas en que el hombre dispone y crea de una manera semejante. La ciencia es el conocimiento del modo con que la cosa se hace; conocimiento en el cual el espíritu mismo hace el objeto, pues que recompone sus elementos. El objeto es un sólido para Dios, que comprende todas las cosas; una superficie para el hombre, que no comprende sino lo exterior. Establecidos estos puntos, para ponerlos más fácilmente en armonía con nuestra religión conviene saber que los antiguos filósofos de Italia identificaban lo verdadero con lo hecho, porque creían el mundo eterno; así los filósofos paganos adoraron un Dios que obraba siempre *ad extra*, cosa desechada por nuestra teología. Por cuyo motivo en nuestra religión, en la cual profesamos que el mundo ha sido criado de la nada en el tiempo, es necesario establecer una distinción, identificando lo verdadero criado con lo hecho, y lo verdadero increado con el *engendrado* (genito). Así la Sagrada Escritura, con una elegancia verdaderamente divina, llama Verbo a la sabiduría de Dios, que contiene en sí las ideas de todas las cosas y los elementos de las ideas mismas. En este Verbo, lo verdadero es la comprensión misma de todos los elementos de este universo, la cual podría formar infinitos mundos. De estos elementos conocidos y contenidos en la omnipotencia divina se forma el Verbo real absoluto, conocido

desde toda la eternidad por el Padre y engendrado por él, también desde toda la eternidad.» (*De la antigua sabiduría de la Italia*, lib. 1.^o, cap. I.)

295. De estos principios saca Vico consecuencias muy trascendentales, entre ellas la de explicar la causa de la división de nuestra ciencia en muchos ramos, y de los diferentes grados de certeza con que se distinguen. Las matemáticas son las más ciertas, porque son una especie de creación del entendimiento, el que, partiendo de la unidad y de un punto, se construye un mundo de formas y de números, prolongando las líneas y multiplicando la unidad hasta lo infinito. Así conoce lo que él mismo produce, resultando que los mismos teoremas, tenidos vulgarmente como objetos de pura contemplación, han menester acción como los problemas. La mecánica ya es menos cierta que la geometría y la aritmética, porque considera el movimiento realizado en las máquinas; y la física lo es todavía menos, porque no considera como la mecánica el movimiento externo de las circunferencias, sino el movimiento interno de los centros. En las ciencias del orden moral hay todavía menos certeza, porque no se ocupan de los movimientos de los cuerpos, los cuales dimanarían de un origen cierto y constante, que es la naturaleza, sino de los movimientos de las almas, que se realizan a grandes profundidades y con frecuencia nacen del capricho.

«La ciencia humana — dice — ha nacido de un defecto del espíritu humano, que en su extrema limitación está fuera de todas las cosas, no contiene nada de lo que quiere conocer, y, por consiguiente, no puede hacer la verdad a la cual aspira. Las ciencias más ciertas son

las que expían el vicio de su origen, y se asimilan como creación a la ciencia divina; es decir, aquellas en que lo verdadero y lo hecho son mutuamente convertibles.

»De lo que precede se puede inferir que el criterio de lo verdadero y la regla para reconocerlo es el *haberlo hecho*; por consiguiente, la idea clara y distinta que tenemos de nuestro espíritu no es un criterio de lo verdadero, y no es ni aun un criterio de nuestro espíritu; porque el alma, conociéndose, no se hace a sí misma; y pues que no se hace, no sabe la manera con que se conoce. Como la ciencia humana tiene por base la abstracción, las ciencias son tanto menos ciertas cuanto más se acercan a la materia corporal...

... ..

»Para decirlo en una palabra, lo verdadero es convertible con lo bueno, si lo que es conocido como verdadero tiene su ser del espíritu que lo conoce, imitando la ciencia humana a la divina, por la cual Dios, conociendo lo verdadero, lo engendra *en lo interior* en la eternidad, y lo hace *en lo exterior* en el tiempo. En cuanto al criterio de verdad, es para Dios el comunicar la bondad a los objetos de su pensamiento (*vidit Deus quod essent bona*): y para los hombres el haber *hecho lo verdadero que conocen*.» (Ibíd., § 1.)

296. No puede negarse que el sistema de Vico revela un pensador profundo, que ha meditado detenidamente sobre los problemas de la inteligencia. La línea divisoria en cuanto a la certeza de las ciencias es sobremanera interesante. A primera vista nada más especioso que la diferencia señalada entre las ciencias matemáticas y las naturales y morales. Las matemáticas

son absolutamente ciertas porque son obra del entendimiento, son como el entendimiento las ve, porque él mismo las construye; al contrario, las naturales y morales versan sobre objetos independientes de la razón, que tienen por sí mismos una existencia propia, y de aquí es que el entendimiento conoce poco de ellos; y en esto se engaña con tanta más facilidad cuanto más penetra en la esfera donde su construcción no alcanza. He llamado especioso a este sistema porque, examinado a fondo, se le encuentra destituido de cimiento sólido; al paso que he reconocido en su autor un pensamiento profundo, porque efectivamente lo hay en considerar las ciencias bajo el punto de vista que él las considera.

297. La inteligencia sólo conoce lo que hace. Esta proposición, que resume todo el sistema de Vico, no puede afianzarse en nada; y el filósofo napolitano se encontraría detenido en sus primeros pasos con sólo pedirle la prueba de lo que afirma. ¿Por qué la inteligencia sólo conoce lo que hace? ¿Por qué el problema de la representación no ha de tener solución posible sino en la causalidad? Creo haber demostrado que, a más de este origen, se encuentra otro en la identidad, y también en la idealidad, enlazado del modo debido con la causalidad.

298. Entender no es causar: puede haber, y la hay, en efecto, una inteligencia productora; pero, en general, el acto de entender y el de causar ofrecen ideas distintas. La inteligencia supone una actividad, porque sin ésta no se concibe aquella vida íntima que distingue al ser inteligente; pero esta actividad no es productora de

los objetos conocidos, se ejerce de un modo inmanente sobre estos objetos, presupuestos ya en unión con la inteligencia, mediata o inmediatamente.

299. Si la inteligencia estuviese condenada a no conocer sino lo que ella misma hace, no es fácil concebir cómo el acto de entender pudiera comenzar; colocándonos en el momento inicial, no sabremos cómo explicar el desarrollo de esta actividad, porque, si no puede entender sino lo que ella hace, ¿qué entenderá en el primer momento, cuando aun no ha hecho nada? En el sistema que nos ocupa no hay otro objeto para la inteligencia que el que ella misma se produce; por otra parte, entender sin objeto entendido es una contradicción; así, en el momento inicial, no habiendo nada producido, no puede haber nada entendido; y, por consiguiente, la inteligencia es inexplicable. No cabe suponer que la actividad se despliega ciegamente; no hay nada ciego cuando se trata de representación, y la actividad productiva se refiere esencialmente a cosas representadas en cuanto representadas. El que éstas sean producidas en lo exterior con existencia distinta de la representación intelectual es indiferente para el problema de la inteligencia. Así, como explica el mismo Vico, la razón humana conoce lo que ella construye en un mundo puramente ideal, y Dios conoce al Verbo que engendra, no obstante de que este Verbo no está fuera de la esencia divina, sino identificado con ella.

300. No se contenta el filósofo napolitano con aplicar su sistema a la razón humana; lo generaliza a todas las inteligencias, incluso la divina; bien que procurando,

con loable religiosidad, conciliar sus doctrinas ideológicas con los dogmas del cristianismo. Y en verdad que los problemas de la inteligencia no pueden resolverse cumplidamente sino encumbrándose a tanta altura. Para conocer al entendimiento humano no basta seguir los pasos de la humana razón; es necesario proponerse además el problema general de la inteligencia misma, ora se limite como la nuestra a flacas vislumbres, ora se dilate por las regiones de la infinitud en un piélago de luz. Las sublimes palabras con que San Juan comienza su Evangelio encierran, a más de la verdad augusta enseñada por la inspiración divina, doctrinas trascendentales que, aun miradas bajo un punto de vista meramente filosófico, son de una importancia mayor de la que encontrarse pudiera en las palabras de ningún hombre.

Al identificar lo verdadero con lo hecho advierte Vico que, según el dogma de nuestra religión, es necesario distinguir entre lo creado y lo increado. A lo primero se le debe llamar hecho, a lo segundo engendrado. Pondera la elegancia divina con que la Escritura Santa llama Verbo a la Sabiduría de Dios, en la cual se contienen las ideas de todas las cosas, y los elementos de las ideas mismas; sin embargo, las palabras de Vico son muy inexactas cuando al explicar la concepción de dicho Verbo parecen dar a entender que sólo resulta de los elementos conocidos y contenidos en la omnipotencia divina. «En este Verbo, dice, lo verdadero es la comprensión misma de todos los elementos de este universo, la cual podría formar infinitos mundos; de estos elementos conocidos y contenidos en la omnipotencia divina se *forma* el Verbo real, absoluto, conocido desde toda la eternidad por el Padre, y engendrado por él des-

de toda la eternidad.» (*De la antigua sabiduría de la Italia*, lib. 1.^o, cap. I.) Si el autor quiere significar que el Verbo es concebido por sólo el conocimiento de lo contenido en la omnipotencia divina, su aserción es falsa; si no quiso significar esto, su locución es inexacta.

Santo Tomás (1.^a parte, cuest. 34, art. 3.^o) pregunta si en el nombre del Verbo se contiene alguna relación a la criatura: «Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam», y allí resuelve la cuestión con admirable laconismo y solidez. «Respondo que en el Verbo se contiene relación a la criatura. Dios, conociéndose a sí mismo, conoce a toda criatura. El Verbo, pues, concebido en la mente, es representativo de todo aquello que actualmente se entiende. Así, en nosotros hay diversos verbos, según son diversas las cosas entendidas. Pero como Dios con un solo acto se conoce a sí y a todas las cosas, su único Verbo es expresivo no sólo del Padre, sino también de las criaturas. Y así como la ciencia de Dios en cuanto a Dios es sólo conocimiento, pero en cuanto a las criaturas es conocimiento y causa, así el Verbo de Dios, con respecto a Dios Padre, es sólo expresivo, pero con relación a las criaturas es expresivo y productivo, por cuya razón se dice en el Salmo 32: Dijo, y las cosas fueron hechas, porque en el Verbo se contiene la razón productiva de las cosas que Dios hace» (1).

(1) «Respondeo dicendum, quod in Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum igitur in mente conceptum est repraesentativum omnis eius, quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba, secundum diversa, quae intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se, et omnia intelligit, unicum verbum eius est expressivum, non solum Patris sed etiam creatu-

Por este pasaje se echa de ver que, según la doctrina de Santo Tomás, el Verbo expresa también a las criaturas, pero que él es concebido no sólo por el conocimiento de éstas, sino y primariamente por el conocimiento de la esencia divina. «El Padre — dice en otra parte el santo Doctor —, entendiéndose a sí y al Hijo y al Espíritu Santo, y a todas las cosas contenidas en su ciencia, concibe al Verbo de manera que toda la Trinidad es *dicha* en el Verbo y también toda criatura» (1).

301. Hay también otra doctrina de Santo Tomás que se opone al sistema de Vico. Según éste, la inteligencia conoce lo que hace, y sólo lo que hace, y sólo por qué lo hace; pues que lo hecho y lo verdadero son convertibles, siendo lo hecho el único criterio de verdad. Esta doctrina la aplica Vico a la inteligencia divina, substituyendo a *hecho*, *engendrado*; con lo cual invierte el orden de las ideas, pues que, ni según nuestro modo de concebir, Dios entiende porque engendra, sino que engendra porque entiende, no se concibe la generación del Verbo sin concebir antes la inteligencia. «En quien entiende — dice Santo Tomás —, por lo mismo que entiende, procede alguna cosa dentro de él, lo cual es el

rarum. Et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ita verbum Dei, eius quod in Deo Patre est, est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum, et operativum, et propter hoc dicitur in Psal. 32. Dixit, et facta sunt, quia importatur in verbo ratio factiva eorum quae Deus facit.»

(1) «Pater enim intelligendo se et Filium et Spiritum Sanctum et omnia alia quae eius scientia continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam omnis creatura.» (Pars 1.^a, quaest. 34, art. 1 ad 3.)

concepto de la cosa entendida, y proviene de la fuerza intelectual y de su noticia» (1).

Esta doctrina de Santo Tomás confirma la opinión expuesta más arriba sobre la imposibilidad de explicar el acto intelectual por sola la producción. Es evidente que, para producir en el orden intelectual, es necesario entender ya; y, por consiguiente, en el momento inicial de toda inteligencia no puede ponerse la acción productiva, sino la intuición del objeto. En este mismo sentido habla Santo Tomás en el modo que hablar puede el hombre de las cosas divinas: no funda en la generación del Verbo la inteligencia divina; antes, por el contrario, en la inteligencia funda la generación del Verbo. Dios, según Santo Tomás, engendra al Verbo porque entiende, no entiende porque engendra; y si bien en este Verbo pone el santo Doctor la expresión de todo cuanto está contenido en Dios, es presuponiendo la inteligencia divina, con la cual se hace posible decir o proferir el Verbo. El orden de los conceptos, pues, es el siguiente: entendimiento, objeto entendido, verbo procedente de la acción de entender, por el cual el ser inteligente se expresa, se dice a sí propio la misma cosa entendida. Aplicadas estas ideas a Dios, serán: Dios Padre inteligente; esencia divina, con todo lo que ella contiene entendida; Verbo o Hijo engendrado por este acto intelectual y expresivo de todo lo que se encierra en este acto generador.

(1) «Quicumque autem intelligit ex hoc ipso quod intelligit, producit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae ex vi intellectiva proveniens et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis.» (Pars 1.^a, quaest. 27, art. 1.)

302. No es mi ánimo inculpar a Vico; sólo he querido hacer notar la inexactitud de sus palabras, haciéndole por otra parte la justicia de creer que él entendía las cosas del mismo modo que las he explicado, aunque no acertó a expresarse con la debida claridad. Pasemos ahora a considerar el sistema de Vico bajo puntos de vista menos delicados.

Es fácil notar que, admitiendo lo hecho por único criterio de verdad, la inteligencia queda incomunicada con todo lo que no sean sus obras. Ni a sí misma se puede conocer, porque no se hace. «El alma, conociéndose — dice Vico —, no se hace, y por lo mismo no sabe la manera con que se conoce»; de suerte que, prescindiendo del problema de la inteligibilidad, que se ha ventilado más arriba (cap. XII), niega Vico a nuestra alma el criterio de sí propia, por la única razón de que no se causa a sí misma. Entonces, la identidad, lejos de ser un origen de representación como se ha probado (cap. XI), es incompatible con ella; nada podrá conocerse a sí mismo, porque nada se hace a sí mismo.

De esto resulta un gravísimo error; pues que se infiere que tampoco Dios puede conocerse a sí mismo, porque no se causa a sí mismo. Ni basta decir que se conoce en el Verbo, pues que, si no se supone la inteligencia, el Verbo es imposible.

303. Todo el mundo de la realidad, distinto del ser intelectual, será desconocido para siempre; de donde se deduce que el sistema de Vico lleva al escepticismo más riguroso. ¿Qué admite el filósofo napolitano? El conocimiento por el espíritu, de la obra misma del espíritu; en esto se comprenden los actos de conciencia y

todos los objetos puramente ideales que en ella nos creamos; esto también lo admiten los escépticos; ninguno de ellos dejará de convenir que hay en nosotros conciencia, que hay un mundo ideal, obra de esta conciencia misma o atestiguado por ella.

Si, pues, no admitimos otro criterio de verdad que lo hecho, abrimos la puerta al escepticismo, abandonamos el mundo de las realidades para establecernos en el de las apariencias. No obstante, ¡singularidad de las opiniones humanas!, Vico pensaba todo lo contrario; él creía que sólo con su sistema era posible rebatir a los escépticos. Es curioso oírle decir con admirable seriedad: «El único medio de destruir el escepticismo es tomar por criterio de verdad que cada cual está seguro de lo verdadero que hace.»

¿En qué puede fundarse tamaña extrañeza? Oigamos al filósofo, que dice cosas muy buenas, pero que no se alcanza cómo pueden conducir a la destrucción del escepticismo: «Los escépticos van repitiendo siempre que las cosas les *parecen*, pero que ignoran lo que ellas son en realidad; confiesan los efectos, y conceden, por consiguiente, que estos efectos tienen sus causas; pero afirman que no conocen a éstas, porque ignoran el género o la forma según la cual las cosas se hacen. Admitid estas proposiciones, y retorcedlas contra ellos de la manera siguiente: esta comprensión de causas que contiene todos los géneros o todas las formas bajo las cuales son dados todos los efectos, cuyas apariencias confiesa ver el escéptico, pero cuya esencia real asegura ignorar; esta comprensión de causas se halla en la primera verdad que las comprende todas, y donde todas están contenidas hasta las últimas. Y pues que esta

verdad las comprende todas, es infinita, y no excluye ninguna, y tiene la prioridad sobre el cuerpo, que no es más que un efecto. Por consiguiente, esta verdad es alguna cosa espiritual; en otros términos, es Dios, el Dios que confesamos nosotros los cristianos; sobre esta verdad debemos medir la verdad humana, pues que la verdad humana es aquella cuyos elementos hemos ordenado nosotros mismos, aquello que contenemos en nosotros y que por medio de ciertos postulados podemos prolongar y seguir hasta lo infinito. Ordenando estas verdades, las conocemos y las hacemos a un mismo tiempo; y he aquí por qué en este caso poseemos el género o la forma según la cual hacemos.» (Ibíd., 3.)

En esta refutación de los escépticos nada encuentro que pueda destruir el escepticismo. Aun suponiendo que todos admiten el principio de causalidad, lo que no es exacto, ¿qué se puede sacar de este principio cuando se señala por único criterio la obra del mismo entendimiento que ha de emplear el principio? Si no hay más criterio que el de causalidad, el entendimiento se encuentra aislado, sin poder ir más allá en el orden de los efectos, que hasta donde llegan los producidos por él mismo; y en el de las causas no puede subir más arriba que de sí propio; porque si sube, ya conoce cosas que él no ha hecho, a saber, la causa que le ha producido a él. En este supuesto los escépticos quedan triunfantes, el conocimiento se reduce al mundo interior, a las simples apariencias; cuando de éstas se quiera salir se tropieza con el obstáculo del criterio único, el cual se opone al conocimiento de todo lo *no hecho* por el entendimiento mismo. Entonces la realidad nos está vedada, y nos hallamos separados de ella por un vallado insalvable. El

mundo en sí será lo que se quiera suponer; mas para nosotros no será nada. Esta ley se aplicará a todas las inteligencias, de manera que la realidad sólo podrá ser conocida por la causa primera.

Estas consecuencias son inadmisibles en no arrojándose sin reserva al campo del escepticismo, y, no obstante, son inevitables en el sistema de Vico. Original ocurrencia la de querer combatir el escepticismo con un sistema que le abre la más anchurosa puerta.

CAPÍTULO XXXI

Criterio de Vico

(Continuación)

SUMARIO. — El criterio de Vico en el orden de las verdades ideales. — Argumentos en su favor. Impugnación. Juicio del sistema de Vico. Hasta qué punto es aceptable. Su mérito. Sus inconvenientes. Dugald-Stewart de acuerdo con Vico. Los escolásticos.

304. Si en algún terreno pudiera ser admitido el criterio del filósofo napolitano, sería en el de las verdades ideales. Como éstas prescinden absolutamente de la existencia, puede suponérselas conocidas hasta por un entendimiento que no las produzca en la realidad. En cuanto conocidas por el entendimiento, nada envuelven de real, y, por consiguiente, no entrañan ninguna condición que exija fuerza productiva, a no ser que ésta se refiera a un orden de pura idealidad. En este orden parece que la razón humana produce efectivamente; porque, tomando por ejemplo la geometría, es fácil de notar que, aun en su parte más elevada y de mayor complicación, no es más que una especie de construcción intelectual donde sólo se halla lo que la razón ha puesto. Esta razón es la que a fuerza de trabajo ha ido reunien-

do los elementos y combinándolos de distintas maneras hasta llegar al asombroso resultado del cual pueda decir con verdad: esto es mi obra.

Sígame con atenta observación el desarrollo de la ciencia geométrica y se echará de ver que la dilatada serie de axiomas, teoremas, problemas, demostraciones, resoluciones, arranca de unos cuantos postulados, y que continúa siempre con la ayuda, o de estos mismos, o de otros que la razón excogita, conforme lo exige la necesidad o la utilidad.

¿Qué es la línea? Una serie de puntos. La línea, pues, es una construcción intelectual, no envuelve otra cosa que las fluxiones sucesivas de un punto. ¿Qué es el triángulo? Una construcción intelectual en que se reúnen los extremos de tres líneas. ¿Qué es el círculo? Es otra construcción intelectual; el espacio encerrado por la circunferencia, formada a su vez por el extremo de una línea que gira alrededor de un punto. ¿Qué son todas las demás curvas? Líneas marcadas por el movimiento de un punto con arreglo a una cierta ley de inflexión. ¿Qué es la superficie? ¿No se engendra su idea con el movimiento de una línea, así como el sólido con el movimiento de una superficie? ¿Qué son todos los objetos de la geometría sino líneas, superficies y sólidos de varias especies y con diversas combinaciones?

La aritmética universal es una creación del entendimiento, ora la consideremos en la aritmética propiamente dicha, ora en el álgebra. El número es un conjunto de unidades; el entendimiento es quien las reúne: el dos no es más que uno más uno, el tres es dos más uno, y de esta suerte se forman todos los valores numéricos. Por consiguiente, las ideas expresivas de estos

valores contienen una creación de nuestro espíritu, son su obra, nada encierran sino lo que él mismo ha puesto en ellas.

Ya se ha notado que el álgebra es una especie de lenguaje. Sus reglas tienen una parte de convencionales, y las fórmulas más complicadas se resuelven en un principio convencional. Tomemos una muy sencilla: $a^0 = 1$; ¿por qué?, porque $a^0 = a^{n-n}$; ¿por qué? La razón es porque se ha convenido en señalar la división por la resta de los exponentes; y de consiguiente, $\frac{a^n}{a^n}$, que evidentemente es igual a uno, se puede expresar por

$$\frac{a^n}{a^n} = a^{n-n} = a^0.$$

305. Estas observaciones parecen probar que en realidad es verdadero el sistema de Vico en lo que concierne a las matemáticas puras, es decir, a una ciencia del orden puramente ideal. Aunque tal vez podría ensayarse lo mismo con relación a otras ciencias, por ejemplo, a la metafísica, no lo haré, porque, en saliendo de las matemáticas, ya es difícil encontrar un terreno donde no haya opiniones opuestas. Además, que en habiendo manifestado hasta qué punto es admisible el sistema de Vico en las ciencias matemáticas, quedarán también resueltas las dificultades que puede haber en lo que concierne a otros ramos.

306. El entendimiento construye en un orden puramente ideal, es innegable; y en esto convienen todas las escuelas. Nadie duda de que la razón supone, combina, compara, deduce; operaciones que no pueden con-

cebirse sin una especie de construcción intelectual. En este caso el entendimiento sabe lo que hace, porque su obra le está presente; cuando combina sabe lo que combina; cuando compara y deduce sabe lo que deduce y compara; cuando estriba en ciertas suposiciones que él mismo ha establecido sabe en qué consisten, pues se apoya en ellas.

307. El entendimiento conoce lo que hace, pero conoce más de lo que hace; hay verdades que no son ni pueden ser su obra, pues que son el cimiento de todas sus obras: por ejemplo, el principio de contradicción. ¿Puede decirse que la imposibilidad de ser y no ser una cosa a un mismo tiempo sea obra de nuestra razón? No, ciertamente. La razón misma es imposible si el principio no está supuesto ya; el entendimiento le encuentra en sí propio como una ley absolutamente necesaria, como una condición *sine qua non* de todos sus actos. He aquí fallido el criterio de Vico: «El entendimiento sólo conoce la verdad que hace»; sin embargo, la verdad del principio de contradicción, el entendimiento la conoce y no la hace.

308. Los hechos de conciencia son conocidos por la razón, no obstante de que no son su obra. Estos hechos, a más de estar presentes a la conciencia, son objeto de las combinaciones de la razón; he aquí otro caso en que falla el criterio de Vico.

309. Aun en las cosas que son obra puramente intelectual el entendimiento conoce lo que hace, pero no hace lo que quiere; de lo contrario sería menester decir

que las ciencias son absolutamente arbitrarias; en vez de los resultados geométricos que tenemos ahora, podríamos tener tantos otros cuantos son los hombres que piensan en líneas, superficies y sólidos. Esto ¿qué indica? Que la razón está sometida a ciertas leyes, que sus construcciones están ligadas a condiciones de que no se puede prescindir: una de ellas es el principio de contradicción, al cual no se puede faltar nunca, so pena de anonadar todo conocimiento. Es verdad que se llega a sacar el volumen de una esfera por medio de una serie de construcciones intelectuales; pero yo pregunto: ¿Pueden dos entendimientos llegar a dos valores diferentes? No; esto es absurdo; seguirán quizás diversos caminos, expresarán sus demostraciones y sus resultados de distintas maneras, pero el valor es el mismo; si hay diferencia, hay error por una u otra parte.

310. Profundizando la materia, se echa de ver que la construcción intelectual de que nos habla Vico es una cosa generalmente admitida. Lo que hay de nuevo en el sistema de este filósofo son dos cosas, una buena y otra mala: la buena es el haber indicado una de las razones de la certeza de las matemáticas y demás ciencias de un orden puramente ideal; la mala es el haber exagerado el valor de su criterio.

He dicho que el sistema del filósofo napolitano expresaba un hecho generalmente reconocido, mas que por su parte lo había exagerado. No cabe duda en que el entendimiento crea en algún modo las ciencias ideales; pero ¿de qué manera? No de otra sino tomando postulados y combinando los datos de varias maneras. Aquí se acaba su fuerza creatriz; porque en esos postulados

y en esas combinaciones encuentra verdades necesarias que él no ha puesto.

¿Qué es el triángulo en el orden puramente ideal? Una creación del entendimiento: él es quien dispone las líneas en forma triangular; él es quien salva esa misma forma, la modifica de infinitas maneras. Hasta aquí no hay más que un postulado y diferentes combinaciones del mismo. Pero las propiedades del triángulo dimanar por absoluta necesidad de las condiciones del mismo postulado; estas propiedades el entendimiento no las hace, las encuentra. El ejemplo del triángulo es aplicable a toda la geometría; el entendimiento toma un postulado, ésta es su obra libre, con tal que no se ponga en lucha con el principio de contradicción; de este postulado dimanar consecuencias absolutamente necesarias, independientes de la acción intelectual, que encierran una verdad absoluta conocida por el entendimiento mismo. Por consiguiente, con respecto a ellas es falso el decir que las hace. Un hombre pone un cuerpo en tal disposición que, abandonado a su gravedad, cae al suelo; ¿es el hombre quien le da la fuerza de caer? No, por cierto, sino la naturaleza. Lo que el hombre hace es poner la condición bajo la cual la fuerza de gravedad pueda producir sus efectos: desde que la condición existe, la caída es inevitable. He aquí una semejanza que manifiesta con claridad y exactitud lo que sucede en el orden puramente ideal: el entendimiento pone las condiciones, pero de éstas dimanar otras verdades, *no hechas* por el entendimiento, sino conocidas; esta verdad es absoluta, es como si dijéramos la fuerza de gravedad en el orden de las ideas. He aquí deslindado lo que hay de admisible e inadmisible en el sistema de Vico. Admi-

sible, la fuerza de combinación, hecho generalmente reconocido; inadmisible, la exageración de este hecho, extendido a todas las verdades, cuando sólo comprende los postulados en sus varias combinaciones.

En las reglas algebraicas hay una parte de convencional, en cuanto se refieren a la *expresión*; porque es evidente que ésta podría haber sido diferente. Pero supuesta la expresión, el desarrollo de las reglas no es convencional, sino necesario. En la misma expresión $\frac{a^n}{a^n}$,

claro es que el número de veces que la cantidad a entra por factor podía haberse expresado de infinitas maneras; pero, supuesto que se ha adoptado la presente, no es convencional la regla, sino absolutamente necesaria; pues que, sea cual fuere la expresión, siempre es cierto que la división de una cantidad por sí misma con distintos exponentes, da por resultado la disminución del número de veces que entra por factor, lo que se significa por la resta de los exponentes; y, por tanto, si el número de veces es igual en el dividendo y en el divisor, el resultado ha de ser $= 0$. Por donde se echa de ver que, aun en el álgebra, lo que hace el entendimiento es poner las condiciones y expresarlas como mejor le parece; mas aquí concluye su obra libre, pues de estas condiciones resultan verdades necesarias; él no las hace, sólo las conoce.

El mérito de Vico en este punto consiste en haber emitido una idea muy luminosa sobre la causa de la mayor certeza en las ciencias puramente ideales. En éstas el entendimiento pone él propio las condiciones bajo las cuales ha de levantar el edificio; él escoge, por decirlo así, el terreno, forma el plan y levanta las construcciones con arreglo a éste; en el orden real este te-

rreno le es previamente señalado, así como el plan del edificio y los materiales con que lo ha de levantar. En ambos casos está sometido a las leyes generales de la razón; pero con la diferencia de que, en el orden puramente ideal, ha de atender a esas leyes y a nada más; pero, en el real, no puede prescindir de los objetos considerados en sí, y está condenado a sufrir todos los inconvenientes que por su naturaleza le ofrecen. Aclaremos estas ideas con un ejemplo. Si quiero determinar la relación de los lados de un triángulo bajo ciertas condiciones, me basta suponerlas y atenerme a ellas; el triángulo ideal es en mi entendimiento una cosa enteramente exacta y además fija: si le supongo isósceles con la relación de los lados a la base como de cinco a tres, esta razón es absoluta, inmutable, mientras yo no altere el supuesto; en todas las operaciones que haga sobre estos datos puedo engañarme en el cálculo, pero el error no provendrá de la inexactitud de los datos. El entendimiento conoce bien, porque lo conocido es su misma obra. Si el triángulo no es puramente ideal, sino realizado sobre el papel o en el terreno, el entendimiento vacila; porque las condiciones que él fija con toda exactitud en el orden ideal no pueden ser trasladadas de la misma manera al orden real, y aun cuando lo fuesen, el entendimiento carece de medios para apreciarlo. He aquí por qué dice Vico, con mucha verdad, que nuestros conocimientos pierden en certeza a proporción que se alejan del orden ideal y se engolfan en la realidad de las cosas.

311. Dugald-Stewart se aprovecharía probablemente de esta doctrina de Vico al explicar la causa de la

mayor certeza de las ciencias matemáticas. Dice que ésta no se funda en los axiomas, sino en las definiciones, es decir, que, con corta diferencia, viene a parar al sistema del filósofo napolitano, de que las matemáticas son las ciencias más ciertas, porque son una construcción intelectual fundada en ciertas condiciones que el mismo entendimiento pone y que están expresadas por la definición.

312. Esta diferencia entre el orden puramente ideal y el real no se había escapado a los filósofos escolásticos. Era común entre ellos el dicho de que de los contingentes y particulares no hay ciencia, que las ciencias sólo son de las cosas necesarias y universales: substituid a la palabra contingente la de real, pues toda realidad finita es contingente; en vez de universal poned ideal, pues lo puramente ideal es todo universal; y encontraréis expresado lo mismo con distintas palabras. Difícil es deslindar hasta qué punto se hayan aprovechado los filósofos modernos de las doctrinas de los escolásticos en lo tocante a la distinción entre los conocimientos puros y los empíricos; pero lo cierto es que en las obras de los escolásticos se hallan sobre estas cuestiones pasajes sumamente luminosos. No fuera extraño que hubiesen sido leídos por algunos modernos, particularmente por los alemanes, cuya laboriosidad es proverbial, especialmente en lo que toca a las materias de erudición.

NOTA sobre los capítulos XXX y XXXI. — He indicado que quizás Dugald-Stewart se había aprovechado de las doctrinas de Vico; sin que por esto quiera hacerle el cargo que se dirigió contra su maestro Reid, de quien se dijo que resucitaba las doctrinas del P. Buffier, jesuita. No obstante, para que el lector pueda juzgar con pleno conocimiento de causa pongo a

continuación un notable pasaje del filósofo escocés, por el cual se verá la coincidencia de algunas de sus observaciones con las del filósofo napolitano. Me inclino a creer que si Dugald-Stewart hubiese leído a Vico no se quejaría de la *confusión* con que explicaron esta doctrina varios autores antiguos y modernos.

«El carácter particular de esta especie de evidencia llamada demostrativa, y que tan marcadamente distingue las conclusiones matemáticas de las de otras ciencias, es un hecho que debe haber llamado la atención de cualquiera que conozca los elementos de la geometría; y, sin embargo, yo dudo que su causa haya sido señalada de una manera satisfactoria.» Locke nos dice: «Lo que constituye la demostración es la evidencia intuitiva de cada paso del raciocinio»; convengo en que si esta evidencia faltase en un solo punto, toda la demostración se arruinaría; mas no creo que la evidencia demostrativa de la conclusión dependa de esta circunstancia, aun cuando añadiésemos esta otra condición sobre la cual Reid insiste mucho: «Que para la evidencia demostrativa es necesario que los primeros principios sean intuitivamente ciertos.» Al tratar de los axiomas hice notar la inexactitud de esta observación, manifestando además que, en las matemáticas, los primeros principios de nuestros raciocinios no son los axiomas, sino las definiciones. Sobre esta última circunstancia, es decir, sobre esta condición de discurrir partiendo de definiciones, se debe fundar la verdadera teoría de la demostración matemática. Voy a desenvolver aquí extensamente esta doctrina, indicando al mismo tiempo algunas de las consecuencias más importantes que de ella dimanar.

«Como no quiero reclamar injustamente los honores de la invención, debo comenzar por declarar que la idea matriz de esta doctrina ha sido manifestada y aun desenvuelta con extensión por diversos autores tanto antiguos como modernos; pero en todos ellos se la encuentra de tal modo confundida con otras consideraciones del todo extrañas al punto de la discusión, que la atención del autor y del lector se distrae del único principio del cual depende la solución del problema...

... ..

»Hemos visto ya en el primer capítulo de esta parte que, mientras en las demás ciencias las proposiciones que se han de establecer expresan siempre hechos reales o supuestos, las demostradas en las matemáticas enuncian simplemente una conexión entre ciertas suposiciones y ciertas consecuencias. Así en

las matemáticas nuestros raciocinios tienen un objeto muy diferente del que nos sirve en los otros usos de las facultades intelectuales; pues que se proponen no consignar verdades relativas a existencias reales, sino determinar la filiación lógica de las consecuencias que dimanen de una hipótesis dada. Si partiendo de esta hipótesis raciocinamos con exactitud, es claro que nada puede faltar a la evidencia del resultado, pues que éste se limita a afirmar un enlace necesario entre la suposición y la conclusión; en las otras ciencias, aun suponiendo evitada la ambigüedad del lenguaje, y rigurosamente exactos todos los pasos de la deducción, nuestras conclusiones serían siempre más o menos inciertas, pues que en definitiva estriban sobre principios que pueden corresponder o no corresponder con los hechos.» (Parte 2.^a, cap. II, sec. 3.^a) Ésta es exactamente la doctrina de Vico sobre la causa de la diferencia en los grados de evidencia y certeza; bien que este filósofo eleva a un sistema general, para explicar el problema de la inteligencia, lo que el escocés sólo consigna como un hecho para señalar la razón de la evidencia matemática. El P. Buffier (*Tratado de las primeras verdades*, parte 1.^a, cap. XI) explica lo mismo con mucha claridad.

He dicho también que, atendida la infatigable laboriosidad que distingue a los alemanes, no fuera extraño que hubiesen leído a los escolásticos; esto se confirma si se advierte que Leibniz recomienda mucho esta lectura; y no es regular que se hayan olvidado del consejo de un autor tan competente los alemanes más modernos.

Entre los varios pasajes de Leibniz sobre los escolásticos prefiero aducir el siguiente, que me parece sumamente curioso: «La verdad está más difundida de lo que se cree; pero con harta frecuencia se la halla envuelta, debilitada, mutilada, corrompida con adiciones que la echan a perder o la hacen menos útil. Notando esas huellas de verdad en los antiguos, o, para hablar más generalmente, en los *anteriores*, se sacaría oro del fango, el diamante de su mina, luz de las tinieblas; y esto sería en realidad *perennis quaedam philosophia*. Hasta se puede decir que se notaría algún progreso en los conocimientos. Los orientales tienen ideas grandes y hermosas sobre la divinidad; los griegos añadieron el raciocinio y una forma científica; los Padres de la Iglesia desecharon lo que había de malo en la filosofía de los griegos; pero los escolásticos trataron de emplear útilmente para el cristianismo lo que había de aceptable en la filosofía de los paganos. Repetidas veces he dicho:

Aurum latere in stercore illo scolastico barbarico; y desearía que se pudiese encontrar algún hombre hábil, versado en esta filosofía irlandesa y española, que tuviese inclinación y capacidad para sacar lo que en ella hay de bueno. *Estoy seguro que su trabajo sería recompensado con muchas verdades bellas e importantes.* En otro tiempo hubo en Suiza un escritor que *matematizó* en la escolástica; sus obras son poco conocidas; pero lo que de ellas he visto me ha parecido profundo y digno de consideración.» (Carta 3, a M. Remond de Montmort.)

Así habla Leibniz, uno de los hombres más eminentes de los tiempos modernos, y de quien Fontenelle ha dicho con razón que «conducía de frente todas las ciencias». Véase, pues, si anduve descaminado al recomendar el estudio de aquellos autores a quien desee adquirir en filosofía conocimientos profundos. Aun prescindiendo de la utilidad intrínseca, sería conveniente dicho estudio para poder juzgar con conocimiento de causa unas escuelas que, valgan lo que valieren, ocupan una página en la historia del espíritu humano.

CAPÍTULO XXXII

Criterio del sentido común

SUMARIO. — Significado de estas palabras. Aplicaciones. En qué consiste. Reseña con respecto a los demás criterios. Si es criterio infalible. Cuatro caracteres de su infalibilidad. Ejemplo.

313. *Sentido común*, he aquí una expresión sumamente vaga. Como todas las expresiones que encierran muchas y diferentes ideas, la de sentido común debe ser considerada bajo dos aspectos: el de su valor etimológico y el de su valor real. Estos dos valores no siempre son idénticos; a veces discrepan muchísimo, pero, aun en su discrepancia, suelen conservar íntimas relaciones. Para apreciar debidamente el significado de expresiones semejantes es preciso no limitarse al sentido filosófico y no desdeñarse del vulgar. En este último hay con frecuencia una filosofía profunda, porque en tales casos el sentido vulgar es una especie de sedimento precioso que ha dejado sobre la palabra el tránsito de la razón por espacio de muchos siglos. Sucede a menudo que, entendido y analizado el sentido vulgar, está fijado el sentido filosófico, y se resuelven con facilidad sumas las cuestiones más intrincadas.

314. Es notable que, aparte los sentidos corporales, hay otro criterio llamado sentido común. *Sentido*: esta palabra excluye la reflexión, excluye todo raciocinio, toda combinación, nada de esto tiene cabida en el significado de la palabra *sentir*. Cuando sentimos, el espíritu más bien se halla pasivo que activo; nada pone de sí propio: no da, recibe; no ejerce una acción, la sufre. Este análisis nos conduce a un resultado importante: el separar del sentido común todo aquello en que el espíritu ejerce su actividad, y el fijar uno de los caracteres de este criterio, cual es el que, con respecto a él, no hace más el entendimiento que someterse a una ley que siente, a una necesidad instintiva que no puede declinar.

315. *Común*: esta palabra excluye todo lo individual e indica que el objeto del sentido común es general a todos los hombres.

Los simples hechos de conciencia son de sentido, mas no de sentido común; el espíritu los siente, prescindiendo de la objetividad y de la generalidad; lo que experimenta en sí propio es experiencia exclusivamente suya, nada tiene que ver con la de los demás.

En la palabra común se significa que los objetos de este criterio lo son para todos los hombres, y, de consiguiente, se refieren al orden objetivo, pues que lo puramente subjetivo, como tal, se ciñe a la individualidad, en nada afecta a la generalidad. Esta observación es tan exacta, que en el lenguaje ordinario jamás se llama opuesto al sentido común un fenómeno interior por extravagante que sea, con tal que se exprese simplemente el fenómeno y se prescinda de su relación al objeto. A un hombre que dice: yo experimento tal o cual sensa-

ción, me parece que veo tal o cual cosa, no se le opone el sentido común; pero si dice: tal cosa es de tal manera, si la aserción es extravagante, se le objeta: esto es contrario al sentido común.

316. Yo creo que la expresión sentido común significa una ley de nuestro espíritu, diferente en apariencia según son diferentes los casos a que se aplica, pero que en realidad, y a pesar de sus modificaciones, es una sola, siempre la misma, y consiste en una inclinación natural de nuestro espíritu a dar su asenso a ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia, ni demostradas por la razón; y que todos los hombres han menester para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva, intelectual o moral.

Poco importa el nombre si se conviene en el hecho; sentido común, sea o no la expresión más adecuada para significarle, es cuestión de lenguaje, no de filosofía. Lo que debemos hacer es examinar si en efecto existe esta inclinación de que hablamos, bajo qué formas se presenta, a qué casos se aplica y hasta qué punto y en qué grado puede ser considerada como criterio de verdad.

En la complicación de los actos y facultades de nuestro espíritu, y en la muchedumbre y diversidad de objetos que se le ofrecen, claro es que dicha inclinación no puede presentarse siempre con el mismo carácter, y que ha de sufrir varias modificaciones, capaces de hacerla considerar como un hecho distinto, aunque en realidad no sea más que el mismo, transformado de la manera conveniente. El mejor medio de evitar la confusión de ideas es deslindar los varios casos en que tiene cabida el ejercicio de esta inclinación.

317. Desde luego la encontramos con respecto a las verdades de evidencia inmediata. El entendimiento no las prueba ni las puede probar, y, sin embargo, necesita asentir a ellas, so pena de extinguirse como una luz que carece de pábulo. Para la vida intelectual es condición indispensable la posesión de una o más verdades primitivas; sin ellas la inteligencia es un absurdo. Nos encontramos, pues, con un caso comprendido en la definición del sentido común: imposibilidad de prueba, necesidad intelectual que se ha de satisfacer con el asenso, irresistible y universal inclinación a dicho asenso.

¿Hay algún inconveniente en dar a esta inclinación el nombre de sentido común? Por mi parte no disputaré de palabras, consigno el hecho, y no necesito nada más en el terreno de la filosofía. Convengo en que, al tratarse de la evidencia inmediata, la inclinación al asenso no suele llamarse sentido común; esto no carece de razón. Para que se aplique con propiedad el nombre de *sensitivo* es necesario que el entendimiento más bien sienta que conozca, y en la evidencia inmediata más bien conoce que siente. Como quiera, repito que el nombre nada importa, aunque no sería difícil encontrar algún autor grave que ha dado al criterio de evidencia el título de sentido común; lo que deseo es consignar esa ley de nuestra naturaleza, que nos inclina a dar asenso a ciertas verdades, independientes de la conciencia y del raciocinio.

No es sólo la evidencia inmediata la que tiene en su favor la irresistible inclinación de la naturaleza; lo propio se verifica en la mediata. Nuestro entendimiento asiente por necesidad, no sólo a los primeros principios, sí que también a todas las proposiciones enlazadas claramente con ellos.

318. Esta natural inclinación al asenso no se limita al valor subjetivo de las ideas, se extiende también al objetivo. Ya se ha visto que esa objetividad tampoco es demostrable directamente y *a priori*, no obstante que la necesitamos. Si nuestra inteligencia no se ha de limitar a un mundo puramente ideal y subjetivo, es preciso que no sólo sepamos que las cosas nos *parecen* tales con evidencia inmediata o mediata, sino que *son*, en realidad, como nos parecen. Hay, pues, necesidad de asentir a la objetividad de las ideas, y nos hallamos con la irresistible y universal inclinación a este asenso.

319. Lo dicho de la evidencia mediata e inmediata con respecto al valor objetivo de las ideas tiene lugar no sólo en el orden puramente intelectual, sino también en el moral. El espíritu, dotado como está de libertad, ha menester reglas para dirigirse; si los primeros principios intelectuales son necesarios para conocer, no lo son menos los morales para querer y obrar; lo que son para el entendimiento la verdad y el error, son para la voluntad el bien y el mal. A más de la vida del entendimiento hay la vida de la voluntad; aquél se anonada si carece de principios en que pueda estribar; ésta parece también como ser moral, o es una monstruosidad inconcebible, si no tiene ninguna regla cuya observancia o quebrantamiento constituya su perfección o imperfección. He aquí otra necesidad del asenso a ciertas verdades morales, y he aquí por qué encontramos también esa irresistible y universal inclinación al asenso.

Y es de notar que, como en el orden moral no basta conocer, sino que es necesario obrar, y uno de los principios de acción es el sentimiento, las verdades morales

no sólo son conocidas, sino también sentidas: cuando se ofrecen al espíritu, el entendimiento asiente a ellas como a inconcusas, y el corazón las abraza con entusiasmo y con amor.

320. Las sensaciones, consideradas como puramente subjetivas, tampoco bastan para las necesidades de la vida sensitiva. Es preciso que estemos seguros de la correspondencia de nuestras sensaciones con un mundo exterior, no puramente fenomenal, sino real y verdadero. El común de los hombres no posee ni la capacidad ni el tiempo que son menester para ventilar las cuestiones filosóficas sobre la existencia de los cuerpos, y decidirlas en pro o en contra de Berkeley y sus secuaces; lo que necesita es estar enteramente seguro de que los cuerpos existen, de que las sensaciones tienen, en realidad, un objeto externo. Esta seguridad la poseen todos los hombres, asintiendo a la objetividad de las sensaciones, esto es, a la existencia de los cuerpos, con asenso irresistible.

321. La fe en la autoridad humana nos ofrece otro caso de este instinto admirable. El individuo y la sociedad necesitan esa fe; sin ella, la sociedad y la familia serían imposibles; el mismo individuo estaría condenado al aislamiento y, por tanto, a la muerte. Sin la fe en la palabra del hombre, el linaje humano desaparecería. Esta creencia tiene distintos grados según las diferentes circunstancias, pero existe siempre; el hombre se inclina a creer al hombre por un instinto natural. Cuando son muchos los hombres que hablan, y no tienen contra sí otros que hablan en sentido opuesto, la fuerza

de la inclinación es mayor, a proporción que es mayor el número de los testigos, hasta llegar a un punto en que es irresistible: ¿quién duda de que existe Constantinopla?, y, sin embargo, los más, sólo lo sabemos por la palabra de otros hombres.

¿En qué se funda la fe en la autoridad humana? Las razones filosóficas que se pueden señalar no las conoce el común de los hombres; mas por esto su fe no deja de ser igualmente viva que la de los filósofos. ¿Cuál es la causa? Es que hay una necesidad, y a su lado el instinto para satisfacerla; el hombre necesita creer al hombre, y le cree. Y nótese bien, cuanto mayor es la necesidad tanto mayor es la fe: los muy ignorantes, los imbéciles, creen todo lo que se les dice; su guía está en los demás hombres y ellos la siguen a ciegas; el tierno niño, que nada conoce por sí propio, cree con absoluto abandono las mayores extravagancias; la palabra de cuantos le rodean es para él un infalible criterio de verdad.

322. A más de los primeros principios intelectuales y morales, de la objetividad de las ideas y sensaciones, y del valor de la autoridad humana, necesita el hombre el asenso instantáneo a ciertas verdades que, si bien con la ayuda del tiempo podría demostrar, no le es permitido hacerlo, atendido el modo repentino con que se le ofrecen, exigiendo formación de juicio y a veces acción. Para todos estos casos hay una inclinación natural que nos impele al asenso.

De aquí dimana el que juzguemos instintivamente por imposible, o poco menos que imposible, obtener un efecto determinado por una combinación fortuita: por

ejemplo, el formar una página de Virgilio arrojando a la aventura algunos caracteres de imprenta; el dar en un blanco pequeñísimo sin apuntar hacia él, y otras cosas semejantes. ¿Hay aquí una razón filosófica? Ciertamente; pero no es conocida del vulgo. Esta razón se evidencia en la teoría de las probabilidades, y es una aplicación instintiva del principio de causalidad y de la natural oposición de nuestro entendimiento a suponer efecto cuando no hay causa, orden cuando no hay inteligencia ordenadora.

323. En la vida humana son necesarios en infinitos casos los argumentos de analogía. ¿Cómo sabemos que el sol saldrá mañana? Por las leyes de la naturaleza. ¿Cómo sabemos que continuarán rigiendo? Claro es que al fin hemos de parar a la analogía: saldrá mañana porque ha salido hoy, y salió ayer, y no ha faltado nunca. ¿Cómo sabemos que la primavera traerá consigo las flores, y el otoño los frutos? Porque así sucedió en los años anteriores. Las razones que se pueden alegar, fundando el argumento de analogía en la constancia de las leyes de la naturaleza y en la relación de ciertas causas físicas con determinados efectos, no las conoce el común de los hombres, pero necesita el asenso y le tiene.

324. En todos los casos que acabo de enumerar, la inclinación al asenso se puede llamar y se llama, en realidad, sentido común, excepto quizás el de la evidencia inmediata. La razón de que ésta se exceptúe es que en ella, si bien no cabe demostración, hay, sin embargo, visión clarísima de que el predicado está contenido en la idea del sujeto; pero en los demás casos no hay ni la

demostración ni esa visión: el hombre asiente por un impulso natural; cuando se le objeta algo contra su creencia no llama la atención sobre el concepto, como sucede en la evidencia inmediata; se halla completamente desconcertado, sin saber qué responder; entonces aplica a la objeción, no el nombre de error ni de absurdo, sino de despropósito, de cosa contraria al sentido común.

Veámoslo en algunos ejemplos. Supóngase a la vista un gran montón de arena, en el cual se arroja al acaso un grano muy pequeño, revolviendo en seguida en todas direcciones; llega un hombre y dice: «Voy a meter la mano en el montón y a sacar al instante el grano oculto.» ¿Qué se le objeta a este hombre? ¿Qué le responden los circunstantes? Nada; desconcertados se mirarán unos a otros, diciéndose de palabra o con la vista: ¡Qué despropósito! No tiene sentido común. Otro dice: «Todo lo que vemos es nada; ni hay mundo externo, ni nosotros tenemos cuerpo.» Otro dice: «Eso que nos cuentan de que existe una ciudad llamada Londres no es verdad.» En todos estos casos nadie sabe qué objetar: se oye el desatino, se le rechaza por un impulso natural, el espíritu siente que aquello es un desatino sin verlo.

325. El sentido común ¿es criterio seguro de verdad? ¿Lo es en todos los casos? ¿En cuáles? ¿Qué caracteres debe poseer para ser tenido como criterio infalible? Esto es lo que vamos a examinar.

El hombre no puede despojarse de su naturaleza; cuando ésta habla, la razón dice que no se la puede despreciar. Una inclinación natural es a los ojos de la filosofía una cosa muy respetable, por sólo ser natural; a

la razón y al libre albedrío corresponde el no dejarla extraviar. Lo que es natural en el hombre no es siempre enteramente fijo como en los brutos. En éstos el instinto es ciego, porque debe serlo donde no hay razón ni libertad. En el hombre las inclinaciones naturales están subordinadas en su ejercicio a la libertad y a la razón; por esto, cuando se las llama instintos, la palabra debe tener acepción muy diferente de la que le damos al aplicarla a los brutos. Esto que sucede en el orden moral se verifica también en el intelectual; no sólo debemos cuidar de nuestro corazón, sino también de nuestro entendimiento; ambos están sujetos a la ley de perfectibilidad; el bien y el mal, la verdad y el error, son los objetos que se nos ofrecen; la naturaleza misma nos dice cuál es el sendero que debemos tomar, pero no nos fuerza a tomarle: delante tenemos la vida y la muerte: lo que nos agrada, aquello se nos da.

326. Independientemente de la acción del libre albedrío hay en el hombre una cualidad muy a propósito para que las inclinaciones naturales se desvíen con frecuencia de su objeto: la debilidad. Así, pues, no es de extrañar que estas inclinaciones se extravíen tan a menudo, conduciéndonos al error en lugar de la verdad; esto hace más necesario el fijar los caracteres del sentido común, que pueda servir de criterio *absolutamente infalible*.

327. Señalaré las condiciones que en mi concepto tiene el verdadero sentido común, que no engaña nunca.

CONDICIÓN 1.^a

La inclinación al asenso es de todo punto irresistible, de manera que el hombre, ni aun con la reflexión, puede resistirle ni despojarse de ella.

CONDICIÓN 2.^a

De la primera dimana la otra, a saber: toda verdad de sentido común es absolutamente cierta para todo el linaje humano.

CONDICIÓN 3.^a

Toda verdad de sentido común puede sufrir el examen de la razón.

CONDICIÓN 4.^a

Toda verdad de sentido común tiene por objeto la satisfacción de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual o moral.

328. Cuando estos caracteres se reúnen el criterio del sentido común es absolutamente infalible, y se puede desafiar a los escépticos a que señalen un ejemplo en que haya fallado. A proporción que estas condiciones

se reúnen en más alto grado, el criterio del sentido común es más seguro, debiéndose medir por ellas los grados de su valor. Expliquémoslo con algunos ejemplos.

No cabe duda que el común de los hombres objetiva las sensaciones hasta el punto de trasladar a lo exterior lo mismo que ellos sienten, sin distinguir entre lo que hay de subjetivo y de objetivo. Los colores, el linaje humano los considera en las cosas mismas; para él lo verde no es la sensación de lo verde, sino una cierta cosa, una calidad o lo que se quiera llamar, inherente al objeto. ¿Es así en realidad? No, ciertamente; en el objeto externo hay la causa de la sensación, hay la disposición de las partes para producir por medio de la luz esa impresión que llamamos *verde*. El sentido común nos engaña, ya que el análisis filosófico le convence de falaz. Pero ¿tiene todas las condiciones arriba señaladas? No. Por lo pronto le falta el ser capaz de sufrir el examen de la razón; tan luego como se reflexiona sobre el particular se descubre que hay aquí una ilusión tan inocente como hermosa. Le falta además al asenso la condición de irresistible; porque desde el momento en que nos convencemos de que hay ilusión, el asenso deja de existir. No es universal el asenso, pues no le tienen los filósofos. No es indispensable para satisfacer alguna necesidad de la vida; y, por consiguiente, no tienen ninguna de las condiciones arriba señaladas. Lo que se ha dicho de la vista puede aplicarse a todas las sensaciones. ¿Hasta qué punto será valedero, pues, el testimonio del sentido común, en cuanto nos lleva a objetivar la sensación? Helo aquí.

Para las necesidades de la vida es necesaria la seguridad de que a las sensaciones les corresponden objetos

externos; a esto asentimos con impulso irresistible todos los hombres, sin distinción alguna. La reflexión no basta para despojarnos de la inclinación natural; y la razón, aun la más cavilosa, si alguna vez puede hacer vacilar los fundamentos de esta creencia, no alcanza a convencerla de errónea. Los que dan mayor importancia a esas cavilaciones podrán decir que no sabemos si existen los cuerpos, pero no probar que no existan.

En este punto, pues, la inclinación natural reúne todos los caracteres para elevarse al rango de criterio infalible; es irresistible, es universal, satisface una gran necesidad de la vida y sufre el examen de la razón.

Por lo que toca a las calidades, objeto directo de la sensación, no necesitamos que existan en los mismos cuerpos; nos basta que en éstos haya algo que nos produzca, de cualquiera modo que sea, la impresión correspondiente. Poco importa que el color verde y el anaranjado sean o no calidades de los objetos, con tal que en ellos sea constante la calidad que nos produce en los casos respectivos la sensación de anaranjado o de verde. Para todos los usos de la vida resulta lo mismo en un caso que en otro; aun cuando el análisis filosófico se generalizase no se perturbarían las relaciones del hombre con el mundo sensible. Hay quizás una especie de desencanto de la naturaleza, pues que el mundo despojado de las sensaciones no es ni con mucho tan bello; pero el encanto continúa para la generalidad de los hombres, a él está sometido también el filósofo, excepto en los breves instantes de reflexión, y aun en éstos siente un encanto de otro género, al considerar que gran parte de esa belleza que se atribuye a los objetos la lleva el hombre en sí mismo, y que basta el simple ejercicio de las facultades armóni-

cas de un ser sensible para que el universo entero se revista de esplendor y de galas.

NOTA. — El autor a quien aludo (317) es Fenelón, quien bajo el nombre de sentido común comprende también el criterio de la evidencia, como se echa de ver en el siguiente pasaje : «¿Qué es el sentido común? ¿No consiste en las primeras nociones que todos los hombres tienen de las mismas cosas? Este sentido común, que siempre y en todas partes es el mismo, que previene todo examen y hasta le tiene por ridículo en ciertas cuestiones, en las cuales se ríe en vez de examinar, que reduce al hombre a no poder dudar por más que en ello se esfuerce; este sentido, que pertenece a todos los hombres, que sólo espera ser consultado para mostrarse y descubrirnos desde luego la *evidencia* o lo absurdo de la cuestión, ¿no es esto lo que yo llamo mis ideas? Helas aquí, pues, estas ideas o nociones generales, que yo no puedo contradecir ni examinar, según las cuales, por el contrario, lo examino y lo juzgo todo, de manera que en vez de contestar me río, cuando se me propone algo claramente opuesto a lo que me representan estas *ideas inmutables*.» (*Existencia de Dios*, parte 2.^a, núm. 33.)

Es indudable que en este pasaje habla Fenelón de la evidencia, pues que, a más de que emplea este mismo nombre, se refiere a las ideas inmutables; por sentido común entiende las mismas ideas generales por las cuales juzgamos de todo, o, en otros términos, las ideas de donde nace la evidencia.

CAPÍTULO XXXIII

Error de Lamennais sobre el consentimiento común

SUMARIO. — Su sistema. Confusión de las dos palabras *sensus* y *consensus*. Su criterio no puede ser el único. Demostración. Reseña. Origen del error de Lamennais. Se deshace una dificultad. Sus paradojas sobre las matemáticas. Una observación.

329. La fe instintiva en la autoridad humana, de que hablo en el capítulo anterior, es un hecho atestiguado por la experiencia y que ningún filósofo ha puesto en duda. Esa fe, dirigida por la razón de la manera conveniente, constituye uno de los criterios de verdad. Los errores a que en ciertos casos puede inducir son inherentes a la debilidad humana y están abundantemente compensados por las ventajas que dicha fe produce al individuo y a la sociedad.

Un célebre escritor ha querido refundir todos los criterios en el de la autoridad humana, afirmando resueltamente que el «consentimiento común, *sensus communis*, es para nosotros el sello de la verdad, y que no hay otro». (Lamennais, *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*, tomo II, cap. XIII.) Este sistema tan erróneo como extraño, y en que se confunden pa-

labras tan diversas como *sensus* y *consensus*, está defendido con aquella elocuente exageración que caracteriza al eminente escritor; bien que al lado de la elocuencia se echa de menos la profundidad filosófica. Los resultados de semejante doctrina se hallan patentes en la triste suerte que ha cabido a tan brillante como malogrado ingenio; abrió una sima en que se hundía toda verdad; el primero que se ha sepultado en ella ha sido él mismo. Apelar a la autoridad de los demás en todo y para todo, despojar al individuo de todo criterio, era anonadarlos todos, incluso el que se pretendía establecer.

No se concibe cómo un sistema semejante puede tener cabida en tan elevado entendimiento: cuando se leen las elocuentes páginas en que está desenvuelto se siente una pena inexplicable al ver empleados rasgos tan brillantes en repetir todas las vulgaridades de los escépticos, para venir a parar a la paradoja más insigne y al sistema menos filosófico que se pueda imaginar.

Único criterio llama Lamennais al consentimiento común; sin embargo, basta dar una ojeada sobre los demás para convencerse de la esterilidad del nuevo para producirlos.

330. En primer lugar, el testimonio de la conciencia no puede apoyarse de ningún modo en la autoridad ajena. Formado como está por una serie de hechos íntimamente presentes a nuestro espíritu, sin que sea dable ni aun concebir sin ellos el pensamiento individual, claro es que ha de preexistir a la aplicación de todo criterio, pues que el criterio es imposible para quien no piense.

Nada más débil bajo el aspecto científico que la re-

futación que pretende hacer M. de Lamennais del principio de Descartes. «Cuando Descartes, para salir de su duda metódica, establece esta proposición: *Yo pienso, luego soy*, salva un abismo inmenso, y coloca en el aire la primera piedra del edificio que pretende levantar; porque en rigor no podemos decir *yo pienso*, *yo soy*; no podemos decir *luego*, ni afirmar nada por vía de consecuencia.» (Ibíd.) El principio de Descartes era digno de más detenido examen para quien trataba de inventar un sistema; oponerle que no podemos decir *luego* es repetir el manoseado argumento de las escuelas; y el afirmar que no podemos decir *yo pienso* es contrariar un hecho de la conciencia que no han negado los mismos escépticos. En el lugar correspondiente llevo explicado con la debida extensión cuál es, o al menos cuál debe ser, el sentido del principio de Descartes.

Si, según Lamennais, no podemos decir *yo pienso*, menos podremos decir que piensan los demás; y como el pensamiento ajeno le necesitamos absolutamente en el sistema que asienta por único criterio el consentimiento común, resulta que su primera piedra la pone Lamennais más en el aire que los que hacen estribar la filosofía en un hecho de conciencia.

331. Un criterio, mayormente si tiene la pretensión de ser el único, ha de reunir dos condiciones: no suponer otro y tener aplicación a todos los casos. Cabelmente el del consentimiento común es el que menos las reúne; antes que él está el testimonio de la conciencia; antes que él está también el testimonio de los sentidos, pues no podemos saber que los demás consienten si de esto no nos cercioran el oído o la vista.

332. Este criterio no es posible en estos casos, y en muchos otros es harto difícil, cuando no imposible del todo. ¿Hasta qué punto se necesita el consentimiento común? Si la palabra *común* se refiere a todo el linaje humano, ¿cómo se recogen los votos de toda la humanidad? Si el consentimiento no debe ser unánime, ¿hasta qué punto la contradicción o el simple no asentimiento de algunos destruirá la legitimidad del criterio?

333. El origen del error de Lamennais está en que tomó el efecto por la causa y la causa por el efecto. Vió que hay ciertas verdades en que convienen todos, y dijo: La garantía del acierto de cada uno está en el consentimiento de la totalidad. Analizando bien la materia hubiera notado que la razón de la seguridad del individuo no nace del consentimiento de los demás, sino que, por el contrario, la razón de que convienen todos es que cada uno de por sí se siente obligado a convenir. En esa gran votación del linaje humano vota cada uno en cierto sentido, por el impulso mismo de la naturaleza; y como todos experimentan el mismo impulso, todos votan de la misma manera. Lamennais ha dicho: Cada uno vota de un mismo modo, porque todos votan así; no advirtiendo que de esta suerte la votación no podría acabar ni aun comenzar. Esta comparación no es una ocurrencia satírica, es un argumento rigurosamente filosófico a que nada se puede contestar; él basta para poner de manifiesto lo infundado y contradictorio del sistema de Lamennais, así como indica por otra parte el origen de la equivocación, que consiste en tomar el efecto por la causa.

334. Lamennais apela al testimonio de la conciencia para probar que su criterio es el único: yo creo que este testimonio enseña todo lo contrario. ¿Quién ha esperado jamás la autoridad de los otros para cerciorarse de la existencia de los cuerpos? ¿No vemos que los mismos brutos, en fuerza de un instinto natural, objetivan a su modo las sensaciones? Para prestar asenso a la palabra de los hombres, si nouviésemos más criterio que el consentimiento común, no podríamos jamás creer a ninguno, por la sencilla razón de que no es dable asegurarnos de lo que dicen o piensan los demás sin comenzar por creer a alguno. El niño, para dar fe a lo que le cuenta su madre, ¿se refiere, por ventura, a la autoridad de los otros? ¿No obedece más bien al instinto natural que con mano benéfica le ha comunicado el Criador? El niño no cree porque todos creen; por el contrario, todos los niños creen porque cada uno cree; la creencia individual no nace de la general; antes bien, la general se forma del conjunto de las creencias individuales: no es natural porque es universal, sino que es universal porque es natural.

335. El *Aquiles* de Lamennais consiste en que, en ciertos casos, para asegurarnos de la verdad con respecto a los demás criterios apelamos al consentimiento común, y que la locura misma no es más que el desvío de este consentimiento. A un hombre se le dice que sus ojos le engañan con respecto a un objeto que tiene a la vista; instintivamente se vuelve hacia los demás y les pregunta si no lo ven de la misma manera. Si todos convienen en que yerra, y está seguro de que no se chancean, sentirá vacilar por un momento la fe en el testimonio de

la vista, se acercará al objeto, se colocará en otra posición, o empleará el medio que mejor le parezca para cerciorarse de que no se engaña. Si, a pesar de esto, ve el objeto de la misma manera, y las mismas personas y cuantas sobrevienen persisten en asegurar que la cosa no es como él la ve, si está en su juicio desconfiará del testimonio de la vista y se creará atacado de alguna enfermedad que le desordena la visión. A esto se reduce el argumento de Lamennais. ¿Qué resulta de él? Nada en favor del sistema del consentimiento común: es cierto que los demás criterios están sujetos a error en circunstancias excepcionales; es cierto que en tales casos, y en naciendo la duda, se apela al testimonio de los otros; mas, ¿para qué?, para asegurarse de si, el que teme errar, ha sufrido uno de estos trastornos a que está sujeta la miseria humana. Se sabe que lo natural es general; y el paciente que duda pregunta a los otros para saber si por algún accidente está fuera del estado ordinario de la naturaleza. ¿Quién no ve la sinrazón de elevar un medio excepcional al rango de criterio general y único? ¿Quién no ve la extravagancia de afirmar que estamos seguros del testimonio de los sentidos, por la autoridad de los demás hombres, sólo porque en casos extremos, y al temer algún trastorno de nuestros órganos, preguntamos a los demás si les parece lo mismo que a nosotros?

336. No es posible llevar más allá la exageración de lo que hace Lamennais cuando afirma «que las ciencias exactas se fundan también en el consentimiento común, que en esta parte no disfrutan ningún privilegio, y que el mismo nombre de *exactas* no es más que uno

de esos *vanos títulos* con que el hombre engalana su flaqueza; que la geometría misma no subsiste sino en virtud de un convenio tácito de admitir ciertas verdades necesarias, convenio que puede expresarse en los términos siguientes: *Nosotros nos obligamos a tener tales principios por ciertos; y a cualquiera que se niegue a creerlos sin demostración, le declaramos culpable de rebeldía contra el sentido común, que no es más que la autoridad del gran número*». Esta exageración es intolerable: los argumentos que en las notas aduce Lamennais para probar la incertidumbre intrínseca de las matemáticas son sumamente débiles; y alguno de ellos pudiera hacernos sospechar que el autor del *Ensayo sobre la indiferencia* no era tan profundo matemático como escritor elocuente.

No desconozco lo que se ha dicho contra la certeza de las ciencias exactas, ni las dificultades que se ofrecen cuando se las llama al tribunal de la metafísica: en el tomo I de *El Protestantismo comparado con el Catolicismo* tengo dedicado un capítulo a lo que llamo instinto de fe, y en él me hago cargo de que este instinto ejerce también su influencia en las ciencias exactas. No levantemos a éstas sobre las morales; tengamos en más a las morales que a las exactas; pero guardémonos de una exageración que las destruye todas.

CAPÍTULO XXXIV

Resumen y conclusión

SUMARIO. — Rápida exposición de las doctrinas contenidas en este tomo. Enlace de las mismas. Alianza de los criterios. Una ley de nuestro espíritu. Inconvenientes de una filosofía exclusiva. La filosofía es posible sin escepticismo y sin extravagancias. Un método filosófico puesto en forma de alegoría.

337. Quiero terminar este libro presentando en resumen mis opiniones sobre la certeza. En este resumen se manifestará también el enlace de las doctrinas expuestas en los capítulos anteriores.

Cuando la filosofía se encuentra con un hecho necesario tiene el deber de consignarle. Tal es la certeza: disputar sobre su existencia es disputar sobre el resplandor de la luz del sol en medio del día. El humano linaje está cierto de muchas cosas; lo están igualmente los filósofos, incluso los escépticos; el escepticismo absoluto es imposible.

Descartadas las cuestiones sobre la existencia de la certeza, la filosofía está libre de extravagancias y situada en los dominios de la razón; entonces se puede examinar cómo adquirimos la certeza y en qué se funda.

El linaje humano posee la certeza, como una calidad

aneja a la vida, como un resultado espontáneo del desarrollo de las facultades del espíritu. La certeza es natural; precede, por consiguiente, a toda filosofía, y es independiente de las opiniones de los hombres. Por lo mismo, las cuestiones sobre la certeza, aunque importantes para el conocimiento de las leyes a que está sujeto nuestro espíritu, son y serán siempre estériles en resultados prácticos. Ésta es una línea divisoria, que la razón aconseja fijar, para que de las regiones abstractas no descienda jamás nada que pueda perjudicar a la sociedad ni al individuo. Así, desde el principio de las investigaciones, la filosofía y el buen sentido forman una especie de alianza y se comprometen a no hostilizarse jamás.

Al examinar los fundamentos de la certeza surge la cuestión sobre el primer principio de los conocimientos humanos: ¿Existe? ¿Cuál es?

Esta cuestión ofrece dos sentidos: o se busca una primera verdad, que contenga todas las demás, como la semilla las plantas y los frutos, o se busca simplemente un punto de apoyo; lo primero da lugar a las cuestiones sobre la ciencia trascendental; lo segundo produce las disputas de las escuelas sobre la preferencia de diferentes verdades con respecto a la dignidad de primer principio.

Si hay verdad, ha de haber medios de conocerla: esto da origen a las cuestiones sobre el valor de los criterios.

En el orden de los seres hay una verdad origen de todas: Dios. En el orden intelectual absoluto hay también esta verdad origen de todas: Dios. En el orden intelectual humano no hay una verdad origen de todas, ni

en el orden real ni en el ideal. La filosofía del *yo* no puede conducir a ningún resultado, para fundar la ciencia trascendental. La doctrina de la identidad absoluta es un absurdo, que, además, tampoco explica nada.

Aquí se ofrece el problema de la representación. Ésta puede ser de identidad, causalidad o idealidad. La tercera es distinta de la segunda, pero se funda en ella.

A más del problema de la representación se examina el de la inteligibilidad inmediata: problema difícil, pero importantísimo para completar el conocimiento del mundo de las inteligencias.

Las disputas sobre el valor de los diferentes principios con respecto a la dignidad de fundamental nacen de la confusión de las ideas. Se quieren comparar cosas de orden muy diverso, lo que no es posible. El principio de Descartes es la enunciación de un simple hecho de conciencia; el de contradicción es una verdad objetiva, condición indispensable de todo conocimiento; el llamado de los cartesianos es la expresión de una ley que preside a nuestro espíritu. Cada cual en su clase, y a su manera, los tres nos son necesarios: ninguno de ellos es del todo independiente; la ruina de uno, sea el que fuere, trastorna nuestra inteligencia.

Hay en nosotros varios criterios; pueden reducirse a tres: la conciencia o sentido íntimo, la evidencia y el instinto intelectual o sentido común. La conciencia abraza todos los hechos presentes a nuestra alma con presencia inmediata, como puramente subjetivos. La evidencia se extiende a todas las verdades objetivas en que se ejercita nuestra razón. El instinto intelectual es la natural inclinación al asenso en los casos que están fuera del dominio de la conciencia y de la evidencia.

El instinto intelectual nos obliga a dar a las ideas un valor objetivo; en este caso se mezcla con las verdades de evidencia, y en el lenguaje ordinario se confunde con ella.

Cuando el instinto intelectual versa sobre objetos no evidentes, y nos inclina al asenso, se llama *sentido común*.

La conciencia y el instinto intelectual forman los demás criterios.

El criterio de la evidencia encierra dos cosas: la apariencia de las ideas, esto pertenece a la conciencia; el valor objetivo, existente o posible, esto pertenece al instinto intelectual.

El testimonio de los sentidos encierra también dos partes: la sensación, como puramente subjetiva, esto es, de la conciencia; la creencia en la objetividad de la sensación, esto es, del instinto intelectual.

El testimonio de la autoridad humana se compone del de los sentidos, que nos pone en relación con nuestros semejantes, y del instinto intelectual, que nos induce a creerle.

No todo se puede probar; pero todo criterio sufre el examen de la razón. El de la conciencia es un hecho primitivo de nuestra naturaleza; en el de la evidencia se descubre la condición indispensable para la existencia de la razón misma; en el del instinto intelectual, para objetivar las ideas, se halla una ley de la naturaleza, indispensable también para la existencia de la razón; en el del sentido común, propiamente dicho, hay el asenso instintivo a verdades, que luego, examinadas, se nos presentan altamente razonables; en el de los sentidos y de la autoridad humana se encuentra lo que en los demás

casos del sentido común, y es un medio para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva, intelectual y moral.

Los criterios no se dañan; se favorecen y se fortifican recíprocamente. Ni la razón lucha con la naturaleza, ni la naturaleza con la razón; ambas nos son necesarias; ambas nos dirigen con acierto; aunque las dos están sujetas a extravío, como que pertenecen a un ser limitado y muy débil.

338. Una filosofía que no considera al hombre sino bajo un aspecto es una filosofía incompleta, que está en peligro de degenerar en falsa. En lo tocante a la certeza conviene no perder de vista la observación que precede: hacerse demasiado exclusivo es colocarse al borde del error. Analícense enhorabuena las fuentes de verdad; pero al mirarlas por separado no se pierda de vista el conjunto. Concebir de antemano un sistema, y querer sujetarlo todo a sus exigencias, es poner la verdad en el lecho de Procusto. La unidad es un gran bien; pero es menester contentarse con la medida que nos impone la naturaleza. La verdad es preciso buscarla por los medios humanos y en proporción de nuestro alcance. Las facultades de nuestro espíritu están sometidas a ciertas leyes de que no podemos prescindir.

Una de las leyes más constantes de nuestro ser es la necesidad de un ejercicio simultáneo de facultades, no sólo para cerciorarse de la verdad, sino también para encontrarla. El hombre reúne con la simplicidad la mayor multiplicidad; uno su espíritu, está dotado de varias facultades, está unido a un cuerpo de tal variedad y complicación, que con mucha razón ha sido llamado un pequeño mundo. Las facultades están en relación

íntima y recíproca; influyen de continuo las unas sobre las otras. Aislarlas es mutilarlas y a veces extinguirlas. Esta consideración es importante, porque indica el vicio radical de toda filosofía exclusiva.

El hombre sin sensaciones carece de materiales para el entendimiento, y además se halla privado del estímulo sin el cual su inteligencia permanece adormecida. Cuando Dios ha unido nuestra alma con un cuerpo ha sido para que sirviese el uno al otro, por lo cual ha establecido esa admirable correspondencia entre las impresiones del cuerpo y las afecciones del alma. Ésta necesita, pues, el cuerpo como un medio, como un instrumento, ya se suponga una verdadera acción de él sobre ella, ya una simple ocasión para la causalidad de un orden superior.

Aun cuando sin sensación el hombre pensase, no pensaría más que como un espíritu puro; no estaría en relación con el mundo exterior, no sería hombre en el sentido que damos a esta palabra. En tal caso el cuerpo sobra; y no hay razón porque estén unidos.

Si admitimos las sensaciones y prescindimos de la razón, el hombre se nos convierte en un bruto. Siente, mas no piensa; nada de combinación en las impresiones que experimenta, porque es incapaz de reflexionar: todo se sucede en él como una serie de fenómenos necesarios, aislados, que nada indican, a nada conducen, nada son, sino afecciones de un ser particular, que ni los comprende, ni se da a sí mismo cuenta de ellos. Hasta es difícil decir de qué clase son sus relaciones con el mundo externo. Discurriendo por apariencias y por analogía, se hace probable que los brutos objetivan también sus sensaciones; pero es regular que su objetividad se

distingue de la nuestra en muchos casos. Tomemos, por ejemplo, el sueño. Si los brutos sueñan, como parece probable, y lo indican algunas apariencias, no fuera extraño que no distinguiesen entre el sueño y la vigilia del modo que lo hacemos nosotros. Esto supone alguna reflexión sobre los actos, alguna comparación entre el orden y constancia de los unos con el desorden e inconstancia de los otros; reflexión que hace el hombre desde su infancia y que continúa haciendo toda su vida sin advertirlo. Cuando despertamos de un sueño muy vivo estamos, a veces, por algunos momentos, dudando de si hay sueño o realidad; esta sola duda ya supone la reflexión comparativa de los dos estados. ¿Y qué hacemos para resolver la duda? Atendemos al lugar donde nos hallamos; y el hecho de estar en la cama, en la obscuridad y silencio de la noche, nos indica que la visión anterior no tiene ningún enlace con nuestra situación, y que, por tanto, es un sueño. Sin esta reflexión se habrían encadenado las sensaciones del sueño con las de la vigilia, confundidas todas en una misma clase.

El instinto concedido a los brutos y negado al hombre es un indicio de que para apreciar las sensaciones se nos ha dado la razón.

No hay, pues, en el hombre criterios de verdad enteramente aislados. Todos están en relación; se afirman y completan recíprocamente; siendo de notar que las verdades de que están ciertos todos los hombres están apoyadas de algún modo por todos los criterios.

Las sensaciones nos llevan instintivamente a creer en la existencia de un mundo exterior, y si dicha creencia se sujeta al examen de la razón, ésta confirma la misma verdad, fundándose en las ideas generales de

causas y de efectos. El entendimiento puro conoce ciertos principios y asiente a ellos como a verdades necesarias; si se sujetan los principios a la experiencia de los sentidos, salen confirmados, en cuanto lo consiente la perfección de éstos o de los instrumentos con que se auxilian. «En un círculo todos los radios son iguales.» Ésta es una verdad necesaria; los sentidos no ven ningún círculo perfecto; pero ven, sí, que los radios se acercan tanto más a la igualdad cuanto más perfecto es el instrumento con que se le construye. «No hay mudanza sin causa que la produzca.» Los sentidos no pueden comprobar la proposición en toda su universalidad, pues por su naturaleza se limitan a un número determinado de casos particulares; pero en todo cuanto se somete a su experiencia encuentran el orden de dependencia en la sucesión de los fenómenos.

Los sentidos se auxilian recíprocamente: la sensación de un sentido se compara con las de otros, cuando hay duda sobre la correspondencia entre ella y un objeto. Nos parece oír el ruido del viento; pero nuestro oído nos ha engañado otras veces; para asegurarnos de la verdad miramos si hay movimiento en los árboles o en otros objetos. La vista nos muestra un bulto; no hay bastante luz para discernirle de una sombra: nos acercamos y tocamos.

Las facultades intelectuales y morales ejercen también entre sí esta influencia saludable. Las ideas rectifican los sentimientos, y los sentimientos las ideas. El valor de las ideas de un orden se comprueba con las de otro orden; y lo mismo se verifica en los sentimientos. La compasión por el castigado inspira el perdón de todo criminal; la indignación inspirada por las víctimas del

crimen induce a la aplicación del castigo: ambos sentimientos encierran algo bueno; mas el uno podría engendrar la impunidad, el otro la crueldad; para tempearlos existen las ideas de justicia. Pero esta justicia a su vez podría dar fallos demasiado absolutos; la justicia es una, y las circunstancias de los pueblos son muy diferentes. La justicia no considera más que los grados de culpabilidad y falla en consecuencia. Este fallo podría no ser conveniente: ahí están otras ideas morales de un orden distinto, la enmienda del culpable combinada con la reparación hecha a la víctima; ahí están, además, las ideas de conveniencia pública, que no repugnan a la sana moral y pueden guiar en las aplicaciones.

La verdad completa, como el bien perfecto, no existen sin la armonía: ésta es una ley necesaria, y a ella está sujeto el hombre. Como nosotros no vemos intuitivamente la verdad infinita en que todas las verdades son una, en que todos los bienes son uno, y como estamos en relación con un mundo de seres finitos y por consecuencia múltiples, hemos menester diferentes potencias que nos pongan en contacto, por decirlo así, con esa variedad de verdades y bondades finitas; pero como éstas a su vez nacen de *un* mismo principio y se dirigen a *un* mismo fin, están sometidas a la armonía, que es la unidad de la multiplicidad.

339. Con estas doctrinas creo posible la filosofía sin escepticismo: el examen no desaparece; por el contrario, se extiende y se completa. Este método trae consigo otra ventaja, y es que no hace a la filosofía extravagante, no hace de los filósofos hombres excepcionales. La filosofía no puede generalizarse hasta el punto de ser

una cosa popular, a esto se opone la humana naturaleza; pero tampoco tiene necesidad de condenarse a un aislamiento misantrópico, a fuerza de pretensiones extravagantes. En tal caso la filosofía degenera en filosofismo. Consignación de los hechos; examen concienzudo; lenguaje claro: he aquí cómo concibo la buena filosofía. Por esto no dejará de ser profunda, a no ser que por profundidad entendamos tinieblas. Los rayos solares alumbran en las más remotas profundidades del espacio.

340. Ya sé que no piensan de este modo algunos filósofos de nuestra época; ya sé que, al examinar las cuestiones fundamentales de la filosofía, creen necesario conmover los cimientos del mundo; sin embargo, yo jamás he podido persuadirme que para examinar fuese necesario destruir, ni que para ser filósofos debiéramos hacernos insensatos. La sinrazón y extravagancia de esos maestros de la humanidad puede hacerse sensible con una alegoría, siquiera la amenidad de las formas mortifique un tanto su profundidad filosófica. Bien necesita el lector algún solaz y descanso después de tratados tan abstrusos, que todos los esfuerzos del escritor no alcanzan a esclarecer, cuanto menos hermosear.

Hay una familia noble, rica y numerosa, que posee un magnífico archivo donde están los títulos de su nobleza, parentesco y posesiones. Entre los muchos documentos hay algunos mal legibles, o por el carácter de su escritura, o por su mucha antigüedad, o por el deterioro que naturalmente han producido los años. También se sospecha que los hay apócrifos en bastante cantidad, bien que ciertamente ha de haber muchos auténticos,

pues que la nobleza y demás derechos de la familia, tan universalmente reconocidos, en algo deben de fundarse, y se sabe que no existe otra colección de documentos. Todos están allí.

Un curioso entra en el archivo, echa una ojeada sobre los estantes, armarios y cajones, y dice: «Esto es una confusión; para distinguir lo auténtico de lo apócrifo, y arreglarlo todo en buen orden, es necesario pegar fuego al archivo por sus cuatro ángulos y luego examinar la ceniza.»

¿Qué os parece de la ocurrencia? Pues este curioso es el filósofo que, para distinguir lo verdadero de lo falso en nuestros conocimientos, empieza por negar toda verdad, toda certeza, toda razón.

Se nos dirá: No se trata de negar, sino de dudar; pero quien duda de toda verdad la destruye; quien duda de toda certeza la niega; quien duda de toda razón la anonada.

La prudencia, el buen sentido en las cosas pequeñas, se funda en los mismos principios que la sabiduría en las grandes. Sigamos la alegoría y veamos lo que el buen sentido indicaría en dicho caso.

Tomar inventario de todas las existencias, sin olvidar nada por despreciable que pareciese; hacer las clasificaciones provisionales, que se creyesen más propias a facilitar el examen, reservando para el fin la clasificación definitiva; notar cuidadosamente las fechas, los caracteres, las referencias y distinguir así la prioridad o posterioridad; ver si en aquella balumba se encuentran algunas escrituras primitivas, que no se refieran a otras anteriores, y que contengan la fundación de la casa; establecer reglas claras para distinguir las primitivas de

las secundarias; no empeñarse en referir todos los documentos a uno solo exigiéndoles una unidad, que quizás no tienen, pues podría suceder que hubiese varios primitivos e independientes entre sí. Aun distinguido lo auténtico de lo apócrifo, sería bueno guardarse de quemar nada, porque a veces lo apócrifo guía para la interpretación de lo auténtico, y puede convenir el estudiar quiénes fueron los falsarios y por qué motivos falsificaron. Además, ¿quién sabe si se juzga apócrifo un documento que sólo lo parece porque no se le entiende bien? Guárdese, pues, todo, con la debida separación, que si lo apócrifo no sirve para fundar derechos ni defenderlos, puede servir para la historia del mismo archivo, lo que no es de poca importancia para distinguir lo apócrifo de lo auténtico.

El espíritu humano no se examina a sí mismo hasta que llega a mucho desarrollo: entonces, a la primera ojeada ve en sí un conjunto de sensaciones, ideas, juicios, afecciones de mil clases, y todo enlazado de una manera inextricable. Para aumentar la complicación no se halla solo, sino en compañía, en íntima relación con sus semejantes, en recíproca comunicación de sensaciones, de ideas, de sentimientos; y todos a su vez en contacto, y bajo la influencia de seres desemejantes, de asombrosa variedad, y cuyo conjunto forma el universo. ¿Comenzará por echarlo todo abajo? ¿Querrá reducirlo todo a cenizas, sin exceptuarse a sí propio, y esperando renacer de la pira, cual otro fénix? Así lo hacen los que, para ser filósofos, comienzan por negarlo todo o dudar de todo. ¿Escogerá arbitrariamente un hecho, un principio, diciendo: «Algo he de tomar por punto de apoyo, tomo éste, y sobre él voy a fundar la ciencia»? Antes

de examinar, antes de analizar, ¿dirá: «Todo esto es uno; no hay nada si no hay la unidad absoluta; en ella me coloco, y rechazo todo lo que no veo desde mi punto de vista»? No; lo que debe hacer es saber primero lo que hay en su espíritu, y luego examinarlo, clasificarlo, apreciarlo en su justo valor: no comenzar por insensatos e impotentes esfuerzos contra la naturaleza, sino por prestar a las inspiraciones de la misma un oído atento.

No hay filosofía sin filósofo; no hay razón sin ser racional; la existencia del *yo* es, pues, una suposición necesaria. No hay razón posible, cuando la contradicción del ser y no ser no es imposible; toda razón, pues, supone verdadero el principio de contradicción. Cuando se examina la razón, la razón es quien examina; la razón ha menester reglas, luz; todo examen, pues, supone esta luz, la evidencia y la legitimidad de su criterio. El hombre no se hace a sí propio, se encuentra hecho ya; las condiciones de su ser no es él quien las pone, se las halla impuestas. Estas condiciones son las leyes de su naturaleza: ¿a qué luchar contra ellas? «A más de las *preocupaciones* facticias, dice Schelling, las hay *primordiales*, puestas en el hombre, no por la educación, sino por *la naturaleza misma*, que para *todos* los hombres ocupan el lugar de principios del conocimiento, y son un *escollo* para el pensador libre.» Por mi parte, no quiero ser más que *todos* los hombres; no quiero estar reñido con la naturaleza; si no puedo ser filósofo, sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad.

ÍNDICE DEL TOMO PRIMERO

PRÓLOGO EDITORIAL	5
PROSPECTO.	11
PRÓLOGO	13

LIBRO PRIMERO

De la certeza

CAPÍTULO I

Importancia y utilidad de las cuestiones sobre la certeza

Cimiento de la filosofía. Universalidad y constancia de las disputas sobre la certeza. Significado. Amplitud de la cuestión. Utilidad. Su influencia sobre el espíritu .	15
--	----

CAPÍTULO II

Verdadero estado de la cuestión

Tres cuestiones. Ejemplo. Objeto y deberes de la filosofía en este punto. No comienza por un examen. Fichte. Pirrón. Necesidad de la certeza. Su existencia y su naturaleza. Berkeley. Confesión de Hume. Un prurito pueril. Sobriedad necesaria al espíritu. La certeza anterior a todo examen no es ciega. El dogmatismo y el escepticismo. Se rectifica un dicho de Pascal . . .	21
---	----

CAPÍTULO III

Dos certezas: la del género humano y la filosófica

La certeza y la reflexión. El desarrollo de las facultades humanas no es reflexivo. Experimentos. Esterilidad de la filosofía con respecto a la certeza. Sus peligros. Su objeto más razonable. Contradicción de los filósofos. Resultado.	31
--	----

CAPÍTULO IV

Si existe la ciencia trascendental en el orden intelectual absoluto

Primer principio. Observación preliminar. Verdad primera. Diferentes aspectos de la cuestión. Santo Tomás. Malebranche. Conjetura sobre la ciencia trascendental, uno de los caracteres distintivos de la inteligencia. La inteligencia y la unidad. Ejemplos de las artes y de las ciencias. Medida de la elevación de las inteligencias. Carácter del genio 44

CAPÍTULO V

No existe la ciencia trascendental en el orden intelectual humano. No puede dimanar de los sentidos

Objeto de la sensación. No hay una, origen de la certeza de las demás. Operación de las cataratas. Dificultad de explicar el desarrollo de los sentidos y la relación de las sensaciones. Inutilidad de esta explicación para la ciencia trascendental. La estatua de Condillac. Observaciones. Resultado 56

CAPÍTULO VI

Continúa la discusión sobre la ciencia trascendental

Insuficiencia de las verdades reales. Descrédito del sensualismo. Verdades reales y verdades ideales. Insuficiencia de la verdad real finita. Dos conocimientos de la verdad primera. Necesidad de fecundar las verdades reales con verdades ideales. La unidad de Descartes es triple. La ley única del universo. Sus relaciones con la ciencia trascendental 64

CAPÍTULO VII

Esterilidad de la filosofía del «yo» para producir la ciencia trascendental

Conciencia y evidencia. Una de las causas de la obscuridad y esterilidad de la filosofía alemana desde Fichte. Una ventaja de Kant. Esterilidad del yo como elemento científico. Lo subjetivo y lo objetivo. Acto directo y acto reflejo. Esterilidad de su combinación si les faltan las verdades necesarias. Lo que sabemos del yo. La conciencia universal. El panteísmo espiritualista.

Dualidad de relación en todo acto de inteligencia. Dilema contra la filosofía del *yo*. Reflexión fundamental del sistema de Fichte. Su método erróneo. Aserciones gratuitas. Acto primitivo. Reflexiones. Acto indeterminado. Esterilidad de la doctrina de Fichte para encontrar el primer principio. A qué se reduce el aparato de su análisis. Fichte y Descartes. Ventaja del filósofo francés. Panteísmo del sistema de Fichte. 69

CAPÍTULO VIII

La identidad universal

Lo infundado de este error. Un dilema. Contradicción de ciertos filósofos. Su sistema. Schelling. Una causa de este error. Dificultades del problema del conocimiento. Argumento de los sostenedores de la identidad. Inutilidad de esta doctrina para explicar el conocimiento. Dualidad envuelta en el acto de conocer. Desarrollo de esta observación. Su mayor fuerza contra la filosofía del *yo*. El misterio de la Trinidad. Platon. Intuición del *yo*. Principio de ser y de conocer . 89

CAPÍTULO IX

Continúa el examen del sistema de la identidad universal

Instinto intelectual en busca de la unidad. Qué es esta unidad. La unidad en la filosofía. La filosofía y la religión. Dos problemas capitales sobre la representación intelectual. Descartes. Vindicación de Malebranche 101

CAPÍTULO X

El problema de la representación. Mónadas de Leibniz

Peligros de la exageración en la unidad científica. Hecho único. Sus inconvenientes. Un efugio. Mónadas de Leibniz. Lo infundado de estas hipótesis. Tampoco funda la ciencia trascendental. Diferencias entre este sistema y el de los panteístas modernos 106

CAPÍTULO XI

Examen del problema de la representación

Tres fuentes de representación. Relación de lo representante con lo representado. Consecuencia en favor de

la existencia de Dios, sacada de las relaciones de los seres intelectuales y del universo corpóreo. Dos relaciones inmediata y mediata. Objetividad de toda idea. Unión de lo inteligente con lo entendido. La identidad fuente de representación. Cuándo y de qué manera 114

CAPÍTULO XII

Inteligibilidad inmediata

Representación activa y pasiva. Doctrina de Santo Tomás y del cardenal Cayetano. Reflexiones. Un hecho en su apoyo. Dos condiciones de la inteligibilidad inmediata. Consecuencias ideológicas. Resumen de la doctrina sobre la inteligibilidad 122

CAPÍTULO XIII

Representación de causalidad y de idealidad

La causalidad origen de representación. Profundidad de Santo Tomás como filósofo. Idealidad. Dos proposiciones capitales. Condiciones para que la causalidad sea suficiente origen de representación. Una observación sobre las ciencias naturales. Nueva refutación de la ciencia trascendental. Lo absoluto. Reflexiones sobre esta doctrina. La representación ideal se refunde en la causal. Vico. Dos consecuencias importantes. Una observación sobre las ideas-retratos. Indicación de varias cuestiones sobre las ideas 131

CAPÍTULO XIV

Imposibilidad de hallar el primer principio en el orden ideal

Esterilidad de las verdades ideales con respecto al mundo real. Aplicaciones. Necesidad de la unión de las verdades reales con las ideales. Esterilidad del orden no geométrico para el geométrico y viceversa . . . 139

CAPÍTULO XV

La condición indispensable de todo conocimiento humano. Medios de percepción de la verdad

Estado de la cuestión. Distinción. Conciencia. Evidencia. Instinto intelectual o sentido común. Tres órdenes de verdades. Carácter y diferencias de los medios de percepción y sus objetos. Una observación sobre el desarrollo de las facultades del hombre. 144

CAPÍTULO XVI

*Confusión de ideas en las disputas sobre
el principio fundamental*

Anomalías. Sus causas. Estado de la cuestión 157

CAPÍTULO XVII

*La existencia y el pensamiento. Principio de
Descartes*

Indemostrabilidad de la existencia. No todo se puede demostrar. Aplicaciones. Punto de partida de nuestros conocimientos. Dos sentidos del principio de Descartes. Se explica la mente del filósofo. 162

CAPÍTULO XVIII

Más sobre el principio de Descartes. Su método

Ambigüedad del lenguaje de Descartes. Su idea capital. Su duda metódica. En qué sentido es posible. Aplicaciones. Observación sobre los extravíos de los reformadores. Acuerdo de Descartes con todas las escuelas. Locke. Condillac. 170

CAPÍTULO XIX

Lo que vale el principio «yo pienso». Su análisis

Significado de la proposición: yo pienso. Cómo se distingue de la proposición misma. Examen de ella bajo el aspecto lógico. Condiciones de su posibilidad. Formación de la idea del yo. Relaciones de la existencia con el pensamiento. Resolución de tres cuestiones 182

CAPÍTULO XX

*Verdadero sentido del principio de contradicción
Opinión de Kant*

Fórmula del principio. Opinión del filósofo alemán. Juicios analíticos y sintéticos. Antigüedad de esta distinción. Enmienda de Kant en la fórmula del principio. No tiene fundamento. Equivocación en la fórmula de Kant. Aplicaciones. Rectificaciones 192

CAPÍTULO XXI

*Si el principio de contradicción merece el título de
fundamental, y en qué sentido*

Seis proposiciones sobre esta materia 209

CAPÍTULO XXII

El principio de la evidencia

Fórmula llamada de los cartesianos. Su transformación.
 Su cotejo con la de Kant. El principio de la evidencia
 no es evidente. Anomalía. Su explicación. 217

CAPÍTULO XXIII

Criterio de la conciencia

Objeto de este criterio. Conciencia directa y conciencia
 refleja. Sus caracteres y diferencias. Observaciones
 sobre la fuerza intelectual en estos dos sentidos. Rela-
 ción de la conciencia con los demás criterios. Cinco
 proposiciones que resumen la doctrina sobre el crite-
 rio de la conciencia 224

CAPÍTULO XXIV

Criterio de la evidencia

Sus caracteres. Evidencia inmediata. La evidencia es una
 especie de cuenta y razón. De dónde dimana su nece-
 sidad y universalidad. Valor subjetivo de la evidencia.
 Valor objetivo. Cuestión importante. 233

CAPÍTULO XXV

Valor objetivo de las ideas

Estado de la cuestión. Doctrina de Descartes. Si se puede
 probar la veracidad de la evidencia. Un argumento en
 pro fundado en la necesidad. Fichte. Si se niega la
 objetividad de las ideas se arruina la unidad de con-
 ciencia. Consecuencias absurdas 240

CAPÍTULO XXVI

*Si todos los conocimientos se reducen a la percepción
de la identidad*

Observaciones preliminares. Qué se afirma o se niega en
 todo juicio. Qué significa la igualdad en los juicios
 matemáticos 251

CAPÍTULO XXVII

Si todos los conocimientos se reducen a la percepción de la identidad. (Continuación)

- La fórmula A es A. Cómo se aplica a las matemáticas. Ejemplo en las transformaciones de una ecuación. Reflexiones. Caracteres de nuestra inteligencia. Una necesidad y una facultad. Dugald-Stewart. Se contesta a una dificultad de este autor 258

CAPÍTULO XXVIII

Si todos los conocimientos se reducen a la percepción de la identidad. (Continuación)

- Aplicación de la doctrina de la identidad a los silogismos. Una observación sobre el entimema. Objeto y utilidad de los medios dialécticos. Ampliación de la doctrina con ejemplos geométricos y algebraicos 266

CAPÍTULO XXIX

Si hay verdaderos juicios sintéticos «a priori» en el sentido de Kant

- Doctrina del filósofo alemán. Exageración de sus pretensiones. Su equivocación sobre los juicios matemáticos. Combinación del análisis de los conceptos con su comparación. Qué se necesita para la síntesis según Kant. En qué consiste la *x* que él busca. Resumen de la doctrina sobre los juicios analíticos y sintéticos 273

CAPÍTULO XXX

Criterio de Vico

- Su sistema. Su aplicación teológica. Examen. Objeciones bajo el aspecto filosófico y el teológico. Doctrina de Santo Tomás. El criterio de Vico y el escepticismo . . . 287

CAPÍTULO XXXI

Criterio de Vico. (Continuación)

- El criterio de Vico en el orden de las verdades ideales. Argumentos en su favor. Impugnación. Juicio del sistema de Vico. Hasta qué punto es aceptable. Su mérito. Sus inconvenientes. Dugald-Stewart de acuerdo con Vico. Los escolásticos 302

CAPÍTULO XXXII

Criterio del sentido común

Significado de estas palabras. Aplicaciones. En qué consiste. Reseña con respecto a los demás criterios. Si es criterio infalible. Cuatro caracteres de su infalibilidad. Ejemplo 314

CAPÍTULO XXXIII

Error de Lamennais sobre el consentimiento común

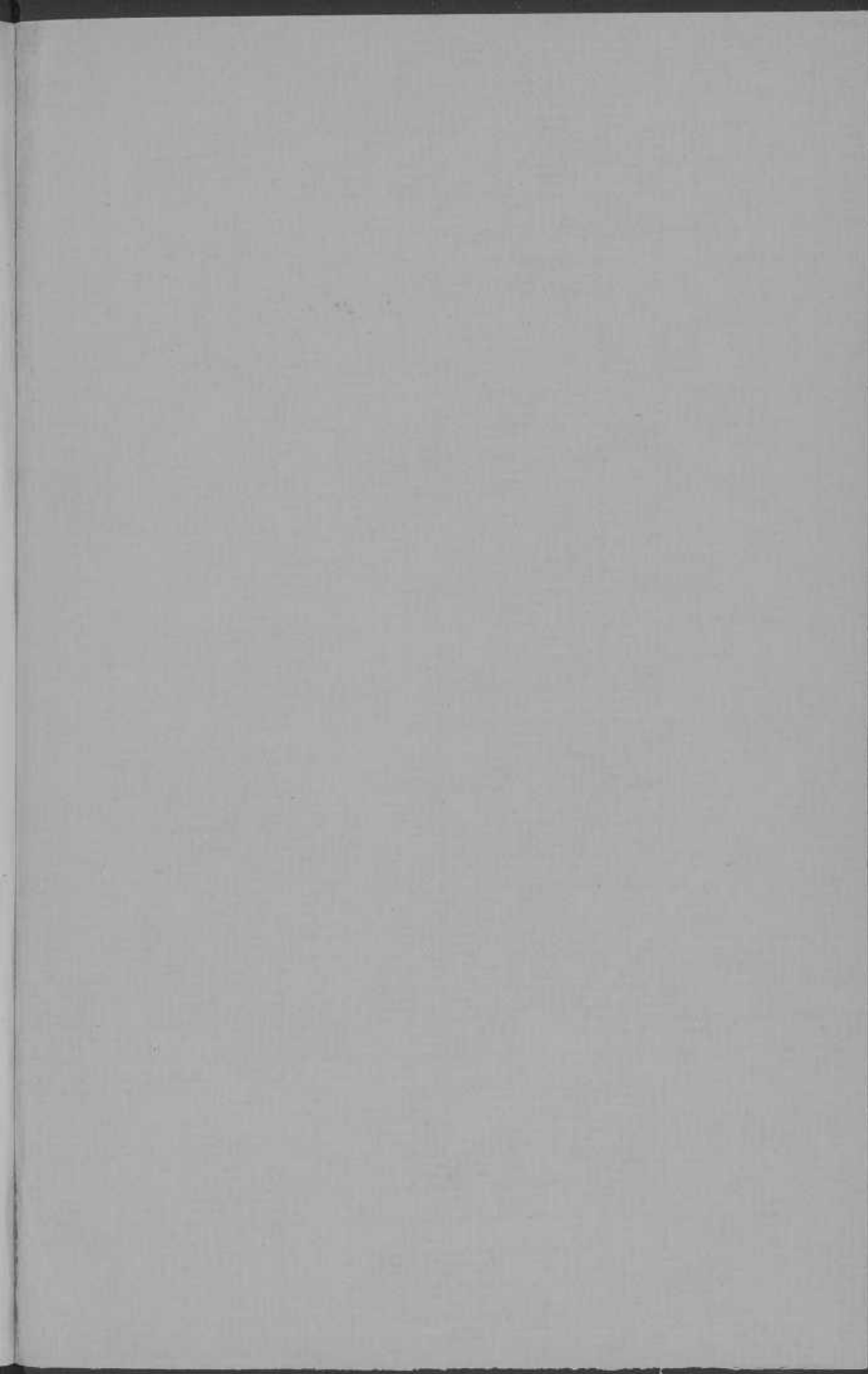
Su sistema. Confusión de las dos palabras *sensus* y *consensus*. Su criterio no puede ser el único. Demostración. Reseña. Origen del error de Lamennais. Se des- hace una dificultad. Sus paradojas sobre las matemá- ticas. Una observación. 328

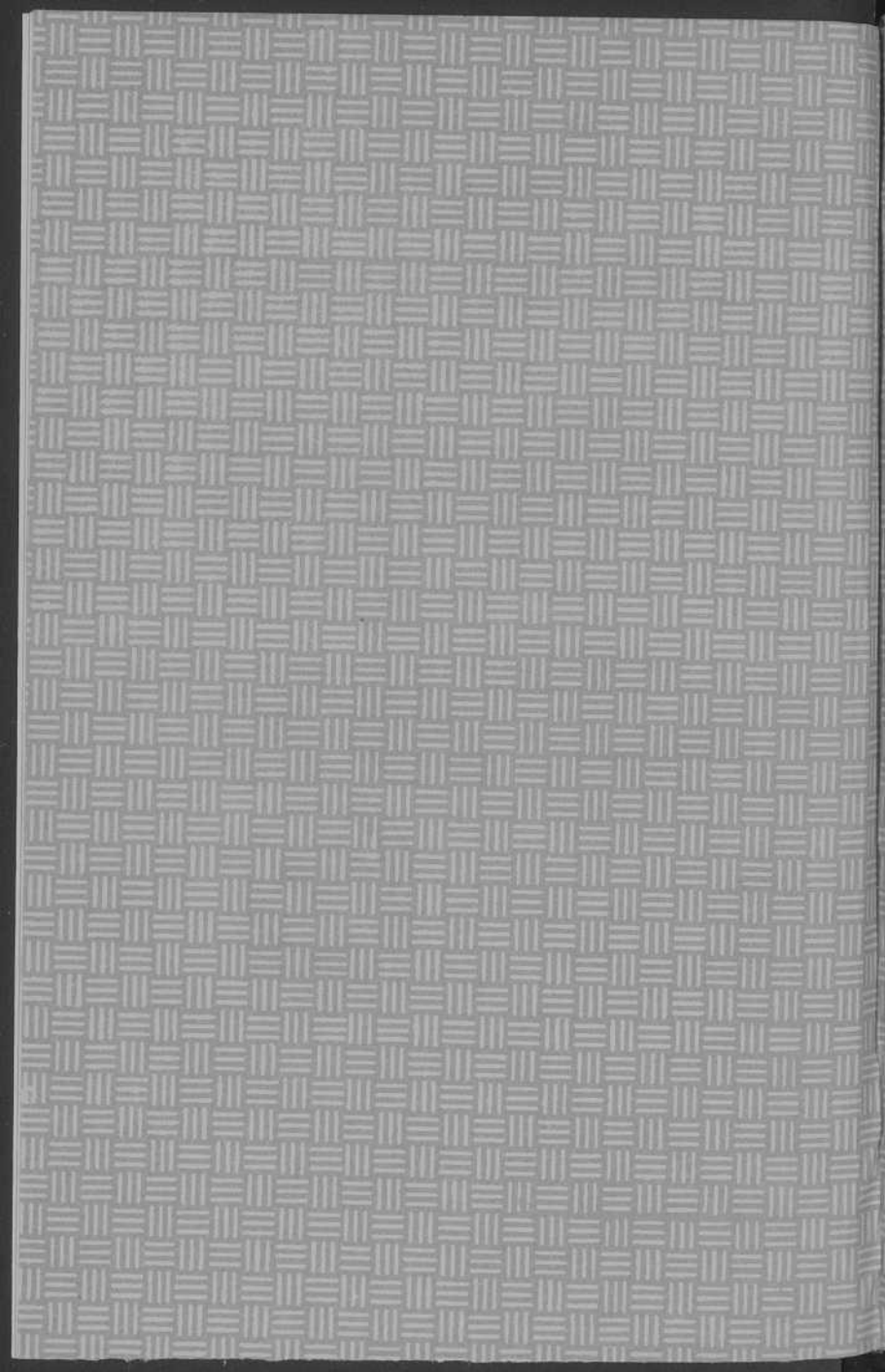
CAPÍTULO XXXIV

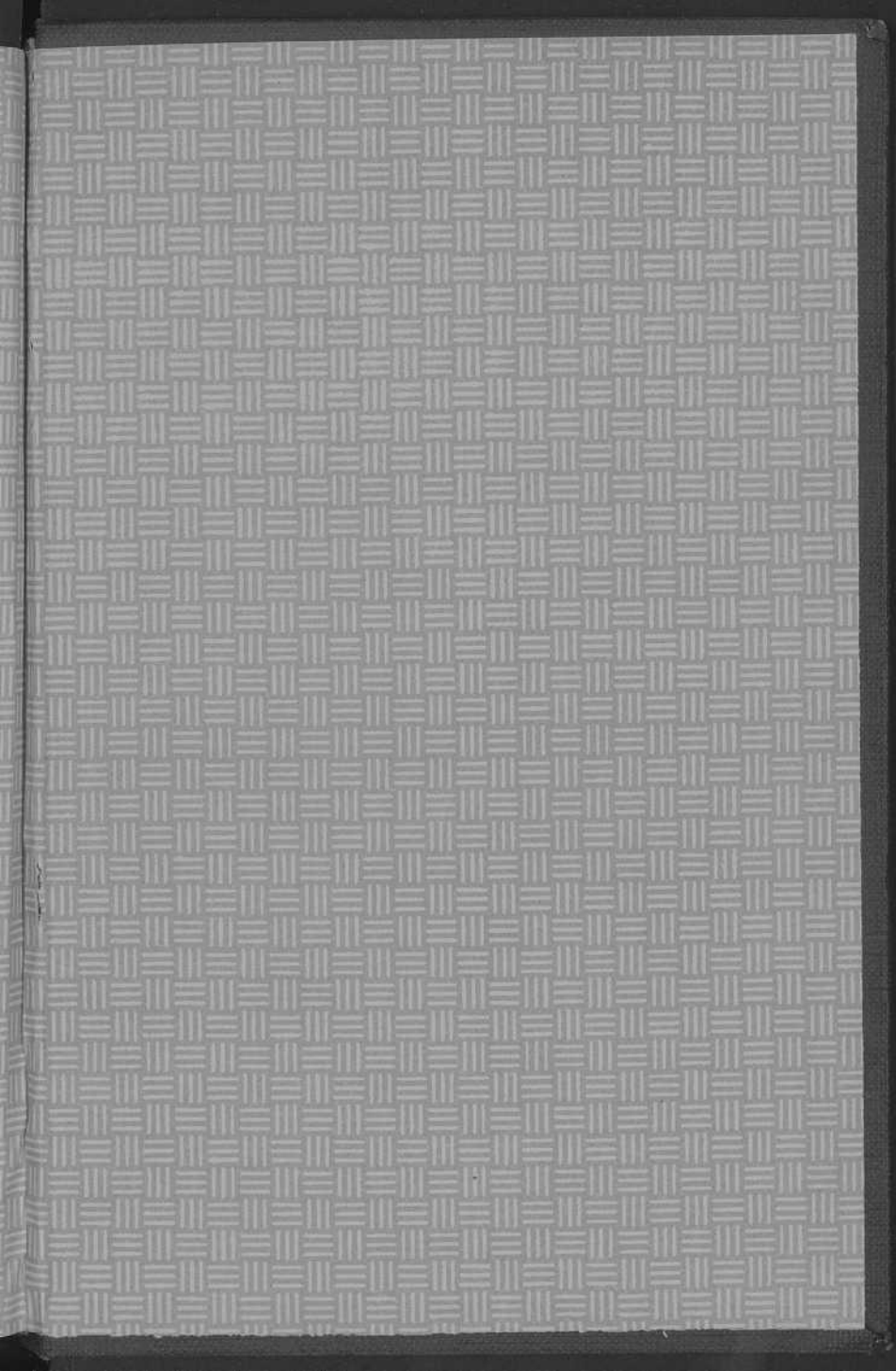
Resumen y conclusión

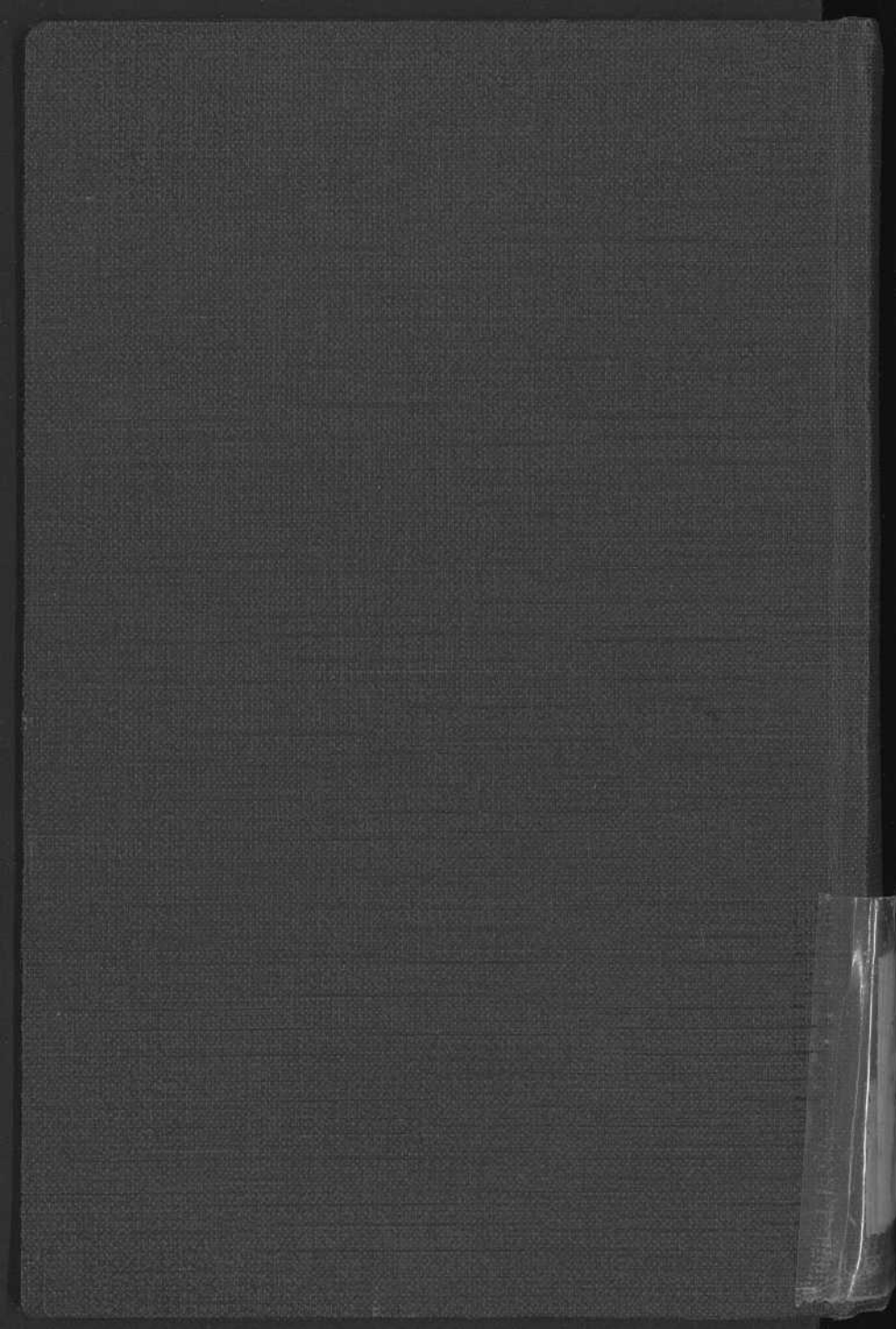
Rápida exposición de las doctrinas contenidas en este tomo. Enlace de las mismas. Alianza de los criterios. Una ley de nuestro espíritu. Inconvenientes de una filosofía exclusiva. La filosofía es posible sin escepti- cismo y sin extravagancias. Un método filosófico puesto en forma de alegoría. 335











BALMES
—
OBRAS
COMPLETAS
XV:

19412