BIBLIOTECA NACIONAL
DE CHILE.

9(133-30)

Volúmenes de esta obra 1

Sala en que se encuentra 11

799

8

BIBLIOTECA NACIONAL
0547025

BIBLIOTECA NACIONAL
DE CHILE.

Volúmenes de esta obra

Sala en que se encuentra

Tabla en que se halla

Orden que en ella tiene

BIBLIOTECA NACIONAL
SECCIÓN CHILENA

9(133-30)

NOCIONES DE FILOSOFIA.

1

LIBRERIA CENTRAL
HG. RAYMOND
SANTIAGO DE CHILI

BIBLIOTECA NACIONAL
SECCIÓN CHILENA

Hai propiedad, por haberse depositado en la Biblioteca Nacional el número de ejemplares que la lei previene.

NOCIONES

DE

FILOSOFIA

POR

CÁRLOS JOURDAIN.

Obra mandada tradueir por el señor Ministro de Instruccion Pública para adoptarla como texto de enseñanza en los colejios nacionales de Chile, i traducida en efecto, de la última edicion francesa, por el profesor del ramo en el Instituto Nacional,

DON

RAMON BRISEÑO.

BIBLIOTECA NACIONAL
SECCION CHILENA
4299.

SANTIAGO.

IMPRENTA NACIONAL, CALLE DE LA MONEDA NÚM. 46.
— 1869 —

BIBLIOTECA NACIONAL
SECCION CHILENA

NOCIONES DE FILOSOFIA.

INTRODUCCION.

Objeto de la Filosofía.

Los primeros que entre los griegos se consagraron a la investigacion de la verdad tomaron el nombre de *sabios*. Estos fueron Tales, Anaximandro, Pitaco, Bias etc. Segun antigua tradicion, Pitágoras, ántes que otro alguno, cambió el nombre de sabio por el de *filósofo* o amigo de la sabiduría, porque lo creyó ménos presuntuoso i mas verdadero.

Desde el principio, todos los objetos capaces de exitar la curiosidad del hombre fueron comprendidos en el círculo de la Filosofía. No se concretaba en particular a ninguna faz de la realidad, sino que abrazaba con una mirada jeneral el conjunto de los seres. Aspiraba a conocer el mundo, el hombre i Dios a la vez. Era, como la define Ciceron, la ciencia de las cosas divinas i humanas, es decir, la ciencia universal.

Sócrates fué el primero que trató de circunscribir este campo de estudios, tan vasto que no tenia límites. Apartó

a la Filosofía de la investigacion tan inútil como temeraria del oríjen del mundo, la dirijió a la observacion del hombre, i le asignó por objeto el perfeccionamiento moral. Repetia que nuestra intelijencia no tiene mas que una capacidad mui estrecha, que no puede comprenderlo todo, i que, sí por su ardiente deseo de saber, se impone una tarea superior a sus fuerzas, el único fruto que podrá recojer es la ignorancia de las verdades que realmente están a su alcance, las cuales le son mui necesarias.

Platon i Aristóteles, que participaban del sentimiento de Sócrates sobre la mision práctica de la Filosofía, tuvieron ménos desconfianza que él en las fuerzas del espíritu humano. Ambos han trazado sistemas en que no se sabe que admirar mas, si la prodijiosa estension del conjunto o la exelencia de algunos de sus detalles. Pero, a su misma vista, este vasto dominio del pensamiento, que ellos habian recorrido por entero, se desmembró. Los conocimientos que en su oríjen estaban confundidos, se separaron en muchas ramas correspondientes a las grandes divisiones que existen entre los seres. En lugar de los antiguos sabios entregados a buscar el saber universal, se levantaron jeómetras, astrónomos, físicos, naturalistas, los cuales se distribuyeron los objetos que debian estudiarse, a fin de hacer el estudio ménos penoso i mas fecundo. La Filosofía fué despojada así, poco a poco, de la universalidad que habia señalado en su principio. Vino a ser una division del conocimiento humano; i, como las otras ciencias, tuvo su dominio separado, su objeto propio, que conserva todavia i que nos importa definir exactamente.

Todos los fenómenos que se ofrecen a la observacion no nos son conocidos, como la estension i el movimiento, por el ministerio de los sentidos i de los instrumentos artificiales que vienen en ausilio de la debilidad de nuestros órganos. Hai otros que, ni el oido, ni la vista, ni el tacto podrian alcanzar, i que no pueden ser tomados mas que como puros actos de la intelijencia: tales son los fenómenos del pensamiento, como *juzgar*, *acordarse*, *querer*. Estos fenómenos, estraños a la sensacion, nos revelan un modo particular de existencia, una naturaleza de seres distintos de los cuerpos, seres espirituales o *espíritus*. Conocer los espíritus, he aquí el objeto de la Filosofía, del mismo modo

que el de la Física es conocer los cuerpos, sus propiedades i sus leyes. La Filosofía comienza por el estudio de nuestra alma, el primer ser espiritual que se ofrece a la observacion: describe sus estados o maneras de ser, determina sus poderes, demuestra su espiritualidad. Examina en seguida cuáles son los fines últimos del alma: fija las condiciones de la ciencia, de la felicidad i de la virtud, i traza reglas a la voluntad i a la intelijencia. El término de las meditaciones del filósofo es el conocimiento del ser infinito, por quien existen todos los demas seres, i que todas las naciones llaman Dios.

Sin embargo, estos grandes objetos no pertenecen exclusivamente a la Filosofía. Existe otra ciencia, la Teolojía, que habla tambien del alma, de su oríjen celeste, de sus destinos inmortales, de sus deberes hácia el Creador. Pero la Teolojía i la Filosofía, que tienen el mismo objeto, no tienen el mismo punto de partida, i siguen vías mui diferentes, sea en el estudio, sea en la enseñanza de las altas verdades que consideran. Apoyada sobre el poder incontrastable de una palabra sobrenatural, cuyo guardian e intérprete es el poder relijioso, la Teolojía no admite la discusion de sus dogmas; los impone con una autoridad suprema e infalible, como artículos de fé para la intelijencia, como reglas de conducta para el corazon i la voluntad. La Filosofía, por el contrario, es la obra del hombre, aplicando a la investigacion de la verdad el esfuerzo de su razon. Ella supone exámen, i no tiene otra luz que la evidencia para producir la conviccion en las almas; conviccion que con frecuencia vacila i que no tiene la calma pura e inalterable de la fé relijiosa. El carácter propio de la Filosofía i la definicion que de ella puede darse es que tiene por objeto el conocimiento razonado del espíritu humano i de Dios, i de los medios propios para dirijir el espíritu humano hácia sus fines supremos: lo verdadero, lo bello i lo bueno.

Utilidad de la Filosofía; sus relaciones con las demas ciencias.

Los antiguos consideraban a la Filosofía como la institutora de la humanidad. A ella atribuye Ciceron la fundacion de las ciudades, el progreso de las costumbres, de las

artes i de las leyes, el poder de enseñar la virtud a los hombres i el de domar sus pasiones i sus vicios (1). Este entusiasmo seria sin duda exajerado en nuestros dias, puesto que ahora no se confunde, como en su oríjen, con la universalidad del saber. Sin embargo, aun reducida a las proporciones de una ciencia particular, ofrece un interes i un valor inapreciables, que resultan: 1.° de su objeto; 2.° de sus relaciones con los otros ramos de los conocimientos humanos.

Su objeto es la investigacion de nuestra naturaleza i de nuestro destino. Entónces ¿qué estudio mas digno de ocuparnos? El hombre no puede convenir en no conocerse a sí mismo, i en resignarse a ese doloroso estado de incertidumbre que Pascal ha descrito con una tristeza elocuente: "Yo no sé quién me ha colocado en el mundo, ni lo que es el mundo, ni lo que soi yo mismo. Estoi en una ignorancia terrible sobre todas estas cosas. No sé lo que es mi cuerpo, lo que son mis sentidos, lo que es mi alma i esta parte de mi mismo que piensa lo que digo, que reflexiona sobre todo i sobre si mismo, i que sin embargo no se conoce como no conoce lo demas.... Todo lo que conozco es que debo morir en breve; pero lo que ignoro, sobre todo, es esa misma muerte que yo no podria evitar. (2)"

¿Quién no siente cuánto importa a nuestra moralidad i felicidad la solucion de estos oscuros pero sublimes problemas del oríjen i del destino del hombre? Aunque nuestra alma esté alumbrada por la luz de la fé, nos sentimos impulsados por una inclinacion irresistible a buscar la demostracion de nuestras creencias, i a apropiarnos, por la fuerza del raciocinio i de la meditacion, las verdades que la relijion nos ha enseñado. Asi es como los doctores mas venerados en la iglesia, San Agustin i Santo Tomas, figuran tambien entre los mas grandes nombres de la Filosofía.

Considerada en sus relaciones con las otras ciencias, la Filosofía hace esto: 1.° discute i asegura sus bases; 2.° comprueba sus métodos.

---

[1] *Tuscul.* V. 2.
[2] *Pensées* de Pascal, edicion de Faugère, tom. II, páj. 9.

Bajo la variedad de las ideas particulares que cada ciencia debe recojer, se ocultan ciertas concepciones jenerales que sirven de fundamento a aquellas. Por ejemplo, la Jeometría, que tiene por objeto la medida de la estension, supone la idea de estension i otras concepciones universales, llamadas vulgarmente axiomas. La Fisiolojía, o ciencia del ser viviente, parte de la idea de que cada una de las diversas partes del cuerpo humano tiene su funcion propia, i de que todas ellas son otros tantos medios dispuestos para el mismo fin, que es la vida. ¡Qué importancia no tienen en las ciencias físicas las nociones de tiempo, de espacio, de causa, de movimiento, i la creencia de que el universo está gobernado por leyes fijas i uniformes! Estas ideas no son, sin duda, obra de los filósofos; el espíritu lleva su oríjen dentro de sí mismo, i de ahí se estienden naturalmente por todas las otras partes de nuestros conocimientos. Pero en su oríjen i por sí mismas, esas ideas son vagas i oscuras: exijen que se las defina i esplique; i este papel corresponde a la Filosofía. Esta ciencia es la que fija sus verdaderos caractéres, la que investiga su oríjen i el modo de formarlas; es ella, en fin, la que determina su alcance i regla su uso.

La Filosofía desempeña igual deber respecto de los procedimientos o métodos empleados en las diferentes ciencias. Estos procedimientos no dependen solamente del jénero de verdades que nos proponemos descubrir; dependen tambien de la naturaleza del ser intelijente; i hé aquí por qué, para enseñar una ciencia a los niños, no se procede lo mismo que si se tratase de espíritus maduros por la esperiencia i habituados a la reflexion i al trabajo. De aquí nace la influencia ejercida por la Filosofía sobre el perfeccionamiento de los métodos. Miéntras mejor se ha conocido el alcance i las leyes del entendimiento humano, mejor se ha visto i comprendido el camino i las reglas que era menester tomar i seguir para elevarse al conocimiento de las cosas. Este camino, estas reglas, se revelan con frecuencia al jénio por un instinto mas rápido que la reflexion; pero el jenio marcha entónces al azar. Solo por el estudio reflexivo de la naturaleza humana aprende a darse cuenta de sus trabajos, i entra, por decirlo así, en el secreto de su propia fuerza.

Al mismo tiempo que la Filosofía comunica a todas las

ciencias en jeneral esta claridad suprema que caracteriza el verdadero saber, es particularmente esencial a diversos ramos de nuestros conocimientos, que son otros tantos corolarios de la ciencia del hombre. Así, la gramática supone el estudio fiel de los elementos del pensamiento i de las leyes segun las cuales se combinan. La retórica no puede darse cuenta de los grandes efectos de la elocuencia, ni dar preceptos al orador, si por una parte no ha profundizado las pasiones que pueden ajitar el corazon humano, i si por otra no posee todos los secretos de este arte, o mas bien, de esta ciencia de la demostracion, que se confunde en cierto modo con la ciencia del entendimiento. ¿Qué son el derecho civil, el político i el de jentes, sino otras tantas aplicaciones de esos principios de eterna justicia, que están grabados en el corazon del hombre por la mano del Creador, i que la Filosofía debe definir? ¿Hablaremos de la historia? Ignorarla, segun la espresion de Bossuet, es no conocer al jénero humano; pero si el historiador no conoce la naturaleza del hombre, los resortes que la hacen mover i el destino a que ella tiende ¿cómo se orientará en medio de la sucesion frecuentemente confusa de los sucesos? ¿Podrá en ellos penetrar las causas i las consecuencias i descubrir, al travez de este caos, los designios de la Providencia, la cual, miéntras el hombre se ajita, lo conduce a los fines que ella misma le tiene señalados?

Division de la Filosofía.

Veamos ahora en cuántas partes se divide la Filosofía i en qué órden es menester disponerlas.

La manera de dividir una ciencia depende de la idea que nos formamos de su objeto: segun sea mas o ménos vasto, mas o ménos complejo, las partes de la ciencia son en sí mismas mas o ménos numerosas i comprenden cuestiones diferentes.

Como no todos los filósofos han asignado la misma estension a la Filosofía, ni definido del mismo modo el fin que se propone, no la han dividido todos de la misma manera. Los antiguos, que la miraban como la ciencia universal, le adjudicaban todos los ramos de los conocimientos humanos. Así, para Platon i su escuela la Filosofía com-

prendia la dialéctica, la física i la moral. Aristóteles la divide en tres partes, cada una de las cuales corresponde a un grupo de ciencias, las ciencias poéticas, las ciencias prácticas i las ciencias especulativas, las cuales, a su vez, son tambien tres, la física, las matemáticas, i la filosofía primera o teolojía.

Cuando el dominio de la Filosofía se encuentra circunscrito, reduciéndolo, como lo hemos hecho, al estudio de los seres espirituales, nos vemos conducidos naturalmente a restrinjir tambien el número de sus divisiones.

En nuestros dias comprende cuatro objetos principales: 1.° el alma, sus operaciones, sus facultades, su naturaleza; 2.° la direccion de la intelijencia i la investigacion de los medios que ésta tiene para llegar al descubrimiento de la verdad; 3.° el perfeccionamiento moral del hombre, sus diferentes deberes, su fin último; i 4.° la demostracion de la existencia divina i de sus atributos.

A estas cuatro clases de cuestiones corresponden cuatro partes de la Filosofía: 1.° la *Sicolojía*, o estudio del alma; 2.° la *Lójica*, que tiene por objeto la direccion del entendimiento; 3.° la *Moral*, o ciencia de los deberes; i 4.° la *Teodicea*, o conocimiento de la divinidad.

El estudio de las antiguas doctrinas, bajo el nombre de *Historia de la Filosofía*, forma la última parte, que es el complemento necesario de las primeras.

Órden en que es necesario disponer las partes de la Filosofía.

El órden que debe establecerse entre estas partes, ha variado, como tantos otros puntos, segun las escuelas. Unos dan el primer lugar a la Lójica, segun el uso de la mayor parte de las escuelas de la edad-media, otros a la Sicolojía, i éstos a la Teodicea. La disposicion mas natural, la mas conforme a la razon, parece ser aquella en que se colocan primero las cuestiones de que dependen las otras; de suerte que estando aquellas resueltas, sirven en seguida a la solucion de las siguientes, i el espíritu entónces apoyándose sobre las verdades ya descubiertas, se eleva facilmente a las verdades mas oscuras que escapan a sus miradas. Como el primer objeto que se ofrece al hombre es su propio ser, del conocimiento que tiene de sí mismo depende su perfeccio-

namiento moral i el conocimiento de Dios. La Filosofía debe, pues, abrirse por la Sicolojía, puesto que las demas partes de esta ciencia suponen el conocimiento de la primera. No pretendemos decir con esto que el hombre sea la medida de todas las cosas, como lo pretendian los sofistas griegos; pero creemos que, considerando el modo de desarrollarse nuestra intelijencia i la jeneracion de sus ideas, el estudio del alma es el punto de partida natural de todas las otras investigaciones, i que ésta nos facilita su acceso. Vendrán en seguida la Lójica i la Moral, corolarios prácticos del conocimiento del espíritu humano. De allí nos elevaremos a la Teodicea, a fin de no abordar el estudio del ser divino sino armados de todas las fuerzas e ilustrados por todas las luces que la razon puede recojer. Terminaremos por algunas nociones sobre la Historia de la Filosofía, historia que seria letra muerta para nosotros sin el estudio prévio de las cuestiones debatidas por los antiguos filósofos.

PARTE PRIMERA.

PSICOLOJIA.

CAPÍTULO I.

HECHOS PSICOLÓJICOS I DE LA CONCIENCIA.

Si solo consultamos los sentidos, todo el ser del hombre reside en su cuerpo, i su vida no es mas que la série regular de las funciones corporales. Pero, cuando prescindimos de los sentidos para reconcentrarnos en nosotros mismos, descubrimos en la intimidad de nuestra existencia todo un órden de hechos que nada tienen de comun con la materia, por ejemplo, *pensar*, *acordarse*, *raciocinar*, *querer*, *amar*, etc. Estos hechos nuevos son los hechos *sicolójicos*, llamados así porque nuestra alma es

a la vez su teatro i objeto, i aun su causa. Ellos constituyen el primer punto, i son el fundamento de la *sicolojía* o ciencia del alma.

El alma no puede ser examinada por los sentidos: no tiene ni forma, ni color, ni solidez. No seria, pues, eternamente desconocida, i la Sicolojía perseguiria en vano un objeto inaccesible a nuestra ignorancia, si el tacto i la vista, el oído i el olfato fuesen la fuente única i necesaria de nuestros conocimientos. Pero miéntras percibimos, con el ausilio de nuestros órganos, los objetos materiales que nos rodean, no permanecemos estraños a nosotros mismos; tenemos el espectáculo de lo que pasa dentro de nuestra alma; somos advertidos de todos sus movimientos, de todas sus modificaciones i podemos seguir su curso. Este poder particular, distinto de los sentidos, por el cual somos testigos de nuestra vida interior, es lo que se llama *conciencia* o *sentido íntimo*. Consultando este testigo interior de nuestros pensamientos, de nuestros actos i de nuestros mas secretos sentimientos, el filósofo aprende a conocer los hombres conociendo su propio corazon. Pero no basta para esto echar una mirada distraida, pasajera, i, por decirlo así, accidental sobre nosotros mismos. El alma no es fielmente conocida sino cuando ha sido observada lenta i profundamente. Hai un arte que consiste en colocarse en el centro de la vida interior, en analizar los fenómenos tan variados que la componen, en descuidar los unos para considerar los otros con mas despacio, en resucitar por la fuerza de la memoria los que han desaparecido, en fijar en cierto modo delante de la conciencia las partes mas ocultas i fujitivas de la naturaleza humana. Este arte, que no carece de analojía con la esperimentacion en las ciencias físicas, ha sido practicado por todos los moralistas. El que no lo posee ignora el corazon humano i se ignora a sí mismo.

Certidumbre de la conciencia.

Importa sobre manera observar que la conciencia, que es el primer instrumento del conocimiento del alma, no es ni ménos rápida ni ménos segura que los sentidos esteriores.

Existe una escuela que hace profesion de referirse a los hechos, i de apoyar en este fundamento único el edificio

de la ciencia, pero que desprecia o descuida los hechos sicolójicos i se fija exclusivamente en los de un órden material, como si los primeros fuesen ménos positivos i evidentes que los segundos.

Sin embargo, ¿quien ha dudado jamás de los dolores i de los placeres que esperimenta? ¿De las ideas i de los juicios que nacen de su espíritu, de sus deseos, de sus resoluciones, de sus acciones? ¿Estoi acaso mas seguro de la existencia de una piedra contra la cual acabo de golpearme, que del sentimiento del dolor que esa caida me ha causado? ¿Puedo concebir que dos i dos son cuatro, sin que el hecho mismo de esta concepcion sea tan claro para la conciencia como los axiomas matemáticos lo son para los jeómetras? Hai mas aun: el testimonio de la conciencia está al abrigo de las objeciones que algunas veces ha suscitado el de los sentidos. En efecto, el principal argumento del escepticismo es la dificultad de esplicar como el sujeto intelijente puede salir de sí mismo e ir alcanzar a lo léjos un objeto que le es estraño. Pero esta dificultad no existe respecto de los conocimientos que debemos al sentido íntimo, puesto que aquí el sujeto i el objeto se confunden: es el alma quien conoce, i ella es tambien el objeto conocido.

Es menester observar, ademas, que la naturaleza humana reside toda entera en cada una de nosotros; de suerte que observándose a sí mismo, el filósofo no estudia solamente su propio pensamiento i los pensamientos particulares que constituyen su personalidad; tiene delante sí a la naturaleza humana entera, i si está dotado de alguna penetracion no tarda en distinguir los rasgos jenerales que la caracterizan. Si es verídica la pintura que ha trazado, cada uno de nosotros se reconoce en ella i atestigua su fidelidad. ¿Es inexacta, incompleta? ¿Ha omitido algunos de los rasgos esenciales de la humanidad? Para convencerse de su verdad o falcedad, basta compararla al modelo interior que tenemos en nosotros mismos; i hé aquí por qué tantos sistemas erróneos, que se anunciaban como la última palabra de la ciencia del hombre, han sucumbido, despues de un efímero triunfo, ante la reprobacion de las conciencias.

La Sicolojía, apoyada en la observacion directa de la naturaleza humana, constituye, pues, a pesar de todo lo que digan sus adversarios, una ciencia tan positiva como la

historia natural o la física; porque ella posee a la vez un objeto propio i un método seguro. Tiene ademas una ventaja preciosa, que le pertenece en propiedad; i es que el observador lleva sin cesar consigo el objeto i el instrumento de sus observaciones, a diferencia de tantas otras ciencias, como la química, la zoolojía, la astronomía, que esperan durante años enteros, o que están reducidas a buscar a lo léjos, con mil sacrificios, ora los materiales, ora los instrumentos de sus estudios.

Dificultades de la observacion interior.

Los filósofos están de acuerdo en que, en las ciencias morales, la observacion es mui delicada i en que el estudio regular del alma encuentra a cada paso escollos que comprometen el éxito.

No solamente somos arrastrados hácia la naturaleza esterior por un instinto poderoso que el hábito ha fortificado singularmente desde nuestro nacimiento, sino que la simultaneidad de los hechos que pueden conocerse, la poca impresion que hacen, las lijeras huellas que dejan tras de sí, son otras tantas causas que multiplican las probabilidades de omision i de error.

En vano tratamos de dividirnos entre los fenómenos que se trata de descubrir i la operacion reflexiva que es necesaria para darse cuenta de ellos. Con mucha frecuencia la reflexion no tiene otro resultado que suspenderlos i hacer que se desvanezcan. Así la pasion se calma i se borra desde el momento en que, el que la esperimenta, se concentra en sí mismo i se considera.

En fin, el primer desarrollo de nuestras inclinaciones i de nuestras ideas remonta a nuestros mas tiernos años, es decir, a una edad en la cual el pensamiento que se ignora aun no tiene el poder ni la voluntad de conocerse. Este trabajo interior del alma que se despierta a la razon, a la ciencia i a la virtud, ofreceria, sin duda, el mas instructivo i el mas curioso de todos los espectáculos; pero escapa a nuestra esperiencia personal, i no lo conocemos sino por conjeturas.

Si añadimos los obstáculos que nacen de la imperfeccion

natural de nuestra intelijencia, de las preocupaciones, del espíritu de sistema, i de las pasiones, en fin, que no ejercen en ningun jénero de estudios mas influencia que en el que tiene por objeto la naturaleza moral del hombre i la constitucion de las sociedades, comprenderemos por qué el progreso de la Filosofía ha sido retardado con tanta frecuencia por errores, quizá peores que la misma ignorancia.

CAPÍTULO II.

FACULTADES DEL ALMA.—SENSIBILIDAD.—FACULTADES INTELECTUALES.—ACTIVIDAD.

Clasificacion de los fenómenos de conciencia.

Para reconocer i clasificar los fenómenos de conciencia, no es necesario que el espíritu se fatigue con estériles invenciones; le basta analizar fielmente lo que pasa en nosotros en cada momento de nuestra existencia.

Por ejemplo, sobre esta mesa que está delante de mí se encuentra un libro recien publicado i que no conozco. Si no estirase la mano para tomar este libro, si no lo abriese, o si despues de haberlo abierto no fijase mis miradas sobre sus pájinas, no sabria lo que contiene. Desde que he comenzado a leerlo, mis ojos han encontrado caracteres i palabras; tomo el pensamiento del autor; juzgo que a veces se equivoca i que a veces tiene razon; con ocasion de lo que en él hai escrito, recuerdo muchas otras cosas: un cuadro que me es familiar, un hermoso sitio que he recorrido, un amigo que he perdido. En fin, esta lectura me es alternativamente indiferente, agradable o penosa; me encanta o me fatiga: hai pasajes que admiro i otros que me irritan. He aquí algunos de los hechos que pasan en mi alma, cuando leo un libro por la primera vez. Demos a cada uno de estos hechos el nombre que tiene en el lenguaje de los filó-

sofos, i nos habremos acercado a determinar la clasificacion de los fenómenos de conciencia.

Estender la mano para apoderarse de un libro, abrirlo, tener los ojos fijos en él, son hechos *voluntarios*.

Ver los caractéres impresos en las pájinas, seguir los pensamientos del autor, juzgar que son verdaderos o erróneos, son hechos *intelectuales*.

En fin, esperimentar con la lectura de este libro agrado o fastidio, gustar, admirar, irritarse, son hechos *sensibles*.

Todos los fenómenos de conciencia pueden distribuirse en estas tres clases principales: hechos *voluntarios*, hechos *intelectuales*, hechos *sensibles*.

Bajo la denominacion de hechos *sensibles* se comprende la alegria i la tristeza, el amor i el ódio, el temor i la esperanza, todas las inclinaciones i todas las emociones que pueden ajitar el corazon del hombre.

Los hechos *intelectuales* son nuestras ideas, juicios, recuerdos, raciocinios, concepciones.

En fin, por hechos *voluntarios* se entienden nuestras resoluciones, acciones, etc., etc.

Estos tres órdenes de hechos se distinguen por caractéres precisos, que quizá son difíciles de definir, pero que la conciencia descubre i afirma con certidumbre, como la vista percibe la diferencia de los colores i el oído la de los sonidos.

¿Quién no sabe que sentir no es conocer? Esto es tan verdadero que en los momentos en que el corazon siente mas vivamente, como en la pasion, el espíritu no juzga, no raciocina: dominado por la emocion, conserva apenas el conocimiento de sí mismo.

Este contraste entre el pensamiento i el sentimiento estalla en mil ocasiones de la vida. Así, el hábito amortigua los placeres i las penas, i las cosas que mas impresion nos habian hecho al principio, llegan a sernos indiferentes mas tarde. Por el contrario, una aplicacion constante aclara nuestras ideas i las graba profundamente en la inteligencia.

Los hechos voluntarios, acciones, resoluciones, etc., no son ménos fáciles de reconocer.

El querer está en nuestro poder, miéntras que el sentir i

el pensar no siempre depende de nosotros. ¿Quién podria, por ejemplo, concebir que dos i dos son cinco, que todos los rádios de un círculo no son iguales, que todos los fenómenos no tienen una causa, que la virtud es digna de vituperio, que el vicio merece ser honrado? En mil casos semejantes, la verdad se ofrece a nosotros por sí misma, nos asedia, nos subyuga a pesar nuestro, miéntras que otras veces los pensamientos que buscamos se nos escapan. Así, ¡cuántas veces sucede a los jeómetras que buscan largo tiempo la solucion de un problema sin descubrirla! Lo mismo pasa con nuestro sentimientos; no los producimos a nuestro antojo; no está en nuestra mano esperimentar la alegria i el placer, como lo está el tomar la resolucion de callarnos o de hablar.

Facultades del alma.

¿Qué consecuencia se puede sacar de este análisis de las operaciones del alma? No acontece ningun hecho dentro o fuera de nosotros que no tenga su causa. Luego, el alma, que incesantemente es teatro de fenómenos numerosos, que ejecuta las operaciones mas variadas, el alma, digo, debe poseer ciertos poderes activos de donde provengan estas operaciones, las cuales sean sus efectos. Estos poderes tienen el nombre de *facultades*. Una facultad del alma puede definirse así: el poder que ella tiene de esperimentar ciertas modificaciones o de ejecutar ciertos actos.

¿Qué cosa es determinar la existencia de una facultad?

La existencia de una facultad del alma se determina examinando una clase particular de operaciones que se atribuyen a ella como a su causa.

El filósofo sigue en esto una marcha análoga a la del físico que quiere determinar las propiedades de un cuerpo. Cuando ve a este cuerpo modificar otros i pasar él mismo por ciertos estados, lo juzga dotado de propiedades corres-

pondientes. Del mismo modo, cuando el filósofo observa el alma, que ama, piensa, concibe i se resuelve, afirma que ella tiene la facultad de pensar, de concibir, de amar, de resolverse, etc.

Sin embargo, hai entre la observacion sensible i la observacion interior una diferencia capital que merece ser señalada. El físico no percibe las propiedades de los cuerpos; las deduce de los fenómenos; esas propiedades son para él causas desconocidas de efectos conocidos. Si, por ejemplo, ve el iman atraer al hierro, no puede dispensarse de atribuir una causa a este hecho; pero aunque dé a esta causa un nombre particular, la conoce tan poco, que ignora si se confunde o no con la electricidad. En la vida moral, por el contrario, el efecto i la causa nos son revelados simultáneamente. No deribamos la existencia de la facultad de la vista por sus operaciones; tomamos a la vez los dos términos por una percepcion directa é instantánea del sentido íntimo. En el momento en que pienso, no tengo solamente conciencia de mi volicion: percibo con la misma mirada la causa que quiere i que piensa; i, reconociéndome yo mismo en esta causa, la llamo *yo* o *mí*.

Que el alma posee tres facultades.

Puesto que todas las operaciones del alma pueden clasificarse en hechos sensibles o *sentimientos*, en hechos intelectuales o *pensamientos*, i en hechos voluntarios o *acciones*, el alma posee tres facultades elementales: la *sensibilidad* o poder de sentir, el *entendimiento* o poder de conocer, i la *voluntad* o poder de obrar.

Condillac mira todas las facultades del alma como sensaciones transformadas. Comenzamos, dice, por sentir, i esta primera impresion, desarrollándose, viene a ser la atencion, la comparacion, el juicio, la reflexion, la imajinacion, el raciocinio, el deseo, la voluntad, mas o ménos como el grano del trigo, quebrado por el molino, se convierte en harina i despues en pan. (1)

---

[1] *Logique*, part. I, chaps. VII i VIII.

¿Cómo es que Condillac no ha visto que la voluntad no es el deseo, puesto que con frecuencia ella lo combate, i que la sensacion no esplica el pensamiento, puesto que ésto tiene el poder de elevarse sobre los sentidos?

Otros se guardan bien de confundir la capacidad de sentir con la actividad, pero desconocen la virtud propia i orijinal del entendimiento. Segun ellos, las ideas son sentimientos que la operacion de las facultades activas ha tornado distintos.

Esta teoría, sin duda, no es tan errónea como la de Condillac; pero procede del mismo orijen, el espíritu de sistema, i una falsa investigacion de la unidad, que estravia los espíritus mas circunspectos, induciéndolos a sustituir hipótesis al testimonio de la conciencia.

Los poderes del alma difieren como las operaciones que a ellos corresponden. De la misma manera que no se puede confundir el pensamiento con la volicion, ni la volicion con el sentimiento, así tampoco se puede confundir la actividad con la intelijencia ni ésta con la sensibilidad.

Pero cualesquiera que sean sus diferencias, las facultades están unidas por los lazos mui estrechos. Jamás su desarrollo tiene lugar de una manera aislada. A veces, es menester convenir, el pensamiento domina, como en la meditacion; a veces el sentimiento, como en la pasion; a veces, en fin, la voluntad, como cuando luchamos con enerjía por apartar un obstáculo. Pero, sea que se suma en la meditacion de la verdad, sea que se abandone a todo el ardor de la pasion, sea, en fin, que despliegue todos los recursos de su actividad, el alma está presente a sí misma, i no hai una circunstancia de la vida en que no sienta, en que no conozca, i en que no obre en cierto grado.

De aquí resultan la mútua dependencia i la accion recíproca de nuestras facultades, frente a frente unas de otras. La sensibilidad modifica de mil maneras a la intelijencia, la cual la modifica a su vez, i ámbas impulsan la voluntad que reobra sobre ellas, ya comprimiéndolas, ya desarrollándolas. El resultado de este juego, a la vez sencillo, es el cumplimiento del destino humano. Por la sensibilidad, somos impulsados hácia nuestros fines; por la intelijencia los comprendemos; por la actividad marchamos hácia ellos.

CAPÍTULO III.

DE LA SENSIBILIDAD.—SENSACIONES.—SENTIMIENTOS.

Todos los poderes del alma se suponen mutuamente. Así, cuando en el principio de la vida, la sensibilidad entra en ejercicio, ya acompañada de un vestijio de intelijencia i de actividad. Pero es ella la primera de nuestras facultades que alcanza la plenitud de su desarrollo. Durante la infancia, el círculo de nuestras ideas está singularmente limitado, la enerjía de nuestros poderes activos tiene poca intensidad; pero nuestra alma conoce ya la alegría, la tristeza, la avercion, la cólera, el temor, i la mayor parte de las emociones que la ajitarán mas tarde.

De la sensacion.

El hecho mas culminante de la sensibilidad es la *sensacion*, es decir, lo que pasa en nosotros a consecuencia de la impresion de las cosas esteriores sobre nuestros órganos.

Prescindamos de la parte puramente física de este fenómeno, i limitémosnos a considerar la que el alma puede en él revindicar.

Análisis de las sensaciones.

La sensacion pone a el alma en relacion con los objetos esteriores de cinco maneras diferentes, que corresponden a los cinco sentidos, el *tacto*, la *vista*, el *oido*, el *olfato* i el *gusto*. Por el tacto esperimentamos las sensaciones de la resistencia, de la estension, de la forma i de la temperatura de los cuerpos; por la vista, recibimos la sensacion del color, o mas bien, de la estension colorida; por el oido la de los sonidos; por el olfato la de los olores; i por el gusto la de los sabores.

Estas diferentes sensaciones no se esperimentan en jeneral aisladamente. Todos los sentidos entran a la vez en ejercicio i reciben las impresiones simultáneas de todas las cualidades sensibles de los cuerpos. De aquí resulta entre los sentidos un cambio de datos, que permite sustituir uno a otro en la percepcion de los objetos esteriores. Las nociones de la impenetrabilidad, de la forma real i de la distancia, adquiridas por las impresiones del tacto, se combinan con las percepciones visuales, éstas con las percepciones del oido, las sensaciones del olfato con las del gusto, i ellas se sirven mutuamente de signos. El color amarillo del oro recuerda que es el mas pesado de los metales; el sonido de una campana indica su alejamiento o su proximidad; el sabor de una fruta hace pensar en su forma. Ni el sentido del oido oye las distancias, ni el sentido de la vista ve la pesantez de los cuerpos, ni el gusto saborea las formas, ni el tacto toca el color o los sonidos; pero el espíritu juzga, si oye un sonido, la distancia a que ha sido producido; si ve una apariencia colorida, la dureza del cuerpo que se presenta a los ojos; si toca una superficie, el color de que está pintada.

Se percibe fácilmente en los hechos que acabamos de analizar la presencia de dos elementos, uno intelectual, otro sensible, el primero de los cuales se sobrepone al segundo, puesto que el resultado final es una percepcion. Hai percepciones que nos suministra cada sentido por sí mismo: hai otras que debemos al concurso de muchos sentidos ayudados por la memoria. Las primeras han sido llamadas percepciones *naturales* u *orijinales*, i las segundas, percepciones *adquiridas* o *habituales*. Estas, como se ha observado con frecuencia, mas bien que percepciones, son juicios qus acompañan a la sensacion. A ellas deben referirse todos los errores atribuidos comunmente a los sentidos. Los sentidos, cada cual en su esfera, no nos engañan; es el espíritu el que se engaña interpretando mal su lenguaje. Así, por ejemplo, cuando un palo está sumido en el agua, la forma quebrada que presenta a nuestros ojos es la consecuencia de las leyes de la refraccion de la luz. El error no proviene, pues, de la vista, sino del espíritu que cree por hábito que ese palo, que parece quebrado, lo está efectivamente.

De los sentimientos.

Estudiada bajo el punto de vista afectivo, como capacidad de gozar i de sufrir, de amar i de aborrecer, la sensibilidad abraza otros hechos llamados *pasiones*, en los cuales desempeña el papel principal.

Cuando el objeto afecta a el alma agradablemente ¿qué pasa en ella? Siente *placer* i *alegría*, *ama* este objeto, lo *desea*, lo *espera*, *siente* su pérdida.

Si el objeto es penoso, el alma *sufre*, se *inquieta*, esperimenta *odio*, *aversion*, *temor*, o el sentimiento de la *seguridad*.

Si se trata, en fin, de un bien que es difícil obtener o de un mal que es difícil apartar, el alma hace esfuerzo sobre sí misma; se anima, se irrita; i de allí nacen la *audacia*, el *atrevimiento*, el *coraje* i la *cólera*.

Ademas de estas pasiones, existen aun la *vergüenza*, la *envidia*, la *emulacion*, la *admiracion* i algunas otras semejantes; pero ellas se refieren a las primeras.

Así "la *vergüenza*, dice Bossuet, es una tristeza o un temor de verse espuesto al odio o al desprecio por alguna falta o por algun defecto natural, mezclado con el deseo de encubrirlo o de justificarnos. La *envidia* es una tristeza que tenemos por el bien de los otros, i un temor de que poseyéndolo no se nos prive de él, o una desesperacion por adquirir el bien que encontramos ocupado por otro, con una fuerte inclinacion a aborrecer a quien nos parece que lo destruye. La *emulacion*, que nace en el hombre de corazon cuando ve a los otros efectuar grandes acciones, encierra la esperanza de poderlas hacer porque los otros las hacen, i un sentimiento de audacia que nos inclina a emprenderlas con confianza.

La *admiracion* i la *sorpresa* comprenden en sí, o la alegría de haber visto alguna cosa estraordinaria i el deseo de conocer sus causas así como sus consecuencias, o el temor de que bajo este objeto nuevo no se encuentre algun peligro oculto, i la inquietud causada por la dificul-

tad de conocerse, lo que nos pone como inmóbiles i sin accion: esto es lo que se llama quedar sorprendido." (1)

Hai pues en el fondo del corazon del hombre pasiones principales que son la fuente de todos las otras, i hai tambien pasiones secundarias. Cuando se lleva el análisis a sus últimos límites, las únicas pasiones que parecen irreductibles i verdaderamente simples son el placer i la pena, el amor i la aversion. Todas las otras son complejas i suponen la operacion simultánea de la sensibilidad i de la intelijencia. Consideremos, por ejemplo, el temor i la esperanza. ¿Qué cosa es esperar? Es creer que se obtendrá un bien que se desea. ¿Qué cosa es temer? Es creer en la presencia próxima de un mal que se teme. Esto equivale a sentir i a conocer a la vez: el sentimiento está acompañado de una concepcion, de un juicio, que aquel despierta i que sirve para completarlo.

Cada uno de nosotros ha podido notar la estrecha union que existe entre el amor i el placer. Jamás un objeto nos causa placer sin que lo amemos; nunca lo amamos sino nos causa placer. Sin embargo, aunque los dos fenómenos se acompañen, no tienen una importancia igual. El amor es el fondo mismo de la sensibilidad: es la aspiracion i como el impulso natural del alma hacia los bienes para los cuales Dios la ha creado, i que la vida busca sin cesar. El placer solo es un fenómeno accesorio i secundario, que saca todo su valor de sus relaciones con los bienes mismos, de que va acompañada su posesion comenzada aquí abajo. Por una sabia i benévola disposicion del Creador, la primera recompensa de la virtud es el contento que ella hace esperimentar al que la practica; pero el fin supremo es la virtud, i no ese goce que viene despues i que desaparece desde que se le busca por si mismo. Se ve, por esto, en que error han caido los filósofos qne han mirado el placer como el fin último del hombre: ellos se han detenido en la superficie, en el signo esterior, en el accidente; no han alcanzado la sustancia i el fondo mismo de la vida. Se ve

(1) *De la connaissance de Dieu et de soi même*, chp. 1 § 6.

tambien cuanto se engañan las almas cautivas de sus propios sentidos, que no sueñan mas que en la voluptuosidad; no pueden obtener algunos goces efímeros sino sacrificando la felicidad, que es el destino cumplido.

Clasificacion de las inclinaciones del alma humana.

Desde que la sensibilidad se pone en contacto con los objetos, fuente de sus placeres i de sus penas, se descompone en un cierto número de inclinaciones, que pueden reducirse a cinco clases principales:

1.ª Inclinaciones corporales o *apetitos*, que traen su orijen del cuerpo i que nos son comunes con las bestias, como el hambre, la sed;

2.ª Inclinaciones intelectuales o *deseos*, por ejemplo, el deseo de adquirir conocimientos o la curiosidad, el deseo de poder o la ambicion, el amor por las artes etc.;

3.ª *Afectos*, como el amor, la amistad, la ternura materna i filial, el patriotismo, el reconocimiento, la compasion.

4.ª Sentimientos *morales*, el amor del bien, los placeres de la conciencia, los remordimientos etc.; i

5.ª Sentimientos *relijiosos*, el amor a Dios, la piedad etc.

De estas inclinaciones, unas con *orijinales*, esto es, el alma las posee desde que nace; las otras son *adquiridas*.

Las inclinaciones orijinales dependen de la constitucion del hombre; así, se encuentran en todos los individuos, cualquiera que sea la nacion a que pertenezcan, la posicion en que vivan. Desde los primeros años de la existencia se les ve manifestarse: se desarrollan en la juventud i en la edad madura, i subsisten hasta en la mas estrema vejez. En vano se trataria de buscar la razon o de esplicar, como lo han querido algunos filósofos, por un cálculo de interes, por la prevision de ciertas ventajas, los actos a los cuales nos impulsan esas inclinaciones. Ellos se adelantan a la reflexion i al cálculo; i todo lo que podemos decir es que los esperimentamos porque estamos organizados para ello. El papel de la voluntad no consiste tanto en sofocarlos cuanto en prevenir sus desvios, en contenerlos i en moderarlos.

En el número de estos deseos primitivos e innatos figuran la curiosidad, la ambicion, i la simpatía o amor a nuestros semejantes. No hai hombre en efecto que no tenga en sí mismo el amor por la verdad, i a quien, el ardor por conocer algo que ignora, no lo impulse mil veces en su vida a formular estas inevitables cuestiones, familiares aun a la primera edad. "¿Cómo? ¿Por qué?" No hai uno que permanezca inaccesible a la posesion i ejercicio del poder, desde el monarca absoluto que dispone de la vida i de la fortuna de sus súbditos hasta el labrador que trabaja la tierra, hasta el niño que rompe por mero capricho los objetos de sus placeres. No hai un hombre en fin que no se complazca en el trato con sus semejantes, i para quien la soledad no sea una causa de tristeza i de afliccion profunda. De ahí nacen los progresos de las ciencias que han sido cultivadas i honradas en todos los pueblos: de ahí las conquistas de la industria en esta lucha perpétua que el hombre sostiene contra la naturaleza física, a fin de avasallarla i de mejorar nuestra condicion terrestre; de ahí en fin la sociedad humana i todas las instituciones que dependen de ella.

Las inclinaciones que hemos llamado *adquiridas* tienen en jeneral por objeto todo lo que nos ayuda a alcanzar los fines de nuestras inclinaciones orijinarias. Por ejemplo, no hemos recibido orijinalmente ninguna inclinacion por las riquezas, e importa poco a nuestra naturaleza moral que poseamos una cantidad mas o ménos considerable de esos dos metales que se llaman oro i plata. Pero las riquezas nos aseguran numerosos goces que el pobre no conoce: se comienza a buscarlas por esta razon, recordando las ventajas que ellas procuran: despues, se acaba por confundirlas con los verdaderos bienes i por desearlas por sí mismas, i así crece poco a poco la pasion de la avaricia.

Es fácil concluir de aquí, que las inclinaciones secundarias no presentan los mismos caractéres que las que son orijinales. Desde luego, no tienen sus raices en la constitucion del hombre, sino en un hecho ulterior, en una union de ideas que supone la esperiencia, frecuentemente en una preocupacion del entendimiento o en una aberracion de la voluntad. En segundo lugar, no son universales: son la propiedad de una nacion, de una familia, de un individuo,

algunas veces de una época: no se encuentran en los otros individuos, familias, naciones. ¿Será necesario añadir que varian i se multiplican con la multitud de situaciones en que cada uno de nosotros puede ser colocado, con los enlaces de ideas que se puede formar? De aquí resulta esa prodijiosa diversidad de gustos i de inclinaciones que se observa entre los hombres, aunque todos tengan los mismos destinos i las mismas tendencias orijinales.

Un punto digno de observarse es que las inclinaciones que se refieren a la vida del alma, son por su naturaleza inagotables, insaciables. En vano las juzgariamos colmadas por la posesion del objeto que persiguen mas ardientemente; apasiguadas por algunas horas, no tardan en buscar nuevas satisfacciones, tan vanas i fujitivas como las primeras. ¿Cuál es el ambicioso rodeado de honores i de gloria, cuál el sabio, rico con los dones del talento i con los frutos del estudio, que no esten descontentos el uno de su ciencia, el otro de su autoridad, i que no aspiren a una suerte mejor? Así como la intelijencia lleva en sí misma la idea de lo infinito, del mismo modo parece que lo infinito fuera la primera necesidad de la sensibilidad, puesto que ningun objeto limitado puede llanar el vacio inmenso de nuestra alma. Un hecho semejante, aunque fuese aislado, demostraria invenciblemente los altos destinos que aguardan a la humanidad, i que las miserias de esta vida no le permiten alcanzar.

De las malas inclinaciones.

Pero, si es naturalmente inclinada, como sucede, hacia la verdad i el bien, ¿de donde proviene que el alma se suma, con tan deplorable facilidad, en todos los exesos del vicio? ¿Cómo sucede que, separándose del bien que ella conoce i que ama, obre el mal por el que tiene horror? ¿Hai acaso en el hombre, al lado de las inclinaciones de honradez, inclinaciones depravadas que lo impulsan al olvido de la regla i del deber? ¿En qué consiste, en fin, esta mezcla de grandeza i de bajeza, de miseria moral i de heroismo, que es todo el fondo de nuestra naturaleza i que per-

mite compararla a un edificio inconcluso o arruinado? Estas sorprendentes contradiciones del corazon humano, que habian llamado la atencion de la misma antiguedad, han sido presentadas por muchos apolojistas de la relijion cristiana como uno de los mas claros indicios de la caida orijinal del hombre.

CAPÍTULO IV.

FACULTADES INTELECTUALES.—CONCIENCIA.—PERCEPCION.

Ninguna de las operaciones del alma humana es mas importante que la del pensamiento, bajo cuyo término jeneral se comprenden nuestros juicios, nuestros recuerdos, nuestros raciocinios, nuestras percepciones, los descubrimientos del sábio, las inspiraciones del artista, las creencias jenerales de la humanidad.

Puesto que el hombre piensa, él tiene la facultad de pensar. Esta facultad es la que ha recibido los diversos nombres de *intelijencia*, *entendimiento*, *razon*.

El dominio que abraza la intelijencia es tan vasto como la realidad. Ella se conoce primero a sí misma; conoce el alma cuyo poder es ella, i todos los estados i operaciones del alma. Conoce, ademas, el mundo material; contempla la multitud innumerable de los cuerpos, sus diferentes propiedades i sus leyes; i por fin, mas allá de las cosas individuales i pasajeras, descubre las verdades universales e inmutables; concibe el tiempo i el espacio ilimitados, la causa i sustancia absolutas, las reglas eternas de las proporciones, la belleza, la justicia i, sobre todas las otras verdades, el ser infinito, centro de la perfeccion, oríjen de la existencia, Dios.

Los poderes, por medio de los cuales adquiere el entendimiento esta sorprendente variedad de conocimientos, han ocupado siempre las investigaciones de los filósofos, que han puesto su principal cuidado en describirlos con exactitud. Esos poderes pueden reducirse a las facultades siguientes: *conciencia*, *percepcion esterior*, *razon*, *atencion*,

comparacion, abstraccion, jeneralizacion, raciocinio, memoria, imajinacion.

Por la conciencia, la percepcion esterior i la razon, el entendimiento, recibe, por decirlo así, la impresion de la verdad i forma sus primeros conocimientos.

Por la atencion, la abstraccion, la jeneralizacion i el raciocinio, los modifica i los estiende.

Por la memoria, los conserva i los recuerda; por la imajinacion, elabora i concibe ideas de objetos que no existen en la naturaleza.

De la conciencia.

Hemos visto que la conciencia es el poder que tenemos de conocernos. Ella nos instruye: 1.° de los estados i de las operaciones de nuestra alma; 2.° de sus facultades, i particularmente de su facultad permanente de querer; 3.° de la existencia i de los atributos fundamentales de la persona humana, a saber: la identidad i la simplicidad. La conciencia sirve de este modo i dá oríjen a muchas ideas importantes que no podrian derivarse de la sensacion. Enseñándonos que nuestra alma es activa, ella nos dá la idea de causa; enseñándonos que ella es una, nos dá la idea de unidad; enseñándonos que ella es idéntica, es decir, que no cambia ni varía, nos dá la nocion de identidad.

El testimonio de la conciencia es al principio confuso i oscuro, pero se aclara por la concentracion voluntaria del alma en sí misma, que es la reflexion. El efecto de la reflexion es hacer mas distintas i mas claras las nociones que vienen de la conciencia. Ella es el instrumento necesario de la ciencia del hombre, a la cual ayuda a discernir los menores matices de la vida interior; pero, como en lugar de abrazar la realidad entera, ella toma solamente i de ordinario una parte, debe atribuirse a su insuficiencia la mayor parte de los errores de los filósofos.

Es una cualidad propia de la conciencia la de acompañar invariablemente a todas las otras facultades del espíritu, a diferencia de estas mismas facultades que pueden ejerci-

tarse aisladamente. Yo puedo sentir sin percibir, percibir sin acordarme, acordarme sin imajinar; uno de estos actos no supone necesariamente al otro. Pero yo no puedo sentir, percibir, acordarme, sin tener conciencia de que percibo, de que siento, de que me acuerdo, así como no puedo tener conciencia sin que tenga conciencia de algun acto. Algunos filósofos han deducido de aquí con razon que la conciencia no es un poder especial del entendimiento, sino la forma misma de la vida intelectual i la condicion jenérica de todas las demas facultades.

De la percepcion esterior.

Por percepcion esterior o esterna los filósofos entienden jeneralmente, ya el conocimiento que tenemos del mundo esterior, ya las facultades por medio de las cuales adquirimos este conocimiento.

La nocion de la esterioridad, este hecho tan comun i en apariencia tan simple, es uno de los puntos que han ocupado con mas frecuencia a los filósofos. Entre los numerosos sistemas inventados para esplicar esta nocion, citaremos:

1.° La hipótesis de las *ideas representativas*, segun la cual no conocemos los cuerpos sino por el intermedio de ciertas ideas o imájines que los representan. Inventada por Demócrito, desarrollada por Epicuro i Lucrecio, esta hipótesis ha encontrado partidarios hasta en los tiempos modernos;

2.° La teoría de la *vision en Dios*, debida a Malebranche, que considera la intelijencia divina como el centro, o mas bien, como el espejo en el cual percibimos todas las cosas;

3.° El sistema de la *sensacion transformada* de Condillac, que pretende que los objetos esteriores no son para nosotros mas que nuestras propias sensaciones de las cuales nos despojamos para revestir con ellas esos objetos;

4.° La doctrina de la Escuela Escocesa, cuyo jefe, Tomás Reid, despues de haber refutado con excelentes argumentos la teoría de las ideas-imájines, ha dado un análisis

exacto de la percepcion, i la ha referido a una facultad especial, a una lei primitiva del espíritu humano.

Todas estas teorías, si se exceptúa la de Reid, son condenadas por la conciencia, i abren vías a un peligroso escepticismo. Porque si, por una parte, no conocemos los cuerpos en sí mismos, ¿quién nos responde, no solo de que son semejantes a nuestras ideas, sino aun de que existen? Sí, por otra parte, ellas no son mas que nuestras propias sensaciones, como lo quiere Candillac, ¿en qué se convierte la diferencia entre el hombre i la naturaleza, entre el pensamiento i sus objetos, entre el espíritu i la materia?

La doctrina de la Escuela Escocesa, mas prudente, mas exacta, deja quizá algo que desear bajo el punto de vista de la profundidad; ella mas bien describe el fenómeno que lo esplica.

Si queremos reunir los elementos de una teoría mejor i determinar la parte exacta que tenemos de las diferentes facultades del espíritu en la adquisicion de la idea de cuerpo, es necesario que volvamos sobre el análisis de los datos que proporciona cada sentido.

El tacto, el sentido mas importante, nos dá a conocer por sí mismo la resistencia, la estension, la forma, la temperatura de los cuerpos. Auxiliado por la memoria, nos instruye de las relaciones de forma, de estension, de resistencia, de temperatura; nos hace conocer la posicion i la distancia de los diferentes cuerpos; i finalmente, ayudado por el raciocinio, puede sustituirse a la vista en la percepcion de la forma visible.

La vista por sí sola no nos descubre mas que la estension colorida, como lo han demostrodo muchos esperimentos hechos en individuos ciegos a quienes se les ha operado la catarata. Pero desde que la vista es auxiliada por el tacto, por la memoria i por la induccion, su dominio no tarda en dilatarse. Las nociones de impenetrabilidad, de forma real, de distancia, etc., adquiridas por el tacto, se combinan, como lo hemos dicho mas arriba, con las percepciones de la vista; la memoria nos recuerda las primeras con ocasion de las segundas; i la induccion, grabando i fortificando este recuerdo, tan luego como una apariencia de color viene a herir nuestra vista, llega a juzgar que existen cuerpos,

que estos cuerpos están a tal distancia de nosotros i que tienen tales propiedades.

Sucede con el oído lo mismo que con la vista; por sí solo no nos dá a conocer mas que los sonidos, pero con el auxilio del tacto i de las otras facultades que hemos mencionado, su dominio se estiende de un modo casi indefinido; i llega a ser una facultad tanto mas preciosa para el espíritu cuanto que ella es la condicion del lenguaje oral, es decir, de la palabra.

Como el oído i la vista, el gusto i el olfato llegan mas tarde a instruirnos de la existencia de los cuerpos; primitivamente no nos revelan mas que el sabor i el olor.

Por el análisis de las percepciones de nuestros sentidos, es fácil ver cual es aquel a que debemos la primera idea de cuerpo o materia. Un cuerpo es una sustancia dotada de numerosas propiedades, que muchos filósofos dividen en dos clases: *primarias* i *secundarias*. Las primarias son las que entran como elemento indispensable en la concepcion de la sustancia material, i sin las cuales esta sustancia no podria existir para el espíritu. Se distinguen en tres clases estas propiedades: la solidez o impenetrabilidad, la estension, i la figura o forma. Las secundarias pueden, por el contrario, separarse de los cuerpos, a lo ménos por el pensamiento, i entónces, aunque el espíritu no las concibe, no deja por eso de poder adquirir la idea de materia. Tal es el color, cualidad jeneral sin duda, i que, sin embargo, se escapa al ciego aunque no esté privado por esto del conocimiento del mundo sensible. Por consiguiente, la cuestion de saber como el espíritu se ha formado la nocion de cuerpo, puede enunciarse de la manera siguiente: ¿Cómo, desde su oríjen, hemos conocido la forma, la estension i la impenetrabilidad? Luego el tacto es el único que ha podido darnos a conocer estas cualidades en la primera ocasion que nuestra mano ha encontrado un objeto material. Es pues, el tacto, i solo él entre todos los sentidos, el oríjen de la idea de materia o cuerpo.

Pero el análisis puede llevarse mas adelante. Cuando mi mano toca un cuerpo, si la impresion producida en el órgano no llegase hasta el alma, i no se sintiese, por decirlo así, en la conciencia, el fenómeno de la sensacion no se ve-

rificaria. Por otra parte, si yo no reaccionase contra la sensacion, o no conociera por mi esfuerzo propio que ella no viene de mí, sino la refiriese a una causa esterna, la sensacion seria un signo oscuro i vano, que no me enseñaria nada respecto de la existencia de los cuerpos. Las puras impresiones del tacto no bastan, pues, para formar la nocion de esterioridad, i es preciso agregar a ellas la consecuencia, la actividad voluntaria i la idea de causa, que dan el primer golpe o imprimen en cierto modo el sello de la intelijencia en los datos groseros de la sensibilidad.

Despues de haber hablado de la conciencia i de la percepcion esterior tendríamos que ocuparnos de la razon, esta facultad sublime que nos revela verdades inmutables i que nos hace, por decirlo así, entrar en relaciones con Dios mismo; pero tendremos ocasion de volver mas útilmente sobre este grave asunto cuando tratemos de las nociones primitivas i del oríjen de las ideas.

CAPÍTULO V.

CONTINUACION DE LAS FACULTADES INTELECTUALES. ATENCION.— COMPARACION.— JENERALIZACION.— JUICIO.

De la atencion i de la reflexion.

Supongamos que se desarrolla a mi vista un campo vasto: con una mirada abrazo todas las partes del paisaje, las praderas, las cabañas, los árboles, el curso del rio, etc. Pero a esta vista indecisa i oscura del conjunto sucede poco a poco el estudio de los detalles. Cansado de contemplar inútilmente muchas cosas a la vez, el espíritu se reconcentra en una sola, va de ésta a la segunda, despues a la tercera, i así recorre sucesivamente las diversas partes del cuadro que tiene a la vista, deteniéndose en cada objeto

todo el tiempo necesario para conocerlo bien. Esta direccion de la intelijencia hácia un objeto, esta aplicacion que pone en considerarlo, es lo que se llama *atencion* (de *tendere ad.*)

Cuando la atencion se aplica a las operaciones del alma, a los fenómenos de la conciencia, toma el nombre de *reflexion.*

La atencion produce tres efectos principales:

1.° Aumenta la enerjía de la impresion producida en nosotros por los objetos que considera; puede aun hacerla esclusiva. Desde que una cosa ocupa fuertemente nuestro espíritu, cesamos de percibir las otras, aun las que están a nuestro lado. Así, cuando asistimos a un espectáculo que nos interesa, miéntras mas fijamos nuestra vista en la escena, miéntras mas fijamos nuestro oído en las palabras de los actores, en una palabra, miéntras mas nos interesan las peripecias del drama, vemos ménos, i oímos ménos lo que pasa en rededor nuestro. En el tumulto de una batalla, un soldado puede ser herido sin que lo perciba. Arquímedes, absorto en la solucion de un problema, no percibió, se dice, que los romanos habian tomado a Siracusa, i murió víctima de su profunda meditacion. Reid (1) conocia una persona que, en medio de las angustias que le producian los dolores causados por la gota, tenia costumbre de pedir el aljedréz; i como era apasionada por este juego, notaba que, a medida que avanzaba la partida i que fijaba su atencion, desaparecia el sentimiento del dolor.

2.° La atencion hace las ideas distintas, precisas, claras, i nos permite descubrir en las cosas una multitud de propiedades que se escapan a una vista distraida. Como lo ha dicho un injenioso escritor, es una especie de microscopio que aumenta los objetos i que descubre en ellos los mas finos matices. Sin ella, el espíritu no tiene mas que vagas percepciones que se mezclan i se destruyen, i que merecen apénas el nombre de conocimientos.

---

[1] Essais sur les facultés actives, ess. II, chap. III.

3.° En fin, la atencion es una de las condiciones del recuerdo. Para recordar una cosa es menester haberle prestado atencion. Si álguien oye un discurso sin atencion, dice Reid ¿qué le queda en la memoria? Si ve sin atencion la iglesia de San Pedro o el Vaticano ¿qué cuenta puede dar de lo que ha visto? Miéntras que dos personas están empeñadas en una conversacion que les interesa, el reloj da la hora en sus oídos sin que le presten atencion; ¿qué va a resultar? Un minuto despues no saben si el reloj ha dado o no la hora.

Estos efectos ordinarios de la atencion esplican la influencia que ella ejerce sobre las personas que han contraido el hábito de atender. Les hace considerar cada cosa, pesar todas las razones, todas las dificultades, todos los inconvenientes. Ella, como lo ha observado Bossuet, hace a los hombres graves, sérios, prudentes, capaces de grandes negocios i de altas especulaciones. (1).

La novedad, el contraste i el cambio despiertan la atencion; por un efecto contrario, la fatiga que esperimentan nuestros órganos no nos permite fijarla largo tiempo en un mismo objeto. Pero su carácter especial consiste en depender de la voluntad. Prestamos atencion cuando queremos i a las cosas que queremos. Esto es lo que hace que nuestros errores nos sean imputables, puesto que con frecuencia depende de nosotros el evitarlos con solo poner mayor atencion.

Condillac ha sostenido que toda la parte del alma cuando está atenta, se reduce a "una sensacion que esperimentamos como si fuese sola, porque todas las otras son como si no existiesen." (1) Sin duda, una sensacion esclusiva acompaña la mayor parte de nuestros actos de atencion; pero, como lo hemos visto, ella es el resultado de esta última i no constituye el fondo de la naturaleza. Evidentemente, Condillac, en éste como en otros puntos, ha confundido el efecto con la causa.

---

[1] *Del conocimiento de Dios i de sí mismo*, Cap. I, § 13.

De la comparacion.

Despues de haber considerado los objetos en sí mismos, el espíritu los acerca a fin de notar sus semejanzas i diferencias. Esta nueva operacion es la *comparacion*.

Cuando el espíritu compara, se aplica a dos objetos a la vez; los atiende; la comparacion no es, pues, mas que una doble atencion, mezclada del deseo de percibir la relacion de dos ideas.

Se sigue de aquí que la comparacion es esencialmente lo que la atencion en sí misma, es decir, una operacion voluntaria, que diversas causas pueden hacer mas fácil, mas pronta i mas segura, pero que está bajo la dependencia estrecha de la voluntad.

Se sigue tambien de aquí que la comparacion no debe confundirse con la percepcion misma de la semejanza, porque esta percepcion no depende de la actividad libre del yo. A veces precede a la aplicacion voluntaria del espíritu; a veces no la sigue, i aun en cierto modo se resiste a seguirla. ¡Cuántas verdades se escapan a la mirada del sabio que persigue el descubrimiento de la verdad con el mayor ardor!

La comparacion es la fuente de nuestras ideas de grandeza, de pequeñéz, de superioridad, de igualdad, de proporcion, de cambio, de progreso, etc. Interviene en los juicios, por medio de los cuales acercamos dos ideas, la de un sujeto i la de un atributo, i pronunciamos que estas ideas convienen o nó entre sí. En fin, ella contribuye a dar precision i exactitud a nuestros conocimientos, cuyos objetos se esclarecen mútuamente por la semejanza i por el contraste.

---

[1] *Lójica*, 1.ª part. Cap. VII.

De la abstraccion.

Las primeras nociones de la intelijencia abrazan el conjunto de las cosas i de sus cualidades. Sí, por ejemplo, tengo en mis manos una fruta, percibo al instante su forma, su color, su peso, su olor. La idea del conjunto de las cualidades de una cosa es una idea *concreta;* la idea de una cualidad aislada, que es percibida con esclusion de todas las otras, es una idea *abstracta.* La operacion por la cual formamos ideas abstractas se llama *abstraccion.*

Es una preocupacion el creer que la abstraccion es un acto complicado i raro. No existe ninguno que sea mas sencillo i mas frecuente. Comenzando por los sentidos, ellos no pueden dejar de hacer abstracciones; porque cada uno descubre una cualidad especial. La vista, por ejemplo, no percibe mas que el color, el oído los sonidos, el gusto los sabores. La razon no ejecuta la abstraccion ménos naturalmente que los sentidos, cuando concibe las causas, las sustancias, el tiempo, el espacio, el bien, lo bello. En fin, el lenguaje es tambien un medio de abstraccion; porque la mayor parte de las palabras no designa i no puede designar mas que un solo lado de los objetos.

El poder de hacer abstracciones es la condicion de todas las investigaciones científicas. En el punto de partida de cada ciencia, el análisis encuentra una o muchas ideas abstractas. Así, la idea abstracta de estension es el fundamento de la jeometría; la del movimiento enjendra la mecánica; la del reposo i del equilibrio, la estática; la del sonido, la acústica; la de la luz i de los colores, la óptica; i en fin, para citar un utilísimo ejemplo, la idea abstracta del bien i del mal es el principio de la moral i de todas las ciencias que se refieren a ella.

Pero si la abstraccion tiene su utilidad, tiene tambien sus inconvenientes i sus peligros. Aislando unos de otros los objetos de nuestros conocimientos, ella nos hace olvidar las relaciones que los unen; i, lo que es mas grave todavia, nos induce a conceder una especie de existencia sustancial

a puras cualidades, de las cuales hacemos seres verdaderos, algunas veces personas, dotadas como nosotros, de intelijencia i de libertad.

Este último jénero de error, que consiste en realizar abstracciones, es el fondo del paganismo, que fué la personificacion de las fuerzas de la naturaleza, de los vicios i de las virtudes de los hombres.

De la jeneralizacion.

Nuestros conocimientos sufren una nueva metamorfósis en la *jeneralizacion*, que de particulares los hace *jenerales*, es decir, que estiende a muchos objetos una idea que no se aplicaba al principio mas que a un solo objeto. Así, el espíritu comienza por tener la idea de *Pedro*, de *Pablo*, de *Juan;* en seguida se eleva a la idea de *humanidad*.

Las ideas jenerales son ciertamente las mas numerosas de todas; porque, entre nueve o diez especies de palabras de que se componen las lenguas, una sola especie, la clase de los nombres o sustantivos, encierra los signos consagrados a las nociones individuales: estos son los sustantivos o nombres propios, Pedro, Pablo, Juan, etc. Todas las otras especies de palabras espresan nociones universales.

La formacion de las ideas jenerales supone dos condiciones: 1.° la abstraccion; 2.° la comparacion. Por la abstraccion, formamos la idea de ciertas cualidades; descubrimos, por ejemplo, que Pedro está dotado de intelijencia i que tiene un cuerpo organizado de cierta manera. Por la comparacion, nos aseguramos de que estas cualidades se encuentran en muchos seres.

Como todas las ideas jenerales no lo son en el mismo grado, es decir, no se estienden al mismo número de individuos, se ha necesitado dividirlas en muchas clases subordinadas unas a otras; de allí las nociones de *especie*, de *jénero*, de *familia*, de *órden*, que sirven para establecer las clasificaciones, tan cómodas como son para retener o para trasmitir los detalles de las ciencias. Estas nociones presentan una doble propiedad: 1.° se estienden a cierto

número de objetos, lo que constituye su *estension*; 2.° espresan ciertos caractéres comunes a estos objetos, lo que constituye su *comprension*. Agreguemos con todos los lójicos, que la estension i la comprension están en relacion inversa; o en otros términos, que una idea jeneral abraza tantas cualidades de ménos, cuanto mayor número de individuos designa.

La idea de *hombre* se aplica a todos los hombres; tiene, pues, mas estension que la idea de *europeo*; pero ésta tiene mas comprension, puesto que, independientemente de las cualidades comunes al jénero humano, indica el hecho de haber nacido en esa parte del mundo que se llama Europa.

La jeneralizacion abrevia las investigaciones i procura descanso a la memoria, permitiéndonos reunir un gran número de nociones particulares, que jamas podríamos recordar ni adquirir si debieran quedar aisladas unas de otras. Pero las ideas jenerales tienen el defecto de ser vagas e insuficientes, porque ellas nos muestran solamente las semejanzas de los objetos, i no nos hacen percibir sus diferencias. Pero sirve poco saber, sobre todo, en el trato de la vida, en qué se asemejan las cosas i las personas, si se ignora por donde difieren, i cual es el razgo esencial que las caracteriza. De allí tantos errores cometidos por los espíritus especulativos, a quienes el hábito de dirijirse, segun ciertos principios jenerales, conduce a confundirlo todo, i por consiguiente a engañarse en todo.

Uno de los puntos que ha suscitado mas debates en la edad media ha sido el saber si las ideas jenerales, llamadas *universales*, tienen un objeto propio, distinto de las cosas individuales, o bien si, no son mas que simples fórmulas que tienen un valor puramente nominal. La primera opinion era sostenida por los *realistas*, la segunda por los *nominalistas*. Los historiadores de la Filosofía citan entre los realistas a San Anselmo, a Guillermo de Champeaux i a Duns Scot; i entre los nominalistas a Roscelin, que fué el padre del sistema, a fines del siglo XI, i a Guillermo Occam, que lo renovó a principios del XIV. Otros filósofos, el mas ilustre de los cuales es Abelardo, pretendieron que las ideas jenerales no eran palabras ni cosas, sino concepciones de la intelijencia; por lo cual tomaron el nombre de

conceptualistas. Estas tres opiniones pecan, sobre todo, por ser esclusivas. ¿Quién podria negar que las ideas universales son concebidas por el espíritu i que el lenguaje le ayuda a concebirlas? Pero si solo fuesen esta misma concepcion, i si la naturaleza, aparte del entendimiento, no encerrase mas que individuos ligados entre sí por semejanzas accidentales ¿cómo sucederia que estas semejanzas, que son el punto de partida de la jeneralizacion, no se alteran jamás? ¿De dónde vendrian esas leyes estables i uniformes, esa permanencia de las especies i de los jéneros en todos los grados de la existencia, que constituye el órden i la armonía del mundo? La verdadera solucion del problema de las ideas universales está en decir que ellas, a la vez que son concepciones del espíritu i que las palabras sirven para formarlas, corresponden, fuera de la intelijencia, a ciertos caractéres constantes, a ciertas relaciones uniformes de las cosas, caractéres i relaciones que son distintos del elemento individual. El último fundamento de estas analojías i de estas relaciones es la sabiduría de Dios que ha concebido el plan i las leyes del universo.

Del juicio.

Cuando el espíritu ha formado cierto número de ideas i las ha comparado, no tarda en percibir que las unas convienen entre sí i pueden estar reunidas, i que las otras no lo pueden. Reconoce, por ejemplo, que la idea de *Dios* está de acuerdo con la idea de *bondad*, i que no lo está con la idea de *injusticia*. Percibir la relacion que existe entre dos ideas es *juzgar*. Dios es bueno, Dios no es injusto; he aquí juicios.

No es necesario insistir sobre la importancia del juicio i sobre el papel que desempeña en el desarrollo de la intelijencia; pero lo que importa comprender bien es, que la propiedad del juicio no consiste solamente, como lo ha pensado la mayor parte de los lójicos, en la percepcion de las relaciones, que es su funcion ordinaria i su carácter mas aparente. Esta opinion supone, en efecto, que el espíritu

que juzga está siempre en posesion de dos ideas que compara entre sí, i cuyas relaciones descubre despues de esta comparacion; pero no siempre sucede esto mismo. Veamos, por ejemplo, este juicio, el mas sencillo de todos: *yo existo;* lo formo espontaneamente, sin haber tenido ántes la idea del *yo* ni la de *existencia.* Ademas, nunca habria formado la nocion abstracta de *existencia,* si desde luego no hubiese conocido mi existencia personal.

El verdadero carácter del juicio es la afirmacion; su verdadera definicion es que consiste en afirmar que una cosa es o no es. No solamente concibe el espíritu ciertas ideas con la ayuda de los sentidos, de la conciencia i de la razon; sino que, ademas, cree, afirma que estas ideas son verdaderas, es decir, que espresan fielmente la realidad. Luego, esta persuacion viva i fuerte es lo que constituye esencialmente el hecho de juzgar.

Sin duda, el juicio tiene lugar, en ciertos casos, bajo una forma negativa. Pero es menester que las formas del lenguaje, muchas veces caprichosas, no nos induzcan en error sobre las verdaderas condiciones del pensamiento. Toda negacion implica una afirmacion, i puede reducirse a ella. Cuando digo: el alma no es *material* ¿no es lo mismo que si dijiese que el alma es *no material* o *inmaterial?*

Considerado como poder de afirmar, el juicio se encuentra mezclado en todos los actos del espíritu: todos, fuera de los de la imajinacion, tienen su fin en esta creencia, que los efectos son tales como nos parecen. Las diversas operaciones del pensamiento no son, en efecto, otra cosa que la intelijencia desarrollándose de cierta manera i aplicándose a cierto órden de verdades. Por tanto, la intelijencia es hecha de tal modo que tiene fé en su propia veracidad i que jamás podria despojarse de esta fé espontánea i profunda. Cualquiera cosa que haga i que considere, ella no puede dejar de creer que ve lo que existe; no puede dejar de afirmar, no puede dejar de juzgar.

Se sigue de aquí, que el juicio no es una facultad especial del entendimiento humano, como los sentidos i la memoria, sino mas bien la lei universal de todas nuestras facultades, la consecuencia necesaria de nuestra organizacion espiritual. Un ser intelijente que no juzgase, es decir,

que no creyese, ofreceria la mas estraña i la mas inesplicables de todas las contradicciones.

Cuando la refleccion se aplica al juicio, no tarda en distinguir dos elementos: por una parte la idea afirmada, por otra la afirmacion misma. La idea puede, a su turno, ser desarrollada i descompuesta, i llegar a ser por esto mismo la ocasion de nuevos juicios, resultado de la abstraccion, del análisis i de la comparacion. Entónces es cuando el juicio se traduce en el lenguaje por este conjunto regular de palabras que se llama una *proposicion*. La proposicion es la espresion del juicio, como la palabra es la espresion de la idea. Estudiaremos mas adelante sus condiciones i sus formas, cuando expongamos algunos principios de gramática jeneral.

CAPÍTULO VI.

DEL RACIOCINIO.

No hai en el dia físico alguno que no enseñe que todos los cuerpos del universo se atraen en razon directa de sus mazas e inversa del cuadrado de sus distancias. Pero ¿cuántos siglos han trascurrido ántes de llegar al conocimiento de esta importante lei? Los mas hábiles entre los sábios se contentaban, como el vulgo, con el simple hecho de la pesantéz de los cuerpos terrestres, hecho que está al alcance de los sentidos.

Newton, que fué el primero que descubrió las leyes de la atraccion, se sirvió de ellas para esplicar cómo la luna se mantiene en su órbita al rededor de la tierra, i como la tierra misma gravita con los planetas al rededor del sol, centro del universo.

Llegada a esta altura, la astronomía descubrió nuevos horizontes. Muchos hechos importantes, tales como las mareas, mal esplicados hasta entónces, aparecieron como la consecuencia necesaria de la gravitacion universal. La

brillante luz que la ciencia de Newton habia arrojado sobre le conjunto de la creacion, se fué estendiendo progresivamente a todas sus partes.

Así, de la vista de la caida de los cuerpos, el pensamiento del hombre se ha elevado en el trascurso de los siglos al conocimiento del sistema jeneral del universo, para descender de ahí a los fenómenos particulares.

Tomemos otro ejemplo. Todos los tratados de jeometría comienzan por axiomas i definiciones, que son verdades de sentido comun, accesibles a las intelijencias mas mediócres. ¡Quién creeria que tan simples verdades podian conducir a resultados de algun valor! Sin embargo, dejad obrar al espíritu humano; él sabrá desarrollar el jérmen que parecia estéril, i por la virtud natural de la razon, hará salir de él una ciencia regular, aplicable igualmente a los usos mas familiares de la vida i a las mas elevadas especulaciones de la metafísica.

Este poder del espíritu, para sacar una verdad de otra verdad, para pasar de un juicio a otro juicio, se llama *raciocinio*.

Induccion; deduccion.

Unas veces el raciocinio se eleva de una verdad particular a una verdad jeneral; en este caso se llama *induccion*.

Otras veces, desciende de una verdad jeneral a una verdad particular; toma entónces el nombre de *deduccion*.

La induccion, por ejemplo, es la que nos enseña que todos los cuerpos en jeneral, tienden, cuando jiran, a sufrir una depresion en el sentido del eje de su rotacion. Establecida esta lei, si la aplicamos al globo terrestre, llegaremos, por vía de deduccion, a saber que la tierra no es enteramente redonda, sino achatada en los polos: verdad de hecho i de raciocinio que ha sido confirmada por la observacion.

El principio de la deduccion consiste en poder afirmar de un ser todo lo que se afirma de la clase en que este ser está

comprendido. Si Pedro es hombre, tiene todos los atributos que pertenecen a la humanidad; está dotado de razon, pero su razon es falible; posee una alma inmortal, pero esta alma se halla unida a un cuerpo, sujeto a la enfermedad i a la muerte. ¿Cómo podria colocarse un ser en una clase cualquiera no participando de todos los caractéres de ella? Habria en esto una contradiccion que nuestro espíritu no puede comprender. Mas todavia: cuando los lójicos quieren llegar hasta los últimos fundamentos de la deduccion, dicen que el raciocinio deductivo se apoya en este exioma, llamado *principio de contradiccion*: "Una misma cosa no puede, al mismo tiempo, ser i dejar de ser."

Fundamento de la induccion.

A primera vista, el procedimiento inductivo parece ménos justificable. ¿Cómo puede el espíritu elevarse de lo particular a lo jeneral, ir así de ménos a mas, sacar una verdad del seno de otra verdad ménos comprensiva? Lo único que puede esplicar lo estraño de semejante marcha, es la confianza del hombre en el órden de la naturaleza. Creemos que las leyes de la naturaleza son estables, i por eso, en vista del presente, juzgamos del pasado i del porvenir. Creemos que estas leyes son jenerales, uniformes, i por eso afirmamos que las cosas marchan en todos los paises del mismo modo que en la pequeña porcion del espacio que habitamos.

Estas creencias no se derivan de la observacion; ellas la sobrepasan i sirven para dirijirla. La mano del Creador ha depositado su jérmen en todos los espíritus; ellas son como un instinto providencial del pensamiento que todos los hombres traen consigo al nacer.

Pero, por mas natural que sea su imperio sobre nosotros, esas creencias no nos encadenan tan estrechamente como las demostraciones de la jeometría. Será eternamente cierto que los radios de un círculo son iguales; pero talvez no sea eternamente cierto que la aguja imantada señale siempre la direccion del norte. Aquí en la tierra no hai exis-

tencia alguna necesaria. La jeneralidad de ciertos fenómenos no destruye su continjencia.

Ahí está el error fundamental del ateismo. Los ateos dicen que el vulgo se paga de nociones vagas i mal definidas; i ellos mismos, enredando las ideas mas simples, confunden en su sistema la uniformidad con la necesidad. Habiendo observado, como los demas hombres, que las causas físicas obran de una manera uniforme, se persuaden i quieren persuadir al jénero humano de que la existencia de estas causas es necesaria, que se bastan así mismas, que no revelan una causa mas elevada, fuente primera de la vida, i que de este modo, Dios, segun la palabra impía de un célebre astrónomo, es una hipótesis de que la ciencia no necesita.

Una observacion profunda del doble carácter de las leyes de la creacion revela a la intelijencia las perfecciones del Creador. Puesto que estas leyes pueden cambiar, ellas son la obra de una causa, i esta causa es libre; puesto que ellas no cambian, puesto que son estables, esta causa es intelijente i circunspecta. Ponerse de acuerdo consigo mismo i obrar por las vías mas simples, son cosas propias de la circunspeccion, como es propio de la libertad enjendrar obras en que la necesidad no tiene parte alguna. La creencia inductiva, considerada en su principio mas elevado, se resuelve en la idea de la Providencia; i el análisis sicolójico del proceder mas familiar del hombre, termina i se esclarece por el conocimiento de los atributos divinos.

Importancia del raciocinio.

El raciocinio, bajo su doble forma, es, como se ha podido ver, una de las fuentes mas fecundas de los conocimientos humanos.

Supongamos por un instante que el hombre se halle reducido a la conciencia, a los sentidos i a la memoria: no conoceria mas que las verdades que se hubieran presentado a sus miradas. El porvenir i la mayor parte del presente se le escaparian. Estaria desprovisto de la prevision que

adelanta los acontecimientos, i de la ciencia que penetra las partes oscuras i misteriosas de las cosas. Pero, con el auxilio del raciocinio, cada idea adquirida se convierte en un jérmen fecundo de donde salen, sin cesar, nuevas ideas; el estrecho círculo de nuestras percepciones i de nuestros recuerdos es traspasado fatalmente, por decirlo así; el pensamiento vé estenderse su dominio hasta el infinito.

Todos los juicios que emitimos diaramente sobre los objetos mas frívolos i sobre los mas graves, sobre el carácter i conducta de los demas, sobre la lluvia i el buen tiempo, sobre la salud i la enfermedad, sobre las cosechas, etc.; todos los cálculos, proyectos i sentimientos que se desprenden de ellos, no tienen otro oríjen que el raciocinio inductivo. La induccion es igualmente el fundamento de la física i de las ciencias naturales, cuyo objeto principal es el estudio de las leyes i del plan del universo.

La deduccion no tiene ménos importancia. De nada serviria concebir verdades universales si no tuviésemes el poder de aplicarlas a los casos particulares i de sacar todas las consecuencias que de ellas se derivan. Sin esto, faltarian al hombre muchos conocimientos indispensables, muchas reglas de conducta, muchas ciencias i muchas artes. Por deduccion proceden el matemático, el moralista, el jurisconsulto. La deduccion es igualmente la que permite al teólogo penetrar todas las relaciones i todas las consecuencias de las verdades sobrenaturales i disponerlas en un cuerpo de doctrina. Seria, pues, formarse una idea mui falsa de las leyes naturales i de los inagotables recursos de la intelijencia, el pretender reducirla, como han querido algunos filósofos, a la observacion; el permitirle, a lo mas, una induccion tímida, i el proscribir el raciocinio deductivo como un procedimiento artificial, estéril i peligroso.

CAPÍTULO VII.

DE LA MEMORIA I DE LA ASOCIACION DE LAS IDEAS.

La memoria es la facultad que nos hace recordar el pasado. Fenelon ha descrito en un lenguaje admirable el prodijio de la memoria, en el siguiente pasaje:

"Conozco, *dice*, todos los cuerpos del universo que se han ofrecido a mis sentidos desde hace algunos años: conservo sus imájenes tan claramente, que creo verlos, aunque ya no existen. Mi cerebro es como un gabinete de pintura cuyos cuadros se remueven i se acomodan a voluntad del duño de casa. Los pintores no alcanzan jamás una semejanza perfecta; pero los retratos que yo conservo en mi cabeza son tan fieles, que, consultándolos a ellos, es como descubro i corrijo en mí mismo los defectos de los que hacen los pintores.

"Recuerdo distintamente, *continúa Fenelon*, haber conocido cosas que ya no conozco; me acuerdo de mi olvido mismo; conservo en mi memoria los retratos de cada persona en cada una de las edades de la vida en que la he visto otras veces. El mismo personaje se sucede varias veces en mi cabeza: primero lo veo niño, despues jóven, i en fin, viejo. Veo arrugas en el mismo rostro en que, por otro lado, veo las tiernas gracias de la infancia: junto lo que existe todavía con lo que ya no existe, sin confundir las estremidades. Conservo un no sé qué, que es alternativamente todo lo que he conocido desde que estoi en el mundo. De este tesoro desconocido salen todos los perfúmes, todos los gustos, todos los grados de luz, todos los colores i todos sus matices, todas las figuras, en fin, que han pasado por mis sentidos, i que éstos han confiado a mi cerebro." (1)

La memoria no puede recordarnos el pasado sino por haber recojido nuestros conocimientos a medida que se formaban, i por haber guardado su depósito. Comprende, en consecuencia, dos hechos elementales: 1.° la conservacion de las ideas; 2.° su reproduccion o recuerdo. El primero de estos hechos se escapa a la observacion. ¿Dónde i cómo se conservan las ideas? La conciencia es muda a este respecto. El segundo hecho puede, por el contrario, observarse fácilmente.

Nos sucede a menudo que no reconocemos nuestras anti-

(1) *Traité de l'existence de Dieu, premier partie, chap* II.

guas ideas cuando se reproducen. Así el soñador i el artista no se fijan en que las percepciones que han hecho anteriormente han suministrado, al primero, todos los elementos de su sueño, al otro, todos los rasgos de que compone sus cuadros. Esta reproduccion de una idea, sin la conciencia de que la hubiéramos tenido anteriormente, se llama *concepcion*. Cuando la concepcion va acompañada del reconocimiento de su objeto, se transforma i se convierte en el *recuerdo*, que es por excelencia el acto de la memoria. Hai recuerdo cada vez que se representa en nuestra memoria un objeto ausente o un hecho pasado.

Análisis del recuerdo.

El recuerdo comprende tres elementos: 1.° la pesuacion de la existencia pasada del objeto que se recuerda; 2.° la nocion del tiempo que ha trascurrido desde que este objeto se presentó por primera vez a nuestra vista; 3.° la nocion de la identidad personal, es decir, la creencia de que una sola i misma persona es la que recuerda i la que anteriormente ha conocido el objeto recordado.

La formacion del recuerdo supone que hemos acordado cierto grado de atencion al objeto; porque, como se ha visto mas arriba, es una verdad probada por la esperiencia que la memoria deja escapar la mayor parte de los acontecimientos i de las cosas que no se han grabado en el espíritu por una fuerte i séria aplicacion.

De la asociacion de las ideas.

Otra de las condiciones necesarias para el nacimiento del recuerdo es que sea despertado por otro recuerdo o por una percepcion análoga.

El filósofo ingles Hobbes asistia un dia a una conversacion sobre las guerras civiles que desolaban la Inglaterra,

cuando uno de los interlocutores pregunta cuánto valia un dinero romano. Esta inesperada pregunta parecia traida por un capricho de la casualidad, creyéndola perfectamente estraña al asunto de la conversacion; pero reflexionando mejor, Hobbes no tardó en descubrir lo que la habia sujerido. Por un progreso rápido i casi indescriptible, el movimiento de la conversacion habia llegado a la historia de la traicion que entregó a Cárlos I en manos de sus enemigos: este recuerdo habia traido a la memoria a Jesucristo, traicionado igualmente por Judas; i la suma de treinta dineros, precio de esta última traicion, habia venido entónces, como de suyo, al espíritu del interlocutor.

Esta propiedad que tienen nuestras ideas de recordarse unas a otras recíprocamente, es conocida con el nombre de *asociacion de las ideas.*

Por poca atencion que se preste a la manera cómo una idea es despertada por otra, es claro que este recuerdo no es fortuito, sino que depende de las relaciones secretas de nuestras concepciones. Estas relaciones son numerosas; citaremos como ejemplos el tiempo, el lugar, la semejanza, el contraste, la relacion de causa i efecto, de principio i consecuencia, del signo i de la cosa significada etc.

1.° Una asociacion de ideas fundada sobre la simultaneidad es lo que hace tan cómodos los sincronismos en el estudio de la historia. Dos hechos que han tenido lugar al mismo tiempo se ligan en nuestro espíritu, i el recuerdo del uno sujiere el del otro. César hace pensar en Pompeyo, Francisco I en Leon X, Luis XIV en los célebres escritores que produjo su siglo.

2.° Una comarca recuerda las comarcas limítrofes. Un paisaje olvidado deja de serlo cuando se nos representa uno de sus puntos de vista. Ahí está todo el secreto de la memoria llamada *local.* ¡Quién no sabe, ademas, la viva emocion que produce en el alma la vista de los lugares ilustrados por grandes acontecimientos o por grandes nombres!

3.° Si el retrato de un pariente o de un amigo que hemos perdido se ofrece a nuestra vista, las virtudes i la afeccion de esta persona querida se representan a nuestra

alma i renuevan el dolor que nos ha causado su pérdida. En otra esfera, la semejanza es el principio de la metáfora, de la alegoria i de los juegos de palabras. La variedad accidental de consonancia entre dos términos que no tienen la misma significacion, inspira esos chistes tan agradables a los espíritus lijeros.

4.° Orestes, en *Andrómaca*, da gracias al Cielo por su desgracia, *que sobrepasa su esperanza*. Los poetas han dado a las furias el nombre de *Euménides* o buenas diosas. El mar Negro, funesto a los navegantes, era llamado por los antiguos *Ponto Euxino* o mar hospitalario. Estas antífrasis o ironías, transicion de una idea a la idea opuesta, son efecto de una asociacion fundada en el contraste. Los pensamientos contrarios, como los semejantes, tienen la propiedad de despertarse mútuamente. La salud hace pensar en la enfermedad, la esclavitud en la libertad, la guerra en la paz.

5.° Diariamente, en la vida privada, la obra nos recuerda al obrero; el padre nos recuerda a los hijos, i éstos al padre. La vista de los efectos despierta el recuerdo de sus causas; un fin alcanzado, el de los medios propios para alcanzarlo, i recíprocamente. Si veo caractéres de imprenta i una prensa ¿cómo no he de pensar que sirven para imprimir?

6.° En fin, lo que prueba la fecundidad de la asociacion que se establece en la memoria entre los principios i las consecuencias, entre el signo i la cosa significada, es que la primera relacion es la condicion del raciocinio, i la segunda la condicion del lenguaje. Que el espíritu deje de tener sus ideas unidas, de manera que descubra fácilmente lo particular en lo jeneral i lo jeneral en lo particular ¿que viene a ser entónces la facultad de raciocinar? Que se nos prohiba pasar de un sentimiento o de una idea a la palabra que los traduce, o de un signo cualquiera a los secretos pensamientos de que es espresion, ¿qué viene a ser entónces el poder de la palabra i del jesto i el arte precioso de la escritura?

Hé ahí los principales elementos de esas innumerables asociaciones de ideas que son la fuente de todos nuestros recuerdos. Pero, preciso es notarlo, ellas no son importan-

tes únicamente para la memoria; su imperio se estiende a la intelijencia entera, sea que faciliten el juego del pensamiento, sea que contribuyan a estraviarnos.

¡Cuántos engaños no sufre el hombre a consecuencia de una falsa asociacion de ideas! Desde el temor inocente del niño, que, habiendo asociado la idea de peligro a la de tinieblas, se asusta de encontrarse solo en la oscuridad, hasta el error culpable de aquel que cree ligada su felicidad a la muerte de su enemigo, la mayor parte de nuestras preocupaciones i supersticiones no tienen otro oríjen.

Pero hai mas todavía. Considéranse las asociaciones que sujieren la semejanza, el contraste i las relaciones de tiempo i de lugar. Ellas son en parte el encanto de la conversacion, a la cual dan variedad, gracia i jovialidad. Sin embargo, cuando se las cultiva demasiado, la inteljencia cae bien pronto en una especie de desvarío incoherente, en que brillan chistes felices, algunos razgos brillantes de imajinacion, pero que flota a la aventura, sin unidad i sin regla. El desórden de los pensamientos ejerce su influencia sobre el carácter; los sentimientos se hacen versátiles; la conducta lijera e inconsecuente; todas las facultades se debilitan o se extravian.

Hai otras asociaciones mas estrechas i ménos arbitrarias, que suponen un esfuerzo sistemático de la atencion: las asociaciones fundadas sobre las relaciones de causa i efecto, de medios i fin, de principios i de consecuencia. Estas enjendran a lo larga la fatiga i el fastidio por medio de no sé qué uniformidad desesperante; pero tambien, cuando se han hecho habituales, dán al espíritu regularidad e imperio sobre sí mismo, i le hacen adquirir cierta sucesion en las ideas i cierta profundidad metódica, de donde resulta la aptitud para las ciencias. Siendo recto el juicio, el carácter lo es tambien; la conducta se hace mas mensurada, los sentimientos mas sólidos; lo que ha ganado la razon lo aprovecha el corazon.

La consecuencia práctica que se puede sacar de todo eso, es esta: de todos los principios de nuestra naturaleza, el de la asociacion de las ideas es talvez el que necesita ser dirijido con mas cuidado, sobre todo en la infancia i en la juventud. El triunfo de la educacion consiste en desterrar

las asociaciones falsas i viciosas, i en estimular i fortificar, por el contrario, las que pueden contribuir a dar rectitud al espíritu i a la conducta.

Influencia de la voluntad sobre la memoria.

Por efecto de la asocion de las ideas, nuestros recuerdos pueden despertarse sin el concurso de la voluntad; pero una vez que han nacido, ésta contribuye a modificarlos de muchas maneras.

Desde luego, les da claridad i precision; bajo su influjo, se determinan i se hacen mas exactos.

En seguida, al mismo tiempo que trata de esclarecerlos, suscita muchos otros nuevos. ¡Cuántas fechas se ofrecen a nuestro espíritu ántes de encontrar la fecha olvidada que se busca!

En fin, i esto es mas importante, la voluntad puede hasta cierto punto unir nuestros pensamientos segun relaciones elejidas por ella misma. Reid observa injeniosamente que nuestra voluntad se conduce con nuestros pensamientos del mismo modo que un gran príncipe con los cortesanos que se agrupan a su alrededor cuando acaba de levantarse: saluda a uno, sonrie a otro, hace una pregunta a un tercero; un cuarto es honrado con una conversacion particular; los mas se vuelven como habian venido. Así, entre los pensamientos que se nos presentan, muchos se nos escapan; pero retenemos aquellos que nos agrada considerar i los disponemos en el órden que mejor nos parece. La voluntad puede preferir un jénero de asociaciones bizarras, pero fáciles, a iluciones mas regulares, pero tambien mas difíciles de formar. Puede buscar las analojías lejanas, las oposiciones ocultas, las relaciones accidentales. Este poder de la voluntad sobre el recuerdo ha dado oríjen a la *mnemónica*, que es el arte de ausiliar a la memoria, uniendo nuestros recuerdos a las ideas mas propias para traerlos a ella.

CAPÍTULO VIII.

DE LA IMAJINACION.

Imajinacion es la facultad de formar ideas que no corresponden a ningun objeto real, como las inventadas por la poesía i las artes, v. g., la idea de un caballo con álas, la de un monte de oro.

Cuando en la *Iliada* leemos la descripcion del escudo de Aquíles, o el relato de los combates bajo los muros de Troya entre los héroes cuyas hazañas canta Homero; cuando el Dante nos pasea, en compañía de Virjilio, al travez de los círculos del Infierno; cuando Milton nos representa a lo vivo las delicias del Paraiso, o cuando Miguel-Anjel nos diseña las escenas espantosas del juicio final; i por último, cuando el Ariosto i Cervantes nos cuentan las aventuras de sus respectivos personajes, i cuando Swift nos hace penetrar, siguiendo a Gulliver, en el pais de los Lilliputienses; de seguro que estos cuadros tan diversos nos trasportan mucho mas allá de los límites de la realidad, a rejiones en que, a ninguna de las facultades que nos han sido dadas para conocer lo verdadero, es permitido recorrer. Pues bien, todas estas cosas son obras de la imajinacion.

La imajinacion no crea.

Por poco que atentamente se examinen los productos mas estraordinarios de la imajinacion, es fácil reconocer que se compone de elementos reales, diversamente combinados; por manera que el rol de esta facultad consiste, principalmente, en aproximar las nociones i los recuerdos esparcidos que ella habia colectado. Así, la idea de un

monte de oro, que no tiene tipo propio en la naturaleza, resulta de la juxtaposicion de dos ideas mui reales, la de *monte* i la de *oro*. Analícense las obras de la poesía, de la pintura i de la estatuaria, i se encontrará, en las mas novelescas aventuras, en los caractéres mas inverosímiles, en las figuras mas imposibles, así como en los cuadros i relatos que parezcan mas naturales, no un conjunto efectivo, sino sus partes que realmente existen en diversos objetos, i que la imajinacion no ha hecho otra cosa que recojer, i acercarlas i combinarlas segun sus propias leyes.

Análisis de la imajinacion.

No es pues la imajinacion, como podria creerse, un poder simple i elemental, sino una facultad compleja, que, en su ejercicio, depende de otras muchas. Cuando se estudia con cuidado su naturaleza i su modo de obrar, se vé que está sometida a tres condiciones principales: 1.ª a la *memoria*, que le suministra los materiales sobre que debe ejercer su actividad; 2.ª a la *abstraccion*, que divide esos materiales, aisla una cualidad, un rasgo, un detalle de todas las circunstancias con que se encuentra unido en la realidad; i 3.ª a la *asociacion de ideas*, que sirve para unir entre sí estas partes ya desmembradas, i para que el espíritu forme de ellas, ora el tejido de una narracion, ora un nuevo ser ficticio.

Pero la imajinacion puede pasar por dos estados bien diferentes. En el primero, abandonada así misma, nada supone mas allá de las tres operaciones elementales antedichas. En el segundo, comprende ademas la concepcion racional de lo verdadero, lo bueno i lo bello, i de todos los sentimientos que a tal concepcion se ligan.

En el primer caso, la imajinacion vaga a la ventura de objeto en objeto, alternativamente lenta o rápida, pero siempre versátil i caprichosa, ménos dispuesta a guiar al espíritu que a estraviarlo, el cual puede darse por afortunado sino cede al encanto de sus propias concepciones,

hasta el estremo de sacrificarles la realidad. Entónces es cuando, durante el sueño, se producen los fenómenos llamados *pesadillas*, i en la vijilia los del *delirio*, la *alucinacion*, la *locura*.

Cuando, por el contrario, la imajinacion se encuentra vivificada por la idea del sentimiento de lo bello, o ilustrada i dirijida por la razon, enjendra las obras del arte i de la ciencia. Merced a ella, el sabio, que ha tocado ya los límites en donde se detiene la esperiencia, *imajina* hipótesis para esplicar los hechos, cuya causa se escapa a sus miradas. Respecto a las artes, quién no conoce el poder de la imajinacion! Aquí es donde ella se encuentra verdaderamente creadora, pues no se limita a reproducir servilmente los objetos que la han impresionado. En cierto modo rehace la naturaleza, e imitándola la sobrepuja. Si es cierto que los materiales de que se vale son prestados, no lo es ménos que sabe combinarlos en virtud de una regla oculta que encuentra en el fondo mas íntimo del alma humana; i, fijos sus ojos, puede decirse, en este tipo interior, la imajinacion produce esas obras maestras que nos embelesan i cautivan. "Cuando el insigne artista Fídias hacía una estátua de Júpiter o de Minerva, no tenia a la vista, dice Ciceron (1), un modelo determinado cuya semejanza se empeñara en reproducir; pero en el regazo de su alma habia un cierto tipo cumplido de belleza sobre el cual tenia fijas sus miradas, i era el que guiaba su arte i su mano."

La naturaleza compleja de la imajinacion constituye a ésta mui variable. La organizacion física, el carácter, los hábitos, el clima, las instituciones políticas i relijiosas, todas las influencias esternas que rodean al hombre, obran sobre ella i contribuyen a modificarla. De aquí proviene esa variedad que presenta segun los individuos, los siglos i los paises, i que se manifiesta de relieve en la poesía i en las artes de los diversos pueblos de la tierra. Entre la *Iliada* de Homero i los Vedas de la India; entre la *Eneida* de Virjilio i los Nibelungen de Alemania; entre las trajedias de Corneille i de Racine i los dramas de Shakespeare i Cal-

---

[1] Cic., *Orator*, II.

deron; entre la arquitectura griega i la de los Árabes; entre la pintura italiana, tan pura, ten elevada, i los cuadros del jénero flamenco, ¡cuán prodijiosas diferencias! Cada país, como cada siglo, imprime en las obras de imajinacion sus preocupaciones, sus gustos, su regla, i su modo de ver particulares.

Influencia de la imajinacion.

Si es propio de la imajinacion el crear ficciones, fácil será conocer el ascendiente que debe de ejercer sobre la intelijencia i el corazon.

Desde luego presenta al hombre una fuente nueva de goces, que sin duda son los mas deliciosos despues de los de la virtud. ¿No debemos a ella los placeres de las artes, tan variados como penetrantes, i que tras de sí dejan tan benéficas huellas? Su fuente no se agota con la edad, i desde la primera infancia hasta la mas estremada vejez, ellos regocijan i consuelan al corazon humano.

Pero si la imajinacion nos proporciona una parte de nuestros goces mas puros, tambien aumenta, en proporcion desigual, la suma de nuestras penas. En efecto, él turba nuestros pasos con vanas inquietudes, con falsas aprehensiones i ficticios errores, que contribuyen no poco al malestar de la vida. Nos contrista i atormenta, no solo con la imájen de los males que sufrimos, sino con la de aquellos que pueden sobrevenirnos, o que amenazan a nuestros parientes, amigos i hasta a las personas mas estrañas.

Mediante las impresiones que nos causa i los sentimientos que exita, la imajinacion llega a ser uno de los resortes mas enérjicos de la actividad. Dejando que luzca a nuestra vista una perfeccion bien superior a las ventajas que poseemos, ella nos invita a alcanzarla ya para nosotros o para los demas. De aquí ese ardor egoista de los hombres por mejorar de situacion, aun por medio de las empresas mas aventuradas; i de aquí tambien esos pro-

yectos, a menudo quiméricos, de los espíritus jenerosos por la felicidad de sú patria o del jénero humano.

Pero cuando el alma cede mui fácilmente a los delirios que la llevan fuera de la realidad, pierde poco a poco esa justa apreciacion de los negocios de la vida que se llama buen sentido. Eso de que el hombre de imajinacion esté ajustando su conducta a lo que se imajina, con preferencia a lo real i efectivo de su situacion, es una lijereza que a cada paso le hará sufrir amargas decepciones. Se engañará, ya respecto de las cosas por no haberlas estudiado detenidamente, ya respecto de las personas a quienes agravie o ultraje por lijereza: errores todos tanto mas difíciles de rectificar, cuanto que dependen de las primeras impresiones que ningun esfuerzo de raciocinio puede ya destruir.

Un efecto mas pernicioso todavia de la imajinacion, que atañe a lo que ésta tiene de mas exelente, consiste en inspirar disgusto por la condicion actual del hombre, trasportándolo a un mundo quimérico, estragado, en donde solo, en presencia de la naturaleza, rompa las trabas sociales e intente apurar la embriaguez de la dicha. Nada es mas a propósito para el desarrollo de esta fatal ilusion que las novelas, i he aquí porque su lectura es tan peligrosa, principalmente en la juventud. Cuando semejantes delirios han pervertido a la imajinacion, el mejor remedio de precaberla para en adelante es la esperiencia, la cual la separará de las quimeras i la aproximará a las realidades.

"Véte, pobre iluso, esclama un poeta citado por Dugald Stewart (1), vete en busca de los sitios mas frecuentados por los hombres i entra en la ajitacion de la muchedumbre. Piensa en el poder, en la gloria, en todo cuanto solicitan las almas nobles; o bien, agrégate a una carabana para rodar i ver por doquiera cosas nuevas; pasa los Alpes, los Apeninos, i corre de comarca en comarca; si quieres todavia mas aventuras i emociones, lánzate al campo de batalla en lo mas reñido de la pelea, cuando la terrible voz del clarin retempla i enardece el furor de los comba-

(1) En sus *Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, P. I, chap. VIII, sect. 5.

tientes; i, en medio del tumulto de los campos i de las fatigas de una marcha, olvida para siempre esas cobardes inquietudes i esas alarmas, indignas de un hombre."

CAPÍTULO IX.

DE LAS IDEAS EN JENERAL.—SUS DIFERENTES CARACTÉRES. SU ORÍJEN.

Despues de haber estudiado en sí mismas las facultades del entendimiento, es menester considerar los resultados de su accion i los frutos que nos producen.

Entre los productos de la intelijencia, el primero i mas jeneral de todos, el hecho elemental, se puede decir del entendimiento, es la *idea*.

¿Qué es idea? Las definiciones de los filósofos son mui diverjentes. Algunos sostienen que es un sentimiento distinguido, lo que supone la identidad del pensamiento i del sentimiento. Ya hemos visto que esta teoría es inadmisible.

La Lójica enseña, como lo veremos, a no definir los hechos primitivos que, por su naturaleza, escapan a la definicion. De acuerdo con tan sabio precepto, nos limitaremos a decir que la idea es "el conocimiento en su forma mas simple."

Diferentes especies de ideas.

Las ideas se dividen en diferentes especies, segun el punto de vista bajo el cual se las considera.

Consideradas en sus objetos, son tan numerosas como los seres salidos de manos del Creador. Poseemos ideas *sensibles* o de los objetos que conocemos por los sentidos, ¡como los cuerpos; ideas *intelectuales* o de seres estraños a os cuerpos, como el alma, Dios; e ideas *morales*, o las

nociones del bien i del mal, del vicio i de la virtud.

Consideradas en sus cualidades, las ideas son *verdaderas* o *falsas*, *distintas* o *confusas*, *claras* u *oscusas*, *abstractas* o *concretas*, *jenerales* o *particulares*, *colectivas* o *individuales*.—Idea verdadera es la adecuada a su objeto (1); concreta, la de una sustancia mirada en el conjunto de sus cualidades; abstracta, al contrario, la de una cualidad separada de su sustancia. La idea que se estiende a un gran número de individuos, como la de humanidad, es una nocion jeneral; la que representa a un solo individuo, como la de Pedro o Pablo, es particular o individual.

Ideas absolutas i relativas.

Consideradas en relacion con la continjencia i la necesidad de sus objetos, las ideas se dividen en *absolutas* i *relativas*. Absoluta, es la idea de una cosa necesaria o que no puede dejar de ser lo que es; relativa, la de una cosa continjente o que puede ser de otra manera de lo que es. Por ejemplo, tengo delante de mí un objeto material, un libro: el tacto me hace conocer su peso i dimensiones; la vista me revela su color i la figura de las letras contenidas en sus pájinas. No dudo que existe, pero al mismo tiempo concibo que pudiera no existir o ser otra cosa cualquiera. Comenzó, el dia en que las manos de un encuadernador juntó sus hojas sueltas; cien veces despues ha podido ser despedazado o quemado; si lo fuese, mi razon no lo estrañaria. La idea de este libro tiene pues por objeto una cosa que puede dejar de existir, esto es, una cosa continjente; luego aquella tiene este mismo nombre.

Pero en tanto que veo i toco el libro, concibo que está situado en el espacio, i que un cierto lapso de tiempo ha trascurrido desde que el autor lo compuso. Pues bien, ¿sucede con el espacio i con el tiempo lo mismo que con este li-

(1) *Veritas* est adœquatio rei et intellectus; la ecuacion entre el entendimiento i la cosa, segun Santo Tomas, I S., q. XVI, art. I.

bro? ¿Pudiera admitirse que no existen? Quien quiera que sobre esto se interrogue a sí mismo, verá claramente que la hipótesis de la destruccion del tiempo i del espacio es contraria a la sana razon. Aniquilado el libro, el lugar donde estaba subsiste; la duracion que lo encerraba prosigue su curso. ¿Qué digo? Aunque aniquiláramos con el pensamiento todos los libros, todos los cuerpos, todos los sucesos, el vacío que sobreviniera a esta ruina inmensa no importaria, para la intelijencia, la destruccion del tiempo i del espácio. En una palabra, estas ideas, como la de Dios, tienen por objeto una cosa que no puede dejar de ser, es decir, una cosa necesaria; luego ellas son necesarias.

Dos caractéres secundarios de nuestras ideas, la *particularidad* i la *universalidad*, emanan de su *continjencia* i *necesidad*.

Todo objeto continjente es finito. Su existencia, por el hecho de haber tenido principio, se halla por doquiera circunscrita por otros objetos a los cuales a su vez él mismo pone límites, i la idea que lo representa participa en cierto modo de estos límites. No es verdadera en todos los tiempos, en todos los lugares, ni para todos los espíritus; es determinada, individual, particular.

Pero lo que no puede dejar de ser, lo necesario, existe siempre i en todas partes; de otra manera no seria necesario, sino continjente. La causalidad es una concepcion necesaria, i por eso la estendemos a todos los fenómenos, afirmando sin la menor duda, que, sean cuales fueren, han de tener todos una causa. La justicia es tambien una concepcion necesaria, i por esta razon es obligatoria para todos los hombres, quienes se hallan igualmente en el deber de practicarla, sin que les sirvan de exepcion las diferencias provenientes de la edad, del temperamento o de la posicion social.

En resúmen, toda idea *absoluta* es *necesaria* i *universal*; i por la inversa, toda idea *relativa* es *continjente* i *particular*.

El precedente análisis de los caractéres de nuestras ideas arroja ya una viva luz sobre la cuestion tan debatida acerca de su oríjen i formacion.

Orijen de las ideas.

El conocimiento humano tiene tres orijenes: los *sentidos*, la *conciencia*, i la *razon*.

Puesto que todas nuestras ideas pueden reducirse a dos grandes categorías, las *relativas* i las *absolutas*, la cuestion acerca de su oríjen queda reducida a saber cómo hemos adquirido estos dos clases de nociones.

Pues bien, entre las ideas relativas, que deben desde luego llamar nuestra atencion como mas familiares al espíritu humano, unas tienen por objeto a la materia o los cuerpos, i las otras a el alma o los espíritus.

No es difícil designar la fuente de donde hemos tomado las primeras: es, como ya lo hemos dicho, la sensacion que sigue a la impresion que las cosas esteriores hacen en nuestros órganos. Preciso es ver los cuerpos para conocer su color; oirlos, para discernir el sonido; tocarlos, para saber que son estensos i sólidos. Con un sentido ménos, disminuye el conocimiento que tenemos de la materia; con uno mas, podríamos descubrir en ella quizá una multitud de propiedades nuevas.

Pero los sentidos son impotentes para suministrarnos el conocimiento del alma i de sus operaciones; ni aquella ni éstos caen bajo su dominio; jamás se tocan ni se ven. La facultad en virtud de la cual nos conocemos a nosotros mismos, es un poder puramente espiritual, que ya hemos denominado *conciencia*. A ella incumbe instruirnos de todo cuanto pasa en nosotros, así como la sensacion nos da cuenta de lo que pasa fuera. La conciencia nos hace conocer nuestros placeres i penas, nuestros temores i esperanzas, nuestros deseos, pensamientos, sentimientos, resoluciones, las operaciones i las facultades del alma, i los atributos esenciales de la personalidad humana, libertad, simplicidad, identidad i unidad.

Puesto que habitualmente se designa a los sentidos i a la conciencia con el nombre de *observacion* o *esperiencia*, podemos sentar como indudable, que la observacion o es-

periencia es el oríjen de todas las ideas relativas, cuyos objetos son la materia o el espíritu.

Las ideas absolutas no pueden derivarse de los sentidos ni de la conciencia; refutacion del empirismo.

¿Sucede acaso lo mismo con las ideas universales i necesarias? ¿Provienen igualmente de la observacion, sea porque ésta las haya producido directamante, o porque resulten de la accion de las facultades del espíritu por el hecho de obrar sobre los datos esperimentales? Tal es el eje de la dificultad que ha tratado de resolverse en el largo i memorable debate que ha dividido a los filósofos de la antigüedad, de la edad media i de los tiempos modernos.

La cuestion ha sido resuelta en favor de la esperiencia por una escuela célebre, que, del carácter i exajeracion misma de sus doctrinas, ha recibido el nombre de escuela *empírica* (de *esperiencia*), es decir, que se apoya esclusivamente en la observacion. Segun esta escuela, las ideas absolutas, lo mismo que las relativas, emanan de la observacion; con la sola diferencia de que no fluyen de ella directamente, sino que suponen un trabajo ulterior del espíritu. Por ejemplo, debemos a los sentidos la idea de *monte* i la de *oro*; juntando ámbas ideas, formamos la de un *monte de oro*, que los sentidos no nos suministran inmediatamente. Del mismo modo vemos las causas particulares; suprimiendo las imperfecciones que presentan i que las limitan, concebimos la causa ilimitada e infinita, que es Dios.

El nacimiento de la escuela empírica se confunde con los oríjenes de la filosofía griega. Aquella comenzó cerca de seiscientos años ántes de nuestra era, con Táles, que reducia toda la realidad a los elementos naturales conocidos por la sensacion, i un siglo despues dicha escuela encontró su primera fórmula en las atrevidas hipótesis de Leucipo i sobre todo de Demócrito.

Leucipo habia considerado los fenómenos del universo como producto de los átomos unidos i separados por el

movimiento; Demócrito dedujo de aquí una esplicacion del conocimiento. Segun él, despréndense de la superficie de los cuerpos ciertas películas finas i lijeras que son la imájen de sus cualidades; puestas en contacto con nuestros órganos, esas películas producen el sentimiento i el pensamiento. Los atomistas legaron esta estravagante teoría a Epicuro que la adoptó sin modificarla, i éste la trasmitió a Lucrecio, quien la revistió de los colores de la poesía.

Zenon, jefe del stoicismo, opuesto en todo lo demas a Epicuro, parece haber estado de acuerdo con su rival en la cuestion a cerca del oríjen de las ideas. Se dice que a este fundador de la escuela del Pórtico pertenece la célebre máxima: *nihil est in intellectu quin prius no fuerit in sensu*, nada hai en el entendimiento que no haya entrado ántes por los sentidos.

En los tiempos modernos, la Filosofía empírica cuenta tambien entre sus filas muchos nombres.

Así, el contemporáneo i adversario de Descartes, Gassendi, sienta, al principio de su *Lójica*, que todas las ideas traen su oríjen de la sensacion. Confiesa que no todas han pasado por los sentidos tales como existen actualmente en el espíritu; pero pretende que ellas se resuelven en los elementos sensibles que la reflexion ha elaborado i trasformado.

Hobbes no pensó de distinto modo que Gassendi: "el entendimiento, dice, no posee nocion alguna qne no haya sido enjendrada por los sentidos." La sensacion es el resultado de un movimiento; cuando éste se detiene, aquella se debilita i se trasforma en imajinacion. Viniendo entónces las palabras en auxilio del hombre, éste fija i combina sus ideas; juzga, raciocina, es decir, sustituye un signo a otro signo del mismo valor, i en una palabra, calcula. El cálculo, segun Hobbes, es la forma necesaria del raciocinio.

Pero entre los modernos defensores del empirismo, Locke es sin disputa el mas profundo. Dice que el conocimiento humano se divide en ideas i juicios. ¿Qué es un juicio? Nada mas que una percepcion de relacion entre dos ideas; los juicios suponen pues las ideas. Estas son simples o compuestas; las últimas nacen de las primeras, las cuales en sí mismas tienen por oríjen inmediato a la sensacion i

a la reflexion, es decir, a la esperiencia. De esta suerte, todo conocimiento, sea cual fuere su objeto, reposa en último análisis sobre la esperiencia, i de ella saca su autoridad. Tal es el punto de partida, i tal es tambien la conclusion de la grande obra de Locke, *Ensayo del entendimiento humano.*

Alimentado con las máximas del filósofo inglés, Condillac fué mas léjos siguiendo sus pasos; pues negó el oficio de la reflexion i redujo el entendimiento a la sensibilidad física. Segun el filósofo francés, la impresion de los objetos materiales en nuestros órganos es el principio jenerador de todos los hechos del pensamiento. Las concepciones abstractas i universales no son en sí mismas sino sensaciones trasformadas.

La antigüedad del empirismo i la dilatada influencia que ha ejercido esta Filosofía, prueba que tiene raices profundas en el espíritu humano. Es de una simplicidad perfecta, i, solo divisando la superficie de las cosas, parece mui rigurosa. Pero tal rigor solo es aparente, i facticia i arbitraria su simplicidad. La escuela empírica se subleva a menudo con mucha razon contra el abuso de las hipótesis, i sin embargo su doctrina en sí misma no pasa de una pura hipótesis, que da lugar a insuperables dificultades.

I desde luego, ella no esplica la universalidad ni la necesidad de las nociones absolutas. En efecto, por medio de los sentidos i de la conciencia no salimos, ni del lugar en que estamos ni del momento actual. Vemos lo que pasa aquí, allá, a tal hora, i nada mas. En vano es llamar en nuestra auxilio a la memoria i al testimonio, porque tanto éste como los recuerdos son tan limitados como nuestras percepciones. En vano elaboramos los datos de la observacion, porque esos datos no pueden dar lo que no contienen, es decir, juicios universales. ¿Acaso es la observacion la que nos enseña que todos los fenómenos del universo, sin exepcion, tienen una causa i se verifican en el tiempo? No por cierto, puesto que apénas hemos observado un reducidísimo número de fenómenos.

Empero las nociones esperimentales son, si cabe, todavia ménos necesarias que universales. ¿Qué cosa nos revela la observacion? Lo que es; mas no lo que debe ser. Supón-

gase que nuestros sentidos, ayudados de la memoria i de la induccion, tengan el poder de descubrirnos cuanto haya sucedido i suceda en el universo; supóngase que ningun fenómeno se escape a nuestras laboriosas investigaciones; pero, por semejante camino, todavia no sabríamos que los hechos han debido suceder de tal manera, i que no pudieran suceder de otra mui diversa No hai en el mundo una esperiencia capaz de hacernos conocer que ningun cuerpo podria existir fuera del espacio, i que éste contiene necesariamente todos los cuerpos. La necesidad no se vé, no se palpa, no se siente.

Refiriendo a la observacion las ideas absolutas, la doctrina empírica no ha hecho otra cosa que desnaturalizarlas para poder hacerlas caber en las estrechas proporciones de la hipótesis. Por ejemplo, ¿qué cosa es para Locke i sus discípulos la causalidad? Es la sucesion. ¿Qué la sustancia? Una coleccion de cualidades. ¿Qué el bien? Lo útil. ¿Qué lo infinito? La negacion de lo finito. De aquí han resultado las mas funestas consecuencias para la moral, la relijion, el arte i la ciencia misma. David Hume, tan resuelta como profundamente escéptico; Helvetius, que reduce la virtud al interés; Lamettrie i Holbach, apóstoles ardorosos del materialismo i del ateismo, todos estos escritores, que han consagrado sus esfuerzos a minar las mas santas creencias del jénero humano, son los herederos directos de Locke i de Condillac. Apesar de la aparente sabiduría del método que recomendaron, estos dos filósofos esparcieron la semilla que, cultivada por sus sucesores, ha producido en el mundo tan deplorables frutos; ni mas ni ménos que entre los antiguos, una sicolojía, semejante en muchos puntos a la del *Tratado de las sensaciones* i del *Ensayo del entendimiento humano*, inspiró a Epicuro su descreida moral i sus estrañas teorías acerca del alma i Dios.

Orijen de las ideas absolutas.

El error i los peligros de la doctrina empírica han impulsado a un gran número de filósofos a buscar el orijen

de las ideas necesarias en otra parte mui diversa de la de los sentidos i la conciencia.

No es este el lugar de esponer detalladamente las diferentes teorías a este efecto inventadas; únicamente procuraremos caracterizar en pocas palabras las principales.

Sobre las cosas particulares, sometidas a la jeneracion i a la muerte, i que se mantienen en perpétuo movimiento, Platon colocaba las ideas increadas, inmutables i eternas. Tales ideas aparecen en el mundo para revelar la vida i la armonía, pero su centro está en Dios. Aquí, en el seno mismo de la intelijencia infinita, es donde el pensamiento ha contemplado lo bello, lo bueno i lo verdadero supremos, ántes del momento en que el alma, en castigo de una falta, haya sido arrojada léjos de Dios i unida a un cuerpo mortal. En medio de las miserias de su condicion presente, ella conserva el recuerdo de las maravillas que vió i cuya imájen medio borrada percibe en la naturaleza sensible. Este vago recuerdo es la base del conocimiento que tenemos de lo absoluto. Saber no es mas que acordarse. Toda ciencia solo es reminiscencia.

Semejantes teorías, que tenian algo de ficticio, no eran capaces de convencer al jénio sóbrio i positivo de Aristóteles. Por eso, apesar de las verdades que encierran, él las consideró como puros delirios i no cesó de combatirlas. Su viva polémica con Platon, no bastó, sin embargo, para que se alistara entre los partidarios exclusivos de la observacion. Segun él, los sentidos solo nos revelan lo particular; lo universal, eso que se estiende a todos los objetos, no puede ser sentido. Por lo demas, parece que admite verdades primeras, que en sí mismas llevan su certidumbre i arrastan inmediatamente nuestro asenso.

La escuela neoplatónica que se fundó en Alejandría en el siglo segundo de la era cristiana, alejándose demasiado de la esperiencia, cayó en todos los exesos del misticismo. Si hemos de creer a Plotino i sus sucesores, intérpretes infieles de Platon, la verdad no se presenta plenamente al hombre sino en el éxtasis, cuando el alma abismada en Dios, viviendo con su vida i participando de su luz, tiene una vista inmediata de lo absoluto. Porfirio cuenta que

su maestro Plotino mereció de Dios el favor de ser cuatro veces elevado a este estado sobrenatural.

Descartes distingue ideas de ideas, es decir, hai unas que nos vienen de afuera i que llama *adventicias*, como la del sol, del calor, del sonido, i otras que formamos o inventamos por nosotros mismos i que denomina *facticias*, como la de una Sirena i de un Hipógrifo. Pero, ¿de dónde nos viene la idea de Dios, que no es una ficcion de nuestro espíritu, puesto que no podemos agregarle ni quitarle lo que nos plazca, i que tampoco se deriva de los sentidos, puesto que es infinita? Descartes responde que traemos su jérmen al venir al mundo, que esta idea procede, como muchas otras, de la facultad natural que tenemos de pensar, i en una palabra, que es *innata*.

Esta opinion, adoptada por la mayor parte de los discípulos de Descartes, no satisfizo plenamente a Malebranche, quien creyó simplificarla sustituyéndola por la célebre hipótesis de la vision en Dios. Segun ella, no conocemos las cosas en sí mismas, ni mediante las ideas creadas por nosotros, sino que las vemos a la luz de la intelijencia divina i en sus ideas.

Leibnitz, alternativamente adversario de Locke i de Descartes, hizo una profunda reserva a la máxima fundamental del empirismo: "Nada hai en el entendimiento que no haya entrado ántes por los sentidos", i le añadió "excepto el entendimiento mismo", *nisi ipse intellectus*. Ahora bien, el entendimiento contiene la nocion del ser, de la sustancia, de la unidad, de la identidad, i muchas otras que los sentidos no pueden suministrarnos. Tanto para Leibnitz como para Descartes, tales nociones son jérmenes que traemos con nosotros mismos al nacer, rasgos luminosos ocultos dentro de nosotros i que brillan al encontrarse con los objetos exteriores. El procedimiento que las hace aparecer no es una mera facultad que consista en la sola posibilidad de adquirirlas; es una disposicion, una aptitud, una preformacion determinada en nuestra alma, que hace que de allí pueda sacar ciertas verdades, "sin mas ni ménos diferencia, dice Leibnitz, que la que hai entre las figuras que indiferentemente damos a la piedra o mármol, i las que las venas o jaspes tienen ya marcadas o es-

tán en disposicion de marcar, si el obrero quiere aprovechalas."

Hácia fines del último siglo, Reid i Kant ajitaron de nuevo la cuestion sobre el oríjen de los conocimientos, i, apesar de la diferencia de su punto de partida i de su método, arribaron a conclusiones análogas.

Partidario del análisis de la percepcion externa, Reid reconoció que las ideas o creencias no dimanadas de la observacion se unen a las nociones derivadas de esta fuente; pues, investigando cual pueda ser la naturaleza de estas creencias, las mira como leyes constitutivas del espíritu humano, el cual, una vez llenadas ciertas condiciones, no puede escusarse de formar ciertos juicios. Pues bien, para el filósofo aleman, las nociones universales i necesarias, los juicios sintéticos *a priori*, como él los llama, son tambien leyes del pensamiento, clasificadas en: *formas* de la sensibilidad, *categorías* del entendimiento, e *ideas* de la razon. El conocimiento humano resulta de la aplicacion regular de estas leyes a los datos vagos, a los materiales confusos i esparcidos que la esperiencia suministra.

La doctrina de Reid, i sobre todo la de Kant, envuelven un jérmen de scepticismo; porque, si los juicios universales i necesarios fueran solamente, como lo pretenden estos filósofos, las leyes del espíritu i una regla de creencia dependiente de nuestra constitucion, claro es que no tendrian mas que un alcance enteramente relativo, puesto que tales juicios estarian sometidos a variar como el espíritu mismo, i en tal caso toda certidumbre quedaria destruida.

La vision en Dios de Malebranche, el misticismo de los Alejandrinos i el idealismo de Platon, dan pié igualmente a objeciones mui fuertes Pero en medio de esta misma diverjencia de opiniones subsiste un punto capital, en el cual vienen a tocarse todos estos sistemas i algunas otras teorías ménos célebres o mas modernas: tal es, que el espíritu humano posee por separado un órden de nociones irreductibles a la esperiencia. Como se verifica de ordinario, nosotros designamos con el nombre de *razon* aquel poder enteramente distinto de la conciencia i de los sentidos, mediante el cual, i sea como fuere por lo demas su modo de proceder, el espíritu adquiere las referidas nociones; i en-

tónces venimos a parar a la doctrina que dejamos establecida al principio, es decir, que nuestras ideas reconocen dos fuentes, la *esperiencia* i la *razon*. Por la esperiencia formamos las ideas relativas; de éstas, hai unas que se refieren al cuerpo i que se derivan de la esperiencia sensible o de los sentidos; i otras, que se refieren a el alma i emanan de la esperiencia sicolójica o de la conciencia. Por la razon concebimos las ideas absolutas o necesarias, i ante todo, la de Dios, que es el centro de todas nuestras demas ideas.

Despues de haber encontrado la verdad sin buscarla, en virtud de las solas leyes de la intelijencia, el espíritu vuelve a la nocion oscura que por aquel conducto habia adquirido desde luego i que trasforma despues mediante su propia actividad voluntaria. Con el auxilio de la atencion, que se fija en los objetos i los descompone, de la comparacion que los aproxima, del raciocinio que descubre sus mas ocultas propiedades i que en una verdad nos hace entrever otras verdades que son su consecuencia, con el poder del lenguaje, que no solo nos comunica los pensamientos de nuestros semejantes, sino que tambien nos ayuda a fijar los nuestros i nos obliga a analizarlos; i por último, con todos estos *medios* reunidos alcanzamos el *fin* de trasformar nuestras ideas, de darles precision, claridad i estension. Particulares i concretas en su oríjen, se tornan despues en abstractas, colectivas, jenerales; i enjendran ideas nuevas, las cuales, a su vez, producen otras mas. De esta manera se desarrolla el conocimiento humano, i así es como nacen i marchan las ciencias por las fuerzas combinadas del jenio i de la voluntad.

CAPÍTULO X.

DE LAS NOCIONES I VERDADES PRIMERAS I DE LA RAZON.

Una de las consecuencias del estudio a que nos hemos entregado, es que el entendimiento posee ciertas ideas que

no ha obtenido por los sentidos ni él mismo ha formado con la ayuda del raciocinio. Como tales ideas desempeñan un gran papel en el desarrollo de la intelijencia, no estará demas insistir en ellas para mejor convencernos de su existencia i estudiarlas mas despacio.

Existencia de las nociones i verdades primeras.

Si observamos por la vez primera una máquina de vapor, nuestra curiosidad, desde luego exitada, querrá saber en qué pais, desde cuando, por qué manos, con qué objeto ha sido inventado este maravilloso mecanismo; i si álguien nos dice que no supone, ni un inventor qne haya concebido su primera idea, ni obreros que la hayan construido, que no tiene destino alguno, que no ha sido fabricada aquí ántes que allá, i que nada importa que sea de ahora o de años atrás, no podremos ménos que considerar esta respuesta como chanza torpe de un cándido que pretende burlarse de nuestra credulidad.

I sucede esto porque nuestra intelijencia encierra en sí misma ciertas ideas de lugar, de duracion, de causa i efecto, de medios i fin, que aplica fatalmente a todas las cosas; de tal suerte que jamás podrá persuadirse que existen cuerpos sin un lugar que los contenga, o acontecimientos que no se verifiquen en el tiempo, o efectos que carezcan de causa, o que exista algo sin razon de ser i que no tienda a un fin determinado.

Estas ideas inherentes al espíritu humano, con los juicios que enjendran i que les son inseparables, han sido justamente denominadas por muchos filósofos *nociones o verdades primeras.*

Es propio de ellas que no supongan ninguna otra idea anterior, i que sean la base esencial de nuestros conocimientos. Todas las demas se derivan de éstas, i ellas mismas no se derivan de otra alguna. El entendimiento no puede elevarse mas arriba; i si no se apoyára sobre este principio inquebrantable de toda verdad, las verdades mas sencillas se le escaparian.

Caractéres de las verdades primeras.

Segun lo nota el P. Buffier (1), tres caractéres distinguen a las nociones primeras, a saber:

Ellas son tan *claras i evidentes* que, cuando se trata de probarlas o de atacarlas, no puede esto verificarse sino por medio de nociones que, léjos de ser mas claras que ellas, lo son mucho ménos.

Se hallan tan *universalmente esparcidas entre todos los hombres*, que por donde quiera se las encuentra siempre las mismas, en todos los lugares i en todos los tiempos, sin que la ignorancia ni las preocupaciones puedan destruirlas.

Están, en fin, tan *fuertemente impresas en nosotros*, que siempre nos dirijen en nuestros juicios i en nuestra conducta; i aun los mismos que tratan de negarlas se ven obligados a seguirlas, a despecho suyo, contradiciendo así en la práctica sus máximas especulativas.

Ejemplos de las verdades primeras.

Al considerar la naturaleza de las verdades primeras, parecerá que la Filosofía debe tener de ellas, desde mucho tiempo atrás, una lista exacta. Este trabajo se ha emprendido, en efecto, muchas veces, pero siempre en vano. La razon es, porque el análisis del pensamiento tiene una tenuidad i delicadeza extrenas, e infinitas dificultades, sobre todo, cuando se trata de desenvolver las nociones elementales que han servido para enjendrar todos nuestros conocimientos.

Aristóteles designó con el nombre de *categorías* diez nociones que consideraba como esenciales. Tales son: la *substancia*, la *cualidad*, la *cuantidad*, la *relacion*, el *tiem-*

(1) *Traité des vérités premiéres*, part. 1, chap VII.

po, el *lugar*, la *situacion*, la *accion*, la *pasion*, i la *manera de ser*.

Otros filósofos, que llegaron despues de Aristóteles, han colocado bajo distinto punto de vista la estension de las nociones primeras i las han clasificado de un modo diferente. Sin reproducir aquí los diversos sistemas que se han inventado a este respecto, nos limitaremos a citar por vía de ejemplo las nociones principales, aquellas que se destacan, puede decirse, con mas brillo desde el fondo del pensamiento humano.

1.ª Todos los hombres poseen la nocion del *espacio* que contiene a los cuerpos; todos saben que no hai cuerpo que no esté en el espacio, i que éste se estiende mas allá de todos los cuerpos que existen; en una palabra, que el espacio es inmenso.

2.ª Todos los hombres tienen tambien la nocion de la *duracion*; conocen la relacion necesaria de ésta con los acontecimientos que en ella se verifican; conciben la duracion sin límites, es decir, la eternidad.

3.ª Sucede lo mismo con las nociones de *sustancia* i sus *cualidades*, de *causa* i sus *efectos*. Creemos que toda cualidad supone una sustancia, i todo efecto una causa. Así, observando en el universo una prodijiosa variedad de seres i de fenómenos que no tienen su causa en sí mismos, afirmamos la existencia de una causa soberana que los ha creado i a quien llamamos Dios.

4.ª Concebimos que toda *cosa* ha sido creada para un *fin* i que a él tiende. Así, la vista nos ha sido dada para ver la luz i los colores, i la palabra para comunicar nuestras ideas a los demas hombres. Cuando no percibimos el fin de una cosa, no por eso dudamos de que tal fin existe; entónces es principalmente cuando reconocemos la debilidad de nuestro espíritu, que no es capaz de penetrar todos los designios del Creador. A tal creencia se la reconoce en Filosofía con el nombre de *principio de las causas finales*.

5.ª El entendimiento posee la nocion primera del *bien* i del *mal*, del *deber* i del *derecho*, del *mérito* i del *demérito*. Conoce con evidencia que estamos obligados a no dañar a otro, a honrar a nuestros padres i maestros, a respetar la palabra dada; i que el que viola estas obligaciones sa-

gradas es digno de castigo, así como, por el contrario, aquel que las cumple, aun a espensas de sus intereses o de su gusto, es digno de recompensa.

6.ª Todo hombre, con la idea de lo *bueno*, tiene la de lo *bello* i de lo *verdadero*; esa es el fundamento comun de todas las Artes, ésta de las Ciencias, i aquella de la Moral.

7.ª En fin, todos los hombres creen, como ya lo hemos dicho, que el *mundo* está gobernado por *reglas uniformes* i *constantes*, que se estienden a todos los paises i a todos los siglos.

Fundamento de las verdades primeras.

Entre las verdades primeras, unas son necesarias, como la creencia de que todo efecto tiene su causa; otras, aunque universales, son continjentes, como el principio de la estabilidad de las leyes de la naturaleza.

A la voluntad i sabiduría de Dios se debe la promulgacion de leyes estables i jenerales para sus obras; por consiguiente, en Dios se encuentra el último fundamento de las verdades necesarias.

Cuando nuestra intelijencia concibe el tiempo i el espacio ilimitados, la sustancia i la causalidad absolutas, las reglas inmutables de las proporciones, la belleza sin mezcla, el bien supremo, todas estas ideas se reunen en una sola que tiene por objeto a Dios, concebido como inmenso i eterno, como causa primera, sabiduría perfecta, justicia infalible i soberana.

"Estas verdades, dice exelentemente Bossuet, subsisten ántes de todos los siglos i ántes que hubiese ningun entendimiento humano. I aun cuando todo cuanto se ejecuta por reglas de proporcion, es decir, aunque quedase destruido cuanto yo veo en la naturaleza, exepto yo mismo, estas reglas se conservarian en mi pensamiento, i veria claramente que siempre serian buenas i siempre verdaderas, aun cuando yo fuese destruido, i aun cuando nadie fuera capaz de comprenderlas.

"Si yo busco ahora dónde i en qué sujeto subsisten eter-

nas e inmutables como ellas son, me veo precisado a confesar un Ente o un Ser, donde la verdad subsiste eternamente, i en donde siempre es comprendida: este Ser debe ser la misma verdad, i debe ser todo verdad: él es de quien se deriva la verdad en todo lo que existe i se estiende fuera de él.

"El es, pues, en quien veo, pero de cierto modo que me es incomprensible, estas verdades eternas; i el verlas, es volverme hácia quien es inmutablemente todo verdad, i es recibir sus luces.

"Este objeto eterno es Dios, eternamente subsistente, eternamente verdadero, i eternamente la verdad misma." (1).

Importancia de las verdades primeras.

Así, pues, las nociones primeras son el vínculo natural que liga a la intelijencia humana con su autor: vínculo vivo i luminoso, que ningun esfuerzo podrá romper, i que mantiene a todos los hombres, de todos los tiempos i lugares, reunidos en torno de un centro comun, la verdad divina. Como estas nociones constituyen el fondo mismo del pensamiento, nadie puede separarse de ellas ni borrarlas, i el análisis las encuentra por doquiera, ora en el comercio habitual de la vida, en los juicios mas familiares, en los actos mas ordinarios, ora como punto de partida de todas las ciencias. La Jeometría implica necesariamente la nocion del *espacio*; la Moral i la Jurisprudencia, las nociones de *derecho* i de *deber*; la Estética, la de lo *bello* i todas las que se le unen; la Fisiolojía, o ciencia del ser viviente, se apoya en la idea de *causa final*, que nos representa las

(1) *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. IV, § 5.—Es necesario unir a este pasaje de Bossuet otro tomado de las admirables pájinas de Fenelon sobre la razon: "¡Oh cuán grande es el espíritu humano! Lleva en sí de que admirarse i con que sobreponerse infinitamente así mismo. Sus ideas son universales, eternas i inmutables, etc." Véase *Traité de l'existence de Dieu*, 1.er partie, chap. 1.

diferentes partes de los cuerpos animados, como otros tantos *medios* dispuestos para conseguir un *fin*, que es la vida. Prescíndase de estas ideas que las dirijen i las vivifican, i entónces las ciencias no podrian existir. Indudablemente los sabios no siempre se dan cuenta de las verdades primeras que les sirven de punto de partida; pero a la Filosofía incumbe remontarse al oríjen de estas verdades fundamentales; i, separándolas de las ideas particulares que las encubren, fijar sus caractéres, su oríjen i objeto. Esta misma comprobacion o tabla de rejistro, ejercida respecto a las bases del conocimiento, está justificando la pretencion un tanto elevada de la Filosofía, cuando, aun en nuestros dias, despojada ya de su antiguo dominio, no teme denominarse, como lo ha hecho muchas veces, "la ciencia de los principios, la ciencia de las causas", i en fin, "la ciencia primera."

CAPÍTULO XI.

DE LA ACTIVIDAD I SUS DIVERSOS CARACTÉRES.—ACTIVIDAD VOLUNTARIA I LIBRE.

La sensibilidad i la intelijencia no bastan a esplicar las operaciones múltiples i complejas que se verifican en nosotros i que la conciencia nos revela.

Ademas de la capacidad de gozar i de sufrir, de amar i de desear, ademas del poder de conocer la verdad, de juzgar, de acordarse, de raciocinar, el hombre posee la facultad de obrar o la *actividad*. ¿Qué cosa es obrar? Es un hecho elemental del alma humana que cada cual puede observar dentro de sí mismo i que es mas claro que todas las definiciones que de él pudiéramos dar.

El carácter mas resaltante de la actividad es la espontaneidad. Cuando siento o pienso, ménos soi la causa que el sujeto del fenómeno que en mí se verifica; el impulso viene de afuera; yo lo recibo. No sucede lo mismo cuando

obramos; la accion emana de nosotros; es nuestra propia obra.

No siempre la actividad es de tal modo dueño de su propio desarrollo que pueda ejercerlo por sí misma i sin haber sido exitada a ello: toda operacion activa un tanto enérjica supone un móvil que nos haya impulsado a ejecutarla. Este móvil se encuentra tan pronto en las impresiones sensibles como en los juicios de la intelijencia. Si la intelijencia i la sensibilidad enmudecen, el esfuerzo del alma se amortigüa i para. La actividad depende, pues, bajo ciertos aspectos, de estas facultades, aun cuando sea distinta de ellas i esté destinada a mandarlas.

Instinto; voluntad; hábito.

Tales son los tres estados por los cuales la actividad puede pasar.

Bajo el nombre de *instinto* se comprenden ordinariamente todos los actos que ejecutamos casi a despecho nuestro i sin tener ciertamente conciencia del objeto a que tienden. Así es la accion por la cual el niño que acaba de nacer coje el pecho de su madre, cuando aun no puede comprender ni calcular ese movimiento que la necesidad determina. El principio de las operaciones instintivas es una fuerza misteriosa, una lei providencial que se adelanta a los tardíos progresos de la razon i suple su debilidad. El poder de esta lei no se detiene, como podria creerse, en los primeros años, sino que abraza el curso entero de la existencia. No hai época de la vida en que el hombre no obre alguna vez sin saber porque obra, ni aun que obra. Así es como sucede que, estando a punto de caer, estendemos ántes los brazos para garantirnos en nuestra caida.

El *hábito* es un estado producido por la repeticion frecuente de los mismos actos, i en el cual estamos dispuestos a hacer lo que ya hemos hecho en mil ocasiones. Los actos habituales presentan con el instinto esta analojía patente, que consiste en no suponer ni cálculo ni reflexion, i que apénas van acompañados del sentimiento oscuro de

sí mismos. Cuando el niño comienza a andar, sus piés tiemblan, cada paso le cuesta un esfuerzo; pero a medida que este esfuerzo se repite, se hace ménos penoso, i llega un tiempo en que el niño no tiene de él la menor conciencia, i marcha, como todos lo hacemos, casi sin saberlo. Igual cosa nos sucede con la palabra, con la escritura, i jeneralmente con todos los ejercicios, tanto del espíritu como del cuerpo. Laboriosos en un principio, a la larga cesan de causarnos fatiga alguna, i se nos hacen tan fáciles como si fueran naturales: esto es lo que ha obligado a un antiguo a decir que "el hábito es una segunda naturaleza."

Por el contrario, el carácter propio de la voluntad, el rasgo esencial que la distingue profundamente, tanto del instinto que la precede como del hábito que la sigue i que ella enjendra, es la conciencia del acto voluntario i del objeto de este acto. Quien quiere sabe que quiere, i al mismo tiempo sabe lo que quiere. Si cede a un buen movimiento o a una mala inspiracion, obra con pleno conocimiento de causa, i en una palabra, con intencion; sus actos son intencionales, i por tanto morales, susceptibles de recompensa o de castigo.

La voluntad desempeña el principal papel en la vida moral del hombre. En virtud de una espresion célebre, "ella es la que nos coloca en el centro del universo i nos distingue del resto de los seres de la creacion por el carácter eminentemente personal de la operacion voluntaria; la que nos hace susceptibles de mérito i de demérito; i en fin, la que funda nuestra responsabilidad." Directamente no somos responsables de nuestras sensaciones o pensamientos, por cuanto no dependen de nosotros, por estar espuestos a errores o ilusiones que nuestra razon i virtud combaten; pero debemos cargar con las consecuencias de los actos que hemos producido con conocimiento i voluntad libre; sufrir el castigo que les corresponde si son malos, o recibir el justo premio si son buenos i honestos.

Análisis de la actividad voluntaria.

Notemos las circunstancias, o, por decirlo así, los mo-

mentos esenciales que constituyen este fenómeno tan capital de la actividad voluntaria.

De todos los objetos que nos rodean recibimos sensaciones e ideas que se suceden en una infinita variedad. Es propio de la infancia el ceder a las impresiones fujitivas i poderosas que no tiene fuerzas para combatir. Pero cuando el alma ha llegado a formar conciencia de sí misma, la escena cambia: obliga a sus facultades a contar con ella; toma las riendas de su sensibilidad e intelijencia con el objeto de dirijirlas donde quiera; se posee para gobernarse. Hé aquí el primer signo, el primer momento de la actividad voluntaria.

Cuando el alma ha llegado a este estado se halla en aptitud de obrar pronto; mas, para que se ajite, le falta la vista distinta de lo que debe hacer. A veces la descubre con la rapidéz del rayo, como cuando una madre, percibiendo el peligro de su hijo, se lanza al momento a socorrerlo; a veces, incierta entre varios partidos que tomar, examina, reflexiona, se consulta sobre cual de ellos es el mas útil i mejor. Esta comparacion de los motivos que en sentido inverso se presentan, es lo que se llama *deliberacion*. Dios no necesita deliberar, porque su razon infinita abraza eternamente de una sola ojeada todas las relaciones de los seres. La deliberacion es propia de un espíritu impecfecto como el del hombre, a quien la verdad está presente raras veces, quedándose sin descubrirla si no la busca con esfuerzo i paciencia.

Sea que nos haya sido necesario o nó deliberar, nuestra alma se convence pronto de que es bueno que haga tal cosa o de que deje de hacer tal otra. Despues de haber dicho interiormente *debo hacer*, añade: *quiero* o *no quiero hacer*. Tal es la resolucion de obrar que sigue a la concepcion del acto.

Así como hai resoluciones lentas i prontas, reflexivas i espontáneas, hai otras que son vacilantes, movibles, inciertas; las hai tambien firmes, invariables, pertinaces, las cuales persisten apesar de los acontecimientos, sin que ningun golpe llegue a quebrantarlas o a desconcertarlas. La clase de resoluciones habituales en una persona constituye su *carácter*. El carácter indeciso no sabe resolverse;

el débil abandona al primer choque sus resoluciones mejor acordadas; el versátil cambia de resoluciones a cada paso; el resuelto se decide pronto i marcha a su objeto sin rodeos; el pertináz persiste en querer lo que ha querido desde luego hasta que no ha conseguido sus fines.

Una vez tomada su determinacion, el alma pone en movimiento los órganos de sus sentidos para cumplirla; obra, ejecuta. En alguna ocasion decidió no obrar, u obrar despues, en un dia determinado, de una manera u otra, segun las circunstancias. En este caso la resolucion tiene por efecto el separar la accion, el aplazarla, o el subordinarla a los sucesos; lo cual está manifestando que, apesar de su estrecha dependencia, estos dos hechos no pueden confundirse.

En resúmen, poseerse, concebir el pensamiento de un acto, resolverse, obrar; he aquí las cuatro principales partes del fenómeno voluntario, sin embargo de que no todas ellas tienen la misma importancia bajo el aspecto de la actividad i de la responsabilidad humana. Así, el juicio por el cual pronunciamos que tal cosa debe hacerse impone fatalmente a nuestra intelijencia, i no depende mas de nosotros el pronunciarlo que el creer que dos i dos son cinco. ¿Puedo yo, por ejemplo, juzgar a mis anchas que debo o nó restituir el depósito que se me ha confiado; que haré una cosa útil i sábia o un acto irracional, libertándome de los gastos que no tengo medios de pagar, aceptando un empleo que soi incapaz de desempeñar, o esponiendo locamente mi salud i el porvenir de mis hijos? Evidentemente, en todos estos casos i en mil otras circunstancias análogas, nuestra apreciacion acerca de la conducta que debemos observar, nos es forzosa, de la misma manera i con la misma fuerza que los demas juicios de la intelijencia.

Consideremos entre tanto otro elemento del fenómeno voluntario, la ejecucion o accion física; tambien escapa a nuestro poder, porque supone ciertas condiciones de salud i vigor en los órganos, que no siempre nos es dado cumplir. En vano querria el prisionero destrozar las cadenas de que está cargado; en vano querria el paralítico mover las piernas para marchar; en vano, en fin, querríamos levantar un pesado fardo sin el auxilio de una palanca.

Pero cuando me resuelvo, ¿acaso la resolucion no depende de mí? ¿No podria dejar de tomarla o decidirme de mui distinta manera de la que ántes lo he hecho? Evidentemente, cada uno se resuelve del modo i en el sentido que mas le place; nada en la tierra podrá arrebatar a la creatura racional este privilejio íntimo i supremo. La resolucion, que aquí no separamos de la posesion de sí mismo, es pues el elemento capital que, en el fenómeno voluntario, representa esencialmente a la actividad propia del alma.

De aquí resulta en moral una grave consecuencia, confesada por todo filósofo, a saber: que el mérito i la culpabilidad del hombre dependen ménos de lo que hace que de lo que resuelve; ménos de sus actos que de sus intenciones. El asesino, a quien se le escapa la víctima cuando se preparaba a herirla, no es ménos criminal que si hubiera consumado el delito ya resuelto en su alma perversa; i el soldado que muere por su pais, el majistrado que se desvela por la defensa de las leyes, el marino que espone su vida por salvar a un náufrago, son honrados como héroes, aun cuando el éxito no haya correspondido a sus esfuerzos jenerosos. No obstante, solo a Dios pertenece penetrar en el fondo de las conciencias; i como, por otra parte, las resoluciones del hombre son vacilantes i por lo comun flaquean a presencia de la accion, la justicia humana no puede tomar en cuenta aquellas que permanecen ocultas en el fondo del alma. Por lo demas, cualesquiera que ellas sean, es menester que se revelen por un principio de ejecucion para que puedan acarrear sobre sus autores las recompensas o las penas que constituyen la sancion de las leyes sociales.

CAPÍTULO XII.

DE LA LIBERTAD HUMANA.

La palabra *libertad* se emplea en muchas acepciones. Ya designa la facultad de obrar, en oposicion a sujecion i

fuerza: soi libre en este momento para andar i mover mis brazos; un hombre cargado de cadenas no goza de esta clase de libertad. Ya significa la posesion de ciertos derechos, como el de disponer de nuestra persona i bienes, o la libertad natural; el de practicar nuestro culto, o la libertad relijiosa; el de manifestar en público a los demás nuestras opiniones, o la libertad de imprenta; i así sucesivamente.

Pero el sentido sicolójico, propio i verdadero de la palabra libertad, es aquel a que el análisis de la actividad nos ha conducido desde luego. En una palabra, la libertad, designada tambien con el nombre de *libre albedrío*, es "el poder de resolverse o de optar entre diferentes partidos."

Demostracion del libre albedrío.

Dos clases de pruebas, unas sacadas de la observacion de la *conciencia* i otras del *raciocinio*, se unen para demostrar que el hombre es un ajente dotado de libertad, dueño i árbitro de sus actos i de su destino.

A cada instante de la vida, la conciencia nos dice que tenemos el poder de tomar ésta o la otra determinacion; que nuestra eleccion no es el resultado de alguna coaccion esterna; i que mucho ménos lo es de ninguna necesidad interna impuesta por una lei de la naturaleza humana, pues que solo proviene de nuestra actividad voluntaria.

De esta manera, yo puedo indiferentemente marchar a derecha o a izquierda, levantar el brazo o tenerlo colgado, callarme o hablar. Si delante de mí tengo un libro i frutas, puedo dejar éstas por apoderarme de aquel, i vice-versa. Si me pongo a leer, puedo continuar mi lectura o suspenderla, o, despues de haberla interrumpido, volver de nuevo a ella. Pero citemos otros ejemplos mas sérios.—Cuando el interés, la pasion i el deber me impulsan en opuesto sentido, puedo escuchar la voz del deber, o el grito de la pasion, o los cálculos del interés. Sócrates pudo evadirse de su prision, i prefirió respetar las leyes de su pais bebiendo

la cicuta. Los mártires pudieron salvar su vida adorando a los dioces falsos; mejor quisieron afrontar los suplicios que renegar su fé. Semejante lucha, tan oscura como brillante, entre el egoismo i la virtud, se verifica siempre en todas las conciencias; ella forma la historia del corazon humano. Pero ¿quién otro, que el alma misma armada de su libertad, es el juez que decide la contienda i ciñe la corona de la victoria?

Con este motivo Bayle pregunta si la conciencia no dejará escapar alguna parte de las causas que producen nuestras resoluciones, si nuestra confianza en el libre albedrío no será el resultado de esa ignorancia, i si no nos asemejaremos a una veleta animada, que estuviese persuadida de la libertad de sus movimientos, no obstante que no hace otra cosa que obedecer al impulso del viento. Convengo en que la conciencia no nos enseña todo lo que nuestra curiosidad querria saber; pero está en posesion de una verdad, que nos atestigua con la última evidencia i con una autoridad infalible, a saber, que nuestras determinaciones, sean cuales fueren los móviles que las hayan provocado, tienen sus causas en nosotros mismos. Por mas inciertos que en algunas ocasiones estemos acerca de los motivos que nos hacen obrar, jamás nos asiste la menor duda de que hai un principio que obra, que quiere, que se resuelve, i de que este principio reside en nosotros mismos. He aquí lo que la conciencia dice a todos los hombres, en todas ocasiones; su testimonio demuestra infaliblemente el libre albedrío.

Mas, para acabar de exponer esta verdad en toda su luz, consideremos el conjunto de los hechos que acompañan a nuestras determinaciones.

Por lo jeneral, ántes de obrar entro en mí mismo, peso las ventajas e inconvenientes de los diversos partidos que se me presentan, i delibero. Si no me siento capaz de decidirme por mí mismo, consulto a otros, quienes me hacen sus advertencias, i me suplican, aconsejan, prometen o amenazan. En pos de ésto obro, i despues de haber obrado me felicito o me reprendo de mi accion; en derredor de mí se me vitupera o alaba; se me admira si he querido el bien, se me desprecia si he cometido el mal. Por consiguiente,

¿quién no vé que estos hechos suponen la libertad, que no se esplican sino por ella, i que sin ella constituirian unos verdaderos actos de locura?

Si no soi libre, mi accion no depende de mí; será necesaria i fatalmente lo que deba ser, quiéralo o nó, i sin que los demas tengan que motejrla o aplaudirla. I entónces, ¿para qué deliberar? ¿De qué sirve suplicar, amenazar, ni prometer? ¿Acaso los hombres deliberan para impedir que los cuerpos se atraigan o para cambiar las leyes de la atraccion?

Si no soi libre, imposible es que tenga yo una conducta distinta de la que hasta ahora he observado. Luego, a mi respecto, es una insensatéz que me remuerda i arrepienta si he obrado el mal, i por el contrario, que me felicite interiormente si he obrado el bien. Respecto a los demas, tambien es una insensatéz que me vituperen o alaben, que me castiguen o me premien, como si pudiera incurrir en alguna responsabilidad por resoluciones que no han dependido de mí, puesto que las he tomado fatalmente, ni mas ni ménos como las que toman el fuego para quemar, el agua para correr, i el himan para atraer al hierro.

La certidumbre de la libertad resulta no ménos clara del análisis de la nocion del deber. Este no existe sino a condicion de que pueda ser practicado, pues nadie puede estar obligado a hacer cosas que se hallan fuera de su poder. La razon nos dice con una evidencia irresistible que tenemos deberes que cumplir para con nuestro Creador, para con nosotros mismos, i para con nuestros semejantes; luego la facultad de cumplirlos está en nosotros; de nosotros mismos proceden nuestras acciones; somos dueños de ejecutarlas cómo i cuando queramos; i en una palabra, somos libres.

En fin, si no hubiera otras pruebas de la existencia de la libertad, ¿no es cierto que seria suficiente la que resulta de la sola idea que todo hombre tiene de la suya? Porque, si no fuéramos efectivamente libres, como lo sentimos i lo creemos, ¿de dónde nos habria podido venir tan extraña idea, i un sentimiento tan opuesto al curso ordinario de la naturaleza, en donde todo está rejido por leyes fijas e invariables?

Refutacion del fatalismo.

El dogma de la libertad, apesar de la solidéz de las pruebas que lo establecen, ha encontrado numerosos contradictores, quienes, por el lugar que en su sistema conceden a la *necesidad* o al *destino* (*fatum*), han recibido el nombre de *fatalistas*.

El fatalismo constituía la base de las relijiones de la antigüedad; i nadie ignora, por ejemplo, la importancia que en el politeismo griego se daba al dogma del destino, poder ciego, que encadenaba las acciones de los dioses i las de los hombres al yugo de la mas inexorable necesidad.

El stoicismo depuró este dogma desconsolador, otorgando al destino los atributos que lo aproximaban a la Providencia, i considerando sus decretos como la obra saludable de la razon eterna; pero no restableció a la libertad sus derechos, i, por toda virtud, dejó al sabio la resignacion i la impasibilidad producidas en su corazon por la conciencia de que el hombre no dispone de su suerte o destino.

El cristianismo ha desterrado las groseras imájenes con que el paganismo habia como borrado a la Divinidad de la mente de los hombres, pero en vano, porque sus dogmas mal interpretados han servido de pretesto a nuevos errores. El sentimiento de la personalidad humana, eclipsándose en algunas almas a medida que la idea de Dios brillaba en ellas con mas resplandor, ha visto aparecer un gran número de sectas, i entre otras, la herética de los predestinados, que, por una piedad mal entendida, solo concede al hombre la apariencia del libre albedrío, i concentra efectivamente toda actividad en manos del Creador. Repetidas veces condenadas por la Iglesia, estas tristes i funestas doctrinas no dejaron de ajitar a los espíritus en la edad-média; i, miéntras que el fatalismo, trasformado por Mahoma, se propagaba en el oriente, ellas conservaron su tradicion entre los pueblos cristianos. Las ideas de Lutero sobre el poder de la gracia son conocidas, pues él mismo

las espuso con rudeza en su célebre tratado *De servo arbitrio*, cuyo solo título está indicando la intencion con que lo escribió. Calvino enseñó los mismos errores, que bien pronto han formado el dogma fundamental de las iglesias reformadas del Protestantismo, i hácia los cuales Jansenio i Port-Royal se inclinaron tan fuertemente.

La Filosofía moderna, a ejemplo de la Teolojía, cuenta tambien muchos sistemas en donde el fatalismo no aparece siquiera disfrazado. Así, Hobbes, que reduce la voluntad a un simple deseo i que hace consistir la libertad en la posibilidad de moverse, estaba naturalmente llamado a sostener que la libertad no pertenece mas al hombre que a el agua que corre sin obstáculos. ¿Quién ignora que, segun los principios de Spinosa, toda causa obra necesariamente: la causa primera, Dios, por una necesidad inherente a su naturaleza; las causas segundas i el alma en particular, por la necesidad de la naturaleza divina? Un discípulo de Locke, Collins, persuadido de la influencia de los motivos sobre la voluntad, pretende que siempre la arrastran, i considera las resoluciones humanas como determinadas inflexiblemente por las circunstancias que las acompañan. Apénas es necesario agregar, a los precedentes, los nombres de los enciclopedistas del siglo XVIII, Diderot, Holbach, Lamettrie, etc., etc., quienes abundaron en la negacion de la libertad como consecuencia rigorosa de sus deplorables doctrinas sobre el hombre i la naturaleza.

Las objeciones que los fatalistas suscitan contra la libertad, son de dos clases, unas tomadas de la constitucion jeneral del hombre, i otras de la dificultad de conciliar el libre albedrío con las perfecciones divinas.

La mas séria de las objeciones sacadas de la constitucion del hombre consiste en decir que el alma no obra sin motivos; que entre muchos de ellos, el mas fuerte la impele siempre, así como entre los pesos de una balanza el mas grave hace bajar aquel de los platillos sobre que se coloca; i de aquí concluyen que nuestras determinaciones son necesarias, puesto que provienen de los motivos i no de nuestra causalidad personal.

Aunque Reid lo haya puesto en duda, concedemos que el hombre no obra sin motivos; pero éstos no hacen otra

cosa que disponer, inclinar, mas no arrastrar. I la prueba está en que los discutimos, i con frecuencia resistimos a ellos. Supóngase el partido mas conforme a mis intereses i a mi deber; me siento con fuerzas para renunciarlo, i lo renuncio. Supóngase, por el contrario, el proyecto mas estravagante; me siento con fuerzas para emprenderlo, i lo emprendo. Una bola de villar cede al choque de otra, la balanza se inclina fatalmente del lado en que está mas cargada; pero el alma permanece señora de sí misma apesar de las mas vivas solicitaciones del entendimiento i del corazon. Ella posee en sí misma una fuerza de resistencia, que ni la razon ni la pasion son capaces de destruir; i, si alguna vez abandona la victoria, es porque así lo quiere decididamente.

Los fatalistas objetan tambien contra la libertad, la influencia que el temperamento ejerce sobre el carácter, el jénero de vida i las costumbres de los hombres. Quien los oye creerá que se nace virtuoso o malvado, como se nace vigoroso o raquítico, i la moralidad depende de la organizacion. Es indudable que el temperamento i las inclinaciones que desenvuelve, favorecen o contrarían la práctica de las virtudes difíciles i el perfeccionamiento moral; pero no está aquí la cuestion. No se trata de saber todavía si en ciertos casos estraordinarios, tales como el de ebriedad, sonnambulismo i locura, la libertad se halla oscurecida, embargada, o interrumpida en su ejercicio, porque todo el mundo conviene que está espuesta a tales debilidades. Pero ¿hai derecho para considerar como la regla a tales accidentes? ¿No brilla en mil ocasiones el ascendiente de la voluntad sobre el temperamento? No olvidemos que éste no obra sobre el alma sino por el intermedio de los sentimientos i de las ideas que sufre; luego estos sentimientos e ideas entran en la clase de los motivos que solicitan a la voluntad sin contradecirla. Aquí está todo el secreto del poder de la educacion i de ese imperio que el hombre adquiere a la larga sobre su pensamiento. Si nuestro destino dependiera de la conformacion de nuestro cráneo, inútil seria que nuestros padres i maestros se empeñaran en reformar nuestras viciosas inclinaciones, i que nosotros mismos anduviéramos en busca de nuestra mejora moral.

El buen éxito de sus esfuerzos i de los nuestros prueba que la influencia de la organizacion tiene su contrapeso, i que el instinto no sufoca a la libertad.

Pero la mas considerable de las objeciones del fatalismo, es la contradiccion aparente que existe entre la libertad i los atributos divinos. Sostienen los fatalistas que la libertad es contraria: 1.° a la presciencia de Dios, porque un acto libre no podria preverlo; 2.° a su poder, porque un acto libre escaparía a la accion providencial; i 3.° a su justicia i bondad, porque el libre albedrío es la facultad de obrar tanto el mal como el bien.

¿Por qué no hemos de confesar que tales objeciones, que hemos procurado reducir a su mas sencilla forma, han sido el tormento de los filósofos i de los teólogos? Guardémonos, sin embargo, de atribuirles una importancia exajerada creyendo que son irrefutables, cuando en realidad no valen nada apesar de su deslumbradora apariencia.

Si se trata desde luego de la presciencia divina, este término *presciencia*, que hace nacer en el espíritu la idea de sucesion, carece de exactitud cuando se aplica a Dios, pues que para él no hai pasado ni futuro, sino un continuado i nunca interrumpido presente; de suerte que Dios, propiamente hablando, *no prevee* los actos humanos, sino que los *ve*. Los ve desde lo alto de su eternidad, así como desde lo alto de la montaña el viajero observa lo qué pasa en la llanura. Ahora bien: ver es ser testigo, i no causa de accion. Por consiguiente, la vista de un objeto no cambia su naturaleza; la simple mirada del espectador no hace necesaria la accion que contempla si es libre, como tampoco la hace libre si es necesaria. La presciencia divina, (que en realidad solo es *vision divina*), no es pues, en manera alguna inconciliable con la libertad humana.

Igual cosa sucede con el poder. Este pequeño dominio, en que se ejerce la libre voluntad del hombre, no es su conquista ni su obra. Lo obtiene de Dios mismo; él es quien nos lo ha concedido i nos permite gobernarlo. No contradice, pues, al poder de Dios la libertad, puesto que procede de él i no existe sino por él.

Hai consideraciones de un órden diferente que ayudan a comprender cómo, bajo un Dios justo, sábio i bueno,

pueden existir, no obstante las miserias de la libertad, creaturas libres, dueños i directoras de sus actos i de sus destinos. ¿La libertad, que en sí misma es una facultad exelente, no contribuye acaso a la perfeccion del universo? Que desaparezca, i entónces no habrá mas lugar entre los hombres para la justicia, la temperancia, el valor, la abnegacion, la caridad. ¿Un mundo así constituido, de donde la grandeza moral fuera desterrada, valdria mas que el mundo actual, cuyos defectos se encuentran, hasta cierto punto, borrados por el heroismo de la virtud?

Pero admitamos que estas esplicaciones no basten a disipar completamente las dudas que sujiere el conflicto sobre conciliar la libertad con los atributos divinos, ¿qué podrá concluirse de esto? Unicamente que la débil inteligencia humana no siempre alcanza a percibir bien la íntima dependencia de verdades como ésta, sin que por esto dejen ellas de ser ciertas. Al ménos podemos sentar con toda seguridad que las objeciones del fatalismo jamás podrán prevalecer contra la *voz de la conciencia*, que nos grita que somos libres, así como el *sentimiento de la libertad* no conmoverá tampoco la certidumbre de la omnisciencia ni de las demas perfecciones divinas. El hombre es dueño de su conducta, i sin embargo sobre él se cierne la majestad infinita de Dios, que vé todas sus determinaciones de un modo infalible, i que sabe dirijirlas con un soberano poder sin menoscabar en un ápice su libertad. Hé aquí verdades sólidamente establecidas, éstas por la fuerza de la razon, aquellas por la esperiencia interior. Aun cuando el débil alcance de nuestro entendimiento no nos permita percibir la conexion de tales verdades i conciliar su oposicion aparente, debemos, puesto que nos han sido igualmente demostradas, atenernos a ellas con igual firmeza. "Cuando nos ponemos a raciocinar, dice admirablemente Bossuet a propósito del punto delicado que acabamos de tocar, debemos desde luego sentar como indudable, que podemos conocer perfectamente muchas cosas, de las cuales, sin embargo, no comprendamos siempre todas sus dependencias i resultas. Por esta razon, la primera regla de nuestra Lójica consiste en no abandonar nunca las verdades una vez conocidas, aunque ocurra alguna dificultad al querer con-

ciliarlas; sino, al contrario, es necesario, digámoslo así, tener fuertemente asidos los dos estremos de la cadena, aunque no siempre se vea el centro por donde se continúa su union." (1).

CAPÍTULO XIII.

DE LA PERSONALIDAD I ESPIRITUALIDAD DEL ALMA. DISTINCION ENTRE EL ALMA I EL CUERPO, I SUS RELACIONES.

Del yo, su unidad, su identidad.

Cuando, queriendo sentar la Filosofía sobre fundamentos sólidos, desterró Descartes de su espíritu todas las nociones que le parecieron dudosas, el primer hecho indubitable en que se detuvo fué el de su pensamiento. Bien pronto advirtió que el pensamiento implica claramente la existencia del sujeto pensante, i sentó como punto de partida de la ciencia humana este célebre entimema: *cogito, ergo, sum*; pienso luego existo.

En efecto, no podemos sentir, pensar ni querer sin referir estas operaciones i las facultades que las determinan a un principio, ser o sustancia, que sea el centro de la vida física, intelectual i moral. Así como no se concibe la figura, la estension ni las demas cualidades materiales independientemente de los cuerpos que son figurados, estensos, sonoros, saporosos, etc., así tambien una sensacion, un raciocinio ni una volicion existen cuando se prescinde del ser que siente, que raciocina i que quiere.

Cada cual de nosotros se reconoce a sí mismo en un principio oculto de que dependen todos los fenómenos de

---

(1) Pasaje del capítulo IV de su *Traité du libre arbitre*, que ya, en igual circunstancia, habíamos nosotros citado en el primer volúmen de nuestro *Curso de Filosofía moderna*, páj. 231.

su conciencia, porque tales fenómenos nos constituyen esencialmente. Sentimos, pensamos i queremos, i nosotros somos los que lo sabemos, los que esperimentamos alternativamente la tristeza i la alegría, el dolor i el placer, o temor i la esperanza; i hé aquí porque a este principio se denomina *yo*, *alma*, *espíritu*. Estos tres términos son pues sinónimos, aunque no absolutamente, porque, de ordinario, con el de *alma* o *espíritu* se designa especialmente el ser espiritual que en nosotros reside, considerado de una manera abstracta, jeneral; miéntras que con el de *yo* se espresa una idea particular, esto es, a el alma que tiene conocimiento de sí misma.

El alma posee una actividad esencial, cuyo sentimiento se confunde con el de la existencia. Para el alma, existir es obrar; el fondo de su ser no es el mero pensamiento, como equivocadamente lo ha creido Descartes, sino la accion, como lo cree Leibnitz. Por eso se la ha definido justamente "una fuerza de accion que se conoce a sí misma", *vis sua conscia*.

Por el íntimo conocimiento de su enerjía propia, el alma sale de la condicion de las cosas i se eleva al rango de las personas. Su personalidad resulta precisamente de que *ella se conoce i quiere con intencion*, a diferencia del mineral i del vejetal que se ignoran así mismos i son incapaces de toda volicion. Sin duda que el animal no se encuentra desprovisto de cierta especie de sensibilidad oscura; pero como no reflexiona sobre lo que siente, reduciéndose todo para él a confusas impresiones, por eso carece de personalidad propiamente hablando. Solo el alma humana, aquí abajo, posee una verdadera existencia personal, porque pudiendo adquirir la conciencia de sus operaciones, se distingue claramente de todos los objetos que la rodean. De esta suerte, el Universo entero se encuentra a sus ojos dividido en dos grandes clases que jamás confundirá: el *yo*, i el *no yo*.

Al propio tiempo que la actividad, la observacion descubre en el alma otros dos atributos que le son esenciales: *unidad* e *identidad*.

1.° El alma es una, esto es, su sustancia no está formada, como la de la materia, de partes susceptibles de separacion, sino que es simple e indivisible.

¿Podrá haber mayor absurdo que suponer, por ejemplo, muchos yo, colocados a derecha o izquierda como lo están del cuerpo sus moléculas, o establecer divisiones en el yo e imajinar una mitad o un cuarto de persona, así como se dice la mitad o cuarta parte de un pan?

Los fenómenos de la vida sicolójica son múltiples, pero su principio es único. Sentimos claramente que el pensamiento no constituye una parte, el sentimiento otra, i la volicion una tercera, sino que todas estas operaciones, todas estas facultades pertenecen a una sola i única sustancia.

El raciocinio, aquí como en todo, viene en apoyo del sentimiento íntimo. Si el alma solo fuera un conjunto de partes divisibles, no podria esplicarse, el maravilloso concierto de nuestras facultades, ni la armonía que su desarrollo presenta, ni ciertas operaciones aisladamente ejercitadas, como la comparacion i el juicio. La comparacion supone un centro en donde se reunan las ideas comparables; todo juicio, un árbitro que lo pronuncie.

2.° El alma es *idéntica*, esto es, su sustancia no cambia; hoi en dia es lo que ayer era, i mañana será lo que es ahora.

La certidumbre de la identidad se debe a la conciencia i a la memoria. La primera de estas facultades nos dice que existimos al presente, la segunda nos recuerda que hemos existido en el pasado, i, comparando estos dos testimonios, descubrimos con certeza que hemos sido lo que somos.

Es indudable que nuestras facultades se desarrollan, que nuestras ideas varían, que nuestros gustos cambian, i que nuestra conducta presenta contradicciones singulares; pero, en medio de estas viscicitudes del espíritu i del corazon, la persona humana se conserva siempre la misma sin alterarse ni trasformarse. El niño llega a jóven, el jóven a hombre formado, i éste a viejo; pero, al fin de la vida mas larga, nos encontramos lo mismo que sesenta u ochenta años ántes, en que comenzábamos a hablar, gritar, andar.

Distincion entre el alma i el cuerpo.

Mas, ¿qué podríamos concluir del conocimiento de los

atributos esenciales del yo, sino esta importante verdad, oscuramente sentida por todos los hombres, a saber, que el alma es distinta del cuerpo?

El cuerpo no es uno, por cuanto se compone de partes entre sí agregadas por una fuerza desconocida. Cierto es que se dice *un cuerpo* así como se dice *una alma*; pero esta unidad del cuerpo es puramente nominal, por cuanto no pertenece a su sustancia, la cual es múltiple.

El cuerpo no es idéntico, porque no hace sino cambiar. En Fisiolojía es punto establecido como inconcuso, que hai períodos marcados, en que la sustancia de nuestros órganos se renueva enteramente. Las moléculas que la componian en un momento son bien pronto reemplazadas por otras nuevas, que a su turno tambien desaparecen. Esta mutacion contínua de la materia ha dado lugar, por parte de hábiles observadores, a esperiencias curiosas, que han permitido seguirla de algun modo dia por dia en el desenvolvimiento de los huesos. (1). Solamente la forma jeneral de la organizacion presenta un elemento de permanencia que contrasta con la movilidad de las partes destinadas a recibir su impresion.

En fin, aunque el cuerpo participa de cierto grado de actividad, no puede decirse que la tiene por sí mismo, i, con mayor razon, que no es libre. Carece de la iniciativa del movimiento, i, cuando lo ha recibido i lo comunica, su accion es todavia ciega i fatal.

Luego, el alma es una, idéntica, señora de sus operaciones; luego ella no es el cuerpo, de que está acompañada. Porque, ¿cómo confundir la simplicidad con la composicion, lo que no cambia nunca con lo que varía incesantemente, la sustancia activa i libre que responde de sus actos puesto que emanan voluntariamente de ella, con la otra sustancia fatalmente determinada o al reposo o a la accion?

Descartes llegó a la misma conclusion por el solo aná-

---

(1) En una interesante obra intitulada *De la vie et de l'intelligence*, (Paris, 1856, 1 vol. in 12.°) M. Flourens resume estas bellas esperiencias, como puede verse en las pájinas 16 i 17.

lisis de las ideas que tenemos del espíritu i de la materia, cuyo conjunto es el hombre. ¿Qué es efectivamente el espíritu? "Una cosa que piensa, responde Descartes, es decir, un ser que duda, entiende, afirma o niega, quiere o no quiere, imajina tambien, i que siente." (1). ¿I la materia que es? Una cosa estensa, resistente, colorida, figurada, movible, etc., etc. ¿Qué mayores diferencias que tan encontradas propiedades? ¿Qué hai de comun, por ejemplo, entre el pensamiento i el color, entre el sonido i el placer, entre la estension de esta materia organizada que se llama mi cuerpo, i la resolucion que he tomado en el momento de reunir las pruebas sobre la espiritualidad del alma? No conocemos los seres mas que por sus propiedades. Sí, pues, las del cuerpo difieren de las del alma, i si el análisis no descubre entre ellas ninguna semejanza, claro es que el alma es una sustancia distinta del cuerpo, o una *sustancia espiritual.*

Refutacion del materialismo.

El scéptico Bayle reconoció que las pruebas que establecen la espiritualidad del alma tienen todo el rigor de las demostraciones de la Jeometría, i sin embargo, esta evidente verdad ha sido desconocida por una escuela célebre, que, reduciéndolo todo a la materia, ha sido justamente llamada *materalista.* Tal es la escuela de Leucípo i de Demócrito, de Epicuro i de Lucrecio, en la antigüedad; i de Hobbes, Collins, Holbach, Lamettrie, Cabannis i Brussais, en los tiempos modernos.

La principal objecion del materialismo consiste en decir que el alma se desarrolla con el cuerpo i participa de todos sus cambios. Que en la infancia i en la vejéz está llena de debilidad, llena de fuerza en la edad madura, viva i alerta

(1) *Méditation* II e.

en la salud, inerte i como postrada en la enfermedad. (1).

No hai duda que el alma, unida al cuerpo, sigue en jeneral su estado, i sufre el rebote de los cambios que afectan a la organizacion. Pero esta lei ¿no se halla sujeta a numerosas exepciones? ¿Acaso es raro encontrar niños cuya intelijencia se haya adelantado al desarrollo físico, i que, con un cuerpo frájil i órganos apénas formados, manifiesten una sagacidad superior a su edad? De la misma manera, ¿no hai viejos que hasta el fin de sus dias conservan una serenidad, un vigor i una juventud de espíritu incomparables, que triunfan de los años i de las dolencias?

Pero, sin invocar estos ejemplos tan frecuentes en donde resplandece la virtud propia del alma, aduciremos otra verdad de esperiencia, a saber, que las mismas causas pueden obrar de la manera mas opuesta en el principio intelijente i en la organizacion. Una buena o mala noticia, por ejemplo, hace que nuestra alma éntre en una ajitacion violentísima. I sin embargo, ¿qué es respecto a los órganos esta noticia, que tan fuertemente nos ha turbado i hecho estremecer? Nada mas que un lijero sonido que ha tocado débilmente a una membrana, la del tímpano.

Tambien objeta el materialismo que no conocemos todas las propiedades de la materia, i que si nos fuesen conocidas, Dios, por un acto de su omnipotencia, podria haber concedido a la materia la facultad de pensar. Locke, con su inoportuna circunspeccion, es quien, principalmente, ha dado peso a esta duda mal fundada. En efecto, implica

---

(1) Así lo canta Lucrecio en su célebre poema *De la naturaleza de las cosas*, en los siguientes famosos versos, que nos parecerian indudablemente mas bellos si la Filosofía que los inspiró fuera ménos triste i ménos falsa de lo que es:

Gigni pariter cum corpore, et una
Crescere sentimus, pariterque senescere mentem.
Nam velut infirmo pueri teneroque vagantur
Corpore, sic animi sequitur sententia tenuis:
Inde ubi robustis adolevit viribus ætas,
Consilium quoque majus, et auctior est animi vis.
Post, ubi jam validis quassatum est viribus ævi
Corpus, et obtusis ceciderunt viribus artus;
Claudicat ingenium, delirat linguaque mensque:
Omnia deficiunt, atque uno tempore desunt.

contradiccion que el pensamiento pertenezca a un sujeto estenso, es decir, compuesto i mudable, puesto que supone la unidad i la identidad del sujeto que piensa. Es así que Dios no puede hacer lo que implica contradiccion, por ejemplo, que un círculo tenga sus rádios desiguales, ni que la línea recta sea el camino mas largo de un punto a otro; luego no le es dado introducir en la materia un elemento espiritual, que seria la negacion de todas sus propiedades esenciales.

Se nos dirá que el cerebro es el órgano del pensamiento? Así lo pretenden algunos fisiólogos; i el médico Cabannis, en su célebre obra acerca de las *Relaciones entre lo físico i moral del hombre*, ha escrito estas frases desgraciadas, que frecuentemente le han sido reprochadas con justa razon: "Las impresiones, cuando llegan al cerebro, lo hacen entrar en actividad, así como los alimentos, cuando caen en el estómago, lo incitan a la secrecion mas abundante del jugo gástrico i a los movimientos que favorecen su propia disolucion.... El cerebro dijiere de cualquier modo las impresiones: hace orgánicamente la secrecion del pensamiento." No nos detendremos en la impropiedad de este lenguaje, por mas que el buen sentido proteste contra el abusivo empleo de semejantes espresiones para designar las operaciones de la intelijencia. Vamos al fondo de las cosas. ¿No podria suceder que el cerebro fuera el órgano del pensamiento, como las orejas son el órgano del oído, i las manos el instrumento de que nos servimos para asir los objetos, sin que el cerebro fuese la sustancia misma que piensa? Pero, por otra parte, debemos advertir que el cerebro, como las demas partes del cuerpo, es un mero agregado de moléculas que se renuevan sucesivamente (1); que, por tanto, no posee ni la unidad ni la identidad; que participa de las cualidades jenerales de la materia, es decir, estension, color, impenetrabilidad, etc., i que ninguna tiene de las que distinguen al espíritu. ¿Cómo, despues de esto, podria ser el sujeto del pensamiento?

---

(1) *Cerebro* es una materia blanda i esponjosa encerrada en nuestro cráneo.

Pero quizá el alma no sea otra cosa que un efecto de la organizacion, lo dimanante de las funciones del cuerpo, la forma final que ellas determinan i de las cuales se desprende, a semejanza de una armonía que mil sonidos concurren a formar, i que, sin confundirse con ninguno de ellos, los supera a todos por su belleza i su encanto. Tal es la opinion que en Grecia sostuvo el materialista Aristóxenes, filósofo i músico a la vez, quien llevó a la metafísica, nos dice Ciceron, las poco diestras reminiscencias de su profesion. Sin embargo, la hipótesis era mas antigua que él, pues se encuentra ya en tiempo de Platon, quien, por boca de Sócrates, la refuta con su jovialidad i buen sentido habituales. ¿Qué cosa, en efecto, es la armonía? ¿Acaso un ser, una sustancia única, simple, idéntica? ¿Se concibe una armonía dotada de conciencia i capaz de discernir que ahora es lo que ayer era, una armonía que siente, piensa i quiere, que entra en lucha con los propios elementos de que se compone, i con los sonidos i los instrumentos que la hacen nacer? Véase no obstante la absurda quimera en que ciertos escritores de nuestros dias pretenden reconocer a el alma viviente, principio sustancial de la personalidad. ¿No es chancearse el proponer semejantes metáforas, o mas bien, semejantes faltas de sentido comun, consideradas como la última palabra de la ciencia del hombre?

Opiniones diversas acerca de la union del alma con el cuerpo.

Empero, una vez que el alma es distinta del cuerpo, ¿en qué consiste esa union de la cual resulta nuestra vida terrestre? ¿De qué manera esplicar *cómo* estas dos sustancias, de naturaleza tan desemejante, hayan podido ligarse estrechamente la una a la otra hasta el punto de formar este ser viviente, que no es un mero espíritu como el ánjel, ni un mero compuesto de materia animada como el bruto, sino que participa a la vez del espíritu i de la materia, i que se llama *el hombre?* Hé aquí un punto que ha preocupado vivamente a la mayor parte de los filósofos

modernos, a Descartes, Malebranche, Spinosa, Leibnitz, Locke, Cudworth, Euler, etc.

Segun Descartes i sus discípulos, el alma i el cuerpo, merced a un sapientísimo designio de la Providencia, siguen en todo el curso de la vida dos líneas siempre paralelas pero que sin embargo no se tocan jamás, pues su naturaleza las hace estrañas una a otra. El alma, que solo es pensamiento, no obra sobre el cuerpo; el cuerpo, que solo es estension, tampoco obra sobre el alma. Los cuerpos no obran entre sí; pero Dios modifica a el alma con ocasion de los movimientos del cuerpo, i comunica al cuerpo el movimiento con ocasion de las voliciones del alma. Cada una de estas dos sustancias, alma i cuerpo, es pues ménos la causa eficiente que la ocasional de las modificaciones que se operan en la otra sustancia. Hé aquí porque la teoría cartesiana ha sido designada por los historiadores de la Filosofía con el nombre de *hipótesis de las causas ocasionales.*

Segun Leibnitz, el cuerpo i el alma, conservando enteramente su vida propia, han sido dispuestos de manera que esperimenten las respectivas modificaciones que les corresponden sin que la una de estas sustancias influya para nada sobre la otra; a semejanza de dos relojes bien montados, que, sin embargo de los diversos resortes que los hace moverse, andan acordes, marcando constantemente las mismas horas. Esta armonía es mas antigua que el mundo; tiene su fundamento en los eternos designios de la intelijencia divina; i es, por consiguiente, segun la espresion de Leibnitz, *preestablecida.* Tal es pues la *hipótesis de la armonía prestabilita, o preestablecida.*

Otros, como el filósofo inglés Cudworth, han imajinado una sustancia intermediaria entre el alma i el cuerpo, denominada *mediador plástico* o ajente intermedio, i cuyo oficio consiste en unir el espíritu i la materia, participando de la naturaleza de ámbas sustancias sin ser determinadamente ni una ni otra.

Una teoría mas vulgar es la del *influjo físico*, que admite la accion directa del cuerpo sobre el alma i de ésta sobre aquel. Tal es la opinion adoptada por el matemático Euler.

Todos estos sistemas suscitan graves objeciones. En efecto, ¿cómo conciliar la hipótesis de las *causas ocasionales* i la de la *armonía preestablecida* con el sentimiento de nuestra actividad personal, con la esperiencia diaria del imperio que el hombre ejerce sobre la naturaleza, i que la naturaleza misma posee sobre el hombre? ¿Quién podrá persuadirnos que, al estender los brazos, no somos nosotros la causa eficiente de este movimiento, o que, cuando nos ha caido una piedra, el dolor que sentimos no es efecto inmediato del choque? La doctrina del *influjo físico* está ménos divorciada del sentido comun, porque, no poniendo en peligro a la libertad humana, se limita a enunciar el hecho sin dar de él esplicacion alguna. La hipótesis del *mediador plástico* es una quimera, porque es inconcebible cómo una cosa sea i no sea al mismo tiempo, es decir, que sea estensa i compuesta de partes como el cuerpo, e inestensa i simple como el alma, fatal como la materia i libre como el espíritu; i además de este absurdo, ella deja siempre por esplicar cómo la parte corpórea i la espiritual del hombre obran recíprocamente la una sobre la otra.

La union del alma con el cuerpo puede dar lugar en Fisiolojía i en Moral a útiles observaciones; pero, es menester reconocerlo, la metafísica no ha podido penetrar todavia su causa misteriosa; quizá se nos oculte para siempre, como tantos otros enigmas que se relacionan con las secretas condicionns de la existencia. I despues de todo, ¿qué importa que la ignorancia en que estamos acerca de este punto, desconcierte la curiosidad de los filósofos? La Providencia no nos ha reusado el conocimiento de la única cosa que nos conviene saber, puesto que podemos convencernos por nosotros mismos de que todo nuestro ser no consiste en el cuerpo, i que poseemos una alma libre, espiritual e inmortal.

PARTE SEGUNDA.

LÓJICA.

CAPÍTULO XIV.

DE LA VERDAD I DEL ERROR.—EVIDENCIA, CERTIDUMBRE I PROBABILIDAD.

Objeto de la Lójica.

La *Lójica*, en su acepcion mas jeneral, es el estudio de las leyes del pensamiento.

El mundo de los espíritus tiene sus leyes, como el de los cuerpos. Nuestros pensamientos no se forman ni se encadenan por casualidad; tienen entre sí relaciones constantes, invariables, esenciales, que hacen que el uno conduzca necesariamente al otro, i que si el primero es admitido, el segundo no pueda ser rechazado. Cuando he admitido, por ejemplo, que el alma es un ser simple, i que todo

ser simple puede sobrevivir al cuerpo, no puedo negar que el alma, por su naturaleza, se sustraiga a la disolucion de los órganos.

El conocimiento de estas leyes primitivas i esenciales es el objeto mas elevado a que pueden dirijirse las meditaciones del lójico: así es como, bajo este punto de vista abstracto, ha sido tratada la Lójica por el mas profundo injenio que la Filosofía ha producido, Aristóteles.

Pero la Lójica puede ser mirada bajo otro aspecto mas restrinjido i modesto, como el arte de dirijir bien al entendimiento en el conocimiento de las cosas, tanto para instruirse uno así mismo como para instruir a los demas hombres. Tal es la definicion que de ella han dado los lójicos de Puerto-Real, i a la cual nos adheriremos con preferencia. Por consiguiente, la Lójica será para nosotros, ménos una investigacion especulativa que un estudio práctico: ménos nos aplicaremos a descubrir la naturaleza del entendimiento, que el mejor método para dirijirlo; ménos a saber cómo piensa, que a esponer los medios que tiene de pensar mejor.

Mas, ¿cómo dirijir facultades que no se conocen? ¿Cómo trazar reglas a la intelijencia, si uno no se ha dado cuenta exacta de sus operaciones? La Lójica supone, pues, hasta cierto punto el conocimiento del espíritu humano; no puede dispensarse de describir los caractéres, el oríjen i las trasformaciones sucesivas de nuestras ideas, ni de estudiar el juego de las diferentes facultades por las cuales se opera este trabajo fecundo i misterioso.

Bajo este punto de vista, ya es fácil resolver una cuestion que tiempo há trae divididos a los filósofos, a saber, si la Lójica es ciencia o arte. Por lo que precede se vé que es una i otra cosa a la vez. La Lójica es una *ciencia*, porque trata de la naturaleza de las operaciones del entendimiento, de las ideas, juicios, raciocinios, etc., i porque sobre todos estos puntos llega a conclusiones ciertas, cualquiera que sea el uso que de ellas juzguemos útil hacer para nuestra perfeccion moral e intelectual. La Lójica es un *arte*, porque no se encierra en la especulacion sino que tiende a la práctica, i porque su principal objeto consiste en procurar hacer mas seguros i fecundos los esfuerzos de la intelijencia en la investigacion de la verdad.

Utilidad de la Lójica.

Se ha solido poner en duda la utilidad de la Lójica, preguntando qué influencia podia ejercer en los progresos de la intelijencia, i si la pretension de enseñar al hombre a pensar no seria tan estraña como la de enseñarle a vivir.

Es indudable que la razon se ha adelantado a los preceptos de la Lójica, i que nosotros raciocinamos mucho tiempo ántes de saber que los filósofos habian escrito sobre las leyes del raciocinio. Así tambien la Poesía ha precedido a la Poética, i la elocuencia a la Retórica. Pero de aquí ¿podrá concluirse que es inútil cultivar las dotes naturales, i que el uso que de ellas hagamos no será mejor si está bien dirijido?

El papel del lójico es observar cómo procede el espíritu cuando piensa bien i cuando se engaña; i, despues de esta doble esperiencia, determinar sus reglas, las cuales no son otra cosa que el resúmen de las observaciones que ha hecho, i solo este título las garantiza. Cuando, por una aplicacion asídua, por un uso repetido, estas reglas se nos han hecho habituales ¿quién no vé las favorables consecuencias que de aquí pueden nacer respecto a nuestra perfeccion intelectual? Nuestras ideas se tornan mas netas, nuestros razonamientos mas ajustados, nuestras definiciones mas exactas, nuestro lenguaje mas preciso; nos hacemos mas fuertes contra el error, i adquirimos mas sutileza para desenmarañar el sofisma.

Mas, ya que hablamos de error i de verdad, se nos preguntará si el hombre tiene el poder de llegar a la verdad. ¿Podremos estar ciertos de alguna cosa? ¿No será nuestra intelijencia el juguete de sus propias ideas, i no estaremos condenados a la ignorancia i a la duda universales? Semejante cuestion saca su principal importancia de las discusiones que ha hecho nacer entre los filósofos; pues, prescindiendo de la Escuela, ella ha sido siempre resuelta de la misma manera por el sentido comun del jénero humano, el cual no puede excusarse de dar crédito a la exelencia de

las facultades que ha recibido del Creador. Los debates de que la certidumbre ha sido objeto ocupan siempre en la historia de la ciencia un lugar tan considerable, que no podríamos dispensarnos de examinar con detencion este punto tan frecuente como vivamente controvertido.

De la certidumbre en jeneral.

Cuando la conciencia nos advierte que esperimentamos placer o dolor; cuando la vista o el tacto nos trasmite la nocion de un objeto; cuando la memoria nos presenta el recuerdo de un acontecimiento, no ponemos en duda la veracidad de la conciencia, de los sentidos, ni de la memoria; pues juzgamos, en virtud de su testimonio, que el acontecimiento se ha verificado, que el objeto existe, i que nuestra alma ha sido afectada bien o mal.

Esta confianza del hombre en sus facultades, esta adhesion viva i profunda a la verdad que le revelan, ha recibido el nombre de *certidumbre*.

Lo que determina la certidumbre es, dentro de nosotros, la operacion de las facultades del entendimiento; fuera de nosotros, la *evidencia*, o el poder que la verdad tiene de impresionar al espíritu, i que es como una luz que nos la hace visible.

Si nuestro espíritu no poseyera ciertos poderes apropiados a los diferentes órdenes de verdades, o si poseyéndolos no los aplicara, ninguna comunicacion habria entre nosotros i las cosas; no podríamos afirmar ni negar que éstas existen; ajenos a la duda como a la fé, privados de toda idea, no tendríamos ni aun el sentimiento de nuestra existencia personal.

Pero si, por otra parte, los diversos objetos del conocimiento no se manifiestaran a la intelijencia ni la llenaran de su luz, ¿cómo existirian para ella? Entre la evidencia i la certidumbre hai, pues, correlacion; la segunda implica a la primera, i ámbas se asócian de un modo invariable.

Diferencias entre la certidumbre i la probabilidad.

Algunos filósofos piensan que a la probabilidad puede reducirse la certidumbre, porque ésta no es mas que la probabilidad en su grado mas alto; pero el análisis reducirá a su justo valor esta opinion errónea.

Lo propio de la certidumbre es: 1.° suponer la afirmacion absoluta de que una cosa es o no es; 2.° no admitir grados; 3.° ser fija i uniforme.

Cada uno de nosotros, por ejemplo, está cierto de su existencia personal. Cuando pronuncia interiormente esta palabra, *yo existo*, ¿concibe acaso la posibilidad de una ilusion? ¿Comienza por tener una média certidumbre, tiene despues una certidumbre mas alta, i por último, una estrema certidumbre? Seguramente que no.

Lo mismo sucede cuando afirmamos que los cuerpos son estensos i que ocupan un lugar en el espacio, que los acontecimientos se verifican en la duracion i que todos ellos tienen una causa; hacemos estos juicios sin apercibirnos que podria mui bien suceder que fuésemos víctimas de algun error de los sentidos o de la razon; los hacemos siempre de la misma manera, i con una fé tan segura en un dia como en otro.

La probabilidad presenta carácteres del todo diferentes. Cuando un acontecimiento es solo probable, hai mucha inseguridad sobre si tendrá o no lugar. El juicio que sobre él hacemos no puede ser absoluto. La afirmacion del espíritu, vá, por decirlo así, mezclada de una negacion; lo principal es que no nos atrevemos a afirmar, sino que conjeturamos, indicamos, dudamos, i en una palabra, estamos inciertos.

Hai mas: esta inseguridad o suerte adversa, que subsiste por fuera de nuestro juicio afirmándolo, no permanece ni puede permanecer constantemente la misma. Tan pronto es mui considerable, como lo es o parece mucho ménos. En el primer caso, decimos que el hecho en cuestion es poco probable; en el segundo, esta probabilidad va au-

mentándose sucesivamente, i recorre así todos los grados de una escala inmensa. Allá está mas elevada, acá ménos, segun que las suertes del error son mas o ménos numerosas; al revés de lo que pasa con la certidumbre, la cual permanece invariable i siempre idéntica así misma. Vano seria que aumentásemos hasta lo infinito la cantidad de suertes favorables, disminuyendo en la misma proporcion las adversas; miéntras que subsistieran éstas, aunque fuera una sola, contra mil de aquellas, nuestra seguridad, por mas fundada que fuera, siempre estaria inquieta i vacilante, pues no tendríamos el derecho de decir: estamos ciertos. En una palabra, la probabilidad puede crecer indefinidamente sin enjendrar la certidumbre; llegada a su mas alto grado, todavia se encuentra separada de la evidencia por un abismo.

Suponed que teneis delante de vosotros una urna que encierra 10,000 bolas, de las cuales 5,000 son blancas i 5,000 negras; metiendo la mano en esta urna, habrá tanta probabilidad de que saqueis tanto una bola blanca como una negra. La probabilidad será a favor de las bolas blancas, si son mas numerosas que las negras; será de 9,999 contra 1, si la urna encierra 9,999 bolas blancas con 1 sola negra; pero en este caso, ¿se podria afirmar que saldrá cualquiera de las bolas blancas i no ésta única bola negra que existe? Admitamos que vuestra fortuna, vuestra libertad o vuestra vida dependan del color de la bola que vuestra mano va a sacar, ¿estareis plenamente seguros, i esta única suerte desfavorable contra 9,999 propicias, no bastará para echar la anciedad en vuestras almas? Esto proviene de que la certidumbre, que os infundiria una confianza perfecta, no admite una sola suerte contraria, la cual en la probabilidad se encuentra balanceada por millares de suertes favorables; aquella escluye la posibilidad del error, miéntras ésta, que lo supone, enjendra por este solo hecho la vacilacion, la duda i la inquietud.

De las diferentes clases de certidumbre.

Despues de haber manifestado que la certidumbre es un

estado *sui generis*, la observacion conduce a reconocer en ella variedades tan numerosas, que la mayor parte de los lójicos reducen a cinco principales, a saber:

1.° La certidumbre *sensible*, o de objetos conocidos por medio de los sentidos, como los cuerpos i sus propiedades;

2.° La certidumbre *metafísica*, que comprende las verdades conocidas por la razon, tales como los axiomas i los teoremas matemáticos;

3.° La certidumbre *moral*, referente a hechos de conciencia, a verdades morales i a los acontecimientos conocidos por el testimonio;

4.° La certidumbre *inmediata*, a la cual llegamos, aun ántes de haberla buscado, por la accion instantánea de la evidencia; por ejemplo, la de que todo efecto tiene una causa, la de que dos i dos son cuatro, etc.; i

5.° La certidumbre *mediata*, que nace del raciocinio.

Me acuerdo, este cuerpo existe, la línea recta es el camino mas corto de un punto a otro: hé aquí proposiciones que todos los hombres juzgan verdaderas, sin que tengan necesidad de mas esplicacion para comprenderlas que la del sentido de las palabras. Pero no sucede lo mismo si se nos dice que "la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos", pues no admitimos este teorema sino despues de haber reflexionado sobre él i de haber pesado i comparado todos los términos.

Hai que notar que la certidumbre es, en todos los casos, igual a sí misma, porque en todos se debe siempre a la operacion del mismo espíritu, de la misma facultad de conocer, aunque ésta se halle colocada bajo condiciones diferentes. I de nó, qué es eso que llamamos conciencia? El pensamiento tomando conocimiento de sí mismo. Qué sentidos? El pensamiento tomando conocimiento de los cuerpos. Qué razon? El pensamiento tomando conocimiento de lo absoluto. Lo mismo puede decirse respecto a la memoria, la jeneralizacion, i el raciocinio; porque si el pensamiento es verídico en un caso, no hai motivo para que deje de serlo en los demas. Preciso es, por consiguiente, rechazar la opinion de los filósofos que han colocado el fundamento único de la certidumbre, unos en la conciencia, como los cartesianos, otros en los sentidos, como los

discípulos de Condillac, i otros en el testimonio, como Lamennais. Todas estas teorías desconocen la unidad del entendimiento, i conducen a la negacion de toda certidumbre.

Sin embargo, merecen sean notados estos dos puntos:

El primero es, que las verdades conocidas por via de demostracion emanan de las verdades primeras, evidentes por sí mismas, i que así la certidumbre mediata depende de la inmediata i la supone.

El segundo es, que, entre las verdades inmediatamente conocidas, la de la existencia personal, como Descartes lo ha observado mui bien, es la primera que la conciencia nos revela, i la que nos afecta ántes que ninguna otra: de donde se infiere que el conocimiento de nosotros mismos, el sentimiento íntimo de nuestra personalidad, es el principio i la condicion de toda certidumbre.

Refutacion del escepticismo.

Tocamos el eje mismo de la dificultad del debate entre los filósofos acerca de la capacidad de la intelijencia humana.

Los *dogmáticos* sostienen que nuestro espíritu puede llegar ciertamente a la verdad; pero los *escépticos* lo niegan. Segun éstos, la sabiduría consiste en suspender nuestro asenso a todo, en dudar; porque ninguna seguridad tenemos de que nuestras facultades no son el juguete de una ilusion contínua.

El escepticismo ha contado con numerosos partidarios en todas las épocas de la historia de la Filosofía. Sus jérmenes fueron esparcidos en la Grecia por los *sofistas*, los mas célebres de los cuales, Georgías i Protágoras, habituales adversarios de Sócrates, han dado su nombre a dos diálogos de Platon. Sin embargo, los sofistas hacian aun ménos profesion de la duda que del nilismo, es decir, de la negacion absoluta de todas las cosas i de toda verdad. Georgías habia compuesto un libro sobre el ser, del que nos han quedado algunos fragmentos, i en el cual trató de estable-

cer que el ser no existe; que, si existiera, no podríamos conocerlo; i que, aun en caso de conocerlo, no podríamos comunicar a otros este conocimiento.

Pero quien primero enseñó esta perfecta suspension del juicio, que constituye, propiamente hablando, la duda, i en ella resumió los motivos bajo una forma sistemática, fué Pyrrhon: de aquí proviene que el scepticismo fué en adelante denominado *Pyrrhonismo*.

Despues de Pyrrhon, los mas célebres scépticos antigüos fueron Arcesilao i Carneades, fundadores de la Academia média i nueva, Agrippa, Ænesidemo, i Sexto Empírico, el cual nos ha dejado preciosas obras en que la Filosofía de la duda está espuesta sábiamente.

Entre los modernos, el scepticismo ha tomado las mas variadas formas. Sucesivamente ha inspirado la fácil Filosofía de Montaigne i de Charron, la erudicion enciclopédica de Bayle, las paradojas de Berkeley sobre la existencia de los cuerpos, i las de Hume sobre las nociones de causa i sustancia, la Filosofía licenciosa del baron de Holbach i de Diderot, i aun una parte de la *Crítica de la razon pura* de Kant.

Los argumentos de estos adversarios de la certidumbre pueden reducirse a tres puntos principales: 1.° la variedad de las opiniones humanas; 2.° los errores a que nuestras mismas facultades nos inducen; 3.° la imposibilidad en que nos hallamos de apreciar la veracidad de la intelijencia, i de establecer que ésta ve las cosas tales como ellas son absolutamente.

Que las opiniones de los hombres no se conforman entre sí, que cada nacion, cada siglo, cada individuo tenga sus preocupaciones, cómo dudarlo? Pero ¿esta contrariedad va tan léjos que merezca ser sostenida algunas veces, i no hai por otra parte en el espíritu humano, como ya lo hemos visto, ciertas nociones, que, ni la ignorancia ni la pasion, pueden borrar, i que se hallan las mismas en todas partes, apesar de la diferencia de climas, costumbres e instituciones? ¿Cuál es el hombre civilizado o bárbaro, que no posea las ideas de tiempo, espacio, sustancia, causa, bien i mal, i que no haga de ellas aplicacion a cada paso, sin embargo de su incapacidad para espresar la fórmula abs-

tracta de la verdad que concibe i a la cual se somete? Lo que es digno de notarse i que acaba de destruir la objecion de los Pyrrhónicos, es que las nociones primeras, que forman, por decirlo así, el vínculo de los espíritus, sirven al mismo tiempo de regla a nuestros demas conocimientos, marcando el límite que no puede traspasar esta movilidad de juicios, que los observadores superficiales suponen infinita.

En el círculo todavia tan largo, abierto a las disputas de los hombres, la diverjencia de las opiniones proviene en gran parte de la desigualdad de sus luces. Tal es la condicion de la intelijencia: no es incapáz de llegar a la verdad, pero no la descubre sino lentamente, al precio de estúdios pacientes, de esfuerzos penosos i de equivocaciones inevitables. De donde resulta, tanto entre los pueblos como entre los individuos, esa variedad de gustos, de ideas i de creencias, que no puede sorprendernos sino hasta que hemos podido darnos cuenta del poder de la civilizacion i de las leyes que presiden a su desarrollo.

Los scépticos no triunfan ménos de los errores que de las contradiciones humanas, como si no tuviéramos médio alguno de discernir lo verdadero de lo falso. ¿Acaso, estas dos nociones de la verdad i del error se confunden entre sí en nuestro espíritu? ¿No nos acontece todos los dias el decir: "esto es falso, aquello es verdadero"? ¿Cuando nos hemos engañado, no nos apercibimos de nuestros errores? ¿I cómo podríamos enderezar i correjir los de otro, si nuestra intelijencia estuviera reducida a ese estado de impotencia con que sueña el scepticismo?

Sin duda, para establecer su propia veracidad, la intelijencia debe necesariamente invocar el testimonio de aquellas facultades que se trata precisamente de justificar. Parece que así jira dentro de un círculo, cuando trata de probarse así misma que no es el juguete de una ilusion, i que la ciencia humana no se reduce a un encadenamiento mas o ménos regular de imájenes engañosas. Tal es la sin razon con que los sofistas de todos los siglos han triunfado de la miseria aparente de esta condicion. No toda verdad necesita ser demostrada, i la lejitimidad de nuestros médios de conocer depende, ante todo, de

esas nociones luminosas que son superiores a toda demostracion.

Despues de todo, el escepticismo, bajo cualquiera forma que se le presente, encierra una contradiccion intolerable. Qué sostienen en efecto sus defensores? Que conocemos las cosas como hombres solamente; que puede suceder que nuestras facultades nos engañen; que llegando a cambiar nuestra organizacion, nada nos prueba que dejemos de ver las cosas de una manera diferente. Pues bien, bajo la forma de una mera hipótesis, estos tres juicios tienen en el mas alto grado un carácter dogmático. Redúcense a decir: es verdadero, de verdad absoluta, que la verdad absoluta se nos escapa.

Considerado en estas consecuencias, el escepticismo llevaria consigo la ruina inmediata de toda ciencia i de toda virtud, si alguna vez el espíritu de sistema pudiera borrar completamente en álguien los instintos de la naturaleza. Pero, sin producir resultados tan perniciosos, torna indiferente a el alma para la verdad i el deber. Allí agota tarde o temprano el oríjen de los esfuerzos jenerosos, de los nobles sacrificios i del heroismo. Segun los caractéres i las posiciones, produce dos efectos contrarios: o el desaliento que no sabe ni puede obrar, o la licencia que no conoce regla i que se encuentra siempre dispuesta a emprenderlo todo.

Ser imperfecto, el hombre debe acordarse que el alcance de su razon es mui corto, i que, apesar de sus esfuerzos i de sus esperanzas, jamás aquí abajo tomará posesion completa de la verdad. Pero si nuestra ciencia debe permanecer para siempre incompleta, guardémonos de pensar que sea ilusion. "Entre los filósofos, dice Lactancio, unos han pretendido que todo se podia saber, i éstos son insensatos; otros, que nada se podia saber, i éstos no se manifiestan mas sábios que aquellos: los primeros han dado al hombre demasiado, los segundos le han dado mui poco, i unos i otros han caido en los estremos. ¿En dónde está pues la sabiduría? En no creer que todo puede saberse, porque esto solo corresponde a Dios; i en no pretender que nada sabemos, porque esto es propio del bruto. Entre tales extremos hai un medio que conviene al hombre, i este me-

dio es una ciencia mezclada de tinieblas i como templada por la ignorancia." (1).

CAPÍTULO XV.

DE LOS SIGNOS DEL LENGUAJE EN SUS RELACIONES CON EL PENSAMIENTO.

Despues de haber disipado las dudas que el escepticismo suscita contra la ciencia humana, deberíamos ahora abordar la cuestion del método, es decir, el análisis de los procedimientos de la intelijencia en los diversos órdenes de conocimientos; pero, a fin de completar el estudio de los elementos que contribuyen a la formacion del pensamiento, no será inútil presentar desde luego algunas observaciones rápidas sobre los signos i sobre el lenguaje.

De lo que se entiende por signos.

Signo es lo que sirve para representar un objeto ausente o invisible a los sentidos. Así, los latidos del pulso son signos de la vida; la subida del mercurio, en el tubo barométrico, es signo de la pesantéz de la atmósfera; el humo lo es del fuego; la grandeza i la magnificencia en las obras son signos del jénio.

Todos los objetos de la naturaleza se sirven mútuamente de signos. El mujido de los vientos anuncia la tempestad; la lava que cubre los flancos de una montaña es indicio de un volcan apagado; el aspecto solo del leon revela el vigor de sus músculos; los efectos manifiestan las causas; las cualidades determinan las sustancias. Pero el signo supone una intelijencia que lo conozca, esto es, que perciba su re-

(1) *De falsa sapientia*, III, 6, pasaje citado por Mr. de Frayssinous *Conferences sur la religion*, t. 1, De la verité.

lacion con la cosa que significa. Inútil seria que impresionase a ojos que no ven i a orejas que pueden oir. Así, los animales, desprovistos de razon, no son conmovidos por el espectáculo de los cielos que "cuentan la gloria de su invisible Autor."

Los sentimientos i el pensamiento del hombre no son ménos inaccesibles a los sentidos exteriores que las sustancias i las causas del universo. Ni el oído, ni la vista, ni el tacto, pueden penetrar en el santuario reservado a la conciencia. Las modificaciones de nuestra alma, nuestras necesidades, nuestros deseos, nuestros conocimientos permanecerian pues ocultos a nuestros semejantes, sino tuviéramos el poder de instruirlos con la ayuda de ciertos signos. Ninguna relacion podria desde entónces establecerse entre los hombres; la sociedad no existiria.

Del lenguaje; diversas especies de lenguaje.

El *lenguaje* es la reunion de estos signos particulares con cuyo auxilio comunicamos a otros nuestros pensamientos i sentimientos.

El lenguaje, segun el oríjen de los signos que lo componen, puede dividirse en *natural* i *artificial*; i, segun el sentido a que estos signos se dirijen, en lenguaje de *accion* i *oral*.

1.° Lenguaje *natural* es aquel que la naturaleza misma nos enseña, como los gritos inarticulados que el niño lanza, las exclamaciones que la alegria o el dolor nos arranca, los movimientos desordenados de la pasion, etc. Todos los hombres lo hablan, i todos lo comprenden sin haberlo estudiado. Tan familiar le es al niño como al hombre formado, al salvaje que vive oculto en los bosques como al habitante de los paises civilizados. ¿Cuál es rincon del mundo en que los llantos de una madre que acaba de perder a su hija pudieran considerarse como signo de alegría, o la risa i los juegos como una muestra de dolor?

2.° El lenguaje *artificial* es obra del jénio del hombre, quien, de siglo en siglo, perfecciona el leguaj e natural,

añade nuevos términos al lenguaje que habla, i cria aun nuevas lenguas para el uso de las ciencias i artes. A semejanza de todas las invenciones humanas, el lenguaje artificial es movible, cambiable, i está sujeto a mil viscicitudes. Cada pueblo tiene su lengua, i ésta no permanece la misma en todas las épocas de su historia. Nadie la sabe, esto es, ni la entiende ni la habla si desde luego no la ha aprendido de sus padres o de algun maestro.

3.° El lenguaje de *accion* de dirije a la vista: consiste en el juego de la fisonomía, en las diversas actitudes del cuerpo, que espresan la súplica o la amenaza, el amor o el furor; i sobre todo, consiste en los jestos, la sola elocuencia permitida a los sordo-mudos.

El lenguaje *oral* comprende los signos que se dirijen al oído, como los gritos i la palabra.

La palabra es superior a todas las otras formas del lenguaje, sea en razon de la estrecha correspondencia que existe entre el órgano vocal i el del oído destinados especialmente a la comunicacion del pensamiento, sea a causa de la aptitud de la voz para espresar con prontitud, facilidad i precision los grados mas delicados del sentimiento i del conocimiento.

Pero la palabra es por sí misma fugáz, i las huellas que deja en la memoria se disipan rápidamente. Importaba pues fijarla, para dar así claridad a las ideas que espresa: de aquí el oríjen de los signos permanentes o de la *escritura*.

Escrituras jeroglífica i alfabética.

Hai dos clases de *escritura*, una *jeroglífica*, i otra *fonética o alfabética*.

La escritura *jeroglífica*, así llamada por haber sido empleada antiguamente por los sacerdotes ejipcios, pinta directamente las ideas. La escritura *alfabética*, al contrario, solo representa los sonidos, i este es el motivo de que algunas veces se la llama *fonética*.

A primera vista parece que los signos, que son la inmedia-

ta representacion del pensamiento, deberian ser preferidos a los que solo traducen su imájen hablada. Pero esta ventaja de la escritura jeroglífica no es mas que aparente. Cuando se considera el número i la naturaleza de los signos de que esta especie de escritura está formada, i la dificultad de leerlos o escribirlos, se comprende que es mui complicada i que daña al libre uso de nuestras facultades intelectuales. No sucede lo mismo con la escritura alfabética, la cual, mediante las letras del alfabeto, en número de veinte a veinte i cinco que representan los sonidos elementales, espresa fácilmente todas las modulaciones de la palabra i todos los grados del pensamiento.

Oríjen del lenguaje.

Una grave cuestion que suscita el estudio del lenguaje es la relativa a su oríjen. Pocos asuntos han dado lugar, sobre todo en los últimos tiempos, a mas vivos debates. Unos, Condillac, por ejemplo, pretenden que el lenguaje es una creacion del jénio i de la voluntad del hombre; otros, como Mr. de Bonald, sostienen que las facultades humanas no son capaces de inventarlo, i que es un don, una revelacion de Dios.

Si abrimos el Génesis, allí leemos que Dios ha hablado al hombre, que ha hecho comparecer a su presencia a todos los seres de la creacion, i que éstos han recibido de la boca de Adan los nombres que tienen. Los partidarios de la doctrinr de Mr. de Bonald han invocado siempre este testimonio del mas antiguo de los libros que nos refiere los primeros hechos de la humanidad.

Pero prescindamos del relato del historiador sagrado si nos parece que, invocándolo, habríamos de dar en este asunto una parte mui principal a la autoridad, i tratemos de remontar, por el solo razonamiento, hasta los oríjenes del lenguaje.

Hai dos puntos de que no puede dudarse sériamente: el primero es, que todas las lenguas comprenden un gran número de elementos que son de oríjen humano, por ejem-

plo, los términos nuevos, los nuevos jiros con que cada idioma se enriquece de siglo en siglo, a medida que las ideas se modifican i se estienden; i el segundo, que tras estos elementos facticios se ocultan signos primitivos, que cada uno ha empleado i comprendido espontaneamente, i sin los cuales, desprovisto de todo medio de entenderse con sus semejantes, no habria podido crear ningun signo artificial.

Despues de esto, la cuestion no está en saber si el lenguaje es un don de Dios o una invencion del hombre, sino qué parte habrá cabido en su establecimiento a la accion divina i al trabajo humano, puesto que estas dos causas han contribuido a su formacion.

Una vez planteada así la dificultad, debemos considerar que el aislamiento no nos es natural, que hemos nacido para vivir en sociedad, i que, por consiguiente, hemos debido recibir, desde un principio, las facultades necesarias para cumplir este fin providencial. Pues bien, la sociedad, para sus menores relaciones, exije signos variados, precisos i claros; los movimientos inciertos i los gritos inarticulados que la pasion arranca a los seres vivientes no presentan tales caractéres. De donde se infiere que Dios, que nada hace en vano, ha debido, al crear la especie humana, darle un medio diferente i ménos imperfecto de espresarse; el hombre, desde el oríjen del mundo, se ha distinguido del resto de las criaturas por su lengua, como se distingue de ellas por la razon.

Pero una lengua, por perfecta que sea, solo sirve para el uso que de ella se hace con conciencia i libertad. Si el hombre no hubiera notado i reproducido voluntariamente los signos que habia recibido de Dios, estos signos le habrian sido un don estéril. La parte de la razon en la formacion del lenguaje no ha consistido solamente en desarrollarlo i perfeccionarlo; tambien ha servido para hacerlo nuestro, para apropiárnoslo, i por otra parte, ésta ha sido una de las condiciones de su existencia i de su fecundidad. Se ha dicho que el pensamiento no existiria sin la palabra; mas exacto seria decir que, sin la activa operacion del pensamiento, la palabra seria un vano sonido que heriria inútilmente las orejas. La palabra i el pensamiento son

dos hechos simultáneos que influyen el uno sobre el otro. Primitivamente, gracias al don divino, el hombre piensa i habla; por el pensamiento se apropia la palabra e inventa nuevos signos a imájen de los naturales; por la palabra, aproxima, esclarece i desarrolla el pensamiento. Así se concilian las opuestas teorías de los señores Bonald i Condillac.

Influencia de los signos en la formacion de las ideas.

El lenguaje, que es el primer vínculo de la sociedad, es tambien el instrumento mas eficaz que el entendimiento tiene a su disposicion para estender i perfeccionar sus conocimientos.

Examinemos los principales servicios que el lenguaje nos presta a este respecto.

Como auxiliar de la intelijencia, el lenguaje sirve primeramente para fijar las ideas a medida que se van adquiriendo. El pensamiento, de suyo, es fujitivo; sin los signos, que lo toman, por decirlo así, al vuelo, se nos escaparia prontamente. Pero apénas es concebido por el espíritu, se encarna, digámoslo así, en una palabra que ayuda a retenerlo; esta palabra, a su vez, queda fijada por la escritura, i desde allí en adelante los dias, los meses, los años se suceden, sin que la idea gravada con caractéres indestructibles pueda escaparse del recuerdo del hombre. Todas las facultades de la intelijencia encuentran así diariamente, merced al lenguaje, un abundante pábulo para su alimento; pues, no solamente nos trae a la vista nuestros propios pensamientos, sino aun todos los de nuestros semejantes; es, digámoslo así, el tesoro entero de su intelijencia, de donde libremente tomamos sus conocimientos, sus recuerdos i sus descubrimientos, de los cuales nos hacemos partícipes tan pronto como nuestra vista se fija en los caractéres que los espresan.

En segundo lugar, el lenguaje es un medio regular de analizar el pensamiento. Representando cada palabra una sola idea, nos vemos forzados, cuando hablamos, a anali-

zar nuestros pensamientos para comunicarlos a los demás hombres, i, cuando ellos nos hablan, a seguir, digámoslo así, paso a paso los análisis ya hechos que nos presentan. Este, que aparecia confuso en la intelijencia se torna distinto, i aquel que era simultáneo se hace sucesivo. Los diversos aspectos de la verdad pasan uno a uno a nuestra vista, como los signos mismos del lenguaje. I como cada lengua tiene un método i sintáxis, segun los cuales las palabras deben sucederse en un órden fijo i regular, resulta que todos estos análisis no se verifican por casualidad sino metódicamente; i de aquí viene la máxima profundamente verdadera de Condillac, que "las lenguas son otros tantos métodos analíticos."

Pero el lenguaje no solo es mui útil para conservar i para analizar el pensamiento, pues tiene otra ventaja no ménos preciosa: contribuye a la formacion de un gran número de ideas que jamás habríamos tenido sin su auxilio, como son las abstractas, las jenerales i las colectivas. Es indudable que el espíritu tiene en sí mismo la facultad de concebirlas; pero, apénas formadas, se disiparian prontamente a la vista misma del espíritu. La cualidad abstraída volveria al conjunto de donde se la habia sacado; la idea jeneral se dividiria entre los individuos de cuya semejanza es resúmen; la idea colectiva se borraria u olvidaria, sino damos como un cuerpo a todas estas concepciones vagas i fujitivas. ¿Cómo, por ejemplo, podríamos formar, sin el socorro de los signos, la idea de un número algo estenso? ¿Cómo ejecutar las operaciones de la Aritmética i de la Jeometría? Si se nos propone que mentalmente formemos una regla de tres, o que extraigamos la raiz cuadrada de un número elevado, ¿cómo lo podríamos hacer sin el socorro de los signos? Si esperimentamos una dificultad séria para estos cálculos con solo principiar por poner en línea las cifras, que al ménos fijan i retienen nuestras ideas, ¿qué seria si llegáramos a estar privados de los nombres de número? Así, la cabeza mas fuerte, la organizacion mas exepcional, seria incapáz, en esta última hipótesis, de todo cálculo un tanto complicado.

Si el hombre puede pensar sin el auxilio de las palabras.

Convencidos de que el lenguaje ejerce una influencia decisiva en el pensamiento, algunos filósofos se han propuesto indagar si el hombre podria pensar sin las palabras. La cuestion es mas curiosa que útil; porque no imajinamos al hombre, sino que le tomamos tal cual es, con el conjunto de facultades que ha recibido del Creador i de todos los demas medios a propósito para su desarrollo intelectual i moral. Que entre estos medios figura el lenguaje, es cosa de que nadie puede dudar. ¿Se quiere saber ademas, si el lenguaje es de tal manera necesario, que el espíritu no pueda formar una idea sin unirla a un signo, ni concebirla independientemente del signo que la representa? Indudable es que la mayor parte de las ideas están sometidas a esta condicion; pero entre ellas encuentro una por lo ménos, la de la existencia personal, que está exeptuada. En efecto, ¿de qué signo necesito para saber que existo? ¿En alguna de las lenguas que en el mundo se hablan se encuentra por acaso una palabra privilejiada, sin la cual nadie pudiera formar esta nocion elemental? La influencia de los signos tiene, pues, sus límites en la virtud propia i espontánea del entendimiento. Ellos son preciosos instrumentos, sin los cuales las mas brillantes facultades del espíritu solo serian un don estéril, poco mas o ménos como nuestros brazos, que, sin el socorro de la palanca, serian incapaces de mover una pesadísima masa. Pero es menester no olvidar que esta palanca, tan útil i necesaria, es por sí misma un objeto inerte, i que la verdadera fuerza pertenece al hombre que dirije su movimiento.

Caractéres de una lengua bien hecha.

Por mui adaptadas que sean a las necesidades del entendimiento, las lenguas humanas tienen sus imperfecciones i sus inconvenientes. Todos los signos de que se componen

no presentan un sentido preciso i determinado. Una sola palabra espresa algunas veces muchas ideas, miéntras que una misma idea está unida a muchas palabras. Tomemos algunos de los términos usados por los filósofos, por ejemplo, *alma*, *espíritu*, *sensacion*, *idea*, *felicidad*, *libertad*, i este mismo nombre de *Filosofía*, ¿qué de significados diferentes no han recibido entre los antiguos i modernos? Proviene esto de que, acostumbrados como estamos a servirnos de las lenguas, consideramos ménos nuestros pensamientos que su espresion; de que, en vez de marchar de las ideas a las palabras, marchamos de las palabras a las ideas; i en fin, de que juzgamos las relaciones que éstas tienen entre sí por las de los términos que las representan. La antigüedad del lenguaje tiene pues por efecto necesario una molesta confusion en los pensamientos, la cual debe a su vez enjendrar inevitables errrores.

Por aquí se comprende cuánto importa que una lengua sea bien hecha, esto es, que reuna todas las cualidades necesarias para la comunicacion fácil i pronta, i para la fiel espresion de las ideas. Para conseguirlo, seria preciso que el lenguaje fuera: 1.° *completo*, esto es, que contuviera signos para todos los pensamientos; 2.° *determinado*, esto es, que cada palabra tuviera su significacion propia sin usurpar la de otras; 3.° *simple*, esto es, que las palabras, espresando ideas elementales, fueran cortas i fáciles de retener; i 4.° *análogo*, esto es, que las combinaciones análogas de las palabras correspondieran a las combinaciones análogas de los pensamientos.

La lengua de las Matemáticas cumple poco mas o ménos con todas estas condiciones. ¿Qué número hai, por pequeño o grande que se le suponga, que no pueda ser espresado por la combinacion de signos primitivos, cifras o nombres, de que se compone esta lengua? ¿No tienen todos i cada uno de los términos una conexion tan bien determinada, que, en una infinita variedad de combinaciones, es imposible ningun yerro resultante de la confusion de dos términos? Las palabras que espresan los diez primeros números son todas de una sílaba, i pueden fácilmente entrar en los términos mas estensos que indiquen cantidades mas i mas elevadas. En fin, los matemáticos han tenido cui-

dado de que el movimiento, digámoslo así, de su lengua fuese calcado exactamente sobre el del pensamiento; el hilo de la analojía conduce al espíritu de la unidad a las decenas, despues a las céntenas, despues a los millares, i desde aquí a los números mas elevados, sin cortarse casi nunca.

En algunos ramos dé Ciencias Naturales, la Química i la Botánica, por ejemplo, la lengua hoi en dia en uso se aproxima al rigor de la de las Matemáticas. En el siglo último, el voto de Condillac i de sus discípulos era que la Filosofía se hiciera partícipe de este privilejio que ellos miraban como el mas precioso para sus progresos. Por una exajeracion singular llegaron hasta sostener que "una ciencia solo era una lengua bien hecha", ¡como si la perfeccion de las ciencias no contribuyera por sí misma mejor que todo a perfeccionar la lengua, en la cual son espresados sus resultados!

Antes de Condillac, una ojeada mas profunda sobre las condiciones del pensamiento habia forzado a Leibnitz i Descartes a preguntarse, si no seria posible crear una lengua filosófica universal, que tuviera la doble ventaja de prestarse a la espresion de todas las ideas i de servir para el uso de todos los pueblos, como el latin lo fué en la edad média para la cristiandad. Pero, ¿cuántas dificultades no ofrece semejante proyecto? ¿Quién formará el cuadro de las nociones elementales del entendimiento? ¿Quién discernirá sus relaciones esenciales en la variedad infinita de las combinaciones que pueden formar? ¿Cómo fijar las leyes de la nueva lengua? ¿Cómo hacerla aceptar universalmente? La tentativa de Leibnitz ha sido frecuentemente renovada en nuestros dias; pero todavia no ha encontrado un jénio mui penetrante que la lleve a cabo. Menester será que el filósofo se resigne a espresar sus mas sublimes concepciones en el idioma imperfecto de que el vulgo se sirve; su única obligacion es definir con exactitud los términos oscuros o mal determinados que tiene necesidad de emplear.

Las ventajas que la lengua de las Matemáticas posee respecto a la exactitud, excluyen por otra parte, preciso es advertirlo, las cualidades literarias i poéticas, tan podero-

sas para el corazon humano, que lo arroban i arrebatan. ¿Cómo conciliar con la riqueza i manificencia del discurso ese rigor de la Jeometría, que desdeña los epítetos i los sinónimos, i que solo emplea demostraciones cortas i precisas? Guardémonos, pues, de juzgar mui severamente las lenguas vulgares, i de dar sobre ellas preferencia a las científicas. Si algunas veces desvían a la intelijencia, no por esto olvidemos que ellas se dirijen tanto al corazon i a la imajinacion como a la razon, i que los mismos defectos, que censores mui ríjidos les reprochan, son en parte el orí-jen de los placeres que nos proporcionan.

Nociones de gramática jeneral.

El estudio del lenguaje en sus relaciones con el pensamiento conduce a poner las bases de la *gramática jeneral.*

Gramática es el arte de hablar i escribir correctamente una lengua. Pero sobre todas las gramáticas particulares que comprenden las seglas especiales de la lengua de cada pueblo, hai una ciencia que considera todo los que estos idiomas tienen de comun i cuyo fundamento investiga en la naturaleza del hombre i en las leyes del pensamiento: tal es la gramática jeneral, cuyos principios vamos a exponer sumariamente.

Desde que, por los progresos de la Jeografía i de la Historía, por los maravillosos descubrimientos que han hecho revivir de algun modo los idiomas destruidos, el catálogo de las lenguas conocidas se ha aumentado en una proporcion considerable, algunos gramáticos han sido de dictámen que el estudio comparado de las lenguas, que de ellas hace resalir las analojías i las diferencias, bastará para fundar la gramática jeneral sin el conocimiento del espíritu humano. Pero ¿cómo subir, por este método puramento empírico, a la razon de los hechos del lenguaje? Aun mas, ¿cómo distinguir, en la infinita variedad de formas que la esperiencia del pensamiento humano puede tomar, lo que es fundamental de lo que es accesorio? ¿Se dirá que todos los puntos de vista son igualmente verda-

deros, porque todos los hechos tienen igual importancia? Esto valdria tanto como sostener que en Botánica, tan lejítimo es clasificar las plantas a la manera de los antiguos botánicos, segun el color de los pétalos de la corola, la forma de los tallos i otros accidentes exteriores, como hacerlo segun la práctica de Mr. de Jussieu, ateniéndose únicamente a las diferencias mas características que resultan de la conjextura del fruto. Sin duda, aquí como en todo, el verdadero punto de vista es la observacion; pero el primer objeto de ella es el entendimiento humano. Si la comparacion de los idiomas de los diversos pueblos es necesaria para apreciar el poder tan flexible del espíritu humano en la invencion i perfeccion de las lenguas, el análisis del pensamiento derrama sobre los distintos modos de su espresion la única luz que permite desentrañar las invariables leyes del lenguaje. La gramática, en sí misma, solo seria una mera coleccion de observaciones mas o ménos sábias o injeniosas; pero la Psycolojía es quien la eleva al rango de una ciencia que oculta principios constantes bajo la variedad de sus detalles.

Análisis del lenguaje.

Ya hemos visto que el acto del pensamiento, en su forma mas simple, es la *idea*, que consiste en la representacion de alguna cosa. Tambien hemos visto que la idea tiene su término casi necesario en el *juicio*, que es la idea afirmada, o sea, la afirmacion de que la idea está o no conforme con su objeto.

Los signos de los juicios son las *palabras*, que se componen de *sílabas* i de *letras*.

Los signos de los juicios son las *proposiciones*, que son conjuntos de palabras.

Para trazar una teoría de las leyes del lenguaje, debe pues estudiarse sucesivamente lo que concierne a las letras, las sílabas, las palabras i las proposiciones.

De las letras i de las sílabas.

Las letras representan los sonidos elementales que, por su combinacion, producen los mas variados matices de la palabra.

El alfabeto primitivo de los griegos, cuya invencion se atribuye a Cadmo, solo comprendia diez i seis letras, que despues ascendieron a veinte i cuatro; tal es, poco mas o ménos, el número consagrado en la mayor parte de los alfabetos modernos.

Segun que las letras espresan un sonido completo por sí mismo que permite pronunciarlas solas, o que se unen a otras letras para formar lo que se llaman sílabas, que representan articulaciones de la voz, reciben el nombre de *vocales* o el de *consonantes*.

Las vocales i las sílabas sufren, segun el modo de pronunciarse, diversas modificaciones que parece multiplicarlas.

La intensidad de su emision determina el *acento*; su duracion, la *cantidad*.

Cuando pronuncio la palabra *auróra*, mi voz se eleva llegando a la segunda sílaba, i el sonido parece prolongarse. La sílaba es *acentuada*, i si se le mira respecto a la cantidad, es *larga*.

De la union del acento con la cantidad, sucesivamente larga o breve, resulta la armonía del lenguaje. Si todos los sonidos tuvieran el mismo grado de intensidad i la misma duracion, la pronunciacion seria demasiado monótona.

En fin, puede darse por sentado que, cuando un sonido exije cierto esfuerzo para ser emitido, como en las interjecciones, *ah*, *eh*, *oh*, este sonido es *aspirado*. Algunas veces la aspiracion se trasforma en una verdadera consonante, tal como la que, en francés, se espresa por la letra *h*, por ejemplo, en las palabras *héros*, *hêtre*, *honnir*.

De las palabras.

Las palabras no están determinadas, como las letras i las sílabas que sirven para formarlas, por las modulaciones de la voz, sino por los pensamientos, cuyos signos son. Deben ser pues tan numerosas como las concepciones de la intelijencia, i sobdividirse de la misma manera.

Echemos una ojeada rápida sobre nuestras principales ideas. El espíritu humano tiene ideas de *sustancia* i de *cualidad*. Forma *juicios*, esto es, *afirma*. Entre las sustancias concibe *relaciones*, i tambien las concibe entre las cualidades. A tales ideas, otras tantas palabras para espresarlas.

A las ideas de sustancia corresponden signos de sustancias o *sustantivos*, a las ideas de cualidad signos de cualidades o *adjetivos*, i a las ideas de relacion signos de relaciones o *preposiciones* i *conjunciones*. De la misma manera, para espresar la afirmacion todas las lenguas poseen una palabra particular que tiene el mismo nombre que la palabra: tal es el *verbo*, que comunica al discurso su fuerza i toda su luz.

Estas son las cinco especies de palabras principales, en las cuales pueden resumirse todas las partes del discurso. El *artículo*, que no se encuentra en todas las lenguas, solo es una especie de adjetivo, así como el *participio*. El *pronombre* entra en lugar del nombre. El *adverbio* es una espresion compleja, formada de una preposicion i un sustantivo: v. g., *sábiamente*, es como decir *con sabiduría*. En fin, la *interjeccion*, esta palabra que se lanza al travez del discurso como su etimolojía lo indica, es, tanto una locucion elíptica, como un grito del alma, éco del lenguaje natural, que hace veces de una proposicion entera.

Cada especie de palabras puede sufrir muchas modificaciones que, como las palabras mismas, son consecuencias de nuestras ideas.

Así, por lo que concierne a los sustantivos, los *jéneros* corresponden a la distincion de los sexos que la naturaleza

ha establecido en las especies organizadas, i que el espíritu humano ha estendido por analojía a todos los objetos del universo. Los *números*, como el *singular* i el *plural*, marcan la estension de las ideas, i espresan si éstas se aplican a un solo objeto o a muchos. Los *casos* son cambios de desinencia que algunas lenguas emplean para espresar ciertas ideas de relacion por un signo mas abreviado que la preposicion.

En los verbos, los *tiempos* son la imájen de la division de la duracion en pasada, presente i futura. Los *modos* indican si la afirmacion del espíritu tiene lugar simplemente, como en el *indicativo*, o si está subordinada a alguna condicion, como en el *subjuntivo*.

Análisis de la proposicion.

El análisis de la proposicion se verifica de la misma manera que el de las partes del discurso, considerando el lenguaje como la traduccion fiel de los hechos de la inteligencia.

Puesto que el juicio no es otra cosa que la afirmacion de una idea, toda proposicion debe encerrar dos términos al ménos, de los cuales, el uno representa la idea, tal es el *sujeto*, i el otro indica que dicha idea ha sido afirmada, tal es el *verbo*. La mayor parte de los gramáticos admiten como elemento necesario de la proposicion un tercer término, el *atributo*, porque consideran el juicio como la percepcion de una relacion entre dos ideas. Pero ya hemos visto que esta teoría no es exacta. Si el espíritu forma muchos juicios que resultan de la comparacion de dos ideas, por ejemplo, *César fué un gran guerrero, Dios es justo*, tambien forma otros que no suponen comparacion alguna, i en los cuales el espíritu está solo en presencia del sujeto, con la facultad que tiene de afirmar; por ejemplo, el juicio *yo soi, yo existo*.

Hai proposiciones *individuales*, cuyo sujeto es un solo individuo, como *Pedro es mortal*; *particulares*, cuyo sujeto son muchos individuos, como *ciertos hombres son mal-*

vados; i *universales*, cuyos sujetos son todos los individuos que forman una misma clase, como *los hombres son mortales.*

Hai tambien proposiciones *absolutas*, que son claras i completas por sí mismas, i *relativas*, que suponen otras que les preceden i de que dependen; las hai *simples*, *complejas* i *compuestas.*

La fuente primordial de éstas i de otras muchas verdades es siempre idéntica, esto es, el pensamiento, i en particular el juicio.

El análisis puede descubrir mucho mas todavía. Una vez estudiadas las palabras i las proposiciones, se puede examinar segun qué reglas se unen estas últimas para formar frases, de donde resulta toda la sucesion del discurso.

Esta parte de la gramática es la *sintáxis*, que, segun la etimolojia de este nombre, trata de la coordinacion regular de las palabras.

No nos cansaremos de repetir que las leyes de la sintáxis no son arbitrarias, como puede parecer a un observador superficial; que, lejos de esto, ellan son producto, en cierto modo fatal, de la constitucion jeneral del espíritu humano, modificada por el jenio propio de cada nacion.

Todas las lenguas descomponen el pensamiento, puesto que todas, como se ha visto mas arriba, enuncian, de una manera distinta i sucesiva, las ideas que eran confusas i simultáneas en nuestro espíritu. Pero en algunas el trabajo de descomposicion va mas lejos que en otras.

En las lenguas que tienen casos, una misma palabra, fuera de su significacion propia, puede espresar, por un simple cambio de desinencia, muchas ideas de relacion diferentes. Asi en estas dos frases, *Alexander vicit Darium*, *Alexandrum vicit Darius*, solo ha cambiado la terminacion de las palabras *Alexander* i *Darius*, pero este mero cambio ha bastado para espresar dos ideas mui opuestas. De la misma manera, en estas palabras *amo*, *amavi*, *amabo*, la sola desinencia o terminacion indica que la accion es presente, pasada, o futura. Si agregamos que, en las lenguas que presentan este carácter, las palabras se trasforman i combinan de mil maneras para formar palabras nuevas que de ellas se derivan, como si la intelijencia se hubiera esfor-

zado a si misma por reducir el número de los signos elementales del lenguaje, fácilmente se comprenderá el porqué semejantes idiomas han recibido de los gramáticos el nombre de lenguas *sintéticas*. Tales son, por ejemplo, el griego i el latin.

Hai otras lenguas, como el castellano, que no tienen casos, en las cuales la conjugacion de los verbos ofrece poca variedad; que indudablemente abrazan un gran número de palabras o derivadas o compuestas, pero que, en jeneral, conservan entre las palabras la misma distincion que entre los pensamientos, i que se inclinan a tener tantas palabras simples como ideas puede formar el espíritu. Estas lenguas se denominan *analíticas*, precisamente porque el trabajo de análisis que se ejecuta en el espíritu cuando hablamos, se manifiesta en ellas mas de relieve.

Es propio de las lenguas analíticas, que las palabas que forman las proposiciones sean en ellas colocadas en el órden mas conforme a la dependencia lójica de las ideas. Primero enuncian el sujeto, despues el verbo, i por último el tributo o el réjimen. En efecto, si se trata de atribuir una cualidad a una sustancia, como en esta frase, el *oro es amarillo*, si se trata de indicar una relacion de causa i efecto, como en esta otra, *el calor derrite la cara*, la causa es lójicamente anterior a sus efectos.

Pero en las lenguas sintéticas, estando indicadas las relaciones de las palabras por sus terminaciones, es posible invertir el órden lójico sin alterar el sentido de la proposicion. Por ejemplo, esta frase con que Tásito comienza la vida de Agrícola, *Clarorum virorum facta moresque posteris tradere antiquitus usitatum*, no tiene una sola palabra que esté en su verdadero lugar; pero como la terminacion de cada palabra indica su relacion con todas las otras, la claridad no tiene que sufrir, i se puede fácilmente, luego que se quiera, restablecen en ella el órden lójico.

Pocas pájinas de escritores de la antigüedad no ofrecen ejemplos de invenciones semejantes. Los antiguos trasponian los elementos del discurso, naturalmente i sin esfuerzo; las frases mas severamente construidas les hubieran parecido ménos naturales, i les habrian chocado tanto

como a nosotros mismos nos chocaria una construccion en la cual el réjimen precediera al verbo i éste al sujeto.

Las inversiones contribuyen a la armonía i a la pompa del estilo: se prestan a la espresion de las pasiones fuertes, cuya impetuosidad i desórden requieren acentos que correspondan a la situacion del alma; son oratorias i poéticas. Gracias a la inversion, Homero i Virjilio, Demóstenes i Ciceron han tenido al servicio de su injénio una lengua flexible, variada, de una abundancia incomparable, la verdadera lengua de la elocuencia, i sobre todo de la poesía. Pero la lengua española, que, sin embargo de ser mui rica, no tiene la misma riqueza ni comporta tan grandes efectos como la latina, es quizá preferible, tanto para el uso ordinario de la vida, como para la exposicion regular, exacta i precisa de las verdades mas abstractas. Evitando por lo comun las inversiones i adhiriéndose al órden lójico, el castellano ha ganado, en el sentir de todos los gramáticos, este rigor, esta claridad suprema, que sin duda no satisface completamente a la imajinacion, pero que conviene por exelencia a la lengua de los negocios tanto como a la de la Filosofía i de las ciencias.

Si prosiguiéramos en estos estudios de gramática jeneral veríamos como las reglas del lenguaje se modifican bajo el imperio de las circunstancias, i con qué admirable fecundidad el espíritu humano inventa, para la espresion de sus ideas i sentimientos, procederes nuevos que se ajustan, sin embargo, a las leyes esenciales de la intelijencia. Pero cualquiera que sea la importancia del asunto, no podemos insistir mas en estas cuestiones que exijirian una obra especial para ser tratadas convenientemente.

CAPÍTULO XVI.

DEL MÉTODO EN JENERAL.—DEL ANÁLISIS I DE LA SÍNTESIS.

Vano sería que el hombre hubiera sido criado intelijente si no supiera reglar el uso de su intelijencia. Las sublimes

facultades que del Creador ha recibido exijen que sean hábilmente dirijidas; preciso es que no permanezcan como un don inútil; que posea el arte de gobernarlas; que mida el campo que tiene que recorrer, i que discierna el camino que con mas seguridad ha de llevarle al término que se propone.

"No basta, dice Descartes, tener el espíritu bueno; lo trincipal es aplicarlo bien. Las mas grandes almas son capaces de los mayores vicios así como de las mas grandes virpudes; i aquellos que solo marchan mui lentamente pueden, sinembargo, adelantar mucho si siguen siempre el camino derecho, lo cual no hacen los que corren i se alejan de el. (1).

"En cuanto a mí, continúa Descartes, jamás he presumido que mi espíritu en nada fuera mas perfecto que el del comun de los hombres; pero al mismo tiempo, he anhelado frecuentemente por tener el pensamiento tan pronto, o la imajinacion tan despejada i distinta, o la memoria tan ámplia i tan fresca como cualesquiera otros.... Mas no temeria decir que pienso haber tenido mucha fortuna de haberme encontrado en ciertos caminos que me han conducido a consideraciones i máximas de que he formado un método, por el cual me parece que poseo medios de aumentar por grados mi conocimiento, i de elevarlo poco a poco al mas alto punto a que la mediocridad de mi espíritu i la corta duracion de mi vida le podrán permitir alcanzar."

De lo que se entiende por método.

Esta palabra *Método*, que Descartes acaba de emplear, es un término derivado del griego que designa "la marcha que la razon sigue para llegar a la verdad."

---

(1) *Discours de la méthode*, 1.re partie.—Descartes no hace aquí otra cosa que traducir a Bacon (*Novum Organum*, aph. 56) cuando dice: «Claudus invia antevertit cursorem extra viam. Etiam illud manifesto liquet, currenti extra viam, quo habilior sit et velotior, eo majorem contigere aberrationem.»

La eleccion del método, como se ve por lo que precede, es uno de los puntos que merecen llamar con preferencia la atencion del sábio; al ménos, es uno de aquellos que mas han ocupado a la Filosofía moderna. No hablaremos mas de Descartes ni de su inmortal *Discurso del método*. Antes de él, Bacon habia publicado su *Novum Organum*; despues de él, Malebranche escribió la *Investigacion de la verdad*; Locke, Spinosa i Leibnitz las *Reglas para la direccion del espíritu*; i Kant, a fines del último siglo, publicó su *Crítica de la razon pura*, casi enteramente consagrada a esta cuestion fundamental.

Sea cual fuere el objeto que la razon se proponga estudiar, hai dos operaciones, en sentido contrario, que practica sucesivamente, que producen todos nuestros conocimientos, i que, separadas o reunidas, constituyen el fondo esencial de todo método. Tales son el *análisis* i la *síntesis*.

Del análisis.

El *análisis* (del griego, *yo descompongo*) consiste en separar los elementos de una cosa para conocerla mejor.

En la Botánica, el análisis es el que nos sirve para distinguir las diferentes partes de la flor, la corola, los estámbres, el pístilo.

En la Química, mediante el análisis, separamos los elementos que entran en la descomposicion del agua, el oxíjeno i el hidrójeno.

En la Filosofía, en fin, siempre el análisis aplicado al estudio del alma, es el que nos permite dividir los hechos de la conciencia en tres clases: los pensamientos, los sentimientos, i las voliciones.

Por consiguiente, es propio del análisis pasar de lo compuesto a lo simple, de lo particular a lo jeneral, de lo concreto a lo abstracto. Puede ser aplicado igualmente al mundo físico que al moral, i tanto a los fenómenos de la materia como a los del espíritu.

De la síntesis.

La *síntesis* (del griego, *yo reuno*) sigue una marcha opuesta al análisis, pues junta los elementos que ésta ha separado, i reproduce la unidad que ha destruido. Así, el químico que ha descompuesto cierta cantidad de agua, puede, inmediatamente despues, crearla de nuevo, por decirlo así, convinando los volúmenes de hidrójeno i de oxíjeno que ha recojido. De la misma manera, cuando el filósofo ha estudiado separadamente cada una de las facultades del alma, las compara, examina sus relaciones i el papel que ejercen en la formacion de los conocimientos. La síntesis va pues de lo simple a lo compuesto, de las partes al todo, de los detalles al conjunto: sube el camino que el análieis habia bajado. Estas operaciones, tan naturales una como otra, son igualmente indispensables. Sin el análisis, el espíritu solo tiene concepciones vagas, oscuras, i aun frecuentemente arbitrarias e hipotéticas. Sin la síntesis, solo percibe objetos aislados, i no tarda en dejarse vencer por el número de verdades de detalle que descubre. Estas mismas verdades, por mui bien establecidas que estén, dejan subsistir la duda en el espíritu, el cual no se considera enteramente dueño de ellas hasta tanto que la síntesis ha suministrado, digámoslo así, la contra-prueba del análisis. Despues de mucho tiempo los químicos han llegado a darse cuenta, por sábias investigaciones, de los elementos que componen las sustancias orgánicas; pero, ¡qué de nuevos progresos no habria hecho la ciencia el dia en que la síntesis, rival esta vez de la naturaleza viviente, hubiera podido reunir estos elementos i reproducir el compuesto, como hàbiles químicos lo han ejecutado ya respecto de muchas sustancias!

Del análisis i de la síntesis racionales.

Empero, la Botánica, la Química, la Psicolojía i las

otras ciencias experimentales no son las únicas que practican el análisis i la síntesis. En las ciencias en que domina el razonamiento, sea que empleen la induccion como la Física, o la deduccion como las Matemáticas, estos dos procederes se vuelven a encontrar cada uno con su propio carácter.

Newton ha definido el análisis i la síntesis inductivas en estos términos. "El procedimiento analítico consiste en reunir esperiencias, en observar los hechos i en sacar de ellos conclusiones jenerales." *Methodus analytica est experimenta capere, phœnomena observare, indique conclusiones generales inductione inferre.* El razonamiento, continúa Newton, puede así pasar de lo compuesto a lo simple; del movimiento a las fuerzas motrices; de los efectos a las causas; de las causas particulares a las jenerales, i de éstas a las universales. Lo propio de la síntesis es sentar como principio las causas cuya existencia ha sido reconocida, servirse de ellas para explicar los fenómenos que de aquí se derivan, i dar la prueba de las explicaciones propuestas. *Synthetica est causas investigatas et comprobatas affirmare pro principiis, earumque ope explicare phœnomena ex iisdem orta, istas que explicationes comprobare.* (1).

Newton atribuia al análisis su descubrimiento de las leyes de la atraccion, las cuales habia inducido del estudio de los fenómenos celestes; i en la síntesis encontraba, en medio de estas leyes, la explicacion del movimiento de los fenómenos de las mareas.

El análisis i la síntesis, así comprendidos, parecen a primera vista mui diversos en las ciencias de observacion. Sinembargo, cuando se considera la cosa de mas cerca, se percibe que el análisis, aun en el caso citado por Newton, parte del hecho concreto, es decir, de lo compuesto para arribar a la lei abstracta, esto es, a lo simple; en tanto que la síntesis, que aplica la lei jeneral a los nuevos hechos, pasa de lo simple a lo compuesto.

Un matemático da fines del siglo XVI, que no ha de-

(1) Newton, *Optique*, L. III, q. XXXI, p. 326, édlt. 1740.

jado un nombre tan grande como Newton, pero que sin embargo fué uno de los creadores del Álgebra moderna, Viète, va a explicarnos una nueva transformacion que sufren la síntesis i el análisis en las ciencias de puro raciocinio i en particular las Matemáticas. "El análisis, dice, consiste en partir de la cosa buscada, que por un momento se concede, i en pasar de ahí, por via de consecuencia, a una cosa que se reconoce por verdadera. Mui al contrario, la síntesis parte de una cosa que está acordada, i de ahí nos conduce, por via de consecuencia, a la cosa ya buscada. *Analysis est adsumptio quæsiti tanquam concessi per consequentia ad verum concessum; ut contra, synthesis, adsumptio concessi per consequentia ad quæsiti finem et comprehensionem.*" (1).

En otros términos, en las ciencias de puro raciocinio, el análisis parte de la cuestion misma que está por resolverse, de ella descompone o modifica los datos particulares, i persigue, al través de estas transformaciones, una consecuencia evidentemente verdadera o falsa, que prueba la verdad o el error de la hipótesis de donde se ha partido. La síntesis, al contrario, establece desde luego una máxima cierta o que parece tal, la desarrolla i vuelve a juntarle la cuestion propuesta, la cual por esto mismo se encuentra resuelta.

Se trata, por ejemplo, de hacer pasar una circunferencia por tres puntos dados. Si quiero proceder analíticamente, supondré resuelto el problema. Veré entónces que las porciones de circunferencia comprendidas entre estos tres puntos forman dos arcos de círculo, cuyas extremidades pueden estar reunidas por dos cuerdas, i que si trazo en medio de estas cuerdas dos líneas perpendiculares, éstas pasarán evidentemente por el centro del círculo. La solucion del problema consiste, pues, en atar de nuevo los tres puntos dados por dos líneas rectas, i en elevar en medio de estas rectas una perpendicular; el punto de interseccion de las dos perpendiculares será el centro del círculo bus-

(1) Citado por Lacroix, *Essais sur l'enseignement en général et sur celui des Mathématiques en particulier*. Paris, 1805, in. 8.°, p. 236.

cado. Si raciocinio por síntesis seguiré el camino opuesto; demostraré que los puntos dados hallándose unidos por dos rectas en medio de las cuales trazo dos perpendiculares, el punto de interseccion de estas perpendiculares se encuentra a igual distancia de los tres puntos, i por consiguiente puede representar el centro de una circunferencia que pasaria por estos puntos.

Pongamos otro ejemplo tomado del órden moral. Supóngase que quiero demostrar que el alma humana es inmortal; el análisis consistirá en partir de esta misma proposicion, la cual me conducirá por una série de deducciones a una proposicion que no puede ponerse en duda, por ejemplo, que Dios es justo. Procederé, al contrario, por via de síntesis, si, habiendo sentado desde luego que Dios es justo, puesto que su justicia seria ofendida si todo para el hombre terminase en el sepulcro, concluyo de aquí que nuestra alma es inmortal.

En el análisis matemático, el teorema por demostrar, la solucion por descubrir se encuentran repartidas i transformadas en cierto número de proposiciones que son su consecuencia o traduccion.

En la síntesis, el espíritu parte de una verdad cierta, a la cual, segun los casos, le agrega una segunda, despues una tercera, i la demostracion o solucion que se buscaba es la espresion final de la relacion de estas verdades, por decirlo así, acumuladas.

De las reglas del análisis i de la síntesis.

Las reglas del análisis i de la síntesis varian segun el uso que hacemos de éstas.

Si se trata de investigaciones experimentales, la primera condicion es no omitir ni suponer nada. Es necesario que el espíritu recorra todos los aspectos de la realidad, sin descuidar uno solo. Tambien es necesario que no mezcle con los resultados de la observacion elementos extraños i facticios que podrian alterarlos.

Condillac, que trata de analizar a el alma humana, cree

haber conseguido su objeto reduciendo todas nuestras operaciones i facultades únicamente a la sensacion; pero ¡cuán viciosos son los análisis que nos presenta, por el solo hecho de omitir a la intelijencia i a la voluntad! Antes de Condillac, La-Rochefoucauld habia caido en igual error, tratando de reducir todos los motivos de los actos humanos al amor de sí mismo, como si pudiera explicarse por el egoismo la ternura maternal i el sacrificio de los mártires! En Física, Química e Historia natural, ¡cuántos análisis imperfectos no han conducido a desconocer ciertos elementos, ciertos órganos, ciertas fuerzas, que nuevas observaciones han venido en seguida a poner en evidencia! El progreso de la ciencia ha consistido en el del análisis, el cual, grosero al principio, ha llegado a ser de dia en dia mas completo i delicado.

En las ciencias de raciocinio, el análisis i la síntesis tienen sus condiciones especiales. Importa mucho fijar bien el estado de la cuestion, correjirle los datos si son ambiguos, dividir, segun el precepto de Descartes, las dificultades tanto como sea posible, no dejar ningun término obscuro sin definirlo, menos todavia una sola proposicion dudosa sin demostrarla, etc., etc.

A medida que avancemos en la Lójica, tendremos ocasion de volver sobre estas reglas i desarrollarlas.

CAPÍTULO XVII.

DE LA ANALOJÍA, LA INDUCCION I LAS HIPÓTESIS.

Despues de haber descrito los procederes esenciales que constituyen el fondo mismo de todo método, debemos insistir en las operaciones del espíritu que desempeñan el papel principal en el descubrimiento i la demostracion de la verdad, como son la *analojía*, la *induccion* i la *deduccion*.

De la analojía.

Las semejanzas que percibimos entre los objetos nos llevan jeneralmente a suponer en ellos otras que no percibimos.

Así, dice Reid, observamos muchas relaciones entre la tierra que habitamos i los otros planetas: todos hacen su revolucion en derredor del sol, aunque a diferentes distancias i en tiempos diferentes; todos sacan de él su luz; sabemos con certidumbre que algunos tienen un movimiento de rotacion en torno de su propio eje como la tierra, i por consiguiente una sucesion igual de dias i de noches; algunos tambien tienen lunas que los alumbran durante la ausencia del sol; todos, en fin, obedecen a la lei de gravitacion. No es pues absurdo concluir de esta reunion de similitudes, que los planetas pueden ser, como la tierra, la mansion de diversos órdenes de criaturas vivientes. (1)

Esta manera de raciocinar ha sido designada por los filósofos con el nombre de *analojía*. Puede por tanto definirse: una forma de razonamiento que consiste en juzgar de un hecho por otro, fundándose en la semejanza del primero al segundo.

En la analojía es menester distinguir diferentes grados, segun que esté fundada en relaciones, o de simple semejanza, o de medios i fin, o de causas i efectos, i vice-versa. Tomaremos de Condillac un ejemplo que ofrece todos estos casos reunidos.

"Supongo, dice Condillac, dos hombres que han vivido tan separados del jénero humano i aun el uno del otro, que cada uno de ellos se cree único en su especie. Si la primera vez que se encuentren, se apresuran a hacer el uno del otro este juicio: *es sensible como yo*, será la analojía en el grado mas débil, puesto que está fundada en una semejanza que ellos mismos no han estudiado bastante.

"Estos dos hombres, que la sorpresa ha tornado inmó-

---

[1] Essais sur les facultés intellectuelles, ess. II, chap. IV.

viles desde luego, comienzan a moverse, i uno i otro raciocinan así: *el movimiento que yo hago es determinado por un principio que siente; mi semejante se mueve; luego hai en él un principio parecido.* Esta conclusion está apoyada sobre la analojía que asciende del efecto a la causa, i el grado de certidumbre es ahora mayor que cuando solo se apoyaba sobre una mera semejanza. Sin embargo, esto no pasa todavia de una suposicion. Hai muchas cosas que se mueven sin haber sentimiento. Todo movimiento no tiene, pues, con el principio sintiente, la relacion necesaria entre efecto i causa.

"Pero si uno i otro dicen: *yo noto en mi semejante movimientos siempre relativos a su conservacion; busca lo que le es útil i huye de lo que le es dañoso; emplea la misma destreza, la misma industria que yo; hace, en una palabra, todo lo que yo hago en mí mismo con reflexion.* En tal caso, le supondrá con mas fundamento el mismo principio de sentimiento que percibe en sí mismo.

"Si consideran en seguida que sienten i que se mueven por los mismos medios, la analojía se elevará a un grado mas alto de certidumbre; porque estos medios contribuyen a hacer mas sensible la relacion entre los efectos i la causa.

"Luego pues que cada uno advierta que su semejante tiene ojos i orejas, juzga que recibe las mismas impresiones por los mismos órganos; juzga que los ojos le han sido dados para ver, las orejas para oir, etc. Así como ha pensado que el que hace las mismas cosas que él, es sensible, lo piensa ahora con mas fundamento, luego que en él observa los mismos medios para hacerlo.

"Los brutos serán pues máquinas? Paréceme, agrega Condillac, que sus operaciones, los medios de que se valen para obrar, i su lenguaje de accion no permiten suponerlo, porque esto seria cerrar los ojos a la analojía. A la verdad, la demostracion no es evidente; porque Dios pudiera haber criado autómatas que ejecutaran todo aquello que vemos hacer al animal mas intelijente, al hombre de mas injenio; pero tal suposicion no careceria de fundamento." (1).

---

[1] Condillac, *Art de raisonner*, lib. IV, chap. 1.er

Para que las conclusiones fundadas en la analojía sean lejítimas, es menester que las relaciones observadas sean numerosas e importantes. La simple semejanza o una fortuita coincidencia entre dos hechos no permite sentar un juicio cierto ni aun probable. Tal persona, notable por sus vicios o virtudes, ha ofrecido una conformacion fisiolójica particular; ¿tendria yo derecho para concluir que tal otra persona, que tiene la misma estatura i el mismo aspecto, se distingue por las mismas cualidades o los mismos defectos? ¿Este cometa apareció algunos meses ántes de la muerte de César; ¿creeré yo, viéndolo reaparecer, que anuncia grandes acontecimientos? La razon no podria ver en estas conclusiones, ni en ninguna de las del mismo jénero, mas que una falsa aplicacion del principio de analojía.

Pero cuando, en vez de reposar en relaciones vagas, superficiales i poco numerosas, el raciocinio por analojía se funda en relaciones constantes que se refieren a lo que hai de mas íntimo en la naturaleza de las cosas, puede conducir a resultados de la mayor importancia.

El mas bello ejemplo que a este respecto puede citarse, es el de las investigaciones de Mr. Cuvier sobre los fósiles.

¿Cuál fué el oríjen de este admirable descubrimiento, que ha como evocado todo un mundo destruido, i que nos ha hecho, por decirlo así, contemporáneos de los primeros tiempos de la creacion? Mr. Cuvier no tenia a la vista sino simples restos, tales como una mano, un pié, una costilla, una quijada, un diente. Mas tales restos, comparados con el esqueleto de las especies vivientes, ofrecian con éstas numerosas analojías; analojías en relacion a las formas, que solo diferian por la estension de las proporciones; analojías en relacion a los fines que eran visiblemente los mismos en las especies antiguas que en las nuevas. Mr. Cuvier notó estas semejanzas, i fueron para él un signo infalible de la luz que no percibia. Reconoció que en todas las partes de la naturaleza animada existe una lei de correlacion i de coexistencia; que ciertos rasgos de organizacion se atraen necesariamente, i que otros son incompatibles i se excluyen; i a la luz de este principio reconstruyó de alguna manera pieza por pieza, dirijido por la analojía, esos cocodrilos, esos lagartos, esos mastodontes, esos megaterios ji-

gantescos, cuyos restos se encuentan esparcidos en las entrañas de la tierra. El triunfo de este gran naturalista consistió en haber sabido orientarse, sin perderse, entre millares de observaciones, semejantes a otros tantos caractéres de una lengua desconocida que debia descifrar; pero si la magnitud del descubrimiento prueba la sagacidad del inventor, ella nos enseña tambien el servicio que el raciocinio por analojía puede hacer al espíritu humano, cuando es manejado por un hombre de injenio.

De la induccion.

En el fondo de todos nuestros raciocinios por analojía no es difícil descubrir una nocion jeneral que los motive, puesto que no son otra cosa que su consecuencia i aplicacion. Por ejemplo, para juzgar que la curacion, que ha procurado un pronto restablecimiento de la salud en ciertos casos de enfermedad, será empleada con no ménos éxito en un nuevo caso análogo, es preciso saber de una manera jeneral que este jénero de curacion conviene a este mismo jénero de enfermedad. La facultad, en virtud de la cual el espíritu concibe lo jeneral, se denomina, como ya lo hemos visto, *induccion*. Por los sentidos i la conciencia solo recojemos hechos particulares; toca a la induccion, en vista de tales objetos, hacernos formar juicios universales, i elevarnos al conocimiento de las leyes constantes i uniformes que rijen el mundo.

Ningun procedimiento nos es mas familiar que la induccion; pero tampoco hai ninguno que nos exponga a errores mas frecuentes, mas graves. Diariamente, los cálculos que creemos mejor establecidos, las previsiones que nos parecen mejor fundadas, son desmentidas por el acontecimiento. Nuestras alarmas como nuestras esperanzas salen fallidas.

La causa principal de estos errores es el gran número de relaciones que puede existir entre los fenómenos. Como ellas se diversifican, se puede decir, hasta el infinito, llega a ser mui delicado el discernir las relaciones uniformes, invariables, esenciales, i en una palabra, las *leyes*. El precepto que en este caso da la Lójica, es multiplicar, tanto como

se pueda, las experiencias; porque, a medida que los hechos observados son mas numerosos, ménos expuestos estaremos a erijir en lei una circunstancia fortuita, que bien puede habernos impresionado la primera vez que se presentó, pero que descuidaremos necesariamente desde que no la veamos aparecer de nuevo.

A fin de fijar bien los puntos en que las observaciones deben recaer, i de habituarnos a clasificar metódicamente los resultados, Bacon, el lejislador de la induccion, aconseja formar tablas de presencia, de ausencia i de variacion. La primera tabla servirá para notar las circunstancias principales que acompañan al hecho que se estudia. En la segunda se inscribirán los casos en que este hecho se produce en la ausencia misma de algunas de estas circunstancias habituales. En fin, la tercera tabla comprenderá las modificaciones que puede esperimentar en cuanto a su intensidad, su duracion, etc. Así el calor puede estar acompañado de luz, de electricidad, de movimiento, de humo; muchas veces tambien puede verificarse descargado de luz i de humo; en fin, tiene grados, cuya escala ascendente i descendente se halla indicada en el termómetro.

Una regla importante, i sobre la cual Bacon insiste con justo título, es proceder con reserva, i comenzar por jeneralizaciones parciales que, una vez verificadas, servirán de punto de partida para elevarse a jeneralizaciones mas estensas.

Pretendemos, desde los primeros hechos observados, erijir en una lei universal i obsoluta las conjeturas todavia inciertas que sujieren a nuestro espíritu; puede que, por un feliz hallazgo, percibamos una verdad nueva, pero lo mas frecuente será que nos encontremos separados de la realidad, i que la esperiencia no tarde en hacer justicia a nuestras conclusiones demasiado prematuras. Tal es, no obstante, la inclinacion natural del espíritu humano, que su curiosidad le haga lanzarse de un solo salto hácia las cumbres mas elevadas de la ciencia: lo cual hacía a Bacon decir que querria para la intelijencia, no álas, sino plomo que le obligase a moderar su carrera. (1).

---

(1) Novum Organum, I, aph CIV: «Hominum intellectui non plumæ addendæ, sed plumbum potius et pondera, ut cohibeant omnem saltum et volatum.»

De las hipótesis.

Por mucho cuidado que el hombre ponga en el estudio de las obras del Creador, éstas ofrecen a su vista partes misteriosas que la observacion mas paciente no podria penetrar. Ciertos hechos, por ejemplo, la formacion de los continentes, se han verificado en épocas tan distantes, que se pierden en la noche del pasado. Otros se realizan en las profundidades de los cielos, a distancias que nuestra vista no puede alcanzar. Esos mismos que pasan en derredor nuestro son producidos por causas de que solo vemos los efectos, pero que son imperceptibles por sí mismas.

Cuando la ciencia quiere sondear semejantes misterios, se reduce a inventar *hipótesis*. Una hipótesis es la explicacion supuesta pero no verificada de algun fenómeno, i que, no obstante, se admite como si fuese verdadera.

¿Por qué la cima de algunas montañas está sembrada de conchas? La esperiencia no nos enseña nada a este respecto; pero unos dicen que las aguas que en otro tiempo cubrian esas montañas se retiraron, dejando vestijios de su presencia en ellas; otros pretenden que tales montañas formaban el lecho de los mares, i que fueron solevantadas por la accion de los volcanes. Estas son *hipótesis*.

Peligro de las hipótesis.

Newton, al poner las bases del sistema del mundo, se jacta de no hacer hipótesis: *hypotheses non fingo*. En efecto, una hipótesis, aunque verdadera, tiene siempre el defecto de ser arbitraria, por el solo hecho de no estar probada. Ademas, las conjeturas que forma el espíritu abandonado así mismo, son falsas por lo regular; i estas especies de errores, una vez acreditados por el uso, oponen un obstáculo sério al progreso de los conocimientos.

Sin embargo, la curiosidad del hombre no siempre sabe contenerse en los límites que la naturaleza ha impuesto a

la observacion. Cuando ésta ya ha recorrido una vasta esfera de verdades visibles, se lanza en la persecucion de aquellas a que nuestra vista no alcanza. ¡Cómo satisfacer este impaciente ardor de saber i de comprender, sino suponiendo lo que el ojo no vé, de la misma manera que se descifra, a fuerza de sagacidad, un enigma cuya palabra no ha impresionado jamás las orejas! Vanamente la razon reclama i protesta con Newton, que ella no entiende de hacer hipótesis, porque, apesar suyo, cede a la pendiente que la empuja hácia las verdades inaccesibles; i ¡cuántas veces no sucede que llega a descubrirlas mediante esta feliz inspiracion del jénio que se adelanta a la experiencia! Cuando se asciende hasta el oríjen de los descubrimientos que mas han honrado al espíritu humano, no tardamos en convencernos que ellos no eran desde luego otra cosa que una vaga sospecha de la intelijencia, una prevision todavia incierta, que pasó mas allá de los hechos observados.

Reglas de las hipótesis.

Empero, si tales son a la vez los peligros i la imperiosa necesidad del método hipotético, se comprende cuanto importa recurrir a él con precaucion, empleando todos los médios propios para garantirnos contra los escollos.

Las reglas que a este respecto deben observarse, se refieren: 1.° a la invencion; i 2.° a la verificacion de las hipótesis.

Ante todas cosas, es menester formarse la idea mas justa i completa posible de todas las circunstancias del hecho que se quiere explicar. Se necesita pues observarlo en detalle, en muchas ocasiones, i notar con cuidado las particularidades que ofrece.

Entre las suposiciones que se presenten, deben preferirse aquellas que expliquen el mayor número de circunstancias notables, por ser las mas probables de todas. Su probabilidad acrece si son simples i sacadas de hechos comunes; porque la sabiduría divina no obra en jeneral por medios complicados i extraordinarios; ella elije, al contrario, las

vias mas directas i comunes. La gravitacion, por ejemplo, que ha bastado a Newton para explicar el sistema del mundo, ¿no es el mas vulgar i frecuente de todos los fenómenos que hieren nuestra vista?

La hipótesis elejida, la verificacion, no consiste solamente en examinar si está conforme con todos los hechos conocidos, si no se encuentra contradicha por alguno, si da razon del fenómeno que se quiere explicar; es preciso ademas sacar las consecuencias de esta hipótesis, i preveer lo que debe ciertamente acontecer si resulta verdadera. ¿La prevision ha sido confirmada por la esperiencia? La hipótesis, en tal caso, justificada directamente en sus consecuencias por la observacion, puede ser considerada como exacta, i tomar lugar en la ciencia al lado de las verdades demostradas.

Las apariencias singulares que el planeta Saturno presenta al observarlo con el telescopio desconcertaron por mucho tiempo a los astrónomos, hasta que Huygens imajinó que aquellas podian resultar de un anillo luminoso que rodeara al citado planeta en forma de faja. Pudo convencerse de esta explicacion, mui sencilla en sí misma, puesto que daba fácilmente razon de todas las particularidades del fenómeno; pero no le bastó para darse por satisfecho. Siguió calculando con cuidado las apariencias, que, en esta suposicion, Saturno debia ofrecer sucesivamente; i, habiendo encontrado que tales observaciones eran conformes a sus cálculos, solo entónces le pareció probada la exactitud de la hipótesis. Añadamos que, despues, la existencia del anillo de Saturno ha sido directamente demostrada por las observaciones que el alcance de nuevos telescopios ha permitido emprender.

Otro planeta, Urano, ofrecia en su marcha desvíos que ningun esfuerzo de cálculo habia podido reducir. Los astrónomos supusieron que esas irregularidades incomprensibles provenian de la atraccion de otro planeta perdido en el espacio a distancias mui considerables para que el ojo pudiera percibirlo. Se trabajaba por determinar la posicion, el volúmen, la revolucion elíptica de este astro desconocido. ¿Quién ignora la maravillosa precision con que este problema de mecánica ha sido resuelto en nuestros

dias i casi a nuestra vista? La hipótesis estaba tan doctamente combinada i respondia tan bien a la dificultad, que habia sido aceptada como verdadera, aun ántes de que la esperiencia viniera a confirmarla; i cuando, bajo la fé de una fórmula aljebraica, los astrónomos se mostraban convencidos de la existencia del planeta invisible, un hábil observador, armado de un telescopio mui poderoso, lo descubrió en efecto en el mismo espacio del cielo en donde el cálculo habia marcado su curso.

Estos ejemplos nos hacen ver, no solamente cuanta prudencia debe tenerse en el uso i eleccion de las hipótesis para que no lleguen a ser inútiles, arbitrarias o insuficientes; sino que tambien nos manifiestan lo rebajado que quedaria nuestro saber, si la razon, por una falsa desconfianza de sí misma, renunciara absolutamente a este medio, que, aunque peligroso, es necesario para completar i estender los resultados de la esperiencia.

CAPÍTULO XVIII.

DE LA DEDUCCION I EL SILOJISMO.

Cuando nuestro espíritu saca un juicio de otro, es decir, cuando raciocina, hemos visto que, ora sube de juicios particulares a uno jeneral, ora baja de uno jeneral a otro particular. Este último modo de raciocinar es la *deduccion*. Sin volver a las consideraciones que ésta nos ha sujerido en Psicolojía, la estudiaremos ahora lójicamente, en su forma mas rigorosa i mas célebre, que es el silojismo.

De lo que se entiende por silojismo.

El *Silojismo* es un argumento compuesto de tres proposiciones, de las cuales la última, llamada *conclusion*, se infiere de las dos primeras, llamadas *premisas*.

Estas tres proposiciones nacen por sí mismas de la combinacion de tres ideas, que se denominan *términos*, los cuales son tomados de dos en dos. La mas jeneral de estas ideas recibe el nombre de *término mayor*, la ménos jeneral el de *término menor*, i la que entre ámbas ocupa el medio el de *término medio*, cuyo oficio es unir las dos ideas extremas.

La proposicion en que el término mayor se compara con el medio, se llama *mayor*; la en que el medio se compara con el menor, *menor*; i la *conclusion* nace de la union de los términos menor i mayor. La mayor i la menor forman las *premisas* del raciocinio.

Sirva de ejemplo este silojismo:

Todo cuerpo es pesado;
Es así que el aire es cuerpo;
Luego el aire es pesado.

Los tres términos de que resultan estas proposiciones, son las ideas *cuerpo*, *pesado*, *aire*. El término mayor es *pesado*, porque espresa una cualidad mui jeneral; el término menor es *aire*, porque designa una sustancia particular; el término medio es *cuerpo*, porque sirve para demostrar que el atributo *pesado* conviene al sujeto *aire*. Segun esto, la mayor es: "todo cuerpo es pesado"; la menor, "el aire es cuerpo"; i la conclusion que nace de estas dos premisas, "luego el aire es pesado."

Por lo jeneral, la mayor es la primera que se enuncia; sin embargo, podria serlo en pos de la menor. Lo que la caracteriza no es pues el lugar que ocupa, sino las ideas que encierra.

Tal es la constitucion regular del silojismo; pero es mui raro que el raciocinio se presente bajo esta forma severa i casi jeométrica. Algunas veces sucede que las premisas, no siendo bastante claras por sí mismas, exijen ser explicadas i probadas; otras veces, la conclusion sale de ellas tan naturalmente, que es supérfluo el que ambas sean enunciadas; i en fin, sucede tambien que el espíritu reune muchos silojismos, que los resume al espresarlos, i que de ellos saca una conclusion única. De aquí nacen

otras tantas variedades del procedimiento deductivo, a saber:

1.° El *Entimema*, en que una de las dos premisas del silojismo está subentendida. Ejemplo: todo cuerpo es pesado; luego el aire es pesado.

2.° El *Epiquerema*, en que una de las premisas, por lo ménos, va acompañada de su prueba. Ejemplo: todo cuerpo es pesado, porque la esperiencia lo demuestra; es así que el aire es cuerpo; luego, etc.

3.° El *Sorites*, es un encadenamiento de proposiciones de donde sale una sola consecuencia. Ejemplo: el que honra a Dios, respeta sus mandamientos; el que respeta los mandamientos divinos, practica la caridad; el que practica la caridad, contribuye a prevenir el crímen por el socorro de la miseria; el que previene las acciones criminales, sirve los intereses del Estado; luego el que honra a Dios sirve los intereses del Estado.

4.° El *Dilema*, consiste en que dos proposiciones contrarias llegan a ser el punto de partida de otros tantos silojismos que tienen la misma conclusion. Ejemplo: en este mundo, o nos dejamos sojuzgar por las pasiones, o no. Si no nos dejamos sujuzgar por ellas, somos en cierto modo desgraciados con ocasion de los esfuerzos que constantemente nos vemos obligados a hacer para combatirlas; si nos dejamos sujuzgar, somos mas desgraciados con ocasion de la afrenta que sufrimos sometiéndonos a su imperio. Luego en este mundo no hai felicidad sino desgracia.

5.° El *Ejemplo*, consiste en probar la mayor de un silojismo por un hecho análogo a la consecuencia que se quiere sacar, etc.

Figuras i modos del silojismo.

El procedimiento deductivo presenta diferencias de otro órden, que son los *modos* i las *figuras* del silojismo. Los modos dependen de la forma de las proposiciones que entran en el raciocinio; las figuras, del lugar ocupado por el término medio en las premisas.

Cuando el espíritu juzga, o afirma o niega que una cosa es. Ademas, sea que afirme, o niegue, lo hace de una manera jeneral o particular; jeneral, cuando el sujeto de la proposicion está tomado solamente una parte de su estension. Hai, por consiguiente, cuatro especies de juicios o de proposiciones: 1.ª proposiciones *afirmativas universales*. "Todos los hombres son mortales"; 2.ª proposiciones *negativas universales*. "Algun hombre no es perfecto"; 3.ª proposiciones *afirmativas particulares*. "Algunos hombres son desgraciados"; i 4.ª proposiciones *negativas particulares*. "Algunos hombres no son ricos."

Cuando el sujeto de la proposicion designa un individuo determinado, como *Pedro es mortal*, la proposicion difiere sin duda de la aniversal, en el sentido de que su sujeto no es un término comun; sin embargo, como lo advierten mui bien los escritores de Port-Royal (1), "debe referirse a ella ántes que a la particular, puesto que su sujeto, por lo mismo que es singular, está necesariamente tomado en toda su estension, que es lo que constituye la esencia de una proposicion universal. I la razon es, que poco importa para la universalidad de una proposicion que la estension de su sujeto sea grande o pequeña, con tal que, cualquiera que ésta sea, se la tome entera."

Las scolásticos designaban estas cuatro proposiciones por las vocales A, E, I, O; i, para indicar su doble carácter, habian imajinado los dos versos que siguen:

Asserit I, negat E, verum generaliter ambæ.
Asserit A, negat O, sed particulariter ambo.

Como se pueden combinar de sesenta i cuatro maneras diferentes cuatro términos tomados de tres en tres, *los modos* del silojismo ascienden a sesenta i cuatro, cuyas diferencias resultan del carácter afirmativo o negativo, jeneral o particular, de las premisas i de la conclusion.

En cuanto a *las figuras*, su número es de cuatro solamente, porque el término medio solo puede ocupar cuatro posi-

(1) *La Logique*, partie II, ch III.

ciones, como sujeto o como atributo, ya en la mayor, ya en la menor.

En la primera figura, es sujeto de la mayor i atributo de la menor. Ejemplo: "todo hombre es mortal; Pedro es hombre; luego Pedro es mortal."—En la segunda figura, es atributo de ámbas. Ejemplo: "ningun hombre de bien falta a su palabra; Pedro falta a su palabra: luego Pedro no es hombre de bien."—En la tercera figura, es sujeto de ámbas. Ejemplo: "nuestra alma está llamada a un destino inmortal; ella es un ser imperfecto; luego hai seres imperfectos que están llamados a un destino inmortal."—En fin, en la cuarta figura, el término medio es atributo de la mayor i sujeto de la menor. Ejemplo: "lo que es simple como el alma no está sujeto a la disolucion de los órganos; lo que no está sujeto a la disolucion de los órganos puede sobrevivir al cuerpo; luego lo que es simple puede sobrevivir al cuerpo." Galeno, que al mismo tiempo era un gran filósofo i un gran médico, fué el primero, segun se dice, que reconoció esta cuarta figura, que Aristóteles habia desdeñado como ménos natural que las otras tres.

Siendo cada una de las figuras susceptible de sesenta i cuatro modos, resulta que el número total de las variedades del silojismo monta a doscientas cincuenta i seis, o en otros términos, que hai doscientas cincuenta i seis maneras de raciocinar por deduccion.

Reglas del silojismo.

Empero, no todos los silojismos que el espíritu puede hacer son igualmente buenos o llegan a una conclusion. La mayor parte de ellos es una série frívola de proposiciones, de donde ninguna consecuencia puede salir. Es necesario, pues, conocer las condiciones que cumplen a los buenos raciocinios, a fin de poder distinguirlos de los malos. Tal es el objeto de las reglas del silojismo, las cuales desde un principio fueron formuladas por Aristóteles con una precision superior, i despues, en la edad-média de-

sarrolladas por los escolásticos. Las ocho principales, en que se encuentran resumidas las condiciones esenciales del silojismo, se espresan ahora por los versos siguientes:

Terminus esto triplex medius, majorque minorque.
Latius hos quam prœmissœ conclusio non vult.
Nequaquam medium capiat conclusio fas est.
Aut semel aut iterum medius generaliter esto.
Utraque si prœmissa neget, nihil inde sequetur.
Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.
Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.
Pejorem sequitur semper conclusio partem.

Hé aquí la traduccion i el comentario de estos versos bárbaros, dignos del olvido en que han caido:

1.° *Todo silojismo debe constar de solo tres términos, mayor, menor i medio.* Por consiguiente, de una proposicion a otra no se puede cambiar el sentido de los términos, porque, en este caso, las mismas palabras no espresarian las mismas ideas, i en vez de tres de éstas, habria cuatro, cinco, etc. Tal es el defecto de muchos raciocinios que, aunque regulares en la apariencia, pecan en el fondon, porque las palabras no conservan siempre en ellos la misma significacion.

2.° *Los términos del silojismo no deben ser tomados en la conclusion mas jeneralmente que en las premisas.* "Los planetas son astros; los planetas ejecutan su revolucion en derredor del sol"; ¿concluiré que "los astros jiran en derredor del sol"? Nó; porque así daria en la conclusion a la palabra *astros* un sentido jeneral que no tiene en las premisas.

3.° *La conclusion no debe contener el término medio.* Este término sirve paro manifestar la relacion de los dos extremos, a los cuales se compara sucesivamente. Luego es estraño a la conclusion, que es la espresion de esta relacion.

4.° *El término medio debe ser tomado una vez al ménos universalmente*, es decir, en toda su estension. De otra manera, podria acontecer que, por la una de sus partes conviniera al término mayor i por la otra al menor, sin que

por esto tuviéramos derecho de concluir que el término menor i el mayor convenian entre sí. Veamos estas dos premisas: "algunos cuerpos están dotados de propiedades eléctricas; algunos cuerpos son combustibles": de aquí no se sigue que los cuerpos combustibles estén dotados de propiedades eléctricas, ni que los cuerpos dotados de propiedades eléctricas sean combustibles.

5.° *No se puede sacar conclusion alguna de dos premisas negativas.* Con esta clase de premisas no hai, entre el término medio i los extremos, ninguna relacion de congruencia o incongruencia, i por consiguiente no hai silojismo. "Las elipses no son triángulos, i los triángulos no son círculos"; esto no prueba que un círculo sea la misma figura que una elipse, ni una figura diferente.

6.° *Tampoco se puede sacar conclusion alguna de premisas particulares.* En efecto, cuando ámbas premisas son particulares, el término medio se toma en ellas por una parte solamente de su estension; i, acabamos de ver que debe ser tomada al ménos una vez universalmente.

7.° *Ninguna conclusion negativa puede salir de premisas afirmativas.* Si he afirmado que los dos términos de la conclusion están unidos con un tercero, qué razon habria para sostener que están desunidos entre sí?

8.° *La conclusion sigue siempre la parte mas débil*; es decir, que es negativa si una de las premisas es negativa, que es particular si una de las premisas es particular, i que es a la vez particular i negativa si la una de las premisas es negativa i la otra particular, como cuando digo: "los avaros no saben gozar de las riquezas; es así que algunos hombres son avaros; luego algunos hombres no saben gozar de la riqueza."

Fuera de las reglas precedentes que resumen segun hemos dicho, las condiciones esenciales del raciocinio, los escolásticos habian establecido otras, propias para cada modo i para cada figura. No es este el lugar de exponer detalladamente esa larga série de preceptos, ya sin uso, que componian la Lójica de la Escuela. Limitémonos a hacer constar el hecho que aquellos ilustraron, i es, que entre las doscientas cincuenta i seis combinaciones posibles de proposiciones negativas o afirmativas, particulares o jenera-

les, que el espíritu puede concebir, solo hai diez i nueve que constituyen un silojismo en regla, i que merecen, hablando con propiedad, el nombre de raciocinio.

Por lo demas, esta lejislacion tan detallada puede mui facilmente reducirse a términos mas simples. Los filósofos modernos han demostrado que todas las reglas, tanto particulares como jenerales, del silojismo, podian comprenderse en estos dos principios: 1.° ningun término debe ser tomado de una manera mas jeneral en la conclusion que en las premisas; i 2.° el término medio debe ser tomado una vez al ménos universalmente. Estas mismas últimas reglas pueden ser reducidas a un principio aun mas elevado, que es casi un axioma del sentido comun: tal es el de que "las premisas deben contener la conclusion."

Uso i abuso de la forma silojística.

La importancia del silojismo ha sido diversamente apreciada por los escolásticos i por los filósofos modernos. Los primeros consideraban al arte silojístico como el medio mas directo, ya que no el único, de llegar a la verdad; i hé aquí por qué pusieron tanto cuidado en definir exáctamente las menores reglas. Los segundos, mui al contrario, no han querido ver en este arte tan ponderado mas que una invencion estéril, frívola, i lo han desterrado del dominio de la Filosofía séria.

Estas dos maneras de juzgar son igualmente exajeradas. El silojismo no es indudablemente el único medio que tengamos para conocer; pero tampoco es un procedimiento puramente artificial, que el dia ménos pensado naciera de las combinaciones de un hombre de injénio. Constituye, como la induccion, una operacion regular i natural del espíritu humano, quien lo emplea habitualmente, i aun sin quererlo. Bossuet advierte, con mucha razon, que siempre que en el discurso encontramos las partículas *así*, *así pues*, *porque*, *ya que*, *es así que*, *luego*, i las otras llamadas causales, es señal casi indudable del raciocinio silojístico.

El silojismo no se enuncia en muchas ocasiones, pero el espíritu lo hace interiormente, i concluye en sí mismo los juicios que no espresa por palabras.

En las ciencias exactas, el silojismo es el fondo de todas las demostraciones, de las cuales no hai una sola que no encierre una proposicion mayor i otra menor, que conduzcan a una conclusion. Podria considerarse a las Matemáticas como un inmenso sorites cuyas partes se encadenan con un rigor perfecto, en seguida a las definiciones i los axiomas que son verdades de sentido comun, i por último, a los nuevos teoremas que cada siglo añade a los que ya eran antiguamente conocidos.

En la ciencia del Derecho, la funcion del silojismo no es ménos notable. No hablo de esas nociones innatas de justicia i honestidad, que constituyen los primeros principios cuyo comentario es la lei escrita. Pero la misma lei escrita tiene consecuencias que el silojismo no ha indicado espresamente, i que a la mision del jurisconsulto i del juez corresponde precisamente desarrollar i deducir. Así, el trabajo de la interpretacion no puede tener lugar sino por una série de silojismos que se apoyan en el texto de la lei tomada como regla jeneral, i desde la cual se desciende despues a los casos particulares. Analícense las sentencias que los tribunales pronuncian; allí se encontrará siempre una mayor, que es el artículo de la lei; otra menor, que es la enunciacion del hecho sometido a la decision de los majistrados; i una conclusion, que será, en los juicios criminales, la pena inflijida al delincuente, i en los juicios civiles, el arreglo final de las obligaciones i derechos de los litigantes.

Está, pues, mui fuera de razon el que la mayor parte de los filósofos modernos, excepto Leibnitz, hayan proscrito el silojismo, como si no fuera una operacion natural de la intelijencia, una lei necesaria que ella sigue cuando raciocina, sea en el comercio habitual de la vida, sea en las investigaciones científicas.

Empero, los escolásticos no se habian contentado con ilustrar esta forma esencial de la demostracion, ni aun con reproducir las descripciones tan profundas que Aristóteles le habia dado; habian ido mas allá del filósofo griego,

i, planteando el análisis en sus límites mas extremos, su sutileza habia creado para el uso de la Filosofía, qué digo, para el uso de todas las ciencias, un método enteramente artificial, que ha dado lugar a las mas sérias objeciones, a saber:

1.ª Este método va aparejado de tal aridéz i monotonía, que, fuera del disgusto que causan sus defectos, dañan éstos a la espansion del espíritu i le disponen a la rutina;

2.ª Se complica al infinito con preceptos de detalle, que abruman a la intelijencia, i que, léjos de facilitar su marcha, la embarazan i retardan;

3.ª Corrompe el lenguaje filosófico por los términos i las fórmulas técnicas que en él introduce; i

4.ª Parte de principios que no verifica, sustituye por el estudio de las palabras el de las cosas, se desvía de la observacion i de la esperiencia, i por esto se opone a los progresos de la sana Filosofía, i sobre todo a los de las ciencias naturales, que no viven de abstracciones sino que tienen por objeto las realidades.

Un método que presenta semejantes inconvenientes, hechos cada vez mas visibles por la esterilidad que produce, merece el profundo descrédito en que ha caido desde fines de la edad-média. Ademas, cuando Bacon vino a enseñar que el arte de interpretar la naturaleza no consistia en disputar de todo, sino en estudiar pacientemente los hechos; cuando Descartes, uniendo el ejemplo al precepto, mostró, por el conjunto de sus trabajos, el gran número de verdades importantes que la razon puede descubrir o demostrar, con tal de que no se pague de términos oscuros sino que se adhiera a ideas claras; estos ilustres fundadores de la Filosofía moderna no hicieron mas que responder al voto de los espíritus mas exelentes de su siglo, al consumar una reforma que, desde muchos tiempo ántes, habia hecho necesaria e inevitable el abuso del silojismo.

Con todo eso, el método silojístico en sí mismo, empleado con sábia mesura, no puede sino ofrecer notables ventajas, que sus adversarios han desconocido injustamente.

En verdad, él hace contraer al espíritu hábitos exe-

lentes, pues lo hace firme, exacto, rigoroso i al propio tiempo flexible i agudo. (1).

Tiene ademas otra utilidad: sirve para prevenir los errores que nacen de nociones mal definidas. Las verdaderas relaciones de las ideas se escapan cuando se hallan sobrecargadas de palabras, por lo regular mas propias para ocultarlas que para hacerlas comprender; pero una vez despojadas de todo adorno estraño, i presentadas, por decirlo así, cara a cara, en las premisas de un silojismo, manifiestan por sí mismas sus propios caractéres, su sentido verdadero, i así es mas fácil ver si pueden unirse para formar juicios exactos.

Observemos, en fin, que el empleo de la forma silojística en las Escuelas de la edad-média no ha dejado de tener influencia en la formacion i perfeccion de las lenguas modernas. Ninguna causa ha contribuido de una manera mas eficaz a dar al francés, en particular, esa construccion, a la par que natural, severa, que presenta las palabras en el órden mismo en que la razon las coloca. De aquí han nacido esa precision superior i esa claridad notable que lo distingue, i que, segun el parecer unánime, hacen de él la lengua por exelencia de la razon i de la Filosofía.

CAPÍTULO XIX.

DE LA DEFINICION, LA DIVISION I LAS CLASIFICACIONES.

Para completar este análisis de los procedimientos que

---

(1) Rollin daba a la argumentacion silojística la mas alta importancia, como medio de domeñar i de fortificar el espíritu de los jóvenes que frecuentan la clase de Filosofía: «se les hace notar, dice, *Traité des études*, lib. V, art. 2| cómo algunas veces la omision de una sola palabra, el cambio de un término, un doble sentido, un equívoco, torna vicioso el raciocinio. Se les obliga a mantenerse firmes en su principio, a converjer a él en todo, sin permitir que se desvíen, i a encontrar allí la solucion de las dificultades que se les objeta. Mediante este ejercicio diario i esta aplicacion contínua de las reglas, su espíritu se abre i se forma poco a poco, se desarrolla mas i mas cada dia, se acostumbra a sentir lo falso, adquiere facilidad para espresarse i llega a ser capáz de entrar en las cuestiones mas difíciles i mas abstrusas.»

el espíritu humano sigue en la investigacion i en la demostracion de la verdad, i que son del dominio propio de la Lójica, solo nos falta tratar de la *definicion*, de la *division*, i de las *clasificaciones*.

De la definicion.

Definicion es el acto por el cual el espíritu desarrolla i fija el sentido de una palabra o la naturaleza de una cosa.

Hai dos especies de definiciones: las de cosas, o *definiciones reales*, i las de palabras, o definiciones *nominales*. Presentan esta diferencia, que las definiciones de cosas son determinadas i como necesitadas por la naturaleza, miéntras que las definiciones de palabras son arbitrarias i no pueden ser contestadas. Cada cual es dueño, en efecto, de atribuir la significacion que quiera a los términos que emplea; i si yo advierto, por ejemplo, que designaré con el nombre de *círculo* toda figura que conste de tres lados i tres ángulos, no puedo en esto ser tachado de ningun error, aun cuando se me afée que desvío una espresion de su sentido ordinario.

Ademas, como las definiciones nominales son arbitrarias, no solamente no implican la existencia de sus objetos, pero ni suponen la posibilidad de ellos, i se aplican tanto a los términos que significan una cosa contradictoria o una quimera, cuanto a aquellos que designan un ser verdadero. La definicion real, al contrario, supone la posibilidad de su sujeto, el cual no podria ser definido si no tuviese una esencia propia, sin implicar contradiccion. Si la esencia se nos escapa, i solo conocemos los accidentes de ella i algunos efectos, como el ruido i la luz que acompañan al rayo, la definicion se limita a notar ciertas propiedades que convienen al sujeto; facilita así el empleo del término que lo designa, i es nominal en el fondo, aunque en la apariencia sea real.

Algunos lójicos se han preguntado si la definicion de las palabras no entraria en la definicion de las cosas, i recíprocamente. Para el que distingue bien el carácter de

ámbas es evidente que esta simplificacion no es posible, a ménos que para nada se tome en cuenta ni el lenguaje ni el pensamiento. Lo que debe reconocerse es, que las definiciones reales son, bajo ciertos aspectos, nominales, cuando el que las oye ignora a la vez el nombre i la naturaleza de la cosa definida. Cuando, por ejemplo, una nueva sustancia o una especie animal desconocida recibe un nombre nuevo, que depende de la eleccion del inventor, evidentemente la definicion dada se aplicará al mismo tiempo al nombre i al objeto.

Veamos, entre tanto, cómo procede el espíritu en las definiciones. Tomaremos por ejemplo la del hombre.

La naturaleza humana comprende muchos elementos esenciales, como el ser, la organizacion, el sentimiento, el pensamiento. Pero cada uno de estos elementos tomado por separado la traspasa, es decir, se reparte en las cosas diferentes de la humanidad. El ser es lo existente en toda cosa; la organizacion se encuentra en las plantas; el sentimiento, en los animales; el pensamiento, en Dios. No habremos pues definido al hombre atribuyéndole el pensamiento, o el sentimiento, o la vida orgánica, o simplemente la existencia. Esta atribucion incompleta no bastará para dar una idea de lo que él es, i aun espondrá a que se le confunda con aquello de que difiere.

Si quiero caracterizarlo plenamente, necesito buscar una fórmula que, no solo convenga a su naturaleza, sino tambien que exclusivamente a ella se refiera, que le sea de tal modo propia, que no pueda aplicarse a ninguna otra especie que a la humana.

Luego es fácil ver, que esta fórmula adecuada solo puede consistir en la reunion de todos los atributos humanos que se determinan unos i otros combinándose, i que juntos dan la representacion exacta de nuestra comun naturaleza.

El sentimiento, la vida orgánica i la razon deben pues figurar igualmente en la definicion del hombre. El es un ser organizado, sensible i racional.

Pero la forma de tal definicion puede simplicarse fácilmente. Todos los objetos del pensamiento forman una série, de la cual cada término está comprendido en los que le preceden, i comprende a su turno los que le siguen. El

individuo está comprendido en la especie, ésta en el jénero, el jénero ínfimo en un jénero mas elevado, éste en otro todavia mas, i así sucesivamente, todos los individuos de todas las especies, todas las especies de todos los jéneros, i todos los jéneros por muchas que sean sus clases se hallan comprendidos en la suprema categoría del *ser*. Los atributos pasan así de clase en clase, aumentándose de una a otra; i de aquí se sigue, que pueden reunirse bajo una denominacion jenérica i espresarse con una sola palabra todos aquellos que el objeto por definirse toma de la clase inmediatamente superior.

La vida orgánica i el sentimiento pertenecen al jénero de los seres animados de que el hombre hace parte; a la enunciacion sucesiva de estas dos propiedades, puedo sustituir por tanto el nombre del jénero que las resume, i decir: *el hombre es un animal*, añadiendo *dotado de razon*, para acabar de determinar su naturaleza.

Los atributos jenerales de la humanidad son los únicos elementos que entran en esta definicion; pero se puede tambien definir las cosas, i difinirlas aun de una manera mas instructiva i mas profunda, indicando su oríjen o su objeto. Los jeómetras podian definir la esfera un sólido, cuya superficie tiene todos sus puntos a igual distancia de un punto ínterior llamado centro; i han preferido decir que es un sólido enjendrado por la revolucion de un semicírculo en torno de su diámetro. Cuando enuncio que la cuadratura es la formacion de un cuadrado equivalente a una figura, soi ménos completo que si añado en medianía proporcional. ¿Se podría definir el relòj de bolsillo con solo esponer su mecanismo i omitir el uso que de él se hace?

Empero, por varios que sean el objeto i el modo de la definicion, debe advertirse que siempre es necesario acudir a un *jénero* que la comprenda i a una *diferencia* que la caracterize. En las dos definiciones de la esfera, se halla ésta colocada en la categoría de los sólidos i determinada por la adicion de una idea particular. Los usos de un reloj de bolsillo sirven tambien para reconocerlo entre todas las otras máquinas de la misma clase.

Hé aquí el fundamento del principio sentado por Aristóteles, i confirmado por la mayor parte de los lójicos, que

toda definicion debe constar de jénero i de diferencia, *omnis definitio fit per genus et differentiam*, o en otros términos, que toda definicion consiste en colocar un objeto en una clase determinada, i en indicar los caractéres que lo distinguen de todos los demas objetos de la misma clase.

Como cada jénero tiene mas o ménos comprension, no es indiferente elejir este u el otro jénero entre los que comprenden al objeto definido, sino que es menester concretarse al jénero que lo comprende inmediatamente. Así, no es lo mismo decir: el hombre es un *ser*, que el hombre es un *animal*, dotado de razon; porque, en el primer caso, no indico que tiene cuerpo unido a un espíritu, lo cual demuestro en el segundo caso. El jénero que comprende inmediatamente a un objeto se llama *jénero próximo*.

Los lójicos agregan que la definicion debe convenir a todo i a solo lo definido, *omni et soli definito*, en una palabra, ser *propia* i *universal*: precepto evidente por sí mismo.

Tambien quieren que sea *recíproca*, es decir, que el sujeto i el atributo puedan ser indiferentemente tomados uno por otro. Este último carácter es lo que distingue a la definicion de las proposiciones puras i simples cuyos términos no son convertibles. El oro es amarillo, hé aquí una proposicion; porque la idea de color amarillo no es adecuada a la de oro, puesto que ademas del oro hai otras cosas que son amarillas, i que este color no es, por otra parte, la única propiedad del oro. Una estrella es un astro que brilla con su propia luz; hé aquí una definicion, porque el sujeto i el atributo son dos ideas iguales, o, por mejor decir, una sola idea espresada de dos maneras diferentes, por una sola palabra en el primer miembro, i por una reunion de palabras en el segundo.

La última cualidad necesaria a la definicion es la claridad. "Una definicion oscura, dice Aristóteles, se parece a los cuadros de malos pintores, que son inintelijibles si no se les pone una inscripcion que esplique su asunto." Por consiguiente, es esencial, cuando se define, el evitar las metáforas que encubren el pensamiento; se debe, al contrario, buscar la precision que produce la limpieza, i que hace que la palabra no sea, por decirlo así, sino la idea hecha sensible en el discurso.

Toda espresion equívoca, toda nocion indecisa debe ser definida. Solo a esta condicion seremos comprendidos de los demas, i nos comprenderemos a nosotros mismos.

Sepamos, no obstante, limitarnos en el empleo de las definiciones. No todo puede ser definido, no todo debe serlo. ¿Con qué objeto definir los términos i las ideas que nada ofrecen de ambiguo ni obscuro? ¿Cómo definir las nociones simples? Puedo definir al *hombre*, ¿por qué? Porque es un ser compuesto, que se presta por consiguiente a el análisis; pero no puedo definir al *ser*, cuya simplicidad reusa dicho análisis.

Solo hai una ciencia, la Jeometría, en que las definiciones son de una evidencia inmediata. En los demas ramos de los conocimientos humanos, ellas son, en la mayor parte de las veces, incompletas e hipotéticas. La razon es, que las figuras i en jeneral los objetos de la Jeometría, como algunos filósofos lo han dicho, son las construcciones del pensamiento, que coloca precisamente en ellas lo que quiere, i que sabe todo lo que allí coloca, a semejanza del relojero que conoce una péndola. Por ejemplo, describir un círculo es trazar una figura determinada por una curva, cuyos puntos todos se hallan a igual distancia de un punto interior que se llama centro; la palabra *círculo* resume este hecho: la definicion lo espone, i al jeómetra no le queda mas que sacar de él las consecuencias. Lo mismo sucede respecto a los triángulos, las pirámides, las elipses, etc., que siempre podemos construir en tan gran número como queramos; aquí todo es de una claridad perfecta para la intelijencia, porque ella por sí misma enjendra el sujeto de su definicion. Por el contrario, los fenómenos, las sustancias, las causas, nos son dadas por la naturaleza sin qué nosotros las criemos; no podemos darnos razon de ellas sino poco a poco, a precio de largos esfuerzos i de penosos errores.

De la division.

La *Division* es el acto por el cual el espíritu distingue

los elementos que componen un conjunto. Cuando estos elementos se hallan realmente separados unos de otros, como los cuarteles o bárrios de una ciudad i los departamentos de una casa, toma el nombre de *particion* la distincion que de ellos se hace.

La division poco difiere del análisis, i presenta las mismas ventajas. Cuando un objeto es vasto, lo conoceremos mal si pretendemos abrazarlo de una sola ojeada; dividiéndolo, nos formaremos de él una idea mas clara, mas precisa, i que ménos prontamente se nos olvide.

La primera condicion de una buena division consiste en abrazar todas las partes del objeto, esto es, en ser *completa*.

"Casi nada hai, dice la *Lójica de Port-Royal*, que contribuya mas a formar tantos raciocinios falsos, como el defecto de atencion a esta regla; i lo que engaña a este respecto, es, por lo comun, la existencia de términos de tal manera opuestos, que parece que no pudieran soportar un médio, el cual no dejan por eso de tenerlo. Así, entre ignorante i sábio hai cierta mediocridad que saca a un hombre de la clase de los ignorantes sin colocarlo por eso en el rango de los sábios; entre vicioso i virtuoso, hai cierto estado del cual puede decirse lo que Tácito de Galba: *magis extra vitia quam cum virtutibus*; entre sano i enfermo, el estado de un hombre indispuesto o convaleciente; entre el dia i la noche, el crepúsculo; entre los vicios opuestos la virtud ocupa el médio, como la piedad entre la impiedad i la supersticion; i algunas veces el médio es doble, como la liberalidad i una economía laudable, que existen entre la avaricia i la prodigalidad; entre la timidéz que de todo teme i la temeridad que nada teme, están la jenerosidad que no se sorprende de los peligros i una precaucion racional que desecha aquellos a que no es prudente esponerse."

Pero si es indispensable el separar todo lo que difiere, tambien lo es el no aislar los términos que se comprenden unos en otros. Todo filósofo, por ejemplo, tiene el derecho i el deber de separar en Psycolojía los sentimientos, los pensamientos i las acciones, que constituyen tres órdenes de fenómenos aparte; mas, sin cometer error, no podria

colocar en una cuarta categoría los hechos de la memoria, porque son una especie de pensamientos. En una palabra, no basta que la division sea completa; es preciso ademas que sea *distinta*, contrapuesta u opuesta, las cuales son espresiones sinónimas.

En tercer lugar, debe ser *inmediata*, es decir, llegar desde luego a las partes principales, segun una lei del espíritu humano que, en el análisis, se adhiere primero a los objetos que resaltan, i no llega a los detalles sino poco a poco. La fidelidad a esta condicion es el único médio de comprender las verdaderas relaciones de las cosas, i de no suponer entre ellas diferencias ficticias; de otra manera estaríamos mui cerca de imitar a un jeógrafo que tuviese la fantasía de dividir a los europeos en tantos grupos como ciudades hai en Europa, sin tomar en cuenta la division de los reinos.

La última regla, que todavia no ha sido observada i que sin embargo no es de ménos importancia que las precedentes, consiste en que las divisiones se reduzcan a justos límites. Por poco que uno los traspase, a semejanza de los escolásticos que habian hecho de ésto un hábito funesto, ellas fatigan a la intelijencia i la abruman en vez de aliviarla. Se obscurece el objeto queriendo aclararlo, i acaba por ocultarse a la vista i perderse en un polvo confuso. *Confusum est quidquid in pulverem sectum est*, ha dicho Séneca.

De la clasificacion.

Entre las variedades de la division, la mas importante, sin disputa, es la *clasificacion*.

Desde el oríjen de las ciencias, el número de los hechos observados no es bastante considerable para que el espíritu se encuentre oprimido con ellos i busque los médios de alijerar su peso. Pero a medida que se estienden los descubrimientos, los detalles se multiplican, i éstos no tardarian en aniquilar a la intelijencia si ésta no tratara de coordinarlos. Los coordinamos abrazando, bajo una denomi-

nacion comun, las cosas en que percibimos relaciones; reunimos los individuos semejantes para formar una *especie*; las especies semejantes, para un *jénero*; los jéneros semejantes, para una *familia* o un *órden*; i las familias, para formar una *clase*.

Esta distribucion de los seres en especies i jéneros es lo que se llama *clasificacion*. Hé aquí sus resultados cuando está bien hecha: 1.° entre la infinita variedad de objetos, el espíritu puede discernir sin confusion ni trabajo aquellos que le interesa conocer; 2.° desde que sabe el lugar asignado a una cosa, sabe tambien sus caractéres jenerales, los cuales están indicados por el nombre solo de la especie a que esa cosa pertenece; 3.° la trasmision de las verdades adquiridas se reduce a reglas mui sencillas, tan fáciles para comprenderse como para aplicarse. La claridad penetra pues con el órden en nuestros conocimientos: el juicio i la memoria quedan aliviados, i la ciencia colocada a las faz de todos los espíritus.

Pero éstas no son las únicas ventajas de la clasificacion. Si es cierto, como lo atestigua la revelacion i lo cree el jénero humano, que el mundo es la obra de una causa intelijente, debe haber sido creado con peso, número i medida; en él reina un órden oculto que liga todas sus partes, i la variedad de los detalles no destruye en ellas la uniformidad del plan jeneral. Pues bien, este plan no puede consistir sino en las leyes que rijen a los fenómenos, i en las relaciones jenerales que unen a los seres particulares. Por encima de las clases que dependen de las concepciones del hombre, i que cambian con ellas, la naturaleza encierra pues un sistema permanente de jéneros i de especies, en donde cada ser tiene su lugar invariablemente determinado. Cuando se fija el sábio en uno de estos jéneros establecidos por la sabiduría divina, percibe una faz del órden universal. Quizá su descubrimiento resume en sí útilmente para la memoria cierto número de ideas esparcidas, pero esto no pasa de ser su lado ménos importante. Tiende a mas que a un simple método propio para ayudar al espíritu; nos asocia a los designios de la Providencia, i si llegase a comprender todos los jéneros i todas las especies, el plan de la creacion lo descubriria a nuestra vista.

Por consiguiente, las clasificaciones pueden ser consideradas bajo dos puntos de vista; ora como un procedimiento cómodo, pero arbitrario i artificial, que nos permite coordinar, aclarar i comunicar a los demas nuestros conocimientos; ora como la espresion de las relaciones esenciales e invariables de las cosas. De aquí proviene el que se distingan dos suertes de clasificaciones, unas puramente *artificiales*, sin otra utilidad que la de auxiliar al espíritu; i otras, llamadas *naturales*, las cuales constituyen uno de los mas elevados objetos que la ciencia de la naturaleza puede perseguir.

Reglas de la clasificacion.

La condicion jeneral que toda clasificacion debe cumplir, consiste en comprenderlo todo i en no suponer nada; pero las clasificaciones naturales están sometidas ademas a reglas particulares que las clasificaciones artificiales no comportan.

Cada aspecto o propiedad de los objetos puede servir para clasificarlos, siempre que solo se busquen las ventajas del órden. Puedo, por ejemplo, clasificar los vejetales segun el jénero del tronco, la dimension de las hojas, sus propiedades medicinales, etc.; las piedras, segun su composicion química, su contextura molecular, su densidad; los animales, segun la conformacion de los órganos de nutricion, de reproduccion, de locomocion, de sentimiento, i aun segun los servicios que prestan al hombre. Lo cual prueba en efecto que todos estos caractéres ofrecen los elementos de una division cómoda, i que directamente han sido empleados en muchos sistemas de Botánica, de Mineralojía i de Zoolojía.

Empero, las clasificaciones naturales no nos permiten elejir entre muchos puntos de vista; i la razon es porque no hai en ellas mas que uno solo que sea lejítimo, puesto que no tienen mas que uno solo que sea verdadero. De aquí resulta, respecto al historiador de la naturaleza, la obligacion de avaluar paralelamente, con el concurso de la es-

periencia i del raciocinio, la importancia relativa de las diversas partes de los objetos. Tal es el principio de la *subordinacion de los caractéres*, que Lorenzo de Jussieu ha sido el primero en desarrollar, i que, jeneralizado por Cuvier, ha renovado la fáz de las ciencias naturales.

La mayor parte de los botánicos antiguos habian clasificado las plantas segun sus caractéres mas exteriores, como la forma del tallo o tronco, etc. Tournefort, en el siglo XVII, imajinó dividirlos segun la extructura de la parte mas vistosa i brillante que llamamos la *corola* i que él tomaba por la flor entera. Al propio tiempo que Tournefort, algunos naturalistas distinguian en la flor las partes que en ella no se habia sabido percibir, los *estámbres* i el *pístilo*, que son los órganos de la fructificacion. Linneo, juzgando este nuevo punto de vista mas profundo, se sirvió de él para dar una nueva clasificacion, que pronto fué adoptada en todos los paises del mundo. Sin embargo, el pístilo i los estámbres, tomados separadamente, no daban todavia sino relaciones incompletas; para conocer bien la flor, se necesita sobre todo considerar su insercion respectiva, la cual se liga a la produccion de la planta nueva contenida en la semilla. Ademas, puesto que la semilla es el término del trabajo que se opera en el vejetal, el fin último, por decirlo así, a vista del cual están dispuestas todas las partes, ¡cómo, los caractéres que se desprenden de la contextura de la semilla, no habrian de ser los mas importantes! Tal fué la idea profunda que la observacion sujirió al jénio sagáz de Jussieu, i que le condujo a esta célebre division del reino vejetal en plantas *acotyledones*, es decir, en que no son visibles los lóbulos de la semilla, *monocotyledones* cuya semilla solo consta de un lóbulo, i *dicotyledones* cuya semilla se halla dividida en dos lóbulos.

Cuando Jussieu echó las bases de la nueva clasificacion a que con justo título llamó *método natural*, algunos botánicos objetaron que un método, para ser natural, debia fundarse en todas las partes tomadas en conjunto, sin dar preferencia exclusiva a alguna de ellas sobre todas las demas. Pero esta especiosa objecion no valió nada en

vista de la evidencia de los hechos i de la importancia de los resultados obtenidos. El principio de Jussieu era tan sólido, i su punto de vista tan felizmente elejido, que habia abrazado la universalidad de las partes de las plantas, pues aplicándose en un todo a ellas i en primer lugar a sus caractéres esenciales, no habia podido descuidar los accesorios i subordinados. Los mas recientes descubrimientos de la Botánica no han hecho otra cosa que confirmar las ideas de Jussieu; i cincuenta mil plantas todavia desconocidas en el momento en que escribia, han podido, sin descomponerse todavia los cuadros de su clasificacion, encontrar en éstos su lugar, el cual, puede decirse, habia sido designado desde mui atrás por la sagacidad del gran naturalista.

CAPÍTULO XX.

DEL MÉTODO EN LOS DIFERENTES ÓRDENES DE CIENCIAS.

La intelijencia del hombre está sometida a las leyes que determinan la marcha que sigue en la investigacion de la verdad. Sin embargo, como los objetos que estudia no son siempre los mismos, i léjos de eso, pertenecen a muchos órdenes diferentes, se sigue de aquí que cada ciencia tiene sus particulares procedimientos de investigacion, independientemente de esas reglas jenerales que, en todos los ramos, son la condicion del saber i aun del pensamiento. Sin pretender dar en este lugar una clasificacion de los conocimientos humanos, distinguiremos tres grupos de ciencias, cuyo método propio no es de poco interés estudiar, a saber: las ciencias físicas, las ciencias exactas, i las ciencias morales.

Del método en las ciencias físicas i naturales.

"Intérprete i ministro de la naturaleza, el hombre, dice

Bacon, no puede conocerla sino en tanto que la ha observado." (1).

El método de observacion o método esperimental es, en efecto, el único que puede ser seguido con éxito en aquellas partes de las ciencias humanas que tienen por objeto los fenómenos naturales.

Los filósofos han creido durante mucho tiempo que podrian descubrir la constitucion del Universo por una especie de adivinacion que haria supérfluo el estudio de los hechos. Esto es asemejarse a un niño que, sin haber visto jamás en detalle una máquina de vapor, quisiera darse cuenta del juego de todos los rodajes de la máquina por un esfuerzo de la imajinacion. Todavia la empresa de este niño manifestaria ménos presuncion en sí misma, que la esperanza ambiciosa del filósofo que, desde el fondo de su gabinete, i ántes de toda esperiencia, pretendiese esplicar las obras de Dios.

Los primeros sábios de la Grecia imajinaron muchos sistemas sobre el oríjen de las cosas. El elemento universal era el agua, segun Thales; el aire, segun Anaxímenes; el fuego, segun Heráclito. Empedócles admitia cuatro elementos, la tierra, el agua, el aire i el fuego, sometidos a la accion de dos fuerzas, una de las cuales los agrega i la otra los separa. ¿Cuál ha sido el resultado de estas injeniosas hipótesis? Bien pronto se reconoció cuán erróneas eran, i desaparecieron con sus autores sin dejar ninguna huella fecunda.

Descartes supone que por efecto de un movimiento orijinario de rotacion impreso por la mano divina a la materia, sus partes, las unas mui sútiles, las otras mas o ménos groseras, han formado los turbillones que llenaron los espacios i que son la causa próxima de todos los fenómenos del Universo. ¡Cuánto mejor no se manifestó Descartes, revelando, no diré mas fuerza de invencion, sino un sentimiento mas verdadero del único método que conviene

(1) Homo, naturæ minister et interpes, tantum facit et intelligit, quantum de naturæ ordine, re vel mente observaverit; nec amplius scit aut potest. *Nov. Organ.*, I, I.

a las ciencias físicas, cuando, impresionado por la grandeza i la infinita variedad de la naturaleza, daba el consejo de multiplicar las esperiencias, i anunciaba el propósito de entregarse él mismo completamente a esta ocupacion tan necesaria!

Observacion; experimentacion.

El método experimental tiene dos formas distintas, la *observacion* propiamente dicha i la *experimentacion*.

Observar, quiere decir considerar atentamente las cosas que se ofrecen por sí mismas a la vista, sin que el espíritu tenga poder de variarles sus aspectos.

Experimentar, es producir o modificar accidentalmente los fenómenos que se quiere estudiar, para que su estudio sea mas fácil, mas seguro, mas fecundo.

La naturaleza, segun una comparacion célebre, es como el Proteo de la fábula; es necesario atormentarla para sorprenderle sus secretos.

La experimentacion atormenta a la naturaleza. Si ésta se calla, aquella la obliga a hablar; si, por el contrario, habla, aquella diversifica su lenguaje. La experimentacion prolonga los fenómenos que no hacen mas que pasar; evoca los que se han desvanecido i los que se producen por largos intervalos o en paises distantes, aumenta su intensidad, casi lo mismo que el microscopio, que agranda los objetos para que hieran mejor la vista.

Pero todas las partes de la naturaleza no están sometidas al poder del hombre. ¿Qué imperio ejercemos sobre los astros de que está sembrada la bóveda de los cielos? El único privilejio de nuestra intelijencia está en admirar su marcha regular, sin que pueda acelerarla ni retardarla.

Hai pues ciencias en que el espíritu solo puede observar lo que existe; i otras, en que puede unir a la observacion propiamente dicha la experimentacion. El astrónomo *observa*, el físico observa i *experimenta*.

Reglas de la observacion.

Toda observacion supone: 1.° la aplicacion paciente del espíritu al objeto que se observa, una fuerte i séria atencion que no deje escapar circunstancia alguna digna de ser notada; 2.° el exámen sucesivo i detallado de las partes del objeto, el análisis fiel de todos sus caractéres; 3.° la síntesis de sus partes, que el observador debe comparar, acercar, reunir, despues de haberlas estudiado aisladamente.

El Universo presenta el mismo espectáculo al pastor i al niño que a Newton, Copérnico i Galileo; pero el niño i el pastor solo forman un concepto vago del conjunto, en tanto que Galileo i Newton desmenuzan todas sus partes, i en cada una perciben la lei tras del fenómeno, la causa tras del efecto.

Pero, ¿cómo podrá el injenio mas penetrante elevarse a ese conocimiento claro, distinto i fiel de las cosas, que constituye el verdadero saber, si se contenta con observarlas precipitadamente, si no se ha consagrado a hacer un exámen fiel i profundo de todos los detalles?

Los hechos de ménos apariencia tienen por lo regular mas importancia que los accidentes exteriores que mas nos impresionan. ¿Qué hai de ménos apariencia en un ser vivo que su extructura anatómica; pero cuánto mas esencial no es ésta para conocerlo, que ciertas partes que se presentan desde luego a la vista, como la estatura o el pelo del animal? Considerando solamente el pelo i la estatura, el perro de Terra-nova i el galgo parecen de naturaleza mui diferente; pero estudiando la conformacion de su esqueleto, el naturalista se apercibe fácilmente de que ellos pertenecen a la misma familia.

Tambien sucede frecuentemente que las circunstancias que el vulgo se inclina a juzgar como sin valor, están en via de ser verdades importantes. Cuando se ha cometido un crímen, ¡con qué cuidado el majistrado, encargado de averiguar sus autores, no recoje los mas leves indicios que

pueden señalar el culpable a la vindicta de las leyes! ¡Qué de veces la huella de un paso, algunas gotas de sangre salpicada, algunas palabras escritas, un vestido manchado, un pedazo de papel, un simple cabello, han bastado para aclarar los abismos de iniquidad, qué parecian impenetrables a la justicia humana! Lo mismo acontece en las ciencias. Algunos de los mas bellos descubrimientos de la Física i de la Química han sido sujeridos por las observaciones que el vulgo habia juzgado insignificantes, pero que la sagacidad del observador ha desarrollado i fecundado. Galileo nota en una iglesia de Pisa el balance de una lámpara suspendida de la bóveda del templo; reconoce que las oscilaciones se verificaban en tiempos iguales, i marcha de allí para aplicar el método del péndulo a la medida del tiempo. ¿Cuál es el oríjen de los memorables trabajos de Galvani sobre la electricidad, i de la fecunda invencion de la pila? El estudio de las contracciones musculares que Galvani tuvo la buena suerte de observar en las ranas al contacto de una lámina metálica.

No debemos pues admirarnos del empeño que los sábios, verdaderamente dignos de este nombre, tomaron siempre por procurarse observaciones numerosas, detalladas i precisas. Herschell, en su *Discurso sobre la Filosofía natural*, queriendo explicar esta regla, escoje el siguiente ejemplo que tomamos de él: "Si un rayo, dice, maltrata la casa que habitamos, seria preciso notar qué especie de fuego hemos visto, si es una llama, chispas o un remolino que se estrella i rompe con violencia, qué direccion tomó, a qué objetos se adhirió, cuál fué su color, su duracion, etc. Seria preciso indicar la especie de sonido que se hizo sentir: si fué una explosion, un zumbido, un estallido pasajero que se ha deslizado, que se ha debilitado por grados, etc. Seria preciso decir si tenia algun olor, si lo exalaba; dar a conocer si era sulfuroso, metálico, o únicamente el producto de las sustancias que fueron consumidas. Es preciso, en fin, indicar si se ha experimentado algun contratiempo, alguna sensacion particular, sentido en la boca algun sabor extraño. Es preciso, aun, fuera de los efectos del contratiempo, exponer todas las circunstancias que pueden atraerlo, producirlo, modificarlo, tales como el poder de

los conductores, los objetos circunvecinos, el estado de la atmósfera, los datos del barómetro, los del termómetro i la direccion de las nubes, etc.

"Si los fenómenos son pasajeros, agrega Herschell, si son un tanto complejos, si dejan poco tiempo a la observacion, solo es menester considerar que la impresion que han hecho es ténue; despues es necesario notar lo que tengan de curioso, refrescar su memoria, colocándose en cuanto sea posible en las mismas circunstancias. Es necesario trasladarse a los mismos lugares para discutir la relacion que los describió; es necesario interrogar con cuidado todo lo que queda de las huellas que los recuerdan.....

"En todos los casos que admiten la numeracion o la medida, continúa Herschell, es de última importancia el obtener los números exactos, sea que se trate de una avaluacion de tiempo, de espacio, o de cualquiera otra cantidad. La mas lijera omision de este jénero expone a las ilusiones de los sentidos i puede ocasionar los mas graves errores. Así es como en los paises montuosos uno se engaña constantemente acerca de la apreciacion de las alturas i de las distancias, i no llega a correjirse de una apreciacion falsa sino para caer en el exeso contrario....." (1).

Reglas de la experimentacion.

La experimentacion está sometida a las mismas reglas jenerales que la observacion propiamente dicha; tiene, ademas, sus reglas particulares, que Bacon ha reunido con los títulos de: *variatio*, *productio*, *translatio*, *inversio*, *compulsio experimenti*.

Así primeramente, es necesario variar la experiencia, es decir, renovarla en condiciones diferentes a fin de estudiar el objeto bajo todos sus aspectos. Toricelli quiso asegurarse de que la presion del aire es lo que causa la elevacion del agua en los cañones de bomba; renueva la

(1) *Discours sur l'étude de la Philosophit naturelle*, partie II, chap. VI.

esperiencia en un tubo de vidrio con mercurio que se eleva a una altura catorce veces menor, porque es catorce veces mas pesado que el agua. Pascal la recomienza, a su vez, con vino; i, para disipar toda duda, hace la última prueba en la cumbre del Puy-de-Dôme, en donde el aire rarificado pesa ménos i por consiguiente determina una ascension ménos del líquido.

Es necesario, en segundo lugar, ensanchar las esperiencias, es decir, repetirlas en proporciones mas vastas; lo cual trae por consecuencia el confirmar los resultados obtenidos, si son verdaderos, i hacerlos mas brillantes. Los procedimientos seguidos en la fabricacion de una multitud de sustancias i de la mayor parte de las máquinas usadas en la industria, pueden ser consideradas como esperiencias en grande escala, que han confirmado los descubrimientos hechos en el laboratorio de los físicos i químicos.

En fin, es necesario trastornar la esperiencia; por ejemplo, despues de haber descubierto por la descomposicion del agua, que ésta se forma de oxíjeno e hidrójeno, es menester tratar de producirla por la combinacion artificial de estos dos elementos.

Hai un gran número de aguas minerales, cuyas propiedades hacen mui útil su uso para una multitud de enfermedades; ¿qué hará el químico si quiere descubrir la causa de las propiedades que esas aguas poseen? Claro es que no se contentará con someterlas a un exacto análisis; sino que, despues de haber reconocido que contienen en disolucion ciertas sales a que su accion puede ser verosimilmente atribuida, hará disolver las mismas sales en agua destilada. Estudiará los efectos de esta bebida artificial sobre la economía animal; si estos efectos son los mismos que los de las aguas minerales naturales, solo entónces estará autorizado para concluir que las virtudes medicinales de esas aguas son producidas por las sales que hacen parte de su composicion. (1).

(1) En un escrito intitulado: *Considérations sur la Philosophie, et applications à la Médecine d'une méthode employée a rechercher les différances que presentent les eaux naturelles dont on fait usage en teinture*, (Paris, 1863, in-4.°) M. E. Chevreul ha trazado las reglas del método esperimental, con la majistral autoridad de que están investidos sus eminentes trabajos i su ilustre nombre.

Léjos estamos de dar una detallada esplicacion de las reglas i procedimientos de la experimentacion, pues varían mucho para que puedan ser completamente descritas. Basta a nuestro propósito el que concluyamos diciendo que el conocimiento de las reglas no suple a la sagacidad que imajina las esperiencias, que cuando es menester construye instrumentos para hacer las que ha imajinado, que sospecha la verdad ántes de haberla descubierto, i que no la busca aun sino porque la ha sospechado.

Del método en las ciencias exactas.

Las palabras *ciencias exactas*, aplicadas a ciertos ramos de conocimientos humanos, con exclusion de los demas, no parecen felizmente elejidas; porque la exactitud es la primera condicion de toda ciencia, i porque no se comprende cómo podria existir alguna que estuviera desprovista de ella. Sin embargo, el uso ha prevalecido, i, por *ciencias exactas*, se conviene jeneralmente en designar a las Matemáticas, las cuales son deudoras de este privilejio al rigor incomparable de sus resultados.

El método aplicable a las ciencias exactas es la deduccion, que consiste en descender de una verdad jeneral a otra verdad. Así, en Jeometría, los teoremas forman un encadenamiento por el cual las verdades establecidas sirven para descubrir otras nuevas que se encuentran contenidas en las primeras.

La deduccion debe partir de principios ciertos, que son los axiomas i las definiciones, i rematar en las conclusiones demostradas. Vamos, por tanto, a considerar aquí tres cosas: 1.ª la naturaleza de los axiomas; 2.ª las reglas de la definicion; i 3.ª las de la demostracion.

Un axioma es una verdad evidente por sí misma, que ni la esperiencia ni el raciocinio descubre, una verdad primera, universal i necesaria.

Que existen verdades de esta naturaleza, es un hecho que, como ya hemos visto, no puede ser objetado séria-

mente. Cuando digo, por ejemplo, que una misma cosa no puede ser i dejar de ser al mismo tiempo, que A iguala a A, basta que haya enunciado estas proposiciones para que sean admitidas por los que me oyen.

Por poco que se quiera reflexionar, se descubren los axiomas en la raiz de toda ciencia. Hai axiomas de Física, de Moral, de Gramática, de Metafísica: por ejemplo, que todo hecho tiene una causa; que el bien es distinto del mal, i que estamos obligados a obrar aquel; que, en una frase, todo adjetivo supone un sustantivo, etc.

Pero donde se manifiesta sobre todo la importancia de los axiomas, es en las Mateméticas. Ellos son la base de todas las demostraciones, i aunque no basten para el desarrollo de los teoremas, ninguna verdad puede ser establecida sin su auxilio. ¿Qué grado de certidumbre ofrecerian las mas simples verdades de la Jeometría, sino fuera evidente que el todo es mayor que cada una de sus partes; que dos magnitudes iguales a una tercera son iguales entre sí; que de un punto a otro solo debe tirarse una línea recta?

Dos reglas principales hai que observar respecto a los axiomas.

La primera consiste en cuidar de no confundir con los axiomas propiamente dichos las máximas a que el hábito i la prevencion dan un falso aspecto de evidencia, pero que, por sí mismas, no son nada ménos que ciertas. Así es como la opinion de que la naturaleza tiene horror al vacío, ha sido admitida como una verdad primera por muchos físicos a quienes ha extraviado.

La segunda regla consiste en no pretender probar los axiomas. Ha habido filósofos que, bajo el pretesto vano de no admitir nada sin pruebas, han querido probar cosas tan evidentes como la existencia de los cuerpos. Se citan matemáticos que han encontrado el secreto de demostrar de que dos i dos hacian cuatro. Estos son juegos pueriles, que no podrán tener mas resultado que desviar al espíritu de las partes sérias de las ciencia, las únicas que merecen llamar nuestra atencion i nuestros esfuerzos.

Despues de haber hablado de los axiomas, edberíamos considerar lo que corresponde a las definiciones; pero de

ellas hemos tratado ántes con bastantes detalles para que nos sea necesario volver sobre esta materia.

De la demostracion.

Con el auxilio de los axiomas i de las definiciones el espíritu humano cree en las Matemáticas, i en jeneral, en todas las ciencias que reposan en la deduccion, como la Jurisprudencia, la Teolojía positiva, etc. Los axiomas son por sí mismos verdades estériles; pero cuando van combinados con las definiciones, conducen a conclusiones que el espíritu no puede dejar de admitir.

En esto es en lo que consiste la *demostracion* propiamente dicha; no es otra cosa que la deduccion misma, apoyándose en principios ciertos, i terminando por conclusiones igualmente ciertas. Los principios ciertos son aquí los axiomas i las definiciones; de donde resulta que, para ser lejítima, toda demostracion supone: 1.° que las definiciones de que se parte sean incontestables; 2.° que los axiomas sean claros i evidentes por sí mismos.

Por consiguiente, cuando una demostracion comprende proposiciones que no son ciertas por sí mismas, o palabras de sentido ambiguo, es necesario, ántes de pasar adelante, definir estas palabras i explicar aquellas proposiciones, de suerte que se disipe toda incertidumbre i toda oscuridad.

Pascal da estas dos reglas que resúmen el arte de la demostracion:

"Probar todas las proposiciones un poco oscuras, i no emplear en sus pruebas sino axiomas mui evidentes o proposiciones ya acordadas i demostradas.

"Sustituir siempre mentalmente las definiciones por las ideas definidas, para no engañarse por el equívoco de los términos que las definiciones han encerrado." (1).

---

(1) *De l'art de persuader.*

Pascal agrega una tercera regla que juzgó ménos importante, i que sin embargo no se puede descuidar sin peligro: tal es "no tratar de demostrar ninguna de las cosas que son de tal manera evidentes por sí mismas, que nada haya mas claro que ellas para probarlas."

Frecuentemente los filósofos han pecado contra esta regla, con gran perjuicio de la ciencia, cuando han creido necesario demostrar los primeros principios, como si éstos no fueran ciertos ántes de toda demostracion, puesto que son i no pueden ser otra cosa que su base misma. Los jeómetras pecan tambien contra esta regla siempre que procuran probar las verdades que son mucho mas simples que las pruebas que de ellas se dá. ¿Cuántos esfuerzos de raciocinio no se han hecho para demostrar que, por un punto dado, no se puede tirar sino una sola paralela a una recta dada? Esta proposicion nace de la nocion misma de la línea recta, i el espíritu la comprende mucho mas fácilmente cuando se le deja el cuidado de reconocer allí la la verdad, que cuando se acumulan, para convencerle, inútiles demostraciones.

De la demostracion «ad absurdum.»

Entre las demostraciones, unas son *directas*, es decir, que se aplican a las cosas en sí mismas, i establecen que éstas son o no son; i otras *indirectas*, que prueban que una cosa es tal, demostrado el absurdo que se seguiria si fuese de otra manera. Estas últimas son las *demostraciones por el absurdo.*

Si quiero probar, por ejemplo, que una misma recta no puede cortar la circunferencia de un círculo en mas de dos puntos, podré suponer un momento que la corta en tres puntos. La distancia de estos tres puntos al centro del círculo es un rádio; siendo iguales todos los rádios, las tres distancias se encontrarian pues iguales, i de la hipótesis resultaria que, de un mismo punto, que es aquí el centro del círculo, se pueden bajar tres líneas rectas iguales sobre una misma recta: consecuencia errónea, cuyo error sirve

para rectificar la falsa hipótesis de donde se ha partido, i nos hace volver a la proposicion primitiva que era menester probar.

Las demostraciones por el absurdo o por lo imposible son una aplicacion notable de ese procedimiento del análisis que mas adelante hemos descrito, i que consiste en desenvolver, partiendo de los datos de la cuestion, una proposicion final, evidentemente verdadera o falsa. Mas, segun la juiciosa advertencia de los lójicos de Port-Royal, "ellas pueden convencer al espíritu, pero no lo ilustran, lo cual debe ser el fruto principal de la ciencia; porque nuestro espíritu no queda satisfecho si no sabe, no solo que la cosa es, sino tambien por qué es; i esto no se aprende por una demostracion reducida a lo imposible..... Puede decirse que tales demostraciones no son admisibles sino cuando no pueden darse otras, i que es una falta el servirse de ellas para demostrar lo que puede probarse positivamente." (1).

De la demostracion «a priori et a posteriori.»

Los filósofos distinguen, ademas, las demostraciones *a priori*, que están fundadas en las nociones puras del en-

(1) *Logique de Port-Royal*, IV partie, chap. IX. Es de advertir que la *Instruccion jeneral para la ejecucion del plan de estudios de los Liceos* prohibe en la enseñanza de la Jeometría el uso de las demostraciones fundadas en su reduccion al absurdo. Dice: «cuando, para establecer una proposicion, se emplea ese jiro indirecto que consiste en demostrar que, partiendo de una hipótesis contraria, seria uno conducido a una consecuencia absurda, se nos coloca seguramente en la necesidad de no poder negar que la contraria de la proposicion por demostrar no sea un absurdo. Pero, ¿se ha hecho comprender al alumno por qué la proposicion es verdadera en sí misma? ¿Se le ha desarrollado su inteligencia, i dado mas estension a su espíritu? ¿Se le ha preparado para dar nuevos pasos en el estudio de la ciencia? En manera alguna. Ciertamente que si la reduccion al absurdo fuese necesaria para establecer la exactitud de una proposicion, seria preciso resignarse a usar de este camino, por poco satisfactorio que sea. Léjos de eso, este médio indirecto, aun cuando se trate de la demostracion de una proposicion recíproca, no constituye sino una forma viciosa que solo simplifica el lenguaje.» Pájina 89 de la edicion in 4.°, Paris, imprenta imperial, 1854.

tendimiento, i las demostraciones *a posteriori*, que aparecen sacadas principalmente de la esperiencia. Así la existencia de Dios puede ser probada, como lo veremos, ya por una idea universalmente gravada en los espíritus, lo que constituye una prueba *a priori*, ya por las maravillas de la creacion, lo que constituye otra *a posteriori*. Empero debe advertirse que las demostraciones en los cuales los datos esperimentales parecen tener la mayor parte, suponen al propio tiempo ciertas concepciones racionales, que aclaran i fecundan esos datos; de suerte que la esperiencia, propiamente hablando, no prueba nada por sí misma, i todo su valor demostrativo depende de las nociones primeras que ella no ha enjendrado.

Del método en las ciencias morales.

Hemos llegado entre tanto a las ciencias morales; ¿cuál es el método que puede aplicárseles?

El primer objeto de las ciencias morales es el espíritu del hombre; por esto se distinguen de las naturales, que se proponen el conocimiento de los cuerpos. El estudio del espíritu humano tiene por indispensables corolarios el conocimiento de Dios, el de nuestro destino aquí abajo i de nnestro fin último, el estudio de las leyes, el arte de gobernar a los hombres i el de enseñarlos, i el conocimiento del desarrollo de la humanidad al traves de los años. De aquí las divisiones de la ciencia moral, la Psycolojía, la Teodicea, la Moral propiamente dicha, la Jurisprudencia, la Política, la ciencia de la educacion, la Historia en fin.

Mas, sea cual fuere el dominio de una ciencia, ella no comprende jamás sino hechos por conocer i cuestiones por resolver. Las ciencias morales no difieren, bajo este aspecto, de los otros ramos del conocimiento humano. Luego, ¿cuál es el medio de conocer los hechos? Es, como ya hemos visto, la observacion. I cómo decidir una cuestion? Tambien lo hemos visto, con el auxilio del raciocinio, es decir, de ese admirable poder del hombre para sacar lo desconocido del seno de lo ya conocido. El método de las

ciencias morales existe pues entero: consiste en la alianza del raciocinio i de la observacion.

¿Quiére el filósofo conocer los fenómenos del alma, sus operaciones, sus facultades? ¿Quiere penetrar en los ocultos resortes que hacen mover el corazon humano, discernir nuestras inclinaciones secretas, nuestros vicios i nuestras virtudes? La naturaleza misma le ha trazado el camino que debe seguir; debe observar.

¿Quiere elevarse mas alto? ¿Quiere sondear, en cuanto es dable a nuestra débil razon, los misterios de la existencia divina i de nuestro destino? Debe confiarse al poder del raciocinio.

Ciertos espíritus absolutos han tratado de reducir todas las reglas del método filosófico a la observacion; otros, no ménos exclusivos en sentido contrario, han hecho consistir la ciencia en una cadena de deducciones regulares, cuyos anillos descendiesen de algunos principios abstractos hasta llegar a la realidad. Igual error, igual peligro por ámbos lados. Si el filósofo no hiciera otra cosa que raciocinar, raciocinaria el azar i pronto se perderia en vanas hipótesis. Si se limitara a observar, renunciaria por este solo hecho al conocimiento de las verdades mas sublimes, de las mas importantes que no son del dominio de la esperiencia. Es indispensable que emplee sucesivamente ambos procedimientos, sabiendo aplicar a cada cuestion el que ésta reclama.

Empero, ¿en qué consistirá la observacion aplicada a las verdades del órden moral? Indudablemente, debe consistir, ante todo, en el rebote del pensamiento sobre sí mismo, en el ejercicio de la conciencia i de la reflexion. Pero el testimonio de la conciencia es, con frecuencia, oscuro; pero la reflexion deja que se disipe una parte del cuadro que ella debia reproducir completo. ¡Cuántas veces no sucede, que nos hacemos ilusion a nosotros mismos acerca de nuestros propios sentimientos, de nuestras cualidades que exajeramos, i de nuestros defectos que no percibimos! Con mayor razon estaremos expuestos a engañarnos acerca de las leyes del corazon humano, de la sociedad, de Dios i de la mayor parte de los objetos que la Filosofía tiene por mision estudiar.

Es deber de todos los que sinceramente aman la sabiduría, penetrarse del sentimiento de estas dificultades i de estos peligros, a fin de armarse, en la investigacion de lo verdadero, de todos los medios, de todos los socorros que la Providencia nos ha reservado.

No vivimos aislados en la tierra. Formamos parte de una sociedad, cuyos miembros, dotados como nosotros de inteligencia, pueden secundar i abreviar nuestros esfuerzos.

Daríamos una gran muestra de presuncion si despreciáramos sus luces, si pretendiéramos bastarnos a nosotros mismos en la obra tan laboriosa del descubrimiento de la verdad.

Que el filósofo no se fie pues en su sola razon, sino que se ayude con los consejos i el ejemplo de otros. Que interrogue las opiniones jeneralmente recibidas, las tradiciones, el sentido comun, porque un fondo de verdad se oculta en las creencias de que la humanidad entera participa. Que estudie las doctrinas de los hombres de jénio que le han precedido en su carrera; esas doctrinas tienen su razon de ser, i encierran saludables enseñanzas. Que, léjos de desdeñar, practique ante todo, asíduamente, la lectura de los historiadores, la de los grandes oradores i de los grandes poetas, versados por sí mismos en el conocimiento de estos misterios del corazon que son el objeto de sus propias meditaciones.

En ciertos ramos de las ciencias morales, estos estudios comparativos de la literatura e historia no son, como a primera vista podria pensarse, un simple apéndice, sino la sustancia misma del método.

¿Qué seria, por ejemplo, la Política sin las lecciones de la esperiencia?

Cuando en el silencio del gabinete, un filósofo sienta las bases de la constitucion social que juzga mejor, sin tomar en cuenta el carácter de los pueblos, ni la diferencia de los tiempos, de los paises i de las situaciones, dicho filósofo puede dar pruebas de una fuerza de espíritu poco comun; pero la vida i la solidéz hacen falta a sus combinaciones mas injeniosas, las cuales vendrán por tierra al primer soplo, tan pronto como el capricho de las circunstancias permita que esperimenten la prueba de la práctica.

Platon quiso trazar el plan de una república ideal; partió para ello de la nocion de la justicia; se ajustó a esta regla, sin admitir ninguna otra; i cuál fué su conclusion última? La abolicion de la familia i de la propiedad, es decir, el mas audáz desmentido a las inclinaciones i a las creencias mas enérjicas de la naturaleza del hombre.

Aristóteles, mejor inspirado que su maestro, dió principio, por el análisis de las constituciones de mas de ciento cincuenta Estados de la Grecia, a su gran tratado de Política.

¡Cuántos errores no habria la Filosofía social evitado en nuestros dias, si, ménos presuntuosa i mas circunspecta, hubiera buscado las leyes primordiales de la sociedad en la historia, en lugar de pretender fabricarlas por sí misma a la luz engañosa de fórmulas abstractas que no pueden sino estraviar!

Concluimos de todo lo que precede, que el verdadero método de las ciencias morales no consiste solamente en el análisis sicolójico i en el raciocinio, sino en la alianza de estos dos procedimientos con la meditacion asídua de las tradiciones humanas i de las lecciones de la historia.

Es preciso decirlo al terminar, que, aun con el auxilio del mejor método, el filósofo mas sábio no podrá llegar a la plena posesion de la verdad. El espíritu humano solo tiene un alcance limitado; el arte, cualquiera que sea su poder, no puede correjir este vicio irremediable de nuestra naturaleza. Hai cuestiones que suponen el conocimiento de lo infinito, i que durante la existencia actual permanecerán siempre rodeadas de misterios para el hombre: por ejemplo, el conciliar la presciencia divina con la libertad humana, el esplicar el oríjen del mal. Concretémonos, pues, al exámen de las verdades accesibles, i sepamos al mismo tiempo respetar las barreras que la Providencia ha colocado delante de nosotros; evitemos esas averiguaciones presuntuosas i vanas, que no son ménos funestas que la duda i el desaliento para el saber sólido i para la virtud.

CAPÍTULO XXI.

AUTORIDAD DEL TESTIMONIO.

El testimonio, por las ideas que enjendra i por los juicios a que sirve de regla, ocupa una parte mui estensa, no solo en las ciencias, sino tambien en la práctica diaria de la vida; ejerce una influencia tan profunda, que el exámen de sus aplicaciones i de sus leyes entra naturalmente en el cuadro de los estudios lójicos.

Importancia del testimonio como orijen de nuestras ideas.

No es menester el haber reflexionado largo tiempo para convencerse de que no hemos adquirido por nosotros mismos todos los conocimientos que poseemos, pues un gran número de ellos hemos obtenido en el comercio con nuestros semejantes. Apénas destellan en nosotros las primeras luces de la intelijencia, cuando ya aprendemos de nuestros mayores el arte de nombrar los objetos i de figurar sus nombres por signos escritos. Al estudio de los elementos de la palabra i de la escritura sucede el de la relijion, de la historia, de la literatura, de las ciencias i de las artes. Así hemos visto trascurrir el primer período de nuestra existencia, rodeados de maestros que nos han enseñado la mayor parte de lo que sabemos. Ahora mismo, tambien sucede que tenemos necesidad de invocar todos los dias el testimonio de los demas; nos valemos de sus consejos i de su esperiencia; por su medio aprendemos mil cosas correspondientes a los intereses de la sociedad doméstica i civil, i de las cuales no podríamos juzgar por nosotros mismos, como los contratos i obligaciones, los vínculos del parentezco, las decisiones de los tribunales, las leyes, etc., etc.

Con frecuencia se ha preguntado por el oríjen de la con-

fianza que al hombre tiene tan fácilmente en la palabra de otro. Ciertos filósofos no han visto en esto mas que una induccion sacada a la vez del poder que tenemos para conocer la verdad, i de la inclinacion que nos lleva a decirla fielmente; otros han creido reconocer el efecto irresistible de un instinto de credulidad natural en el corazon del hombre. Cualquiera que sea la opinion a que adhiramos, la fé en el testimonio necesita ser severamente reglada, por cuanto el testimonio tiene poder, tanto para hacernos creer en el abuso i descarriarnos, como para instruirnos.

Aplicaciones diversas del testimonio.

Los médios de instruccion que encontramos en el testimonio se refieren a dos jéneros de objetos diferentes, a saber: 1.° las doctrinas; 2.° los hechos.

Reglas del testimonio en materia de doctrinas.

En cuanto a las doctrinas, todavia es necesario distinguir si ellas son puramente especulativas, como la hipótesis de que el sol jire en torno de la tierra o de que ésta jire en torno del sol; o bien, si tiene un valor práctico i pueden ejercer influencia sobre nuestra moralidad i nuestra dicha, como el dogma de la existencia de Dios i el de la inmortalidad del alma.

Cuando se trata de doctrinas especulativas, referentes a las cuestiones que exitan vivamente la curiosidad del hombre, pero que no interesan en la práctica, ni el gran número ni aun la gravedad de los testimonios, son garantía suficiente de su verdad. ¡Cuántas veces no se ha visto que falsas opiniones, en física i en astronomía, han sido adoptadas, poco mas o ménos universalmente, tanto por el vulgo como por los sábios! Aquí, pues, es preciso saber usar largamente de su razon i no rendirse sino a la evidencia. Es menester persuadirse que la naturaleza material i sus

leyes han sido dejadas por la sabiduría divina a las disputas de los hombres; que la muchedumbre es mal juez en semejantes cuestiones, i que el jénio mismo está espuesto a engañarse, si sobre ellas no ha procurado ilustrarse por largas i pacientes observaciones.

Cuando una opinion es mui antigua, nos inclinamos a admitirla; nos parece que es fruto del jénio madurado por la esperiencia; tributamos a los que la han inventado parte de la veneracion que la ancianidad nos inspira. Sin embargo, los antiguos no tienen los mismos títulos a nuestra confianza que los viejos. El viejo sabe mucho mas que nosotros, porque, habiendo vivido mas largo tiempo, ha podido observar i reflexionar mas. Pero relativamente a la jeneracion actual, esos antiguos que nos han precedido desde muchos siglos representan a la juventud: *antiquitas sœculi*, como dice Bacon, *juvenius mundi*. (1) Carecen de esperiencia, porque hai tras de ellos un pasado mas largo. Nosotros que hemos llegado a lo último, conocemos mejor la naturaleza; somos herederos de la ciencia de nuestros antecesores, la cual cada dia se aumenta con el resultado de nuestras propias observaciones.

Si el respeto a la antigüedad hubiera de servir de regla en la Física i en las Matemáticas, nos seria indispensable remontarnos mucho mas allá de Platon i de Aristóteles, hasta aquellas primeras edades cuyo saber honraba la Grecia, pero cuyos sistemas sobre el orijen del Universo se sucedieron como vanos sueños; los admirables progresos hechos en la série de los siglos por la razon del hombre se tendrian como no verificados; i hasta deberíamos repudiar las conquistas sobre la industria moderna, por el único motivo de que no habian sido conocidas por los Griegos ni por los Romanos.

La Filosofía moderna tuvo que luchar, desde su cuna, contra la preocupacion que consagraba la autoridad de los antiguos, aun en las materias que mas dependen de la es-

---

[1] *De augmentis scientiarum*, I, 38. Cf. *Novum organum*, I, 84. Pero, ante todo, es necesario leer el célebre trozo de Pascal, *De l'autorité en matière de Philosophie*.

periencia. Ella hizo ver con una incomparable fuerza de razon la inutilidad i el peligro del respeto supersticioso de la Escuela por los libros de Aristóteles. Pero cayó pronto en un exeso no ménos funesto, aplicando a las verdades morales i relijiosas una regla que debia reservarse a las verdades de pura especulacion.

En moral i en relijion, ¿cómo la antigüedad i la jeneralidad de las creencias no han de merecer la mas séria consideracion? Se trata de verdades que no se dirijen solamente al espíritu, sino tambien al corazon, que son la regla de nuestras acciones, i de donde dependen enteramente unidas nuestra felicidad i moralidad. La Providencia divina ha debido gravarlas en el fondo de las almas, i todas las intelijencias, las mas crasas como las mas cultivadas, son, en cierto modo, llamadas a dar testimonio de ellas. Por consiguiente, cuando desde las edades mas remotas i en las comarcas mas apartadas, todos los hombres se encuentran de acuerdo sobre si ciertas máximas que por doquiera son reconocidas i practicadas, ¿no será justo considerarlas como un juicio de la naturaleza racional del hombre? ¿Quién no vé que una máxima moral que fuera falsa no habria podido acreditarse en todo el jénero humano i atravesar todos los siglos? Antes que ella hubiera podido estenderse en el seno de una sola nacion, la prueba de la practica le habria hecho justicia. Así es como el consentimiento universal es invocado por la Filosofía como un argumento decisivo en favor de la existencia de Dios, de la libertad humana, de la distincion entre el bien i el mal, i de muchas otras verdades. Dicho consentimiento dispensaria aun de recurrir a otras pruebas, si nuestra intelijencia no experimentara la irresistible necesidad de darse cuenta así misma de las tradiciones mas auténticas i mas ciertas.

Reglas del testimonio en materia de hechos.

Pero la aplicacion mas ordinaria del testimonio, tiene por objeto el conocimiento de los hechos. Las reglas que en este

caso deben observarse, son de dos especies: unas que se refieren a los hechos en sí mismos, i otras a los testigos.

Los hechos deben ser: 1.° *posibles*; 2.° *verosímiles*. Posibles, quiere decir que no impliquen contradiccion; verosímiles, que no se aparten del curso ordinario de las cosas. Sin embargo, no convendria apresurarse a rechazar un hecho que al parecer no llenase estas dos condiciones, siendo atestiguado por testigos sérios; porque, por una parte, lo verdadero puede algunas veces, segun el verso de Boileau, no ser verosímil, i por otra, la posibilidad de las cosas no siempre se deja apreciar exactamente. ¿Quién de nosotros sabria medir la estension infinita del poder de Dios i escudriñar sus secretos designios? I aun, sin abordar este órden de consideraciones, ¡cuántos hechos declarados desde luego imposibles, como la caida de los aereolitos, han sido despues reconocidos por verdaderos!

Los testigos deben ser: 1.° *capaces*; 2.° *verídicos* 3.° *claros*. En otros términos, es necesario que no hayan podido ser engañados, que no quieran engañar i que se espresen de modo que se les comprenda. Si hablan de hechos que no les ha sido dable conocer, o si yerran de buena fé, o si los términos de que se sirven son inintelijibles o solamente oscuros, su deposicion es de ningun valor.

Cuando llega el caso de que estas reglas tengan aplicacion, las circunstancias decidirán si ella debe ser mas o ménos severa. Desde que muchos testigos convienen sobre un hecho, es ménos necesario someter a un exámen escrupuloso su capacidad i veracidad individuales. Cuando, por el contrario, se alega un solo testimonio, la atencion mas severa llega a ser indispensable en tal caso. I aquí viene precisamente la cuestion de saber, si no vale lo mismo el que falten testigos como el que haya uno solo. *Testis unus, testis nullus*, decian los jurisconsultos antigüos.

Si la conformidad de los testimonios es el único fundamento de la certidumbre.

Algunos filósofos no se han contentado con poner de

relieve las preciosas ventajas que sacamos del comercio con nuestros semejantes; pretenden ademas que toda certidumbre repose en la conformidad de las opiniones, i que ninguna verdad tenga el carácter de indudable, si no es admitida por todo el jénero humano. Esta paradoja de un escritor célebre de nuestros dias está llena de dificultades i de contradiciones. Una sola observacion bastará para destruirla: diariamente tenemos plena i entera seguridad de mil cosas que no cuentan con otro testigo que Dios i nosotros. ¿Sucede acaso que por testimonio ajeno conozca yo mis sentimientos, pensamientos i voliciones, los objetos que me rodean, los diversos movimientos que yo les imprimo para la comodidad de mis necesidades, el papel en que escribo, los caractéres que en él trazo, i una infinidad de otros hechos análogos? Debe, pues, reconocerse que si el testimonio está destinado a estender el círculo mui estrecho de nuestras facultades personales, no por eso las hace inútiles i vanas; no suprime su ejercicio como supérfluo i peligroso. Los conocimientos que adquirimos por nosotros mismos forman de alguna manera un caudal que incesantemente va aumentándose por nuestros semejantes; i así, en cada hombre, el esfuerzo individual comienza por la educacion de la intelijencia, que la sociedad dirije, afirma, desarrolla i termina.

Reglas de la crítica histórica.

En vista de los acontecimientos que remontan a una fecha remota, el testimonio adquiere una importancia enteramente particular, puesto que, sin su auxilio, permaneceríamos en una ignorancia invencible de tales acontecimientos.

Tres médios, que son otras tantas formas del testimonio, se nos presentan para conocer lo pasado: 1.° la *tradicion* o la narracion verbal trasmitida de boca en boca; 2.° los *monumentos*, como las medallas, columnas, inscripciones,

etc. (1); 3.° la *historia* o la narracion escrita. En jeneral, la tradicion es oscura i mezclada de fábulas que hacen mui difícil el discernimiento de la verdad. Los monumentos ofrecen mas sérias garantías de certidumbre; pero las indicaciones que suministran son necesariamente mui incompletas. La fuente mas directa i mas abundante, la de que principalmente sacamos el conocimiento de lo pasado, está en las narraciones de los historiadores.

La apreciacion de las fuentes de la Historia es objeto de un arte que tiene sus reglas especiales, el arte de la crítica histórica.

La crítica histórica, que en nuestros dias ha tomado un estenso desenvolvimiento, no es, en su principio, sino la aplicacion intelijente de las reglas jenerales del testimonio, ya a la tradicion oral i a los monumentos, ya a las narraciones de los historiadores. Como ya hemos visto que estas reglas eran relativas: 1.° a los hechos en sí mismos; 2.° a los testigos que deponen acerca de ellos, seguiremos esta misma marcha, por cuanto no debemos apartarnos aquí de las mismas divisiones.

---

(1) Señalemos de paso la importancia histórica del estudio de las inscripciones. En ninguna parte ha sido mejor expuesta que en el siguiente pasaje de una circular de M. Fortoul, del 16 de Abril de 1856, entónces Ministro de Instruccion Pública: «Con frecuencia las inscripciones han venido a revelar hechos importantes que se habian escapado a la atencion de los escritores ocupados en las grandes cuestiones de la historia jeneral, o a esclarecer con una luz nueva los hechos ya conocidos. Casi todo lo que sabemos sobre la organizacion administrativa del imperio romano, lo debemos a las inscripciones antiguas. Jerarquía de las grandes funciones públicas; circunscripciones administrativas; privilejios de que gozaban las diferentes especies de municipalidades; composicion i atribuciones de sus majistraturas; instituciones relijiosas; estado de las personas; organizacion i distribucion, en toda la superficie del imperio, de los diversos cuerpos de tropas, lejiones, cohortes, álas de caballería, las que estaban encargadas de defender las fronteras contra los ataques exteriores, o de mantener en el interior el órden i la tranquilidad pública; todas estas cuestiones, i una multitud de otras, que seria largo enumerar, encuentran en las inscripciones antiguas su solucion, i puede decirse que solo allí se encuentran.»

Condiciones relativas a los hechos.

Es una máxima comunmente admitida por la crítica que los hechos que no están conformes con las leyes de la naturaleza deben ser rechazados, cualesquiera que sean el número i el peso de los testimonios que los atestigüen; pero esta regla, que parece tan sencilla, es de una práctica mui difícil. Aun sin reservar los derechos del poder divino que podria modificar el curso ordinario de los sucesos, acaso no conocemos bien a fondo la naturaleza i sus leyes para discernir claramente, en todos los casos, lo que las trastorna. En el sentido propio de la palabra, la imposibilidad matemática, la que resulta de la contradiccion de los términos, es la única absoluta. Fuera de ella, no quedan sino excepciones mas o ménos manifiestas en el órden acostumbrado del Universo, excepciones que son para el historiador un motivo para multiplicar sus informaciones, pero que no constituyen el fin invencible de no tomarlas. Por lo demás, cada cual comprende que en ésto ha de encontrar, como se ha dicho con razon, mil matices que distinguir entre lo absurdo i lo maravilloso, entre lo extraordinario i lo verosímil.

Condiciones relativas a los testigos.

Obra capital de la crítica es la apreciacion de los testimonios, lo cual comprende dos puntos: 1.° ¿el testimonio es auténtico? 2.° ¿las cualidades conocidas de los testigos permiten prestar a éstos entera fé?

La autenticidad se aprecia en vista de mil circunstancias que varían con los tiempos, los paises, las personas, los monumentos. Así, que todo en una obra sea conforme a las costumbes de la época i del pais en que se supone compuesta; que sea citado por los contemporáneos de su autor presunto, i que despues, una tradicion constante la haya

siempre atribuido a este mismo autor; que tal suposicion no haya podido fijarse en una época cierta ni tener lugar sin ser tambien notada i contestada por los que tenian interés en descubrir el engaño: uua obra semejante reune seguramente todos los caractéres de la autenticidad. En estas materias, es menester evitar el mostrarse mui fácil; es menester temer tambien el exeso de la severidad que conduciria a rechazar como supuestos los monumentos mas ciertos del pasado. ¿Quién no se ha sonreido de las paradojas del P. Hardouin, hombre tan profundamente versado por otra parte en el conocimiento de la antigüedad sagrada i profana, que sostenia sériamente que la mayor parte de las obras maestras de la literatura latina son apócrifas, i que, por ejemplo, la *Eneida* i las poesías de Horacio fueron escritas en la edad-média, en el fondo de un claustro, por la pluma de un monje desconocido?

Una vez reconocida la autenticidad de las fuentes históricas, importa asegurarse de si las cualidades del historiador lo hacen digno de fé, es decir: 1.° si ha podido conocer los hechos que narra; 2.° si se ha hallado en situacion de apreciarlos; 3.° si es veráz.

Las narraciones de un historiador merecen poca confianza, cuando no ha sido contemporáneo de los hechos que cuenta; cuando esos hechos han sucedido en una época remota; cuando no es bien conocido el conducto por el cual ha llegado hasta él su conocimiento; cuando, en fin, parece por todos sus escritos que no es otra cosa que el eco de tradiciones populares, vagas i maravillosas como la poesía. La incertidumbre en que están envueltos los anales de los primeros siglos de Roma, i, en jeneral, el oríjen de todos los imperios, es, en gran parte, efecto de esta causa.

Cuando, por el contrario, el historiador ha presenciado los hechos que cuenta, i cuando no solo los ha presenciado sino que ha tomado parte en ellos, siendo a la vez actor i testigo, su testimonio es del mayor precio. Ese testimonio adquiere aun mas valor, cuando la esperiencia del historiador ha ido acompañada del jénio, o de aquella sagacidad feliz que descubre las causas en los efectos, que nada deja escapar i que sabe comprender i explicar todo lo que ob-

serva. ¡Qué monumentos mas inestimables que la *Historia de la guerra de Peloponeso*, por Tucídides; la de la *Retirada de los diez mil*, por Jenofonte; los *Comentarios* de César, las *Memorias* de Sully, del cardenal de Retz i del duque de San-Simon!

Pero en vano poseeria el historiador la sagacidad mas penetrante, si no fuese veráz. La verdad, preciso es decirlo, puede con frecuencia ser alterada en él por las mismas causas que contribuyen a iniciarlo en el secreto de los sucesos. Cuando cuenta los hechos que le son personales, en que ha sido actor o víctima, se inclina a atribuirse el mas bello rol, a presentar las cosas bajo el aspecto que le es mas favorable, i a despreciar a sus rivales o adversarios. Por consiguiente, importa mucho el formar concepto del carácter de los historiadores, de la posicion que han ocupado, de sus preocupaciones, de sus intereses i de sus pasiones. Es necesario comprobar su testimonio con el de los escritores contemporáneos, a la manera que se practica en los tribunales, en que los jueces hacen comparecer a los testigos i confrontan sus varias deposiciones unas con otras. ¿Se duda de un hecho?. Pues éste es un motivo bastante para que, en vez de admitirlo a la lijera, se le eche a un lado enteramente. Cuando, por el contrario, las circunstancias de un dicho no sufren contradicion, ni aun de parte de aquellos cuyos intereses i afecciones perjudica, este asentimiento tácito es la mejor garantía que puede resultar en favor de la imparcialidad del narrador.

Las reglas que acabamos de bosquejar rápidamente, dán a la Historia su austera majestad. Cuando se la escribe al acaso, o de algun modo por los dictados de la imajinacion, i solo ofrece un tejido de fábulas sin verosimilitud, se torna en el mas fastidioso de los romances. Solamente la crítica puede elevarla al rango de una ciencia, que nos ponga a la vista el cuadro verdadero de los sucesos humanos, que penetre los ocultos resortes que hacen mover a los pueblos, i que siga el encadenamiento de las causas que, segun las miras de la Providencia, fundan i trastornan los imperios: una ciencia que nos instruya, nos divierta i nos retrate sucesivamente tales como somos, pues nos reconocemos en sus personajes; en ellos encontramos nuestras mismas pa-

siones, nuestras virtudes, nuestros vicios, nuestras prosperidades i nuestras miserias.

Aplicacion de las reglas de la crítica a la demostracion del cristianismo.

Entre los acontecimientos pasados que una sana crítica ayuda a verificar, deben colocarse aquellos que se refieren al establecimiento del cristianismo i que constituyen el irrecusable título de su celeste oríjen. Así, miéntras mas se le observa, mejor se reconoce que uno de los mas brillantes caractéres de la relijion cristiana consiste en descansar sobre pruebas de hecho. Sus apolojistas pueden, sin duda, invocar con éxito la sublimidad de sus dogmas, la pureza de su moral, la perfecta conformidad de sus enseñanzas con las necesidades mas íntimas de la naturaleza humana; pero estas consideraciones, que cada uno desarrolla a su manera, i de las cuales algunas exijen un cierto esfuerzo de reflexion, jamás se han sobrepuesto, en las preferencias de la Iglesia, a las pruebas, puede decirse materiales, que se sacan de las profesías i de los milagros. Los testigos que nos certifican estos prodijios, visibles efectos del poder de Dios, ¿merecen crédito? ¿Han podido engañarse así mismos? ¿Han querido engañar a los demas? Hé aquí el punto esencial de la controversia. Armado de las reglas de la crítica, el apolojista cristiano pesa los testimonios; manifiesta que los apóstoles no fueron ni impostores ni engañados; i de aquí concluye que los hechos que ellos nos atestiguan se hallan tan bien establecidos como todos los de la historia antigua, i que si les reusamos nuestra confianza, apesar del crédito que han encontrado entre tantos pueblos convertidos al Evanjelio, ya no hai una regla fija para la apreciacion de los acontecimientos pasados.

Refutacion del sceptícismo histórico.

A la verdad, algunos filósofos sostienen que, aun en la hipótesis mas favorable, de que todos los testimonios históricos estén uniformes, los acontecimientos pasados no son jamás conocidos con certidumbre, sino que dan lugar únicamente a presunciones cuya probabilidad va decreciendo de tiempo en tiempo. En el último siglo, a un matemático inglés que partia de estos datos se le habia metido en la cabeza la idea de calcular el debilitamiento gradual de las pruebas de la relijion cristiana, i habia descubierto que ella cesaria de ser probable mil cuatrocientos cincuenta i cuatro años despues de el en que escribia.

Estas paradojas, nacidas en gran parte de abuso del cálculo de las probabilidades, no son sino un juego del espíritu sin alcance, i una estéril apuesta contra el buen sentido.

En efecto, ¿a qué consecuencia seríamos conducidos? ¿Será probable, por ejemplo, i no cierto, que ha existido un rei de Francia denominado Enrique IV, que su relijion separó largo tiempo del trono a que su nacimiento lo llamaba; i que, despues de haber abjurado la fé protestante por el catolicismo, entró en Paris por las aclamaciones del pueblo, hizo en seguida la felicidad de sus súbditos i murió por fin asesinado? ¿No seria necesario agregar aun, que la probabilidad, yendo siempre en decadencia, haria que estos hechos fuesen ménos probables dentro de doscientos años, de tal manera que lleguen a parecer inciertos a nuestros últimos descendientes, i que llegará un dia en que los furores de la Liga, la administracion de Sully i el puñal de Ravaillac sean colocados entre las narraciones fabulosas o apócrifas que una exacta crítica no podria admitir? La absurdidad de semejantes consecuencias manifiesta hasta qué punto es errónea la teoría arbitraria que las contiene. Sin duda que, si se trata de un testimonio tradicional, el hecho aparecerá tanto ménos cierto a nuestra vista cuanto mas antiguo sea; porque las aventuras del error, en lo que

concierne al testimonio oral, se multiplican con los testigos, i no es raro que un dicho se altere al pasar de boca en boca. Pero si el dicho ha sido confiado a la escritura, será digno de fé, tanto cuanto dure el texto escrito: producirá tan naturalmente la certidumbre como el primer dia. Aun podria sostenerse que adquiere mas autoridad a medida que envejece; porque, cuando la obra de un historiador ha estado sometida al exámen de muchos espíritus que pertenecen a los rangos mas opuestos, i cuyo sufrajio ha sido, sin embargo, unánime, los motivos de creencia se multiplica en proporcion. No es verosímil que la obra hubiese resistido a semejante comprobacion si solo estuviera fundada en preocupaciones e intereses. Así, es imposible, como ya se ha dicho, que un título auténtico, verificado por un gran número de juicios pronunciados en diversas épocas unos tras otros, no haya recibido mas fuerza a vista de las partes adversas i de los jueces.

CAPÍTULO XXII.

DE LOS ERRORES I DE LOS SOFISMAS.

Las cuestiones que acabamos de recorrer conducen naturalmente a la última, relativa a las causas de nuestros errores.

¿Qué cosa es error? ¿Cómo sucede que caigamos en él con tanta frecuencia? ¿Qué médios tenemos de remediarlo?

De lo que se entiende por error.

Error es un juicio por el cual afirmamos lo que no es, o en otros términos, es un juicio falso. Cometo un error, por ejemplo, cuando juzgo que el sol jira en derredor de la tierra, pues afirmo un movimiento que no tiene lugar. Dos elementos son pues necesarios para constituir el error: el

primero, la concepcion de lo que no existe; el segundo, la afirmacion de que existe lo que no es realmente. De aquí se sigue que no hai, propiamente hablando, ideas falsas, puesto que las ideas, tomadas en sí mismas, no envuelven afirmacion alguna. Concebir pura i simplemente la idea de un monte de oro o de un caballo alado, no es errar; el error solo comienza desde el instante en que afirmo que estas cosas existen en la naturaleza.

No debe confundirse el error con la *ignorancia*. Ignorar, es no saber, i, por consiguiente, no formar juicio alguno; errar, es saber mal. El vulgo ignora mucho sin que yerre; puesto que no sabe, no piensa en juzgar lo que no sabe. El filósofo, al contrario, ignora i yerra a la vez, porque, por una parte, su saber, aunque ménos limitado que el de la muchedumbre, se estiende nada ménos que a todos los objetos de la naturaleza, i por otra, inventa frecuentemente explicaciones i sistemas que son puras quimeras.

Clasificacion de los errores.

Bacon ha dado, en el primer libro de su *Novum organum*, una clasificacion célebre de nuestros errores. Los reune bajo la denominacion de *idolos*, (*idola*,) sea que los asimile a falsas divinidades que reciben un culto debido solo a la verdad, sea que los considere como vanas imájenes, como fantasmas que nos ocultan la vista de las cosas. Estos *idola* se dividen en cuatro grandes categorías: 1.ª *idola tribus*, errores de la tribu o del pueblo, comunes a todo el jénero humano; 2.ª *idola specus*, errores de la caverna, particulares a cada individuo i que provienen de su temperamento, educacion, habitudes, talante peculiar de su mente, especie de antro o caverna en donde el espíritu se encuentra encerrado; 3.ª *idola theatri*, errores de teatro, errores de los filósofos; porque, segun Bacon, los sistemas filosóficos son como otras tantas piezas de teatro que los filósofos vienen a desempeñar en la escena del mundo; i 4.ª *idola fori*, errores de lenguaje, así llamados

porque la plaza pública, el *forum*, es el lugar en que los hombres reunidos hacen mas uso de las palabras.

Esta clasificacion, célebre hácia fines del último siglo, está hoi en dia en gran parte abandonada. En efecto, prescindiendo de la rareza del lenguaje, semejantes divisiones son de tal modo estensas que podrian dar lugar a innumerables subdivisiones. Bacon ha trazado el plan de un cuadro inmenso cuyos delineamientos ha dejado a sus sucesores el cuidado de reunir. Hablar detalladamente de los *idola theatri*, seria referir la historia entera de la Filosofía. Hablar de los *idola specus*, seria pasar en revista esas infinitas variedades de carácter, de temperamento i de opinion que entre los hechos existen. Cuando mas nos detendremos en el estudio de los *idola fori* e *idola specus*, dividiendo éstos segun las diversas facultades de la intelijencia, la memoria, los sentidos, el raciocinio, la imajinacion, etc.

De los sofismas en particular.

Entre los errores considerados bajo este punto de vista, ningunos mas graves i frecuentes que aquellos que nacen del ejercicio del raciocinio. Llámaseles, en jeneral, *sofismas* o *paralojismos*: sofismas, cuando el espíritu se deja llevar por ellos voluntariamente i con intencion de engañar a otro; paralojismos, cuando se verifican de buena fé. Entre el sofisma i el paralojismo hai pues la diferencia de que el último peca solamente contra las reglas de la Lójica, miéntras que el primero es una especie de mentira que la Moral condena.

La mayor parte de los lójicos distinguen dos categorías de sofismas, unos de Gramática i otros de Lójica.

Los *sofismas de Gramática* consisten en abusar de la ambigüedad de las palabras, pasando de un sentido dividido a otro compuesto, del sentido figurado al directo, del jénero a la especie o de ésta al jénero, etc.

Por ejemplo, se dice en la Escritura que Dios justifica a los impíos. Si Pedro, que es impío todavia, concluyese de aquí que él está justificado, abusaria de la ambigüedad

de esta palabra *impío*, que la Escritura emplea en un sentido dividido, por cuanto la aplica, no a los que perseveran en su impiedad, sino aquellos que ántes fueron impíos i que Dios justifica por su gracia.

De la misma manera, jugaria con las palabras si yo raciocinara así: "Ciertos espíritus tienen estension; es así que la estension es una cualidad corporal; luego ciertos espíritus tienen una cualidad corporal." Aquí la palabra *estension* está tomada en dos diferentes sentidos, primero en el figurado i despues en el directo.

El vicio de los sofismas de Gramática está en que el término médio no conserva la misma acepcion en la mayor i en la menor, i en que, por consiguiente, el silojismo, en vez de encerrar solamente tres ideas, encierra cuatro, espresadas por tres palabras. Se evita o resuelve este jénero de sofismas restituyendo en ellos a cada término su significacion propia.

Los *sofismas de Lójica* estriban ménos en las palabras que en las cosas. Pueden reducirse a seis capítulos principales:

1.° Probar otra cosa que la que está en cuestion, o *ignorancia del objeto, punto*, de la cuestion (*ignoratio elenchi.*) Tiene lugar cuando, tratándose de una cosa, hablamos de otra. Para combatir al adversario con mas ventaja, le suponemos sentimientos que no reconoce como suyos. Para escapar nosotros mismos a una dificultad, no nos detenemos en probar lo que nadie ha puesto en duda.

2.° Suponer como verdadero lo que está en cuestion, o *peticion de principio*, que consiste en alegar como prueba una proposicion que está todavia por probarse o demostrarse. Una peticion de principio, célebre en la historia de la Filosofía, es la cometida por Descartes, cuando ha pretendido probar por la perfeccion divina la lejitimidad de nuestros médios de conocer, como si la creencia de que Dios es perfecto no implicase la veracidad del entendimiento que lo afirma.

3.° *Tomar por causa lo que no es tal causa.* Creer, por ejemplo, como los astrólogos, que las costelaciones celestes influyen en la vida del hombre; referir como, los frenólogos, las operaciones del pensamiento al cerebro;

atribuir, como J. J. Rousseau, la depravacion de las costumbres al cultivo de las letras; juzgar, en fin, que tal hecho es la causa de tal otro, solamente porque el primero precede i acompaña algunas veces al segundo.

4.° *Induccion defectuosa o enumeracion imperfecta*, sofisma mui comun, que cometemos cuando dejamos de tomar en cuenta todos los modos cómo una cosa puede suceder, todas las circunstancias de un hecho, todos los individuos comprendidos bajo una denominacion comun, i sin embargo, concluimos como si nuestra enumeracion fuera completa. Tal es el error de los químicos que creian, hace sesenta años, que los ácidos tenian por principio necesario el oxíjeno; el error del misántropo, cuyo humor sombrío solo vé los defectos de los hombres i cierra los ojos a sus buenas cualidades; el error, en fin, del historiador que pretende explicar todos los sucesos de la historia por la influencia de las razas o del clima, sin tomar en cuenta alguna los libres esfuerzos del jénero humano.

5.° *Juzgar de una cosa por lo que solo le conviene accidentalmente*. Por ejemplo, juzgar de una forma de gobierno por los abusos pasajeros i sin consecuencia que envuelve; de la moralidad de una persona por una falta que haya cometido; de la fecundidad de un pais por la corta cantidad de trigo que ha producido en un año de escaséz, etc.

6.° *Pasar de lo que es verdadero bajo algun respecto a lo que es verdadero absolutamente.* Así, los Epicureos probaban que los Dioses debian tener la forma humana, porque, decian, no hai forma mas bella, i todo lo que es bello debe estar en Dios. Los Stoicos probaban tambien que el mundo está dotado de razon, porque el mundo es lo mejor que hai, i lo que discurre es mejor que lo que no discurre.

Causas do nuestros errores.

Formar el catálogo de los errores humanos, justificar con ejemplos sacados de la historia o de la vida privada las divisiones establecidas, hé aquí una tarea poco com-

plicada. Mas importante seria, pero mas difícil, la de discernir las causas que obligan al hombre a caer en error. Las facultades intelectuales nos han sido dadas por el Creador para dirijirnos i no para extraviarnos. ¿Cómo es entónces que nos extravian? ¿De dónde provienen esas ilusiones tan frecuentes, ya en la ciencia, ya en la vida, que desacreditan a la razon i la hacen dudar de sí misma?

Cuando sin espíritu sistemático se estudian las causas de nuestros errores, parece que éstos no tienen siempre el mismo oríjen, como han manifestado creerlo algunos filósofos, que los atribuyen, ora la voluntad, ora a las pasiones, ora a la memoria. Ciertamente que se derivan de muchos principios que, tan pronto aislados como reunidos, contribuyen a extraviarnos. Entre otros citaremos: 1.° la asociacion de las ideas; 2.° la precipitacion del juicio; 3.° las pasiones.

La asociacion de las ideas suministra, puede decirse, los materiales del error. Ella agrupa, en efecto, reune las nociones que entre sí no tienen sino relaciones apartadas o mui débiles. Sujiere al espíritu, a presencia misma de los objetos, mil recuerdos, mil pensamientos que se mezclan a sus percepciones i que las alteran. Una cosa que se halla a nuestra vista nos hace imajinar otra que está léjos de nosotros, pero que nos inclinamos a suponer unida a la primera en la realidad, tal como existe en nuestros recuerdos. De aquí las numerosas ocasiones de decepcion i de error.

En jeneral, nuestras preocupaciones no tienen otro oríjen que una falsa ligazon de ideas. Asi es como, por asociar la idea de tinieblas con la de peligro, los niños temen la oscuridad. Un motivo semejante a éste es el que ha hecho que los eclipses i los cometas hayan sido mirados, duramente mucho tiempo, como objetos de terror por los pueblos. La impresion de ciertas cualidades o defectos, involuntariamente adherida en nuestro espíritu a ciertas formas exteriores, explica la mayor parte de nuestras simpatías o repugnancias; ella nos hace formar acerca de las personas que vemos por la vez primera juicios temerarios, o mui induljentes o mui rigorosos.

La voluntad preservaria a la intelijencia del peligro de

engañarse, si continuara por mas largo tiempo el exámen, si lo hiciera mas profundo; pero léjos de eso, ella considera los objetos a la lijera, i aun suspende las investigaciones ántes de que todo lo hayamos visto. Apénas hemos tocado mui superficialmente las cosas por un lado, cuando ya nos apresuramos a juzgar de ellas como si las hubiéramos estudiado bajo todas sus faces. Precipitamos nuestro juicio, el cual, por no estar maduro e ilustrado, peca contra la verdad. El oríjen de nuestro error es la prontitud misma con que hemos procedido a decidir de aquello que pedia una atencion mas sostenida.

Esta misma precipitacion de la voluntad tiene su primer principio en nuestras pasiones. Una de las mas activas i nobles, la que apénas toca de mas cerca a la intelijencia i mas le sirve, la curiosidad, la extravía con mucha frecuencia, sea que la conduzca a investigaciones que son superiores a su alcance, o que la haga sacar conclusiones que la esperiencia no autoriza i que la reflexion habria aplazado. ¿I qué decir de las demas pasiones? Que teniendo cada una interés, puede decirse, en que las cosas sean de tal forma con preferencia a tal otra, nos ocultan lo que a ésta contraría, i solo nos dejan percibir lo que a aquella conviene. Así, tratándose de una persona amada, no vemos sus defectos, o mas bien, esos mismos defectos nos parecen buenas cualidades al travéz del prisma de nuestra ternura. El amor de sí mismo es todavia mas engañoso que el amor a los demas. ¿Quién de nosotros no ha repetido con la sabiduría popular, que nadie puede ser juez en causa propia? ¿I por qué, sino por el egoismo nos ciega, i porque en los negocios que nos interesan nos sentimos naturalmente impulsados a inclinar la balanza de la justicia en favor nuestro?

Medios de obviar el error.

Puesto que tales son las causas i la naturaleza de nuestros errores, para evitarlos debemos, en primer lugar, mantenernos en guardia contra las falsas asociaciones de ideas, tan fáciles siempre de formarse.

Debemos, en segundo lugar, prolongar nuestro exámen tanto tiempo cuanto sea necesario, i evitar, por consiguiente, la precipitacion i lijereza, fuente ordinaria de las inducciones defectuosas.

Debemos, sobre todo, no juzgar sino cuando estemos con sangre fria, i libres de toda preocupacion.

¿Se trata en particular de los sofismas? Como jeneralmente nacen de la lijereza con la cual el espíritu acepta premisas que no son verdaderas, preciso es verificar con cuidado los principios de donde partamos, medir exactamente su sentido i alcance, ser circunspectos en nuestras conclusiones, i, cuando discutamos, obligar a nuestro adversario a usar de la misma reserva que nosotros.

Estas precauciones harán que nuestros errores sean ménos frecuentes i ménos graves, disminuyendo las causas que los orijinan. Sin embargo, mucho nos engañaríamos si creyéramos que el hombre mas mesurado en sus opiniones, mas circunspecto i mas sábio en su conducta, puede evitar toda sorpresa. Nuestros errores, en efecto, como nuestros vicios i nuestros sufrimientos, tienen una causa primera que todos nuestros esfuerzos reunidos para destruir jamás podrán conseguir que se destruya: queremos hablar de la debilidad irremediable de un espíritu como el nuestro, que es necesariamente imperfecto, puesto que es creado.

PARTE TERCERA.

MORAL I TEODICEA.

CAPÍTULO XXIII.

DE LOS DIVERSOS MOTIVOS DE NUESTRAS ACCIONES.

La Moral es una rama de la Filosofía que tiene por objeto la direccion de nuestras facultades activas. Ella es a la voluntad lo que la Lójica es a la intelijencia. Se la puede definir la ciencia de los deberes.

La Moral comprende dos partes, una jeneral i otra particular.

La Moral jeneral determina la existencia, los caracterés i las sanciones de la lei del deber, esa regla suprema a la cual el hombre, creatura intelijente i libre, debe conformar todos sus actos.

La Moral particular trata de las aplicaciones de esa lei, o de lo que a ella corresponde, i describe los deberes particulares del hombre. Se divide, por consiguiente, en tres

secciones: 1.ª Moral *individual*, o deberes del hombre para consigo mismo; 2.ª Moral *social*, o deberes del hombre para con sus semejantes; i 3.ª Moral *relijiosa*, o deberes del hombre para con Dios.

El primer fundamento de las reglas de la Moral, es la naturaleza humana fielmente observada. Mejor sabremos lo que somos, miéntras mas descubramos el fin para el cual hemos sido colocados aquí abajo. El estudio de nuestros pensamientos i de nuestras facultades nos eleva al conocimiento reflexivo de nuestro destino, de donde nacen la idea de nuestro bien i la de nuestros deberes. Los sabios del paganismo, i sobre todo Sócrates, habian comprendido esta importante verdad: así el primer precepto de la sabiduría era, para los antiguos, esta máxima célebre, gravada, segun dicen, en el frontispicio del templo de Délfos: *Nosce te ipsum*, conócete a tí mismo.

La Moral tiene otro fundamento, que es la fé en Dios, o la relijion. Como lejislador i como juez, Dios es la razon última de nuestros deberes. Se encuentran, es verdad, por el mundo personas que parecen estrañas a todo sentimiento relijioso, i que, sin embargo, llevan una vida virtuosa; pero su virtud no es mas que una loable inconsecuencia, efecto del hábito, del ejemplo o de un temperamento feliz. ¡Cuán raras son, por otra parte, semejantes exepciones! ¿Acaso no es un hecho atestiguado por la esperiencia universal, que las creencias relijiosas siempre han sido una garantía necesaria de la moralidad pública i privada, la cual, sin ellas, habria permanecido incierta i vacilante?

Cuáles son los motivos de nuestras acciones.

La definicion de la Moral supone la averiguacion de los motivos de nuestras acciones.

Por *motivo de accion* se entiende, en jeneral, todo aquello que nos estimula a obrar, como la curiosidad que nos induce a la investigacion de la verdad, como la ambicion que nos impele hácia los honores i el poder. El *motivo* difiere de la *facultad* en el sentido de que ésta es en nosotros

la que obra, en tanto que aquel es lo que la solicita a obrar.

Cuestion mui debatida es la de saber si el hombre puede resolverse a ser impulsado por algun motivo. Unos lo niegan, como Leibnitz; otros lo afirman, como Reid. Lo indudable a este respecto es, que los motivos no costriñen a la voluntad, i que, sin embargo, ejercen, en la mayor parte de los casos, una influencia profunda en sus determinaciones.

Nosotros distinguiremos tres clases de motivos de accion: el *amor de sí mismo*, la *simpatía*, i la *obligacion* o *deber*.

El *amor de sí mismo* es el conjunto de todos los pensamientos, físicos o intelectuales, que tienen por objeto nuestro bien personal, por ejemplo, los apetitos del hambre i de la sed, la ambicion, el deseo de conocimiento, el amor a las riquezas, etc.

Bajo el nombre de *simpatía* colocamos las afecciones, ese órden particular de sentimientos que nos estimulan a procurar el bien de nuestros semejantes, por ejemplo, la caridad, el amor, la amistad, la ternura maternal, la piedad, etc.

En fin, el *deber* u *obligacion* es esa regla que liga a la voluntad, i de que ésta no podrá apartarse sin que el alma tenga la conciencia de haber cometido una falta. El deber es el que inspira esos actos de desprendimiento i heroismo que el jénero humano ha recompensado con su admiracion en todos los siglos.

El deber, considerado en sus relaciones con la Divinidad, se transforma i convierte en un sentimiento relijioso, o en la obediencia a los divinos decretos.

Los motivos obran desde luego sobre la voluntad de una manera instintiva i casi ciega. A ellos cedemos sin cálculo, sin premeditacion. Así, el niño tiene sed i bebe; tiene hambre i come, sin pensar en la sensacion de placer que experimenta, pero sobre todo sin moderar su apetito por la prevision del perjuicio que una comida mui copiosa, o tomada inoportunamente, puede causar a su salud. Difícilmente se somete a un mal o privacion presente, a trueque de evitar un mal venidero.

Con la edad, aprendemos a conocer los motivos que nos hacen obrar; pesamos el alcance i consecuencia de los actos que nos aconsejan; tan pronto cedemos a su impulso, como lo combatimos, segun que nos parece ventajoso o funesto. La razon, que ilustra nuestra determinaciones, contribuye a dirijirnos; ella nos enseña a domar la violencia de nuestros deseos, a sacrificar el goce del momento i a imponernos los mas penosos sacrificios, las privaciones mas duras, a fin de que alcancemos al término, por lo regular lejano, que nos presenta como mas elevado i mas apetecible que el objeto actual de nuestras ánsias.

Bajo el imperio de la razon, contraemos así, poco a poco, el hábito de dirijirnos por un cierto jénero de motivos que adoptamos con preferencia a todos los demas. De aquí nacen el *egoismo*, la *benevolencia*, la *virtud*. El egoismo es el hábito de obrar por amor propio i en vista de nuestro interés personal. La benevolencia consiste en dejarnos conducir por el amor de nuestros semejantes, evitando lo que pueda dañarles i buscando lo que les sea útil. En fin, lo propio del hombre virtuoso es escuchar constantemente la voz del deber; mantener siempre presente en su pensamiento la idea de la lei, i modelar su vida, aun a precio de crueles sacrificios, por ese tipo de justicia i de verdad.

¿Pueden reducirse a uno solo los motivos de nuestras acciones?

¿Pero las distinciones que acabamos de establecer son fundadas i pueden servir de punto de partida a la ciencia de las costumbres? Si hubiera de creerse a ciertos filósofos, la benevolencia i la virtud no son mas que formas mas o ménos alteradas del amor de sí, el cual deberia reinar solo i sin contrapeso en el corazon i en la voluntad del hombre. Tal es la doctrina que la escuela de Aristipo i de Epicuro ha enseñado entre los antiguos, i que Hobbes, Helvecio, La Rochefoulcauld i el jurisconsulto inglés Jeremías Ben-

tham han renovado en los tiempos modernos. Segun estos moralistas, el bienestar es el único fin de la naturaleza humana, el amor al bienestar, la sola pasion de nuestro corazon, la consecucion del bienestar por todos los medios que podamos, la única lei de nuestra voluntad. Ellos pretenden descubrir una razon de interés en los actos que mas desinterados parecen, como la abnegacion i los sacrificios.

Este triste i peligroso sistema levanta en su contra objeciones invencibles: 1.° está condenado por el sentimiento universal del jénero humano, porque la humanidad ha establecido siempre una diferencia entre la virtud i los cálculos del egoismo; 2.° el entendimiento lleva en sí mismo la idea de obligacion; pero el amor de sí no es un principio obligatorio, por cuanto no somete a la voluntad a una lei que se sienta culpable de violar buscándola en los placeres i en el bienestar; 3.° en fin, ¿cómo explicar, segun el sistema de Helvecio, los conflictos que algunas veces se suscitan entre el deber i el interés? ¿Acaso a un sentimiento de interés, i no al cumplimiento del deber, obedece el hombre virtuoso cuando sacrifica su fortuna, su libertad i su vida?

¿Cuál es la importancia relativa de los motivos de nuestras accions?

Desde que la diferencia de los motivos de nuestras acciones ha sido reconocida i demostrada, su valor relativo se manifiesta por sí mismo. El interés es un motivo ménos noble que la simpatía, i ésta debe ceder al deber. El deber por sí solo llena las condiciones de esa lei evidente, absoluta, obligatoria, que la Moral tiene por objeto descubrir. Mas, este punto tiene demasiada importancia para que no sea necesario tratarlo en toda su estension, lo que ejecutaremos llegando a el análisis de los elementos constitutivos de la moralidad.

CAPÍTULO XXIV.

DE LA CONCIENCIA I DE LA LEI MORAL.

Cuando somos testigos de una accion ejecutada por un ajente dotado de intelijencia i de libertad, dos séries de hechos se verifican en nosotros, unos en la esfera de la razon, otros en la de la sensibilidad.

Los hechos racionales consisten en tres juicios sucesivos por los cuales declaramos: 1.° que la accion es buena o mala; 2.° que el ajente estaba en la necesidad de ejecutarla en virtud de ese lazo de derecho que llamamos *obligacion*; 3.° que él ha merecido una recompensa o una pena, segun que ha sido fiel a esta obligacion o que la ha infrinjido.

Viendo, por ejemplo, que un hijo honra a su padre, juzgamos que la conducta de este hijo es buena; que es obligatoria; que es digna de recompensa. Viendo, por el contrario, que un militar traiciona su bandera, no vacilamos en pronunciar que este militar obra mal; que falta a un deber sagrado; que incurre en un castigo terrible.

Al mismo tiempo que la razon forma estos juicios, la sensibilidad se encuentra afectada por diversas emociones que son su continuacion i como la consecuencia de ellos. Segun que el ajente ha obrado bien o mal, ella se pone de su parte o en contra, le admira o le desprecia, goza o sufre.

Estas emociones toman un carácter particular cuando nosotros mismos somos actores de las acciones que las determinan; conviértense entónces en esos sentimientos tan conocidos con los nombres de *satisfaccion de la conciencia* o de *remordimiento*.

Hé aquí los fenómenos en que descansa eso que se llama *conciencia moral, sentimiento o nocion del deber, distincion del bien i del mal, obligacion moral, etc.*

Evidentemente esos hechos implican en el entendimiento

humano la nocion del bien i del mal, sin la cual no podríamos juzgar que tal accion es buena, que tal otra es mala, ni esperimentar los sentimientos que acompañan a este juicio.

Ya hemos visto que esta nocion tan simple i tan cierta ha sido contestada por algunos filósofos, i profundamente alterada por otros en mayor número.

Aristipo i Epicuro, Hobbes i Helvecio no niegan en términos absolutos la distincion entre el bien i el mal; pero, segun ellos, el egoísmo es la única pasion del corazon humano; la idea del bienestar es la única regla de la voluntad. Ellos no creen en la virtud desinteresada; i, en los actos mas heróicos de abnegacion, encuentran un cálculo del amor propio.

La conciencia del jénero humano protesta con enerjía contra estas doctrinas desconsoladoras (1); pero esto no basta. Para apreciarlas en su verdadero valor, es menester colocarlas en presencia de los hechos; i si éstos las desmienten, si apesar de la pretension de explicar al hombre, nada explican, no quedará otra cosa por hacer que relegarlas entre las invenciones mas arbitrarias, mas frívolas i mas tristes de la Filosofía.

Distincion del bien i del mal.

La idea del bien está naturalmente impresa en todos los espíritus. ¿Qué hombre, civilizado o bárbaro, no ha exclamado mil veces en su vida: este es bien, aquel es mal? ¿Quien no comprende, quién no emplea estas palabras: justicia, lei, deber, honestidad o decoro, contenidas en el vocabulario universal de todos los pueblos?

(1) «Ninguna Filosofía mas abominable, exclamaba Rousseau respondiendo a Helvecio, que la que estuviese desnuda de acciones virtuosas, que no pudiera salir de un negocio sin achacarle intenciones bajas i motivos sin virtud, que estuviera forzada a calumniar a Sócrates i a deshonrar a Régulo. Si semejantes doctrinas pudieran alguna vez jerminar entre nosotros, la voz de la naturaleza i la de la razon se levantarian incesantemente contra ellas, i no permitirian a ninguno de sus partidarios la excusa de haberlas profesado de buena fé.»

Cierto es que no todos los hombres están conformes en la naturaleza del bien; unos alaban, respetan, admiran los actos que otros condenan: las costumbres criminales, las instituciones atroces tienen el mismo imperio en ciertos pueblos. Pero en medio de esta variedad de costumbres que presenta el jénero humano, subsiste la creencia universal, inalterable, de que la virtud es distinta del vicio, a pesar de que no todo hombre pueda decir en dónde está el vicio, en dónde la virtud.

Diferencia del bien i de lo útil.

No solamente el bien es distinto del mal, sino que difiere esencialmente de lo útil por sus caractéres, por el modo de conocerse, por los sentimientos que exita.

En primer lugar, el bien difiere de lo útil por sus caractéres. El carácter esencial del bien, estriba efectivamente en la obligacion. ¿Una accion es buena? Al punto juzgamo que *debe* ejecutarse. ¿Es mala? Declaramos que *no debe* efectuarse. Pues bien, lo útil carece de la propiedad de determinar semejantes juicios. Puede ser útil el ser rico, poderoso, honorable; pero ¿cuál de nosotros se siente obligado a poseer riquezas, poderes, honores? ¿Cuál se juzga culpable de estar privado de estas ventajas?

En segundo lugar, el bien difiere de lo útil por el modo de conocerse. La bondad de una accion se aprecia en efecto ántes de verificarse, i su utilidad despues. Cuando veo a un hombre exponerse a la muerte por salvar un semejante suyo, no puedo afirmar ántes del acontecimiento si su jenerosidad será coronada por el éxito; pero sé, pero afirmo con la mas entera certidumbre, que su accion es bella, admirable, heróica. Un ladron que va a robar a una casa jamas estará seguro del buen resultado de su crímen, el cual, despues de muchos años, puede todavia ser descubierto; pero su conciencia, inmediatamente i ántes del éxito favorable o adverso de sus proyectos, le grita que la accion que se prepara a cometer es criminal.

En tercer lugar, el bien difiere de lo útil por los senti-

mientos que exita. Los que se desarrollan a la vista del bien son, en efecto, la estimacion, el amor, el respeto, la admiracion, el entusiasmo; ahora bien, la vista de lo útil nada parecido a ésto produce en nosotros. Si un especulador hábil acierta en una empresa, le felicitamos por su buena suerte, mas no le admiramos. Hai mas: si llegamos a descubrir un motivo de utilidad oculto en los actos que admiramos, al instante mismo se calma nuestro entusiasmo; sentimos que la estimacion es el precio del desasimiento de todo interés, i que el egoísmo no es digno de ella.

Hé aquí, pues, los resultados del análisis aplicado a las nociones morales: resultados positivos, irrefragables, que ninguna sutileza de raciocinio podria debilitar, i que demuestran a las claras el error radical de Epicuro i de Hobbes.

Oríjen de las nociones morales.

Mas, ¿de qué manera se eleva nuestro espíritu a estas nociones que son la regla de nuestros juicios sobre la conducta humana?

Puesto que el bien es distinto de lo útil, la esperiencia de lo que nos es útil o dañoso no es evidentemente el oríjen de nuestras ideas del bien o del mal.

Estas ideas tampoco pueden provenir de nuestros sentimientos de placer o de pena, porque siendo fujitivos, movibles, caprichosos, carecen de todos los caractéres de la lei absoluta del deber.

Diremos, con otros, que ellas se derivan de la educacion, del hábito, de la lejislacion? Pero estas son hipótesis arbitrarias que desaparecen en presencia de un exámen sério.

El poder de la educacion es inmenso; pero supone jérmenes anteriores que reune i desenvuelve. Quitad estos jérmenes, i la accion del maestro sobre el discípulo será tan estéril como lo seria el trabajo del labrador ocupado en remover un terreno que, no habiendo sido sembrado, no puede desde luego producir ningun fruto. Así como no se puede comunicar a un sordo la idea del sonido, ni a un ciego la

del color, de la misma manera la educacion no enseñaria al hombre a distinguir el bien del mal, si el hombre no llevára en sí mismo el principio de esta distincion, gravado por la mano del Creador.

El hábito tiene, como la educacion, una gran parte en nuestros juicios morales; pero, tambien como ella, supone inclinaciones anteriores. Consiste, en efecto, en cierta disposicion para hacer fácilmente una cosa en virtud de la frecuente repeticion que la misma accion enjendra en el hombre. Así, el hábito de marchar es la facilidad que hemos adquirido marchando mucho. Antes de hacer una cosa por hábito, es pues necesario haberla hecho naturalmente; ántes de juzgar por hábito que el bien no es el mal, es necesario haber formado este juicio por instinto, se puede decir.

Una objecion análoga se levanta contra el sistema que funda las acciones morales en la lejislacion. No solo la historia no presenta huella alguna del dia o del año en que algun lejislador de jénio hubiese inventado la distincion, hasta él ignorada, del bien i del mal, de lo justo i de lo injusto; sino que es evidente que la lei escrita saca su autoridad de una lei superior, divinamente impresa en el corazon de todo hombre. Sin esta lei primitiva, que nos manda en el silencio de las lejislaciones humanas, las otras leyes no habrian podido establecerse, o pronto habrian llegado a convertirse en un yugo tiránico e insoportable.

La consecuencia que debe sacarse del precedente análisis, es que las ideas morales se derivan, no de los sentidos ni de las reflexion, sino de un poder primordial del entendimiento humano.

Este poder, segun algunos filósofos, seria una facultad análoga a los sentídos exteriores, un *sentido moral*, por el cual el hombre distinguiría el bien i el mal, como por la vista se distinguen los colores i por el gusto los sabores. Estos filósofos han confundido dos cosas mui distintas, el juicio moral i la emocion que lo acompaña. El segundo hecho es sin duda del resorte de la sensibilidad, pero el primero no viene de ella; pasa todo entero en la esfera de la intelijencia.

La verdadera fuente de las ideas morales es esta antorcha que Dios ha colocado en nosotros, este poder sublime

del entendimiento, de donde se derivan las ideas universales i necesarias, i que se llama la razon.

De la lei moral, del deber, de la virtud.

Empero, este principio innato de justicia i de honestidad, que dirije a la intelijencia en la apreciacion de los actos humanos, no se limita, notémoslo bien, a cautivar al entendimiento; tambien se impone a la voluntad como una regla suprema a la cual tenemos obligacion de obedecer: lei imprescriptible o inviolable, aun cuando se la viole; lei inmutable i universal, que no varía como las creaciones efímeras del jénio del hombre.

"Ella es, dice Ciceron, una lei verdadera, enseñada por la razon, conforme a la naturaleza universal, inmutable, eterna, cuyas órdenes brindan al deber, i cuyas prohibiciones alejan del mal. Sea que mande o que prohiba, sus palabras, ni son vanas para con lo buenos, ni tan poco ineficaces para con los malos. Esta lei no puede ser contradicha por otra, ni modificada, ni abrogada. Ni el senado ni el pueblo pueden retraernos de la obediencia que le debemos. No tiene necesidad de nuevo intérprete o de otro órgano que nosotros mismos; no es diferente en Roma que en Aténas; ni será mañana diversa de lo que es hoi. En todos los tiempos i naciones reinará esta lei, què es única, imperecedera, eterna i guia comun. Dios mismo, rei de todo lo creado, es su autor, i él le da su sancion i la promulga. El hombre no puede desconocerla sin faltarse a si mismo, sin renegar de su naturaleza, i por consiguiente, sin entregarse a las mas duras expiaciones, aun cuando evitare los suplicios o castigos legales que los demas hombres pueden imponerle." (1)

Tal es el sólido fundamento del deber i de la virtud. Las ideas de la lei, del deber i de la virtud son tres nociones correlativas. La lei manda, i, como estamos dotados

(1) De República, III, 17.

de intelijencia i de libertad, debemos obedecerla, practicando todo lo que nos ordena, i evitando o rechazando todo lo que nos prohibe. Somos o no virtuosos, segun cumplimos o no con nuestros deberes. La virtud suprema consistirá en observarlos con fidelidad inflexible e invariable, sin ceder jamás al culpable incentivo de los placeres, ni a la fuerza atractiva de las pasiones.

CAPÍTULO XXV.

DEL MÉRITO I EL DEMÉRITO.—DE LAS PENAS I RECOMPENSAS-SANCION DE LA MORAL.

A vista de las acciones humanas, nuestra intelijencia concibe, no solo que ellas son buenas o malas, sino tambien que su autor tenia la obligacion de ejecutar las unas o de evitar las otras. La nocion del deber lleva consigo otra que la completa i confirma, a saber, la de que, el que hace el bien, el que cumple su deber, es digno de felicidad, i por el contrario, el que hace el mal o falta a su deber, es digno de desgracia.

Este juicio es el *principio del mérito i el demérito.*

Como todas las ideas morales, este principio tiene por caractéres la evidencia, la universalidad, la necesidad; por orijen la razon. La demostracion no podría aumentarle su fuerza, ni las objeciones debilitarla; pues se halla naturalmente impreso en el espíritu de todos los hombres, i hasta los mas criminales no pueden escapar enteramente a la desaprobacion de su propia conciencia. I no solamente juzgan todos los hombres que la felicidad es el premio debido a la virtud i la miseria el castigo de la injusticia; sino que se resisten a concebir que esto pueda suceder de otra manera. Las prosperidades del vicio son para ellos una perturbacion inexplicable, un trastorno misterioso de las leyes del Universo; tan turbados se manifiestan como si vieran un efecto sin causa, e imponen a la Providencia el deber de reparar en lo futuro los desórdenes de lo presente, a fin de que en úl-

timo resultado se vea el equilibrio que debe existir en el órden moral.

De aquí, pues, provienen todas nuestras ideas de pena i de recompensa. La recompensa es una felicidad merecida, la pena una desgracia merecida. Quitad el mérito, i una i otra cosa se reducen entónces a un hecho puramente sensible: aquí el deber, la privacion; allá el placer, el bienestar, la posesion de los bienes que son objeto ordinario de nuestros deseos.

Se ha preguntado con frecuencia ¿cuál era el fundamento de las instituciones penales en vigor en los diferentes pueblos? ¿Con qué título la sociedad se atribuye a sí misma el terrible poder de castigar con la privacion de la fortuna, de la libertad, de la vida misma, a sus miembros perversos que, a sus ojos, han violado las reglas de la justicia i sus propias leyes? Así como ciertos filósofos, extraviados por una confusion deplorable de lo útil i de lo bueno, han tratado de hacer consistir la lei moral en el interés; así tambien una grande escuela de jurisconsultos, aplicando esta teoría a la moralidad, ha pretendido que el fundamento lejítimo de la pena estriva en el triple servicio que ésta hace a las sociedades humanas como elemento de represion, como ejemplo, i aun como medio de enmienda en el culpable. Pero, ¿no es radicalmente defectuosa semejante teoría? La lei penal tiene sin duda por objeto reprimir los atentados contra las personas i las propiedades. Siendo pública la aplicacion del castigo, obra sin duda en los espíritus por la fuerza del ejemplo, inspirando en el alma de los espectadores un terror saludable, que contribuye a desviarlos del mal. Sin duda, en fin, el criminal, impresionado por el equitativo rigor de la lei, no puede dejar de entrar en sí mismo, de reflexionar en su falta, i de rendir homenaje interior a la santidad de la justicia que ha violado. Pero la pena no presenta estas diversas ventajas sino con una condicion, la de que sea justa i merecida. Aislada de la justicia, ella no es mas que la venganza o la amenaza de la fuerza social en presencia de la debilidad individual; exita la simpatía para con el condenado, el temor i la cólera para con el juez; asusta o irrita, pero no corrije; en fin, i lo que no es ménos grave, varía,

segun la circunstancias, siendo ya suave o rigorosa, segun el terror o la seguridad del momento. La verdadera base de la penalidad, ya que no su única medida, es la creencia innata que cualquiera tiene formada, de que al mal corresponde el sufrimiento, i de que el orden del mundo, turbado por la injusticia, debe ser, segun la enérjica palabra de Bossuet, reestablecido por el castigo.

De la sancion de la lei moral.

El conjunto de penas i de recompensas, destinadas a asegurar la ejecucion de una lei, es lo que se llama *sancion*. No obstante, esta palabra se emplea con frecuencia en otro sentido, para espresar la aprobacion regularmente dada a una medida por los depositarios de la autoridad. Así es como, en el lenguaje de la política, se dice que una lei ha sido sancionada por el gobierno, que ha recibido la sancion gubernativa.

No debe confundirse la sancion con la *obligacion*. Esta es una concepcion de la razon, que juzga que estamos en la necesidad de hacer o de dejar de hacer alguna cosa. Aquella supone la nocion del mérito i del demérito, pero se dirije principalmente a la sensibilidad. Ambas nos incitan a practicar la virtud, la primera a causa de la belleza de la virtud misma, la segunda por el atractivo del placer o el temor al dolor. Seres sensibles, con mucha frecuencia nos desviamos de nuestros deberes por seguir la pasion; oficio de la sancion es servir de contrapeso a la pasion e interesar a la sensibilidad misma en el cumplimiento del deber.

Las sanciones de la lei moral forman un vasto sistema de recompensas i de penas que abrazan todos los deberes del hombre.

Hai deberes que importan para la existencia de la sociedad i que el lejislador humano no podria dispensarse de definir de un modo espreso; ellos tienen la sancion de las leyes remuneradoras i penales en vigor en los diferentes pueblos de la tierra.

Otros deberes, que las leyes positivas no determinan,

nacen de las relaciones de los hombres entre sí: deberes cotidianos de probidad, de benevolencia recíproca, de abnegacion i de sacrificio. Al que los cumple se le recompensa con los sentimientos de simpatía, estimacion, respeto, admiracion i entusiasmo, que las acciones virtuosas tienen el privilejio de exitar, en tanto que la mala fé, la dureza de corazon i la injusticia solo recojen en todas partes el desprecio i la indignacion.

Pero puede suceder que una accion criminal escape a las miradas de los hombres; que tambien la virtud se vea desconocida i aun perseguida; en fin, ¿cuántas veces no acontece que la preocupacion tolera, excusa, proteje las acciones que la moral condena? El alma entónces, replegándose en sí misma, encuentra su castigo o su recompensa en la satisfaccion de su conciencia o en el tormento de los remordimientos de la misma.

En fin, así como hai almas timoratas, prontas a confundirse i aflijirse por escrúpulos exajerados, así tambien hai corazones encallecidos en el mal que llegan a sofocar todo remordimiento. El crímen podria, pues, esperar la impunidad, la virtud estaría espuesta a no obtener jamás el precio de sus méritos, si mas allá de todas las sanciones terrestres no se elevára la infalible sancion de la justicia de Dios, que hace lucir delante de nosotros las perspectivas a la vez consoladoras i tremendas de la vida futura.

Estas recompensas otorgadas al hombre de bien, estos castigos inevitables que aguardan al malvado, nos enseñan que, si el interés i el deber son profundamente distintos, no son, sin embargo, opuestos por lo jeneral, sino que existe una estrecha relacion entre lo útil i lo bueno, i que, segun la bella espresion de Platon, la Providencia ata con nudos de bronce i de diamante el goce i la felicidad a la virtud, el sufrimiento i la desgracia a la pasion i al desórden.

CAPÍTULO XXVI.

Division de los deberes.—Deberes del hombre para consigo mismo, para con sus semejantes, la familia i el Estado.

Division de los deberes.

La Moral *particular ó práctica* es el conjunto de los deberes que tenemos que cumplir en las diversas posiciones de la vida.

Los antiguos reducian estos deberes a cuatro capítulos, correspondientes a las cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza i templanza. Los modernos han adoptado una division mas natural, sacada de las relaciones que el hombre mantiene con sus semejantes, con Dios i consigo mismo; de donde resultan tres partes en la Moral práctica: 1.ª Moral *individual* o deberes del hombre para consigo mismo; 2.ª Moral *social* o deberes del hombre para con sus semejantes; 3.ª Moral *relijiosa* o deberes del hombre para con Dios.

Comencemos por el estudio de la Moral individual.

Moral individual o deberes del hombre para consigo mismo.

Parece estraño desde luego que el hombre tenga obligaciones que cumplir para consigo mismo. En efecto, toda obligacion supone una persona que obligue, i otra que sea la obligada; i bien, ¿no somos aquí nosotros mismos a la vez el término i el sujeto de la obligacion?

En realidad, esta objecion es mas especiosa que sólida. El hombre no es la razon última de los deberes a que está sometido para consigo mismo. Estos deberes forman parte de otro deber mas jeneral, el de asociarse a las miras del Creador, de conformarse al órden que ha establecido en el Universo i de que forma parte nuestro destino. Este órden divino se alterará siempre que nos separemos de los fines que nos han sido asignados. Tenemos pues la obligacion de velar sobre nosotros i de esforzarnos en cuanto podamos por seguir fielmente la ruta que la Providencia se ha dignado trazarnos.

El hombre es un espíritu unido a un cuerpo; por consi-

guiente tiene deberes que cumplir respecto a una i otra sustancia

Nuestros deberes para con el espíritu son relativos a la sensibilidad, a la intelijencia i a la voluntad.

Respecto a la sensibilidad, debemos contenerla sin ahogarla, no reusarle los goces que son conformes al órden de la naturaleza, no exponerla por efecto de nuestra imprudencia a equivocaciones i a dolores sin utilidad ni motivo; en fin, debemos abrir nuestro corazon a los afectos dulces i benévolos, que colocan al hombre en la via del desasimiento de todo interés i de aficion a la virtud.

Teniendo la intelijencia por objeto el conocimiento de la verdad, nuestro deber para con ella es combatir la ignorancia i el error, que la separan de este objeto supremo. Seríamos culpables si dejáramos que se menoscabasen, por falta de cuidado i de cultura, las sublimes facultades de que hemos sido dotados. Debemos desarrollarlas por el estudio i la meditacion, aprovechar las ocasiones de instruirnos, evitar la precipitacion en nuestros juicios, i no fiarnos en las preocupaciones ni en las pasiones que nos extravían tan frecuentemente. Otro deber no menos importante respecto a la intelijencia, es no emplearla en investigaciones, o frívolas e indignas de ella, o mui elevadas, mui difíciles para su debilidad; debemos, en una palabra, no rebajar, ni tampoco exajerar su fuerza. Sábiamente comprimida i dirijida, la cultura de la intelijencia puede, por otra parte, ejercer la accion mas feliz sobre el desarrollo de la moralidad. El perfeccionamiento moral sigue al desarrollo intelectual; i por esto en la escuela de Sócrates se miraba no sin razon como una ciencia a la virtud.

Respecto a la voluntad tenemos dos deberes que cumplir, el de la templanza i el de la fortaleza: uno i otro tienen por objeto conservar a la voluntad su carácter eminente, la libertad. Por medio de la templanza, que es la represion de nuestros pensamientos, la protejemos, puede decirse, contra nosotros mismos; la preservamos de la servidumbre de las pasiones. Por medio de la fortaleza, de que nace la constancia invariable del alma, la hacemos independiente de los infortunios. Tanto en la prosperidad como en la desgracia, permanece dueño de sí misma. Los Stoicos

habian espresado este doble deber del hombre por la célebre fórmula: *abstine et sustine*, abstente i soporta; pero erraron al pretender reducir la Moral entera a estos dos preceptos, de donde es difícil hacer salir las obligaciones del hombre para con sus semejantes, i sobre todo, los deberes de la caridad. Para que la Moral sea completa, era pues menester agregar a esos dos preceptos un tercero, *ama*, i esto es lo que ha hecho el Evanjelio.

Pasemos entre tanto a hablar de los deberes del hombre respecto a su cuerpo.

El cuerpo entero es a la vez el instrumento que al hombre ha sido dado para obrar sobre los objetos exteriores, i el intermediario obligado para trasmitirle las impresiones de estos objetos. Por esta doble relacion reclama nuestra solicitud; debemos tomar todas las precauciones, todos los cuidados necesarios para mantener su vigor i su salud. Pero, por otra parte, el cuidado del cuerpo no debe ir mas allá de ciertos límites. Es necesario medirlo segun el bien del alma, i jamás llevarlo tan léjos que se torne perjudicial al desarrollo moral. I aun hai casos en que el olvido de los cuidados corporales es, no solo permitido, sino obligatorio, lo que puede suceder, por ejemplo, por razon de sacrificio al interés público, por caridad, por espíritu de relijion, por cumplir un deber imperioso. Así es como los mártires ofrecen su vida en holocausto, i como el soldado sacrifica la suya por su pais. En una palabra, deben evitarse, aquí como en todo, dos extremos: consiste el uno en hacer demasiado, el otro en no hacer bastante; el uno en exajerarse la importancia del cuerpo i tratarlo como si igualase al espíritu en dignidad, el otro en no formarse concepto suficiente de la influencia del cuerpo sobre el alma i de los vínculos que unen a una i otra de estas dos sustancias de que la naturaleza humana se compone. Ejemplo del primero de estos extremos fué el error de la Escuela Cirenaica, i en nuestros dias una secta, por un momento célebre, puesto que acaba de sucumbir. El segundo extremo caracteriza a la Escuela Cínica, en grado menor a la Stoica, i a ciertas escuelas místicas.

Un deber que la vez concierne al cuerpo i a el alma, es la obligacion que tenemos de no atentar contra nuestra

propia vida. El suicidio, que rompe violentamente la union de dos sustancias entre sí asociadas por el Creador, que reduce a la nada la una, que detiene el desarrollo de la otra, que priva a el alma de la virtud a que habria alcanzado en la prueba soportada con valor, que sustrae a la sociedad uno de sus miembros, uno de sus apoyos: el suicidio, en fin, es el acto mas notoriamente opuesto a los designios de la Providencia, i por consiguiente a los deberes del hombre.

Moral social o deberes del hombre para con sus semejantes, la familia i el Estado.

La Moral social es el conjunto de los deberes que nacen de las relaciones del hombre con sus semejantes. Estas relaciones son de dos clases: unas son independientes de la forma i de la existencia misma de los gobiernos, i resultan de la comunidad de oríjen i de naturaleza que existe entre los individuos de la especie humana; las otras suponen a los hombres reunidos en sociedad, viviendo sometidos a la lei de un poder que está encargado de velar en la defensa de todos. Las primeras enjendran los deberes jenerales del hombre para con el hombre; las segundas, los deberes particulares para con el Estado.

Todos los deberes jenerales del hombre están comprendidos en esta doble fórmula: *Alteri ne feceris quod tibi fieri non vis; Alteri feceris quod tibi fieri velis.*—No hagais a los demas lo que no querríais que os fuera hecho; Haced a los demas lo que querríais que a vosotros mismos os hicieran. En dos palabras: no hagais el mal; haced el bien.

La primera fórmula comprende los deberes de *justicia*; la segunda, los deberes de *caridad*.

La justicia es esa virtud negativa que consiste en no hacer cosa alguna que dañe a nuestros semejantes; la caridad, al contrario, es esa virtud positiva, activa, solícita del hombre, que viene en su ayuda, socorre su debilidad, contribuye a su consuelo i a su dicha.

Así, es justo el no atentar contra la vida de los demas, contra su libertad, su propiedad, su reputacion; el no ofender su intelijencia con la mentira o el perjurio; el respetar los vínculos de afeccion que unen a los padres e hijos, los esposos, los parientes, los amigos. Es caritativo socorrer a los necesitados, consolar a los aflijidos, animar a los cobardes, enseñar a los ignorantes, i en una palabra, ofrecer a cada cual el apoyo material o moral de que tenga necesidad.

Propio es de los deberes de justicia que el cumplimiento pueda ser exijido por el oprimido, i que, en los casos en que sean violados, esta violacion crée un nuevo derecho, el de defensa en la persona misma que experimenta la injusticia. No sucede lo mismo respecto a los deberes de caridad; nadie tiene derecho a emplear la fuerza para obligarnos a cumplirlos. Alguien desprovisto de todo, un desgraciado a quien he tenido la dureza de reusar una limosna, cometeria un crímen si me la arrancara por la fuerza. Sin embargo, la caridad no es ménos sagrada que la justicia; aquella no solo responde a la secreta inclinacion del corazon del hombre, naturalmente llevado a hacer el bien, sino que, en cierto modo, nos asócia a la obra de la Providencia, ocupada sin cesar en el bienestar de sus criaturas. Por otra parte, ¿cómo podria subsistir la sociedad, si todos, encerrados en el rigor de su derecho individual, reusasen concurrir, por un cambio recíproco de buenos oficios, al desarrollo de la prosperidad jeneral?

En el seno de la familia, los deberes jenerales de la caridad i de la justicia adquieren, estrechándose, un nuevo grado de importancia i de autoridad. Por un lado, los padres han recibido del cielo una mision evidente, que la voz del sentimiento les revela con no ménos fuerza que la razon: tal es la de criar a sus hijos, instruirlos, rodearlos de buenos ejemplos i darles buenos consejos. Por otro lado, los cuidados que toman, los sacrificios que se imponen, el rendimiento voluntario de que dán prueba en obsequio suyo, hacen para con los hijos obligatoria la gratitud, que supone el amor, el respeto i la obediencia. Así nacen los deberes de la piedad paternal i filial, deberes fáciles i dulces, los primeros que el hombre tiene que cumplir, i que, exacta-

mente observados, son otras tantas prendas de la fidelidad con que cumplirá todos los demas.

Pero el hombre no solo tiene, con sus semejantes, relaciones de humanidad i de familia, sino que tambien está llamado a unirse a ellos por otra especie de vínculos, los vínculos sociales.

En sentir de ciertos filósofos, Dios nos habria creado para vivir aislados, i la sociedad seria una funesta invencion de los políticos, mantenida por la preocupacion i el hábito. Un paradoja tan perjudicial como ésta, proclamada por Rousseau, apénas merece una refutacion séria. No recordaré la historia que nos muestra a las primeras sociedades establecidas desde los tiempos mas remotos, transformándose i consolidándose con los siglos. Mas, cualquiera que reflexione en la estension de las necesidades del hombre, se persuadirá fácilmente que se hallaria reducido al estado mas miserable si viviese fuera del comercio con sus semejantes. Débiles como somos en la infancia i en los últimos años de la vejéz, ¿cómo pasaríamos sin el mútuo apoyo de unos i otros? ¿De qué nos serviría este don precioso de la palabra, que distingue al hombre del resto de los animales? ¿Qué llegarían a ser esas afecciones tan poderosas en los corazones, que suponen al estado social, puesto que en él solamente encuentran pábulo i objeto en que ocuparse?

El destino social del hombre produce deberes para con la sociedad de que forma parte, esto es, para con el Estado; porque el Estado no es sino la sociedad organizada bajo un poder encargado de conducirla a sus fines, que son la seguridad i el bienestar de todos.

Si tenemos i nosotros mismos sentimos la obligacion de no dañar a nuestros semejantes, ¿cómo nuestra conciencia no nos ha de ordenar con igual fuerza que no hagamos ningun perjuicio al Estado? Hé aquí un deber sagrado, impuesto a todos los ciudadanos, no solo por la lei escrita, sino tambien por la lei natural, la de no comprometer la seguridad del Estado, ora por sediciones a mano armada, ora por complots o intelijencias con sus enemigos de dentro o fuera; es tambien un deber no sustraer sus propiedades, no dilapidar sus rentas; es un deber, en fin

obedecer a los depositarios de la autoridad social, i respetar la majestad del jefe del Estado que es la espresion de su soberanía.

Mas, para llenar todos nuestros deberes para con la sociedad, ¿bastará que ésta no tenga que reprocharnos acto alguno perjudicial a sus intereses? ¿No le debemos aun el tributo de todo jénero de servicios que podamos hacerle, servicio de nuestra persona, servicio de nuestros bienes?

El servicio de los bienes es lo que ordinariamente se designa con el nombre de *contribuciones* o *impuestos*. Ciertos impuestos hieren directamente los bienes que cada ciudadano posee o la renta que de ellos espera obtener: tal es, por ejemplo, el impuesto territorial, que paga el propietario de una hacienda, de una casa; a estos se les llama impuestos *directos*. Hai otros impuestos establecidos sobre ciertos artículos que sirven para el consumo i la subsistencia del hombre, como los licores, los alimentos, las mercaderías: estos son impuestos *indirectos*. Por regla jeneral, los impuestos deben ser repartidos de manera que cada cual contribuya en proporcion de su fortuna, i que los objetos necesarios para la vida no sean gravados con impuestos, o que lo sean ménos que los demas.

El servicio de nuestra persona, que tambien debemos al Estado, consiste en ayudarle con nuestros brazos, con nuestra actividad i con nuestras luces. Una de sus formas es el servicio militar, a que todo ciudadano está obligado. Comprendia tambien en otro tiempo lo que se llamaba *servidumbre corporal*, que aun existe en algunas localidades de Francia, i que consiste en cierto número de jornadas de trabajo, empleadas por los habitantes en la conservacion de los caminos, etc.

Si los miembros de la sociedad tienen deberes que cumplir para con ésta, tambien tienen derechos que ella debe respetar.

Entre estos derechos, unos, como la propiedad, como la libertad de conciencia, que no debe confundirse con la indiferencia en materia de relijion, no son sino la facultad de usar de los bienes que la Providencia nos ha dispensado; dependen de la naturaleza del hombre i son imprescriptibles como ella. Los otros consisten en la participacion de

los negocios del Estado; estos son los derechos políticos. Se determinan por la capacidad presunta de los ciudadanos i por su interés probable en la coservacion del órden público. Como las condiciones que supone el ejercicio de tales derechos son mui desigualmente llenadas, varían con los países i los tiempos. El número de los que gozan de ellos es bastante restrinjido cuando las luces son raras, pero se aumentan a medida que ellas se difunden; i cuando la intelijencia de las cuestiones políticas ha llegado a ser mas i mas jeneral, llega un momento en que el medio mas eficáz i mas sencillo de elevar o sostener al Estado, es llamar a todos los ciudadanos a reglar sus destinos por la espresion de su voto.

Siendo necesario asegurar los derechos del poder social respecto a los ciudadanos i los de éstos respecto a aquel, se han creado instituciones para que llenen este doble objeto. Tales son la herencia del poder en cierta clase de monarquías, la centralizacion, el libre voto del impuesto, la publicidad, etc. Pero el estudio de estas materias difíciles nos haria traspasar el cuadro que nos hemos fijado. Contentémonos con observar que las mas sólidas garantías que el jénio de los políticos ha inventado a este respecto, no serian suficientes sin las creencias relijiosas, condicion necesaria de la moralidad de los individuos i de la felicidad de los Estados.

CAPÍTULO XXVII.

DE LA EXISTENCIA DE DIOS.

La idea de Dios no es una de esas nociones artificiales i por decirlo así fortuitas que la intelijencia elabora i crea ella misma, sea que tome sus materiales de la observacion de la naturaleza, sea que paulatinamente la deduzca de otras ideas con la ayuda del raciocinio. Sin una luz superior, ¿cómo, el espectáculo del mundo, en donde la imperfeccion estalla por todas partes, habría podido reve-

larnos la esencia perfecta e infinita de Dios? O bien, ¿por qué especie de encadenamiento de teoremas penosamente deducidos habríamos podido hacer un descubrimiento tan sublime, i en cierto modo inventar por nosotros mismos el primer dogma de la relijion? Todo raciocinio parte de premisas para llegar a una conclusion; ahora bien, ¿cuáles son las premisas de donde el espíritu humano, con sus facultades desnudas de cualquier otro auxilio, habría hecho salir, por via de conclusion, la verdad del Ser por exelencia, el Ser divino? ¿No es Dios el objeto mas elevado i mas vasto que ofrecerse puede al pensamiento? ¿I acaso hai en el entendimiento humano otra idea que contenga la nocion de lo infinito, de lo necesario, de lo perfecto i de lo eterno, i que por tanto produzca esta nocion fecunda con el solo esfuerzo de la reflexion i del jénio? Tenemos como indudable que si Dios no se hubiese dignado dársenos a conocer, grabando su idea en el fondo de nuestra alma, jamás la habríamos conocido, i que ni el espéctaculo de las maravillas del Universo, ni las especulaciones abstractas de los filósofos, habrían disipado esta ignorancia radical e invencible.

Pero si la primera nocion de la Divinidad en el espíritu humano precede a la experiencia i a la reflexion, si ella es innata (1), la reflexion contribuye a afirmarla i a desarrollarla, reatándola a otros hechos de la naturaleza i de la humanidad. En esto consiste el trabajo de la Filosofía, cuando, en aquella de sus partes denominada *Teodicea*, tráta de demostrar la existencia de Dios i de estudiar sus perfeccio-

---

(1) No hai necesidad de acudir a la errónea teoría de las *ideas innatas* para sostener que la idea de Dios nos viene de Dios mismo, pues es un dogma del Catolicismo que hubo una revelacion primitiva hecha a nuestros primeros padres, i en ellos a la humanidad entera, en la cual Dios, directamente, se nos dió a conocer tal cual es, es decir, como Autor i Supremo Lejislador del Universo, el *Ser que es* o que tiene la existencia en sí i por sí mismo, existencia plena i absoluta, necesaria e infinita, eterna i perfecta. Esa revelacion es un *hecho*, segun nos lo manifiesta Moisés en el principio del Genesis, i ningun filósofo puede desdeñar los hechos. Se dirá que es un hecho sobrenatural; en hora buena, pero el filósofo católico no puede tampoco desdeñar los hechos sobrenaturales, mayormente, cuando los naturales no son suficientes para explicar ciertas cuestiones filosóficas sin caer en el error o en el absurdo.—*Nota del traductor.*

nes infinitas. Los argumentos que tantos filósofos han hecho a favor de estas verdades no son, sin duda, el orijen de las creencias relijiosas; pero hacen ver siquiera que tales creencias se hallan tan estrechamente unidas a todas las condiciones del pensamiento, a todo el desarrollo de la intelijencia, que, o es indispensable admitirlas como verdaderas, o bien renunciar a las nociones mas evidentes, renegarse a sí mismo se puede decir, i caer en la duda universal i absoluta.

Muchos modos hai de clasificar las pruebas de la existencia de Dios. Ya se las divide en pruebas *físicas*, *metafísicas* i *morales*, segun la naturaleza de las verdades en que se fundan; ya se las distingue en pruebas *a posteriori* i *a priori*, las primeras sacadas de la esperiencia i las segundas de la razon; ya en fin se las coloca segun el órden de las *concepciones racionales* que nos revelan el Ser absoluto, como las ideas de unidad, causa, sustancia, causa intencional, justicia, perfeccion, etc. Sin adherirnos a una clasificacion regular de todos los argumentos que pueden ser invocados, nos limitaremos a esponer cinco pruebas principales, que desempeñan cierto papel en la historia de la Filosofía, las cuales son sacadas: 1.° del consentimiento universal; 2.° del órden del mundo; 3.° de la existencia de los seres continjentes; 4.° de la nocion del infinito; i 5.° de la lei moral.

Prueba sacada del consentimiento universal.

Es un hecho constante que todos los pueblos de la tierra, antiguos o modernos, civilizados o bárbaros, se han convenido i se convienen en reconocer la existencia de un primer ser. Luego una creencia tan antigua, tan esparcida, no puede ser error: lleva consigo, en su jeneralidad misma, la prueba de su verdad.

Locke objeta que ciertas poblaciones nuevas no tienen nocion alguna de Dios; pero, lejos de haberse demostrado este hecho, se halla contradicho por las relaciones de los viajeros mas autorizados. I por otra parte, ¿qué probaria

una exepcion aislada? ¿Podría prevalecer contra la induccion sacada del consentimiento unánime de tantas naciones diferentes, todas las cuales tienen fé, altares i culto?

Tambien se objeta que las ideas relijiosas pueden ser, o efecto del temor que el hombre experimenta en vista de los fenómenos del Universo, o resultado de la ignorancia de las causas naturales, o invencion del lejislador. Pero la lejislacion, la ignorancia i el temor son causas puramente locales i pasajeras, i por causas de esta especie no se explicará jamás una creencia inmutable i unánime. Es de advertir, por otra parte, que la ignorancia, luego que se disipa, no lleva consigo las convicciones relijiosas.

El conocimiento de la naturaleza ha hecho, desde la antigüedad, progresos admirables, i ¿la fé de los pueblos en la existencia divina ha sufrido por esto alguna alteracion? ¿La impiedad se ha sentido mas fuerte? ¿Se han inclinado acaso al lado del ateismo los hombres de injenio que se han distinguido entre todos por la estension i la profundidad de su ciencia, como los Descartes, Keppler, Leibnitz, Newton, i el mismo Locke a pesar de la lijereza de sus dudas? El canciller Bacon lo ha dicho con razon: "si por lo comun el saber a médias aparta a los hombres de la relijion, la verdadera ciencia siempre los hace volver en torno de ella." (1).

Prueba sacada del órden del Universo.

Otra prueba de la existencia de Dios es el órden del Universo i la proporcion admirable que en él se nota por todas partes. A vista de un objeto cuyas partes están dispuestas con regularidad, como un edificio o una máquina, no vacilamos en juzgar que es obra de una causa inteligente. Ahora bien: el mundo, al contemplarlo en su conjunto o en sus detalles, ofrece por doquiera una armonía,

---

(1) *Sermones fideles*, XVI, de Atheismo: «verum est parum Philosophiæ naturalis homines inclinare in atheismum; at altiorem scientiam eos ad religionem circumagere.»

una regularidad, a las cuales nada es comparable en las reglas del arte. El mundo revela, pues, una intelijencia que sobrepuja tanto a la del hombre como la naturaleza sobrepuja a las obras humanas.

Esta prueba, conocida con el nombre de *argumento de las causas finales*, es la que canta el Salmista cuando nos muestra a los cielos contando las glorias de su autor, *Cœli anarrant gloriam Dei*. En Grecia fué expuesta, por la vez primera, bajo una forma filosófica, por Anaxágoras. Reproducida casi inmediatamente por Sócrates, ha servido de materia para magníficos desarrollos a Ciceron, San Agustin, Fenelon, i a una multitud de escritores que se han aplicado a hacer resaltar las huellas de la sabiduría divina, estampadas en todas las partes del Universo. Tan sencilla como rigorosa, esta prueba está al nivel aun a los espíritus mas mediócres, i no por eso deja igualmente de satisfacer a las mas severas intelijencias. Vanamente los discípulos de Epicuro sostenian que el órden del mundo era producto de la casualidad; vanamente veian en él una de las mil combinaciones que el movimiento de los átomos podia formar. *Casualidad* es un término puramente negativo, que solo significa ausencia de designio i de voluntad en la causa que produce un efecto. Así, cuando yo descubra un tesoro cabando la tierra, diré que mi descubrimiento es efecto de la casualidad, porque no pensaba en él ni lo habia previsto, ni el que habia enterrado ese tesoro tampoco lo habia previsto al enterrarlo. El carácter ordinario de los efectos atribuidos a la casualidad consiste en faltarle regularidad i simetría. Allí donde la simetría se manifiesta no puede tener parte alguna la casualidad. ¿Podría atribuirse a ésta el Partenon, la Iliada, el Apolonio de Belvédère, las Vírjenes de Rafael, las comedias de Molière? ¡Cuán insensato no será, pues, proclamar a la casualidad como causa del Universo, cuando el mas insignificante de sus objetos envuelve una industria i un arte superior a las mas bellas obras maestras que han salido de manos de los hombres, i cuando en ciertas partes, en los órganos de los animales, por ejemplo, el ojo descubre con admiracion las huellas mas espléndidas de designio i de prevision!

Prueba sacada de la existencia de los seres contingentes.

Pero prescindamos del órden del mundo, i fijémonos solamente en el hecho de su existencia. ¿De qué manera se verifica? ¿Cómo existe la muchedumbre de seres que contiene? Es un principio inconcuso, absoluto, una creencia innata del entendimiento, que todo lo que comienza a existir tiene una causa, o que no hai efecto sin causa. Quien pusiera en duda esta creencia íntima i necesaria, negaria su propio pensamiento i caeria en la duda absoluta. Pues bien, ninguna de las cosas del Universo lleva en sí misma su causa, porque ésta se halla siempre en otra parte. Yo existo, pero no soi el autor de mi existencia. La materia existe, pero no se ha dado el ser. Ella se mueve, pero en sí misma es indiferente al movimiento, pues con frecuencia está en reposo. Lo mismo sucede con todo lo demas que existe i se ajita aquí abajo. Luego, debe existir una causa primera i suprema que haya comunicado el ser al mundo, o que haya creado al mundo. A esta causa llamamos Dios.

¿Se dirá talvez que las causas particulares habrian podido enjendrarse unas a otras hasta lo infinito, sin que sea necesario admitir una causa primera? Pero si ninguna de las cosas de aquí abajo lleva en sí misma la razon de su existencia, tampoco la tendrá la série entera de esas mismas cosas; porque implica contradiccion que una coleccion de seres contenga lo que individualmente no contiene ninguno de éstos. Semejante série es pues imposible, porque habria efecto sin causa. De nada sirve el alegar que dicha série se estiende hasta lo infinito; porque, léjos de escapar con ésto a la dificultad, se la hace mas sensible, una vez que se llega a admitir un número infinito de efectos que no tienen causa, es decir, un número infinito de absurdidades.

Prueba sacada de la nocion del ser perfecto.

La nocion del ser perfecto suministra una cuarta prueba de la existencia de Dios.

No podemos reconcentrarnos en nosotros mismos i sentirnos débiles, limitados, imperfectos como somos, sin que la vista de nuestras imperfecciones no nos eleve al instante a la idea de la perfeccion infinita. Mas, ¿de dónde nos vendria esta idea cuya causa no se halla en nosotros mismos, si la perfeccion infinita, si Dios no existiera? "Alma mia, esclamaba Bossuet (1), ¿no conoces que tienes una razon, pero imperfecta, puesto que ignora, que duda, que yerra i que se engaña? Pero, ¿cómo conoces el error, sino como privacion de la verdad; cómo la duda o la obscuridad, sino como privacion de la intelijencia i de la luz; cómo la ignorancia, sino como la privacion del saber perfecto; cómo, en fin, en la voluntad el desarreglo i el vicio, sino como privacion de la regla, de la razon i de la virtud? Existe pues primitivamente una intelijencia, una ciencia cierta, una verdad, una firmeza, una inflexibilidad en el bien; una regla, un órden, ántes de que haya una caducidad de todas estas cosas; en una palabra, hai una perfeccion ántes de un defecto; ántes de todo desarreglo, es menester que exista una cosa que ella misma sea su regla, i que, no pudiendo quitarse así misma, no pueda absolutamente llegar ni a faltar ni a cometer faltas. Hé aquí pues a un ser perfecto, hé aquí a Dios, naturaleza perfecta i feliz."

Empero, el análisis puede todavia estenderse mas léjos. La idea de la perfeccion, profundamente estudiada, implica la existencia necesaria de su sujeto. En jeneral, se puede afirmar de una cosa lo que se encuentra contenido en la idea de esta cosa. Así, se afirma del triángulo que tiene tres ángulos, del círculo que tiene todos sus radios iguales, de la línea recta que es el camino mas corto de un punto a otro: ¿por qué? Porque estas propiedades están respectivamente contenidas en las ideas de triángulo, círculo, i línea recta. Luego, la idea del ser perfecto abraza todas las perfecciones que pueden concebirse. La existencia es una perfeccion, porque, incontestablemente, mas vale existir, participar del ser, que no existir o dejar de ser; luego,

(1) *Élévations sur les mystéres*, 1.er semaine, 2.e élév.

la existencia está necesariamente contenida en la idea del ser perfecto: puede considerársela como inherente a este ser; podemos, debemos afirmar entónces, que el ser perfecto, que Dios existe.

San Agustin habia vislumbrado esta demostracion, la cual fué expuesta primeramente por San Anselmo, i despues reducida a su forma mas simple por Descartes. En la edad-média, i sobre todo, en los tiempos modernos, suscitó vivas controversias. Algunos filósofos, como Bossuet, Fenelon, Arnauld, Leibnitz, no vacilaron en admitirla i aun colocarla sobre todas las demas pruebas de la existencia divina; otros, como Gassendi, Hobbes, Locke i aun Kant, no quisieron ver en ella mas que un puro refinamiento metafísico i un paralojismo frívolo. Sin embargo, es un hecho, i hecho indubitable, que la razon concibe naturalmente lo perfecto i lo infinito desde que está en presencia de lo imperfecto i de lo finito. No conoce aun lo imperfecto, como mui bien lo ha explicado Bossuet, sino con la luz de la idea de la perfeccion que ella lleva en el fondo de sí misma. Por consiguiente, una vez establecido este punto, ¿cómo no admitir la existencia de Dios sobre la fé de la razon, cuando admitimos la existencia del alma sobre la fé del sentido íntimo o conciencia, i la existencia de los cuerpos sobre la fé de la percepcion externa?

Prueba sacada de la lei moral.

En la lei moral está la última prueba de la existencia de Dios. Esta lei, cuya nocion cierta está grabada en el fondo de nuestras almas i de nuestros corazones; que nos sentimos absolutamente obligados a observar, aun a expensas de nuestros mas caros intereses; que no violamos sin concebir al instante, con una evidencia irresistible, que debemos cargar i que algun dia cargaremos con la pena de nuestra falta; esta lei, digo, supone un lejislador, una autoridad suprema e infalible que la ha promulgado i que la sanciona. Este lejislador i árbitro supremo es Dios. Si Dios no existiera, el órden moral seria la mas vana de las abstrac-

ciones, porque el vicio quedaria siempre impune, la virtud sin recompensa, la libertad sin lei.

Hé aquí los mas sólidos argumentos que pueden alegarse en pro de la primera i de la mas importante de las verdades. Ellos son demasiado claros para que no lleven la conviccion a todos los espíritus que no estén cegados, ora por la corrupcion del corazon, ora por el falso saber i la manía de la orijinalidad. Ademas, el número de ateos, dado que haya existido jamás un ateo sincero, es mui reducido; i, como dice Bossuet: "la tierra poco alimenta a tales insensatos que, en el imperio de Dios, a presencia de sus obras i entre sus beneficios, se atreven, sin embargo, a decir que no existe." El deber de la Filosofía consiste en recojer, en donde quiera que las descubre, estas huellas de la existencia divina, sin reusar ningun órden de pruebas. Todas las pruebas, en efecto, no convienen a toda clase de espíritus. El comun de los hombres se impresiona principalmente al observar las huellas de la bondad i del poder de Dios, marcadas en todas sus obras; comprende ménos las consideraciones abstractas sacadas de la nocion del infinito, que por otra parte tan sólidas parecen a los espíritus acostumbrados a la meditacion (1). Guardémonos pues de toda prevencion sistemática; no cerremos al hombre ninguno de los caminos que le están abiertos para afirmarse en el conocimiento de Dios; sean cuales fueren nuestras preferencias personales, temamos, mostrándonos

(1) "Si los hombres, dice admirablemente Fenelon, acostumbrados a meditar en las verdades abstractas, i a subir a los primeros principios, conocen a la Divinidad por su idea, toman sin duda un camino seguro para arribar a la fuente de toda verdad. Pero, así como este camino es derecho i corto, asi tambien es rudo e inaccesible al comun de los hombres que dependen de su imajinacion. Aquella es una operacion tan sencilla, que escapa, por su misma simplicidad, a los espíritus incapaces de operaciones puramente intelectuales... Mas, hai otro camino ménos perfecto, i que se acomoda a los espíritus mas mediócres. Los hombres ménos ejercitados en el raciocinio i mas apegados a juzgar por lo que sienten, pueden, de una sola ojeada, descubrir a Aquel que se pinta en todas sus obras. La sabiduría i el poder que ha estampado en cuanto ha hecho, le hacen ver como en un espejo a aquellos que no pueden contemplarlo en su propia idea. Hé aquí una Filosofía sensible i popular, de que todo hombre desapasionado i despreocupado es capáz." *Traité de l'existence de Dieu*, 1ère partie, chap. 1.

exclusivos, inducir a la duda i al desaliento a aquellos de nuestros semejantes que serian llevados por carácter o por hábito hácia un órden de consideraciones que nosotros hubiéramos descuidado o condenado injustamente.

CAPÍTULO XXVIII.

DE LOS ATRIBUTOS DE DIOS I DE LA PROVIDENCIA DIVINA.

El pensamiento del hombre, imperfecto i limitado como es, no puede comprender la esencia infinita de Dios. Sin embargo, esta inefable naturaleza no se nos ha ocultado enteramente. Estudiando el Universo, obra de sus manos, imájen visible de sus invisibles perfecciones, estudiándonos a nosotros mismos, escrutando las ideas fundamentales de la intelijencia, podemos, no solamente demostrar que Dios existe, sino tambien descubrir algunos de los atributos que le pertenecen.

De los principales atributos de Dios.

Los atributos de Dios, accesibles al pensamiento humano, espresan, unos su modo de ser, otros su modo de obrar i sus relaciones con el mundo. A los primeros se les llama ontolójicos o *metafísicos*, a los segundos intelectuales o *morales*.

Los principales atributos metafísicos son: la *unidad*, la *simplicidad*, la *inmutabilidad*, la *eternidad*, i la *inmensidad*.

1.° Por *unidad* divina se entiende jeneralmente que existe un solo Dios. Este dogma se desprende, en primer lugar, de la idea misma del Ser infinito, puesto que dos o mas seres infinitos se limitarian mutuamente, determinarian su infinidad, implicarian, para decirlo de una vez, contradiccion. En segundo lugar, resulta

de la constitucion del Universo, cuyo plan uniforme i las leyes constantes que lo rijen, se explican perfectamente si la causa primera es única, pero serian incomprensibles bajo cualquiera otra hipótesis.

Dos doctrinas relijiosas, el *politeismo* i el *maniqueismo*, han desconocido esta verdad esencial, que la predicacion del Evanjelio ha tornado popular. El error del politeismo es tan manifiesto hoi en dia para todos los espíritus, que seria supérfluo insistir en demostrarlo. En cuanto al maniqueismo, que consiste en admitir dos principios contrarios, el uno bueno, malo el otro, cuya lucha produce el bien i el mal en este mundo, encierra imposibilidades palpables. En efecto, estos dos principios no podrian ser dos seres infinitos; la naturaleza del infinito no lo permite, como ya lo hemos visto; preciso es que uno u otro sea infinito, o bien, que exista un tercero, superior a ámbos i poseedor único de la infinitud. En los dos casos se llega a una causa única, fuente primera de la existencia; la hipótesis se destruye pues por sí misma.

2.° La *simplicidad* divina consiste en la ausencia de partes en Dios. Su ser no es compuesto como el cuerpo; es uno, indivisible. Una parte es una cosa finita. Lo finito añadido a lo finito no puede producir lo infinito; son dos términos opuestos, entre los cuales no hai medida alguna posible. Si la divinidad contuviera partes, si ella no fuese simple, no seria infinita. Indudablemente que puedo distinguir en Dios muchos atributos, segun los grados de ser que él mismo ha comunicado a sus criaturas; pero todos estos atributos constituyen un mismo e idéntico ser, el cual es por lo tanto único o de una suprema unidad.

3.° Dios es *inmutable*, no cambia. El cambio es propio de las naturalezas limitadas que, no poseyendo la plenitud de la existencia, son siempre susceptibles de llegar a ser distintas de lo que eran; pero el cambiar es repugnante a la esencia del infinito, el cual no puede adquirir nuevos grados de ser, puesto que todo los posee orijinariamente.

La identidad del alma se presenta como un reflexo de la inmutabilidad divina. A imájen de Dios, permanecemos lo que somos. Tal era yo ayer, cual me siento a esta hora. Pero en el hombre, el fondo del ser, la sustancia, es la única

idéntica; mas, las modificaciones de este ser, nuestras ideas, sentimientos, voliciones, varían incesantemente. Por el contrario, Dios posee la inmutabilidad absoluta: todo en él permanece constantemente lo mismo; constantemente es, piensa, i quiere la misma cosa.

4.° Dios es *eterno*. No ha tenido principio ni tendra fin. Si alguna cosa hubiera existido ántes que él, o si pudiera concluir, entónces alguna cosa le seria superior, i en tal caso no seria él la causa primera i absoluta, lo cual es contradictorio.

5.° Dios, en fin, es *inmenso*, es decir, está presente en todas partes. Su presencia no es indudablemente una presencia local, semejante a la de las sustancias corporales; porque, como dice Fenelon, él no tiene una superficie contigua a la de los cuerpos, sino que anima a todas las partes del Universo por su conocimiento i por su accion; él las llena con su presencia, que, siendo infinita, no puede estar limitada por tiempo ni espacio alguno.

El mundo no posee ninguno de los atributos que acabamos de recorrer; no es ni uno, ni simple, ni eterno, ni inmutable sobre todo; porque su vida no es sino un vaiven, un contínuo cambio, una transformacion perpétua. Luego, el mundo no es Dios, i éste es mui distinto del mundo. Así queda rechazado el error de los filósofos que han identificado el mundo con su autor, mediante lo cual las existencias finitas no son sino el desarrollo, la evolucion necesaria i eterna de la sustancia divina. Este error es la esencia del panteismo, que la antigüedad i la edad media han conocido, que Spinosa en el siglo XVII ha reproducido bajo el aspecto engañoso de las formas de la jeometría, i que en nuestros dias ha recibido, en muchos sistemas contemporáneos, nuevos i funestos desarrollos. El panteismo anonada la libertad humana, la distincion entre el bien i el mal, toda moral, toda relijion; desconoce las nociones mas evidentes; altera la nocion misma de la existencia personal, considerando al sujeto del pensamiento, a el alma que conoce i que quiere, como un fenómeno pasajero, un accidente efímero, un simple modo de la vida de Dios. ¿Trataria el panteismo de escapar a esta conclusion? Pues entónces caeria en otro exeso, i no atreviéndose ya a decir que Dios es la única sustan-

cia, llega a sostener que lo absoluto, lo infinito, la perfeccion, Dios en una palabra, es lo ideal, que se realiza en lo relativo, esto es, en los seres particulares, pero que nada hai de real fuera de estos seres: de suerte que los seres particulares son los únicos que existen verdaderamente, i Dios, considerado en sí, es la mas vana de las abstracciones; lo que equivale a decir que Dios no existe, i hé aquí el panteismo reducido al ateismo.

Empero, para mejor darse cuenta de la falsedad de semejante sistema, es necesario examinar las perfecciones morales que corresponden a la naturaleza divina.

Son atributos morales de Dios la *ciencia*, el *poder*, la *libertad*, la *bondad*, la *justicia*. Demuéstranse por la idea del Ser perfecto i por el espectáculo de la naturaleza, i sobre todo, por el estudio de nosotros mismos.

1.° Dios posee la *ciencia*. ¿Cómo no ha de conocerse así mismo? ¿Cómo no ha de conocer el mundo i todo lo que éste encierra? ¿Cómo habría de ser estraño, segun la espresion de Platon, a la augusta i santa intelijencia, cuando nosotros mismos tenemos una intelijencia que se conoce, que conoce el mundo, que conoce las verdades eternas i necesarias?

2.° Dios posee el *poder*. Todo existe en virtud de este poder; él es el que anima a la naturaleza entera; él es el principio de la actividad fecunda que pertenece a la criatura racional. El alma es indudablemente una fuerza, pero la fuerza que en ella existe viene del Ser infinito. I ¿cómo podría esparcir de este modo el poder en derredor de sí, sino contuviera su plenitud?

3.° Dios es *libre*. Si Dios no fuera libre, seria, no solo imperfecto, sino inferior a la humanidad misma; porque es indudable que mas vale participar de la libertad, vivir dueño de sí i de sus acciones, como lo somos, que soportar el yugo inflexible de la necesidad.

4.° Dios es *justo*. En él se personifica esta lei absoluta que nos ordena hacer el bien, huir del mal, i que, cumplida o violada, es para el hombre una causa de felicidad o de desgracia. Separada de la justicia de Dios, la lei del deber no seria sino una concepcion absoluta, sin autoridad sobre el libre albedrío del hombre.

5.° Dios es *bueno*, i lo es soberanamente. El bien, aquí abajo, se halla mezclado de mal; pero sobre todo los bienes particulares, finitos, imperfectos, la razon concibe el bien absoluto i sin mezcla. ¿Cuál, sino Dios, será pues este bien supremo? I, ¿no es la bondad de Dios quien ha abierto a sus criaturas intelijentes tantas fuentes de goces, ya respecto al espíritu, ya respecto al corazon?

Si los atributos que acabamos de enunciar son inseparables de la nocion de Dios, síguese de aquí evidentemente, a pesar de las objeciones del panteismo contra la personalidad divina, que Dios es distinto del mundo, tanto por sus perfecciones como por su esencia, i que tiene una vida propia i la conciencia de tal vida.

Consideremos ahora las relaciones entre Dios i el Universo. Bajo este punto de vista, Dios se nos presenta: 1.° como Creador; 2.° como Conservador.

De la creacion

I desde luego como Creador. Crear es hacer algo de la nada, es llamar lo que no existia a la existencia. La naturaleza entera, cuerpos i espíritus, es una creacion de Dios, es decir, que Dios los ha hecho pasar de la nada al ser sin el concurso de materia alguna preexistente. Vé todas las cosas en las ideas de su entendimiento, i, tales como las vé, las produce por un acto libre de su poder.

Los panteistas objetan que el acto creador es incomprensible para el hombre. ¿Quién no estaria de acuerdo con ellos a este respecto? Cierto es que aquí abajo carecemos de punto de comparacion para formar una idea de la operacion soberana que hace suceder el ser a la nada; pero, ¿deberíamos resistir a admitir el hecho mismo de la creacion, sin mas que por no comprender el modo de hacerla?

Los panteistas objetan ademas que la creacion es imposible, que repugna a la idea del ser absoluto, que la existencia de la creatura está en contradiccion con la del Creador. Pero ¿cuál es el sentido de estas objeciones sino que es difícil conciliar lo finito, es decir, la personalidad

de los seres particulares, con lo infinito, es decir, con las perfecciones de Dios? La dificultad no es nueva, ni concierne solamente al oríjen de las cosas; se estiende a muchas otras cuestiones de la metafísica. Sin embargo, ella no ha detenido al jénero humano, ni impedido que el dogma de la creacion, enseñado por el cristianismo, prevalezca entre las naciones civilizadas. Este dogma, apesar de sus irremediables oscuridades, satisface, en efecto, a la razon; miéntras que esta misma razon se encuentra ofendida, tanto como la fé, por las contradicciones i las faltas de sentido comun en que a este respecto han caido todas las escuelas panteistas i materialistas.

De la divina Providencia.

El Creador del Universo provee a la conservàcion i al bien de su obra por un nuevo atributo, o mejor, por una nueva operacion que se llama la *Providencia*.

Las pruebas de la divina Providencia son:

1.ª La creencia unánime del jénero humano que proclama que el Creador no ha abandonado el Universo a los caprichos del acaso, sino que preside a su direccion, i vela particularmente sobre el hombre;

2.ª Las perfecciones de Dios, que, en su infinita sabiduría, encuentra los medios de gobernar el mundo; que es llevado por su justicia i por su misericordia a querer la felicidad de sus creaturas; i que, en fin, puede cuanto quiere puesto que posee el soberano poder;

3.ª La conservacion i la marcha regular del Universo, cuyo órden, ya tan antiguo, no se destruye ni se altera, i que, para subsistir con tanta constancia, no exije ménos fuerza que la que se ha necesitado para crearlo;

4.ª El espectáculo de la naturaleza animada, i la relacion maravillosa que existe entre las necesidades de los seres i los medios dispuestos con un órden tan admirable para subvenir a ellas.

Se ha solido preguntar si la accion providencial abrazaria el conjunto o los detalles del Universo, en una pala-

bra, si seria jeneral o particular. Preciso es responder que dicha accion es a la vez una i otra cosa. Las leyes constantes i uniformes que rijen el mundo, tanto físico como moral, prueban con una evidencia irresistible que Dios interviene aquí abajo por voluntad jeneral, la cual se estiende a todas las partes de su obra. Pero, si se considera: 1.° que estas leyes son contingentes; 2.° que su aplicacion puede variar, resulta que ellas dejan la mas completa latitud a los decretos particulares de la Providencia, i se concilian con la parte directa que Dios toma en todos los acontecimientos de la tierra, con la solicitud paternal que estiende sobre cada uno de nosotros. La fé del jénero humano proclama esta verdad esencial, en favor de la cual la historia de todos los pueblos ofrece a cada paso una brillante confirmacion.

De la existencia del mal.

Ahora queda por saber cómo el dogma de la Providencia puede conciliarse con la existencia del mal, que de todos lados se observa en el Universo. ¿No parece en efecto que el mal acusa a la vez todos estos atributos de Dios, la sabiduría, el poder, la justicia i la bondad? Si Dios es justo i bueno, detesta el mal; si es sábio, conoce los medios de impedirlo; si poderoso, tiene estos medios en sus manos. ¿Cómo pues ha sido permitido el mal, cómo se tolera por su Providencia?

Esta cuestion, la mas alta que puede exitar la curiosidad del hombre, no ha cesado desde los tiempos mas remotos de ocupar a los filósofos. Unos, desesperando de poder conciliar el mal con la existencia divina, se han han ido a la extremidad del ateismo, como si el ateismo no fuera un error mil veces mas incomprensible que la dificultad a que quieren escapar. Otros, partidarios de la necesidad, han negado el mal, porque las cosas no podrian ser denominadas buenas ni malas, las acciones humanas justas ni injustas, desde que son lo que deben ser, es decir, necesarias o fatales. Estos han adoptado la hipótesis de los dos principios, el uno bueno autor del bien, el otro

malo autor del mal; éstos, segun ya lo hemos visto, son los maniqueos. Aquellos, entre quienes se halla colocado Leibnitz, admiten que Dios, al crear el Universo, elijió el mejor plan posible, el único que era conforme a la sabiduría i bondad supremas. El mundo actual no está sin duda al abrigo de la imperfeccion; pero los males que en él se observa son la condicion de bienes mayores; cualquier otro mundo habria presentado menor cantidad de bien i mayor de mal.

Este último sistema, llamado *optimismo*, es aun la hipótesis ménos imperfecta que la Filosofía haya imajinado para explicar la existencia del mal sobre la tierra. Sin embargo, no sin razon el optimismo ha sido acusado por sus adversarios de limitar la sabiduría i el poder de Dios, i de comprometer su libertad sujetándola a la lei de lo mejor. Sin pretender aquí penetrar plenamente un misterio cuya explicacion traspasa el alcance del espíritu humano, nos esforzaremos solamente por aclarar las objeciones mas especiosas que la existencia del mal ha levantado contra la Providencia.

Objeciones sacadas del mal metafísico.

Distínguese, en jeneral, tres especies de males: *metafísico*, *físico* i *moral*.

I. El mal *metafísico* consiste en la imperfeccion de los seres en jeneral, i en particular del hombre, cuyas facultades son limitadas i por consiguiente falibles. El verdadero orijen del mal metafísico está en nuestra condicion de creaturas. Una cosa creada no puede dejar de ser imperfecta de suyo. Habiendo recibido el ser i no poseyendo la plenitud de la existencia, es necesariamente limitada; de donde resulta, dice Leibnitz, que no puede saberlo todo, i que con frecuencia puede engañarse. Preguntar por qué el mal metafísico existe aquí abajo, equivale a preguntar por qué el ser continjente no es el ser necesario, por qué el hombre no es Dios.

Objeciones sacadas del mal físico.

II. Bajo la denominacion de mal *físico* los filósofos comprenden: 1.° los desórdenes aparentes de la creacion, como los volcanes, las innundaciones, los terremotos, los naufrajios, etc.; 2.° el sufrimiento de los seres animados (*malorum pœnæ.*) Diversas consideraciones ayudan a aclarar las dificultades que presenta el mal físico.

1.ª Es mucho ménos estenso de lo que ordinariamente se le supone. La suma de los bienes de este mundo sobrepuja a la de los males. El sufrimiento no es estado natural del hombre, i lo que lo demuestra es el asombro que nos causa, el nombre que recibe: ¿no llamamos desgracias los *accidentes*?

2.ª La mayor parte de nuestros dolores debe ser imputada, no a un defecto de nuestra constitucion, a un propósito malévolo de la Providencia, sino mui al contrario a nuestras propias faltas, i a las faltas de nuestros semejantes, a sus pasiones, a sus vicios. ¿Que fuente mas fecunda de calamidades para el linaje humano que la guerra, por ejemplo, este triste fruto de las pasiones de los hombres?

3.ª En los límites en que no es imputable al hombre, el mal físico resulta de las leyes jenerales del Universo, leyes que contribuyen a la belleza i harmonia del mundo, al bien estar del mayor número de creaturas, i que no podrian ser suspendidas cada vez que una desgracia privada pueda resultar de su continuacion.

4.ª En fin, la prueba del trabajo del sufrimiento, por mui penosa que sea para la sensibilidad, es útil para la grandeza i dignidad del hombre, obligándole a emplear toda la enerjía de que es capáz. Cuando sabemos aceptarla i someternos a ella, el mal físico se convierte definitivamente en nuestro bien, i, léjos de ser un motivo de acusacion contra la Providencia, nos convencemos de que entra en el plan divino como una de las vias abiertas al hombre para acabar la educacion de su espíritu i de su corazon.

Objeciones sacadas del mal moral.

III. El mal *moral* consiste en las faltas i los crímenes de los hombres (*malorum culpæ*), en la desigualdad de las condiciones, i en los sufrimientos de la virtud i las prosperidades del vicio.

Esta última dificultad no puede por mucho tiempo embarazar a quien admita la inmortalidad del alma, puesto que, en la otra vida, los desórdenes de la actual serán reparados, cada cual será retribuido segun sus obras, el malo castigado i el hombre de bien recompensado, i puesto que los sufrimientos pasajeros de la virtud no habrán tenido mas objeto que confirmarla mediante la prueba i el sacrificio.

A la objecion sacada de la desigualdad de las condiciones, la Filosofía responde: 1.° que no es posible concebir la existencia de la sociedad sin variedad en las aptitudes ni sin jerarquía de las posiciones; 2.° que esta desigualdad es para el hombre el oríjen i la condicion del ejercicio de las mas altas virtudes, como la beneficencia en los ricos, el valor i la paciencia en aquellos a quienes ha cabido ménos favor; 3.° que en manera alguna se ha establecido que los goces i los padecimientos de las diferentes clases de la sociedad no se compensen, ni que la dicha se reconcentre solamente en las posiciones elevadas.

La mas especiosa dificultad que se levanta contra la Providencia divina consiste en los vicios i los crímenes de los hombres; porque no solamente estos crímenes son en sí mismos un desórden, sino que este desórden entraña funestas consecuencias, ya respecto a aquellos cuyos derechos viola i cuya felicidad perturba, ya respecto al mismo culpable, el cual debe cargar con la pena de su falta.

Observemos, sin embargo, que todas las faltas del hombre resultan de su libertad. No es Dios quien las comete; sus autores somos nosotros mismos. Hemos obrado mal, porque asi lo hemos querido, i la primera causa del desórden es nuestra voluntad.

Pero ¿cómo es que Dios ha concedido al hombre una

facultad de que habia de hacer un uso tan pernicioso? Para no dejarse confundir por este misterio, es necesario que concideremos desde luego las luces que la libertad recibe de la razon, la cual nos enseña en donde está el bien, en donde el mal, i además nos estimula con sus promesas así como nos contiene con sus amenazas. Es necesario reflexionar en seguida en las ventajas de la libertad, la cual nos hace árbitros de nuestro destino, nos asócia a la independencia de Dios, nos hace susceptibles de mérito i de demérito, i en fin, nos procura la mayor felicidad que puede esperimentar en la tierra un ser intelijente, la felicidad conquistada por medio de la virtud.

"¿Acaso no es digno de Dios, dice Fenelon (1), que ponga al hombre, por la libertad, en estado de merecer? ¿Qué cosa mas grande para una creatura que el mérito? El mérito es un bien que se proporciona por su propia eleccion, i que hace al hombre digno de otros bienes de un órden superior. Por el mérito el hombre se eleva, se engrandece, se perfecciona, i obliga a Dios a darle nuevos bienes proporcionados, que se denominan recompensas. ¿No es mui bello i digno del hombre, que Dios no haya querido darle la bienaventuranza sino despues de haberle hecho capaz de merecerla? Esta sucesion de grados por donde el hombre pasa ¿no es conveniente a la sabiduría de Dios, i propia para embellecer su obra? Verdad es que el hombre no puede merecer sin ser susceptible de desmerecer; pero no le da Dios la libertad para que procure el demérito, sino en favor del mérito; i precisamente por el mérito, que es su único fin, sufre el hombre el demérito a que la libertad lo espone. Así, pues, contra la intencion de Dios, i apesar de sus auxilios, el hombre es quien hace mal uso de un don tan exelente i tan propio para perfeccionarle."

Hé aqui ya expuestas algunas de las consideraciones mediante las cuales la humana sabiduría puede esplicar cómo ha penetrado aquí abajo el desórden, no obstante el poder, la bondad i la justicia infinita de Dios. Si despues de esto

---

(1) *Lettres sur divers sujets de Méthaphysique et de Réligion.* Lett II. chap. III.

la cuestion sobre el orijen del mal presenta todavia faces oscuras i misteriosas, la Filosofía no tiene el poder de penetrar en tales tinieblas; éstas no pueden ser disipadas sino por la luz sobrenatural de la relijion. Solo el cristianismo, revelando a los hombres la existencia de una caída divinamente reparada, resuelve las contradicciones estupendas que desesperan a la razon cuando se encuentra abandonada asi misma i privada de la enseñanza evanjélica.

Moral relijiosa o deberes para con Dios.

Despues de haber procurado descubrir a la luz de la razon algunas de las perfecciones del Creador, parece que la Filosofía ha llegado en esta materia al término de su mision. Sin embargo, resta sacar la conclusion de las verdades que ella misma ha establecido, anunciando que el hombre tiene deberes particulares que cumplir para con el autor de todo bien: deberes de obediencia i de resignacion, deberes de amor, deberes de adoracion i de súplica.

A los ojos de la razon como de la fé, Dios realiza en la inefable majestad de su ser todas las perfecciones que el entendimiento puede concebir: sabiduría, poder, bondad, justicia. El primer empleo que debemos hacer de nuestra intelijencia i de nuestra libertad ¿no consistirá en manifestarnos sumisos a su soberana voluntad, en aceptar con resignacion las pruebas que nos envia, en amarle i suplicarle?

Se dirá que la grandeza de Dios hace que nuestros homenajes sean inútiles o temerarios. Pero no es así; porque mas se exalta esa grandeza, se confirman mejor las relaciones de subordinacion i de dependencia que unen al hombre con su Creador; por consiguiente, mejor se demuestra la necesidad de los deberes que en tales relaciones están fundados.

Se dirá todavia: "¿Por qué pedir a Dios? ¿Desconoce acaso nuestras necesidades? I por otra parte, ¿no es de tal manera superior a nosotros que ha de serle imposible atender a nuestros votos"? Mas, por miserable que sea nuestra condicion, de Dios tenemos lo poco que somos. Si no des-

deñó el llamarnos a la existencia, ¿por qué desdeñaría el acojer nuestras súplicas? El segundo beneficio no es mas indigno de él que el primero, o mas bien, ámbos convienen a sus atributos infinitos.

El cumplimiento de los deberes para con Dios es lo que se denomina *culto*.

Hai dos especies de culto: el *privado*, que consiste en los homenajes solitarios que cada uno de nosotros tributa en particular a la Divinidad; i el *público*, que los hombres reunidos le tributan para ofrecer en comun su adoracion i sus ruegos.

"Los hijos de Dios, dice Fenelon, deben publicar sus beneficios, cantar sus alabanzas, anunciarlo a los que lo ignoran, recordarlo a los que lo olvidan. No están en la tierra sino para conocer su perfeccion i cumplir su voluntad, para comunicarse unos a otros esta ciencia i este amor celestes. ¿Cómo se explicaria que esta familia estuviera en sociedad con todo el mundo sin estarlo para el culto de un padre tan bueno? Preciso es pues que entre tales hijos exista una sociedad de culto para con Dios, i esta sociedad es lo que se designa con el nombre de *relijion*."

No es este el lugar de caracterizar, ni aun a grandes rasgos, las diferentes relijiones que se han sucedido en la tierra. Pero debemos recordar que en la mayor parte del mundo ántes de la venida de Jesucristo, el culto se componia de prácticas groseras i por lo jeneral infames. Es obra del cristianismo el habernos librado de las supersticiones, enseñándonos que el verdadero culto de Dios consiste en adorarlo en espíritu i en verdad.

CAPÍTULO XXXIX.

DEL DESTINO DEL HOMBRE I DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA.

Entre las primeras ideas del entendimiento, una de las mas patentes i mas familiares es sin duda la creencia de que todo ser en el Universo tiende a su fin, o de que ninguna

existencia ha sido creada inútilmente. Así, a la vista de un objeto, la razon no se contenta con buscar su causa, sino que, ademas, quiere saber cuál es su fin. Apénas despunta en el niño, i ya plantea esta cuestion tan sencilla como profunda: ¿Por qué? La plantea con ocasion de toda especie de asuntos, unos frívolos i otros sérios, con una perseverancia que ninguna equivocacion hace desistir; lo que prueba cuán cierto es que esta nocion de finalidad, inseparable de la idea de la sabiduría divina, se halla grabada profundamente en nuestro espíritu.

I mientras que todo en el mundo tiene su destino propio, ¿el hombre seria el único de los seres a quien la Providencia no hubiera asignado un fin en su existencia? Su vida, que se compone de una série de acciones ejecutadas con intelijencia i libertad, es decir, en vista de un fin, ¿nada significaria pues en sí misma? La razon retrocede delante de esta sacrílega sospecha; ella siente, sabe, afirma que la creatura intelijente no ha sido colocada en la tierra para ser juguete de los acontecimientos, para vivir en ella siendo inútil así misma i a los demas, sin regla, sin motivo i sin objeto. ¿Cuál es aquí la diferencia entre el hombre i el resto del Universo? Consiste en que los seres desprovistos de conocimiento siguen fatal i ciegamente los caminos que Dios les ha trazado, en tanto que el alma humana, que lleva dentro de sí misma la idea de su propio destino, se perturba profundamente con ella, i se interroga con cierta inquieta curiosidad, adonde se dirije i qué es lo que debe temer o esperar, una vez que haya llegado al término de su carrera.

Falsas opiniones de los hombres acerca de su destino.

La mayor parte de los hombres hacen consistir este fin último de la vida en el placer, en las riquezas, en la elevacion del rango, i en los goces de la fama, como si lo esencial del destino humano consistiera en procurarse regocijos terrestres. Pero aun ántes que la muerte haya cortado el hilo de su vida, una infalible esperiencia les ad-

vierte la vaciedad de los bienes que exitan sus ánсias. En el seno de los placeres, el voluptuoso esperimenta cansancio, disgusto e inexorables tristezas. La posesion del oro convierte el corazon del avaro en víctima de angustias que el pobre no conoce. El ambicioso, colmado de honores, de poder i de gloria, encuentra en su posesion, nos dice el poeta, "horrendas inquietudes, eternas alarmas." ¡Condicion incomprensible, desencanto inexplicable, si las ventajas exteriores fueran el verdadero destino del hombre! Porque es preciso convencerse, que lo propio de los verdaderos bienes es saciar a el alma, la cual, consiguiendo su fin, no concibe ni desea cosa alguna mas allá. No imitemos pues esas fatales observaciones de los espíritus lijeros i de los corazones corrompidos, i procuremos formarnos una idea ménos falsa del término supremo, designado por la sabiduría divina, a que tiende nuestra existencia.

Método para conocer el destino de los seres.

Reconócese como regla constante, que el fin de los seres está en relacion con su naturaleza, esto es, que los que tienen la misma naturaleza tienen el mismo fin, i por la inversa, que los que tienen una naturaleza diferente u opuesta, aunque formen parte igualmente del plan providencial, no son llamados a desempeñar el mismo papel en la creacion. Luego, el verdadero método para conocer el fin de un ser, es estudiar su naturaleza; i por tal se entiende los elementos que lo constituyen, los pensamientos i las inclinaciones que orijinariamente lo impulsan hácia ciertos objetos, las facultades que son los instrumentos de su desarrollo. De este conjunto de hechos será fácil concluir el objeto o término que a ese ser ha sido asignado por la Providencia.

¿Cuál es el destino del hombre?

Ahora bien: ¿qué cosa encontramos en la naturaleza del

hombre? Estos dos elementos: el alma i el cuerpo; la primera es una sustancia sensible, intelijente i libre; el segundo, un simple agregado de moléculas materiales.

Si el cuerpo fuera igual a el alma, el fin del hombre consistiria en perseguir los fines del cuerpo mas bien que la cultura de la intelijencia i del corazon. El placer, los goces sensuales, serian los elementos del soberano bien; el arte de ser feliz se reduciria a gozar de la vida, sin abusar de ella en ningun caso; preciso seria que a la fácil moral de Epicuro i de Aristipo diéramos la razon en contra de la ríjida filosofía del Pórtico i de las santas austeridades de la moral cristiana.

Mas, la conciencia del jénero humano protesta contra la asimilacion de la materia al espíritu. Declara que el espíritu es superior a la materia, que el cuerpo debe estar subordinado a el alma, i que no tiene valor alguno sino como instrumento de ella. Hé aquí pues que en el cumplimiento de los fines del alma está el verdadero fin del hombre; i ya no es necesario buscar otras causas de las inevitables decepciones reservadas a todos aquellos que ceden al encanto de los bienes terrestres, i que en ellos ahogan, puede decirse, el espíritu bajo de la materia.

Pero, consideremos el movimiento natural del alma. Por todas las potencias de su ser aspira hácia lo bueno, lo bello i lo verdadero. Hé aquí el término de todos sus pensamientos, de todos sus deseos, de todos sus esfuerzos.

I lo que así persigue no es un objeto particular, porque ninguna de las cosas terrestres es capáz de saciarla. Por encima de todos los bienes i de todas las bellezas de la tierra, así como mas allá de todas las verdades que son objeto de las ciencias humanas, ella concibe una verdad, una belleza, un bien mui elevados; no reposa sino en lo infinito.

Lo infinito es Dios, causa i sustancia absoluta, belleza perfecta, justicia infalible, bien supremo. El alma tiene pues por fin a Dios mismo. Ha nacido para conocerlo con la intelijencia, para unirse a él con el amor, para servirle con una voluntad libre i recta.

Si es una verdad incontestable que el hombre no alcanza su fin en este mundo, preciso será que lo alcance en el

otro, que se llama de la inmortalidad; luego el alma es inmortal.

Pruebas de la inmortalidad del alma.

"La inmortalidad del alma, dice Pascal (1), es una cosa que tanto nos importa, que nos toca tan profundamente, que es preciso haber perdido todo sentimiento para que nos sea indiferente saber en qué consiste. Todas nuestras acciones i pensamientos deben tomar caminos tan diferentes, segun que haya o no bienes eternos que esperar, que es imposible hacer una marcha sensata i juiciosa sin arreglarla en vista del punto que debe ser nuestro último destino. Así, nuestro primer interés como nuestro primer deber está en ilustrarnos sobre este asunto, del cual pende toda nuestra conducta."

La inmortalidad del alma es una idea atestiguada al corazon i al espíritu del hombre: 1.° por la creencia universal del jénero humano; 2.° por la naturaleza espiritual del alma; 3.° por sus deseos infinitos; 4.° por la lei absoluta del mérito i demérito, i por la concepcion de la justicia divina.

1.° I desde luego por la *creencia universal.* En todas las épocas i por todas partes, el jénero humano ha creido que la existencia del hombre no se acabará con la tumba, sino que se prolongará mas allá de este mundo. Hé aquí porque el culto de los muertos se ha estendido entre todos los pueblos, los mas salvajes, dice Masillon, como los mas civilizados, los mas cultos como los mas groseros, los mas infieles como los mas sumisos a la fé. Ahora bien; supóngase que el alma perezca con el cuerpo, ¿de dónde habria podido nacer tan estraña idea de su inmortalidad? ¿Cómo habria podido imbuirse en los espíritus, i sobreponerse al testimonio de los órganos de los sentidos, que no nos muestran por todos lados sino objetos pasajeros i perecederos como ellos?

---

(1) *Pensées*, édition de M. Faugère, t. II, p. 6.

2.° El alma encierra en sí misma, en sus atributos esenciales, en sus deseos i en sus concepciones, indicios manifiestos de inmortalidad.

El alma es una sustancia distinta del cuerpo; luego, puede sobrevivir al cuerpo. Representémonos dos sustancias absolutamente de la misma naturaleza; de seguro que no tendremos derecho para concluir, si la una perece, que la otra se conserva. Un árbol puede perder algunas de sus ramas, sin que las otras caigan todas a un mismo tiempo. Una casa puede caerse, sin arrastrar en su caída a las casas vecinas. Así, el cuerpo i el alma que tienen, dice Fenelon, naturalezas desemejantes en todo, no participan necesariamente del mismo destino. La muerte del uno no implica la de la otra. Cuando la sustancia estensa se destruye, el ser inestenso, sensible, intelijente i libre no se halla condenado a perecer.

Mas, para contemplar esta verdad en todo su esplendor, es necesario penetrar mas a fondo i observar cuál es la naturaleza del alma. Esta es una sustancia simple; pues bien, toda sustancia simple repugna esencialmente a la muerte ¿Qué cosa es en efecto la muerte? Una disolucion de los órganos, cuyos elementos, que las fuerzas de la vida retienen agregados, se separan, se aislan, i vuelven a la condicion a que están sujetas todas las cosas de la naturaleza inanimada. Pero como el alma no es compuesta de partes, no puede disolverse; escapa pues a la muerte; para destruir su ser, seria necesario, como para su creacion, un decreto particular de la voluntad de Dios.

El alma, decia la escuela de Epicuro, nace con el cuerpo; ella participa de todas las viscicitudes de éste; luego debe naturalmente terminar al mismo tiempo que el cuerpo.

Cierto es que las potencias del alma se desarrollan paralelamente a la vida del cuerpo; pero una vez que la Providencia ha destinado a estas dos sustancias a unirse para formar este ser que es la persona humana, ha debido proporcionar su desarrollo, ¿i puede entónces concluirse de aquí, que ella ha subordinado la existencia del espíritu a la organizacion física?

La virtud propia del alma i la prueba de su inmortalidad brillan en aquellas ocasiones en que, apesar de su in-

tima correspondencia con el cuerpo, ella se sustrae a la debilidad de los órganos. ¡Cuántas veces no sucede que la serenidad, el vigor i la jovialidad del espíritu no se alteran por los sufrimientos mas prolongados i mas crueles, i resisten aun a los estragos de la vejéz mas avanzada! Así, "en las llanuras de Rocroy se veia al valeroso conde de Fontaines conducido en su silla, mostrando, a pesar de sus dolencias, dice Bossuet, que una alma guerrera es siempre señora del cuerpo que anima."

3.° Consideremos ahora nuestros deseos: deseo de poder, deseo de saber, deseo de felicidad. Estos pensamientos enérjicos se hallan profundamente arraigados en todos los corazones. Todos queremos ser felices; todos amamos la verdad; todos aspiramos al mas completo desarrollo de las facultades que Dios nos ha dado. Pero, ¡cuán imperfectas, fujitivas e ilusorias son las satisfacciones que se han concedido en la tierra a nuestra naturaleza sensible! "Vanidad de vanidades, i todo una consumada vanidad"! Tal es la queja que lanzaba el rei Salomon, i que el emperador Séptimo Severo repetia, cuando, en su lecho de muerte, al terminar una carrera ilustrada por sucesos singulares: "he sido todo, decia, i he visto que todo era nada." Esta miseria del hombre i el vacío inmenso que las prosperidades dejan en su corazon, son tanto mas hirientes, cuanto que la creacion no presenta de ellas otro ejemplo, puesto que se trata evidentememte de una lei enteramente exepcional, particular respecto de la condicion humana. Miéntras que la mayor parte de los seres marchan tranquilos hácia su fin, solo el hombre experimenta deseos infinitos que no puede saciar. Si Dios nada hace en vano, ¿para qué nos ha dado esta inagotable sed de felicidad? Esta ardiente pasion de la verdad, estas esperanzas siempre burladas, pero indestructibles, que el alma lleva en sí misma, ¿qué pueden significar, sino que el destino humano, comenzado en la tierra, debe proseguir mas allá con otra existencia?

4.° En fin, la intelijencia posee ciertas ideas de mérito i de demérito, que reciben de la concepcion de la justicia divina un nuevo grado de fuerza i evidencia. El que hace bien, merece ser dichoso; el que hace mal, debe cargar con la pena de su falta: hé aquí una verdad universal, uno de

esos primeros principios que son inherentes a la razon i que ésta no puede reusar sin alterar la certidumbre de todos sus conocimientos. ¿La virtud es sin embargo aquí en la tierra constantemente dichosa, i el crímen constantemente desgraciado? I sobre todo, ¡cuántas virtudes son ignoradas, desconocidas i perseguidas, en tanto que el vicio impune i triunfante insulta a sus víctimas! Por consiguiente, debe existir un porvenir en el cual la justicia eterna se reserve reparar los desórdenes del mundo actual, retribuyendo a cada uno segun sus obras. Si la muerte, que interrumpe la vida terrestre del hombre, marcara el término de su existencia, ¿quién no vé que el bien i el mal serian confundidos, i que la pena i la recompensa dependerian, como la salud i la enfermedad, de accidentes de la casualidad? Porque en esta hipótesis, ¿qué se necesitaria para librar del castigo al culpable feliz, para arrebatar el precio de su heroismo al hombre de bien perseguido? No por cierto un concurso extraordinario de acontecimientos; bastaria un soplo de aire envenenado, o un grano de arena semejante al que mató a Cromwell (1), el cual podria suspender en un momento todas las leyes del órden moral, esas leyes eternas, gravadas por la mano del Creador en la conciencia humana.

Pero, entendámoslo bien, la inmortalidad, necesaria para el cumplimiento de los fines del alma i prometida a la virtud por los decretos de la justicia de Dios, no es, como lo han soñado algunos filósofos, una inmortalidad sin conciencia. Que la sustancia del alma se sustraiga a la disolucion de los órganos i no se reduzca a la nada, es la condicion primera de nuestra futura existencia; pero ademas es necesario que la persona sobreviva con los atributos esenciales que la caracterizan, es decir, que es preciso que ella conserve, aun despues de la muerte, el conocimiento de sí misma i la memoria de lo pasado; porque solo con esta

(1) Pascal, *Pensées*, tomo 1.°, páj. 185: «Cromwell iba a destruir toda la cristiandad, la familia real estaba perdida i la suya poderosa como nunca, sin un pequeño grano de arena..... Pero, habiéndosele pegado esta arenita, muere, su familia se abate, todo queda en paz i el rei restablecido.»

condicion, que la hace capaz de reatar su vida nueva a su vida terrestre, recojerá, i se sentirá recojer, en el sufrimiento i en la dicha, el fruto merecido por su conducta en este mundo. Si la personalidad se estinguiera con la muerte, ¿qué nos importaria que la sustancia del alma fuera indestructible? Despojada de sus nobles facultades, insensible e inerme como el átomo que huellan nuestros piés, ¿qué comunidad de naturaleza i de destino tendria con el ser intelijente i libre que Dios habia creado capáz de conocerle, dotándolo de aspiraciones infinitas, prenda de una vida eterna?

La certidumbre de un porvenir para el alma despues del sepulcro, este dogma que consuela i esfuerza a los desgraciados, que modera el crímen en presencia de la virtud desarmada, este dogma depurado i divinamente confirmado por el cristianismo, es el indispensable complemento de una Filosofía que no busca su regla en las sensaciones, que cree en la Providencia divina, en la libertad, en la distincion del bien i del mal, del deber i del derecho, i que, familiarizada con estas verdades inaccesibles a los sentidos, no tiene mas que hacer, puede decirse, que continuar su camino ordinario para elevarse a la demostracion de nuestros inmortales destinos.

PARTE CUARTA.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA.

CAPÍTULO XXX.

OBSERVACIOES PRELIMINARES ACERCA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

Objeto de esta historia.

Historia de la Filosofía es la esposicion de las opiniones de los filósofos de todos tiempos sobre las grandes cuestiones que en esta ciencia se debaten, como son el orijen, la naturaleza i el fin del espíritu humano, la existencia i los atributos de Dios, los medios de dirijir el entendimiento a lo verdadero i la voluntad a la bueno.

Asi como la Filosofía se distingue de las demas ramas del desarrollo de la humanidad, tanto por su objeto propio como por su método, así tambien la historia de esta ciencia se distingue de las otras ramas de la Historia como el centro de todas sin confundirse con ninguna de ellas. Su mision

no es pues abarcar cuanto se ha pensado, escrito i enseñado desde el principio del mundo; las obras maestras de la literatura i de las artes, las creencias relijiosas, los acontecimientos políticos son estraños a su dominio; solo se ocupa de los esfuerzos intentados por el pensamiento libre para elevarse al conocimiento de Dios i de sí mismo.

Utilidad de la historia de la Filosofía.

En jeneral, el espíritu de una época depende de las doctrinas que en ella han prevalecido, i las viscicitudes que se observan en las leyes i en las costumbres de las naciones tienen por causa primera el trabajo interior que ha tenido lugar en las ideas. De donde se sigue que el estudio de la historia de la Filosofía, considerado como elemento de la historia universal, es de una utilidad incontestable, pues proyecta uno luz vivísima sobre la lejislacion, las ciencias i las artes, el culto, i las costumbres de cada siglo i de cada pais. Pero, sobre todo, la Filosofía misma es quien obtiene de ella preciosas ventajas. Tales son: 1.ª hacer que el filósofo aproveche la esperiencia i los trabajos de todos los hombres de injenio que se han entregado ántes que él al estudio de las cosas; 2.ª poniendo a su disposicion un fondo de verdades que quizá no habria tenido la fortuna de descubrir i que en adelante le dispensa de buscar, ella le deja en libertad de concentrar sus esfuerzos en objetos nuevos i desconocidos; 3.ª le previene de los errores en que caeria sino le manifestase que ciertas opiniones seductoras ocultan consecuencias monstruosas que no tardan en escaparse de aquellas; 4.ª le proteje contra el desaliento, porque le suministra la seguridad necesaria para soportar las contradicciones, al mostrarle sus propias opiniones admitidas i confirmadas por la mas escojida porcion de los pensadores de todos los siglos; i 5.ª, en fin, la historia de la Filosofía sirve para desarrollar preciosas cualidades del espíritu del corazon. Comunica al espíritu sagacidad, amplitud, profundidad; le inspira la modestia, la tolerancia, el respeto a los hombres ilustres, en un grado en que ese respeto no se altera por la

independencia; pues habiéndose con harta frecuencia engañado los grandes filósofos, debemos considerarlos mas bien como a bienhechores venerados que como a maestros a quienes servilmente se obedece.

Método aplicable al estudio de la historia de la Filosofía.

Mirada bajo el punto de vista del método, la historia de la Filosofía es una ciencia de hechos, i el método que a su estudio debe ser aplicado es la observacion.

Aquí los hechos observables son los sistemas filosóficos, cuyo objeto, espíritu jeneral i soluciones principales constituyen otros tantos puntos que llaman la atencion i reclaman las investigaciones del historiador. Se trata de saber, por ejemplo, si tal filósofo cuyas doctrinas se estudian ha o no desconocido el alcance lejítimo de la razon; si a la esperiencia ha dado mas cabida que a la especulacion, cuáles son los problemas de que se ha preocupado mas vivamente; cómo i con qué éxito los ha resuelto. Estos puntos oscuros i difíciles serán perfectamente dilucidados por el conocimiento de la época i de los paises en que cada filósofo ha vivido, de los maestros que ha seguido, de su carácter i de sus costumbres. Un punto no menos importante será el estudio del idioma en que ha escrito o hablado, i la exacta determinacion del sentido de los términos nuevos de que se ha servido. Si nada ha escrito, o si sus obras no han llegado hasta nosotros, es menester recurrir, para conocer su doctrina, a testimonios estraños cuyo valor debe apreciarse segun las reglas ordinarias de la crítica histórica.

Cuando, siguiendo esta marcha, el historiador ha llegado a recomponer un cierto número de sistemas, los compara, i observa en qué se asemejan o difieren. Aquellos que presentan semejanzas sirven para formar *Escuelas*, que toman en jeneral por nombre el del filósofo cuyas doctrinas han prevalecido. Muchas escuelas sucesivas forman un *período*; muchos períodos una grande *época*. Una vez establecidas estas divisiones, solo resta hacer constar las leyes que presiden a la formacion i a la decadencia de las escuelas, a la

sucesion de los períodos i de las épocas; i hé aquí particularmente el rol de la induccion, cuyas reglas, en ésto, como en cualquiera otra cosa, consisten en avanzar con sábia mesura, sin ir mas allá ni quedarse mas acá de los hechos regularmente probados i descritos.

Pero, cualesquiera que sean las ventajas del método experimental aplicado a la historia de la Filosofía, éste solo conduciría a resultados mui incompletos si el historiador no las dilucidase por el análisis i la discusion de los sistemas haciendo profundos estudios sicolójicos. El espíritu humano es como el orijinal que cada filósofo trata de reproducir; necesario es, pues, conocerlo para comprenderlo bien, i sobre todo, para juzgar tantas doctrinas en las cuales ha depositado la imájen de sí mismo. Sin este conocimiento, la historia de la Filosofía quedaría reducida a un catálogo estéril, de donde jamás podrá salir enseñanza alguna que sea fecunda.

Principales épocas de la historia de la Filosofía.

Para completar estas advertencias preliminares, solo nos resta dividir la historia entera de la Filosofía en sus principales épocas.

Los diversos elementos que sirven para caracterizar la Filosofía de una época son: 1.° los paises en donde se ha desarrollado; 2.° los sucesos exteriores que han acompañado a su nacimiento i progresos; 3.° las cuestiones que se han planteado; 4.° los métodos que se han seguido; i 5.° las soluciones que se han adoptado.

Cada uno de estos elementos no tiene el mismo valor para la determinacion de una época. El punto capital que hai que considerar antes de los demás, porque constituye el fondo mismo de la Filosofía, consiste, sin disputa, en las cuestiones, los métodos, las soluciones. Siempre es tambien menester tomar en cuenta los hechos jenerales de la historia, porque el rebote de los grandes acontecimientos políticos i relijiosos jamás deja de hacerse sentir en la rejion de las ideas.

Partiendo de estos principios, la mayor parte de los historiadores se han inclinado a dividir la historia de la Filosofía en tres grandes épocas, a saber: antigua, de la edad-media, i moderna.

La *época antigua* comienza con la Filosofía griega i termina con ella. Divídese en tres períodos, de los cuales el primero va desde Thales (600 años ántes de J. C.) hasta Sócrates (400 años ántes de J. C.); el segundo, desde Sócrate hasta la era cristiana; i el tercero, desde esta era hasta el reinado de Justiniano, quien hizo cerrar en 529 la última escuela de la Filosofía griega, la de Aténas, i obligó a sus jefes a buscar un asilo en la corte del rei de Persia, Cosroes el grande. (1)

La *época de la edad-media*, que es la de la Filosofía llamada *Escolástica*, comienza en el reinado de Carlo-Magno i termina con la toma de Constantinopla por las turcos. En ese entónces la Filosofía estuvo subordinada a la Teolojía; abandonando depues la tradicion escolástica no hizo otra cosa que cambiar de guía; sujetóse a la autoridad de Aristóles. (2)

Durante la última parte del siglo XV i en todo el XVI se multiplican las tentativas de reforma, signo precursor de una gran revolucion intelectual i por consiguiente de una nueva época para la historia de la Filosofía. Esta, que es la *época moderna*, comienza en el siglo XVII con Bacon i Descartes, i continúa hasta nuestros dias. (3)

---

(1) La Filosofía antigua se subdivide en *oriental* i *griega*.—La oriental, a su vez, se subdivide, segun el carácter i tendencias de aquellos pueblos, en *hebrea*, *caldea*, *fenicia*, *ejipcia*, *persa*, *india*, i *china*.—La griega en los tres períodos mui distintos que en el texto se indican.

(2) La Escolástica, o Filosofía de la edad-media, se subdivide en cinco períodos, a saber: 1.° desde Carlo-Magno hasta la mitad del siglo XI; 2.° desde aquí hasta principios del siglo XIII, 3.° toda la duracion de este siglo; 4.° desde el siglo XIV hasta la mitad del XV; i 5.° desde aquí hasta principios del siglo XVII.

(3) La Filosofía moderna se subdivide en dos períodos: el 1.° desde principios del siglo XVII hasta mediados del XVIII; i el 2.° desde aquí hasta nuestros dias.

El espacio de tiempo que recorre toda la historia de la Filosofía (a contar desde 600 años ántes de Jesu-Cristo, en que principió la oriental con Zoroastro i la griega con Thales, hasta nuestros dias), es nada ménos que de 2,466 años, los cuales, atendidas las divisiones que preceden, se hallan distribuidos en esta forma:

No se estrañe que en la reseña que vamos a hacer no demos lugar a los sistemas filosóficos que se han formado en la China i la India. Cualquiera que sea su importancia histórica, esos sistemas, todavia poco conocidos, han permanecido tan completamente estraños a la civilizacion i a las ciencias de los pueblos occidentales, que no es posible entrara en nuestro plan el detenerse en ellos.

CAPÍTULO XXXI.

Escuelas de la Filosofía griega ántes de Sócrates.

Antes de llegar a esa época distinguida por su maduréz que vió aparecer, con Platon i Aristóteles, con Epicuro i Zenon, sistemas destinados a atravesar los siglos, la Filosofía griega tuvo su infancia i experimentó viscicitudes que llenaron el primer período de su historia.

Este período se estiende desde el siglo VII hasta el

La Filosofía *antigua*, desde Thales hasta el reinado de Carlo-Magno, recorre un período, poco mas o ménos de..... 1,300
La Filosofía de la *edad-media*, desde Carlo-Magno hasta principios del siglo XVII, un período, poco mas o ménos de..... 900
La Filosofía *moderna*, desde principios del siglo XVII hasta nuestros dias, un período de..... 266

2,466

Los *caractéres distintivos* de los sistemas filosóficos que se han producido durante estas tres grandes épocas, son:—en la 1.ª se buscan los principios de los conocimientos humanos en la naturaleza de las cosas i en sus elementos primitivos; no se puede conseguir ésto sino por hipótesis, i las *hipótesis* dominan. Posteriormente se los busca en la naturaleza misma de la ciencia; el espíritu humano reflexiona sobre sí mismo, i la *meditacion* preside a la formacion de las teorías;—en la 2.ª, se buscan los referidos principios primero en la *iluminacion* i el *extasis*, i despues se cree hallarlos en los *axiomas*, las *nociones jenerales* i las *fórmulas* que espresan sus relaciones;—en la 3.ª, se asigna a los conocimientos humanos principios sacados de la *observacion* i la *reflexion*, se aplica al estudio de las facultades del espíritu los procederes de la *esperiencia*, i la Filosofía viene a ser la ciencia de los verdaderos métodos, convirtiéndose en lo que debe ser, esto es, en *experimental* al mismo tiempo que *racional*.

V ántes de nuestra era. El oríjen de las cosas es la cuestion que preocupa entónces a todos los filósofos. El método jeneralmente seguido es la hipótesis. Los sistemas son numerosos, variados, i representan la mayor parte de las direcciones que el pensamiento del hombre puede seguir. El desarrollo filosófico tiene por teatro principal a la Jónia i a la parte meridional de Italia llamada la Gran Grecia. Resúmese en cinco grandes escuelas, a saber: 1.ª *Jónica*; 2.ª *Itálica* o *Pitagórica*; 3.ª *Eleática*; 4.ª *Atomística*; i 5.ª *Scéptica* o de los *sofistas*.

1.—Escuela Jónica.

Lo que caracteriza a la escuela de Jónia es el gusto por la Física, i principalmente por la investigacion del principio elemental del Universo.

Los fenómenos materiales pueden ser considerados como el desarrollo de una fuerza que sucesivamente reviste muchas formas diferentes, permaneciendo no obstante siempre idéntica a sí misma en medio de sus trasformaciones; o tambien se les puede mirar como efecto del movimiento que alternativamente acerca i separa las partes del caos primitivo, en donde se hallaban confundidos desde el principio los elementos de las cosas. Estos dos puntos de vista, el uno *dinámico*, el otro *mecánico*, bien pronto se estendieron por iguales partes en la Escuela Jónica.

Entre los Jónios que adoptaron el punto de vista dinámico, citaremos a:

1.° Thales, de Mileto, (600 años antes de J. C.). Consideraba a *el agua* como el principio de todas las cosas, "atraido probablemente a esta opinion, dice Aristóteles, porque habia observado que la humedad es alimento de todos los seres i que el calor mismo viene de la humedad i en ella vive." Por lo demas, apenas se puede encontrar en Thales alguna huella de opiniones vagas acerca de Dios i del alma, a quien parece haber considerado como cualquiera cosa que se mueve, diciendo que el iman tiene alma, puesto que atrae al hierro. (4)

(4) Sin embargo, este filósofo fué el primero de los siete sabios de la Grecia.

2.° Anaxímenes, de Mileto, (557 años antes de J. C.), juzgaba a *el aire* como anterior a el agua, por ser, de todos los cuerpos, el que consta de partes mas sutiles. Segun este filósofo, el principio del conocimiento i de la actividad humana no es otro que el aire: doctrina igualmente profesada mas tarde por Diójenes, de Apolonia, o el Apoloniata segun algunos le llaman.

3.° Heráclito, de Efeso (500), autor del sistema en que las doctrinas de la Escuela Jónica han sido llevadas con el mayor rigor hasta sus últimas consecuencias. Segun él, el principio universal es el fuego. Todo viene del fuego i a él vuelve incesantemente por una série de trasformaciones contínuas. De donde se sigue que, en el mundo, nada es estable; que las cosas sensibles no hacen mas que pasar; que ellas están, segun la espresion de Heráclito, en una perpétua emanacion, a semejanza de las aguas de un rio que ya no son las mismas cuando a ellas se entra por segunda vez. El alma, como todo lo demás, es producto del fuego: es un soplo que pasa, i como una evaporacion. No teniendo el conocimiento base alguna sólida, es mudable e incierto; i el hombre, solo puede formar opiniones sin elevarse jamás a la ciencia.

Los Jónios que adoptaron el punto de vista mecánico, son:

1.° Anaximándro, de Mileto (610), que hacia provenir todas las cosas de un *infinito*, especie de mezcla confusa de todos los elementos, cuya naturaleza ignoramos de qué modo determinase. (5)

2.° Anaxágoras, de Clázomena (500-428), uno de los filósofos mas célebres de la Grecia. Admitia, como Anaximándro, un *caos eterno e infinito*, compuesto de partes semejantes, de donde proviene el nombre de *homeomerías* con que las designa. Las diversas combinaciones de estas partes es lo que da lugar al nacimiento i a la destruccion de los cuerpos. Pero, habiéndole parecido absurdo atribuir

(5) *Ferécides*, de Syros, su contemporáneo aunque algo mas jóven que él, fué otro de los que reconoció el aire como principio de las cosas. Anaximándro i Ferécides son los primeros filósofos que han escrito. *Pherecydis utriusque fragmenta*, 1 vol, 8.°, 2.ª ed. de 1798, Geta.

a la casualidad sola i al movimiento desordenado del caos, la proporcion i armonía que reinan en el mundo, admitió una intelijencia, un espíritu, primer autor del órden del Universo i dotado de atributos intelectuales i morales. De esta manera preparó las sendas a Sócrates i a Platon, al último de los cuales le aprovechó sin embargo el no haber atribuido una parte mayor a la accion de la causa primera. (6)

A la Escuela de Jónia es tambien a quien se acerca, mas que a ninguna otra de este período, Empedocles, de Agrigento (hácia 444 años ántes de Jesu-Cristo), cuyo sistema presenta, en ciertos puntos, numerosas analojías con las ideas de Pitágoras. Parece ser el inventor de la célebre teoría de los cuatro elementos, el *agua*, el *aire*, el *fuego* i la *tierra*, que por tanto tiempo ha reinado en Filosofía. Estos cuatro elementos se vuelven a hallar en el alma como en el Universo, i sin los cuales éste no seria conocido por aquella, porque lo semejante solo puede ser conocido por lo semejante. Ademas, Empedocles admitia la accion de dos fuerzas, una que agrega los elementos i que es oríjen del órden i de la belleza, el *amor*; i otra que los separa i que enjendra el desórden i la fealdad, la *discordia*. Ciertos historiadores han creido reconocer en estas dos fuerzas la atraccion i la repulsion de los modernos. (7)

2.—Escuela Itálica o Pitagórica.

La Escuela Itálica, como la Jónica, se distingue por la propension que la inclina hácia el estudio de la naturaleza. Pero cultiva con mas ardor las Matemáticas i la Astrono-

(6) Anaxágoras tuvo por sucesores a dos de sus discípulos, *Diójenes*, de Apolonia, i *Arquelao*, de Mileto, los cuales, sin tener su jénio, desnaturalizaron i rebajaron sus ideas. Fué amigo de Pericles, i el primer filósofo que se levantó contra la preocupacion de atribuir a los cuerpos nuestras sensaciones; pensó que la luna tiene habitantes. Vease *Anaxagoræ Clazomenii fragmentæ quæ supersunt omnia*, in. 8.°, ed. Schaubach, Leips. 1827; *Anaxagoræ* por M. Zevort, 1843.

(7) Empedocles, que fué poeta, orador, médico, i sobre todo, un poderoso jénio que trató de conciliar todos los sistemas, es sin disputa el precursor del denominado *eclectismo*, así como Thales lo fué del *materialismo* i Pitágoras del *idealismo*.

mía que la Física. Se dice que su jefe, Pitágoras, nacido en Sámos, 584 ántes de Jesu-Cristo, habia visitado el Ejipto i la Caldea, i conversado con los sacerdotes de Memfis. A vuelta de sus viajes fundó en Crotona, en el medio-dia de la Italia, una Escuela que llegó a ser célebre. La aritmética, la jeometría, la música i la astronomía habian formado el principal objeto de sus meditaciones durante largo tiempo. Trasportando a la Filosofía sus hábitos de matemático, sostuvo, no solo que las cosas existen a imitacion de los números, sino tambien que éstos constituyen la forma i la sustancia misma de las cosas: opinion singular, cuyos dos motivos principales señala Aristóteles, a saber: 1.° que la razon de la armonía i del órden es el número; i 2.° que los números presentan mas analojía con las cosas, por ejemplo, con la justicia, que el fuego o el agua, admitidos como elementos por los jónios.

Pitágoras admitía diez números fundamentales que contenían todo el sistema del Universo. De aquí su hipótesis de los diez cuerpos celestes que se mueven, produciendo en él una especie de harmonía en torno de un centro que es el sol, mansion de la Divinidad. El alma misma es un número que se mueve, i que, trayendo su oríjen de la unidad, tiene por fin supremo el tender a la unidad.

Pitágoras completó su doctrina con el dogma de la *Metempsícosis*, o hipótesis de la trasmigracion del alma de un cuerpo a otro. Sus discípulos desarrollaron su sistema i lo propagaron. Entre los principales se cita a Arquitas, de Tarento, a Epicarmo, de Cos, i a Filolao, de Crotona. (8)

---

(8) *Arquitas* suele ser tenido como primer autor de las *categorías* que por lo jeneral se atribuyen a Aristóteles; *Epicarmo* es célebre como inventor de la *comedia*; i *Filolao* fué quien llevó las nociones pitagóricas al mas alto grado de abstraccion, sustituyendo lo finito e infinito a lo par e impar, i las proporciones simples a los números propiamente dichos. A él se atribuye haber escrito lo que se suele llamar *versos dorados*, i el haber vendido a Platon los libros de su maestro Pitágoras. Otros discípulos de éste, no ménos célebres que los anteriores, son: *Ocelo*, de Lucania, del cual nos queda un tratado acerca del Universo, en que pretende probar la *eternidad del mundo*, i *Timeo*, de Locres, autor de un tratado sobre el *alma del mundo*.

No debe olvidarse que el inventor de la palabra *Filosofía* fué este mismo Pitágoras, cuya vida escribió Porfirio.

3.—Escuela Eleática.

El dogma característico de la Escuela de Eléa es la unidad del ser, oscuramente admitido por Jenófanes, que fundó esta escuela, i enseñada abiertamente, despues de él, por sus sucesores, Melisso (9), Parménides i Zenon.

Jenófanes, nacido en Colofon, hácia el año 617 ántes de Jesu-Cristo, partió del principio de que "de la nada, nada se hace", *ex nihilo nihil fit*; de donde concluyó que absolutamente ninguna cosa podia pasar del no ser al ser, i, que por tanto, lo que existe realmente es eterno e inmutable. Bajo el punto de vista de la esperiencia, él explicaba los fenómenos del mundo sensible por la combinacion de dos elementos, el agua i la tierra. Respecto a Teodicéa, fué uno de los primeros filósofos que despejó la nocion de Dios de las groseras imájenes en que la había envuelto la mitolojía, i emprendió la demostracion de la eternidad i unidad divinas. (10)

Parménides, nacido en Eléa, hácia el año 519 ántes de Jesu-Cristo, desarrolló con raro vigor el aspecto idealista de la doctrina de Jenófanes, en su poema *De la naturaleza*. Partiendo de la idea del ser, sostuvo que éste no tiene principio, que tampoco tendrá fin, i en una palabra, que no cambia; que es indivisible e infinito, i que llena todo el espacio; de donde concluyó que el cambio i el movimiento son puras apariencias que cautivan los sentidos pero que la razon desmiente. Sin embargo, por una contradiccion bastante estraña, Parménides dió lugar en su poema a la explicacion de los fenómenos materiales, que hacia resultar de la accion combinada de dos principios opuestos, uno negativo, el frio, otro positivo, el calor.

---

(9) *Melisso*, nacido en Sámos, hácia 444 ántes de Jesu-Cristo, desempeñó un gran papel político en su patria, i compuso una obra sobre el ser i la naturaleza.

(10) Por este motivo, esto es, por haber dicho en cierto poema que era absurdo pensar, con Homero i Hesíodo, que los dioses nacen i mueren, fue desterrado; entónces, retirado a Sicilia, se vió reducido a cantar sus versos al pueblo. Vivió cien años.

Zenon, de Eela, hácia 590 años ántes de Jesu-Cristo, discípulo de Parménides, se hizo célebre por su argumentacion contra la *existencia del movimiento*. Sin embargo, no sería lícito colocarlo entre los scépticos o lo sofistas, como se ha hecho muchas veces; porque si es cierto que combatió el testimonio de los sentidos, no lo es ménos que admitió el de la razon, como su maestro, eso sí que con el solo objeto de hacer triunfar las doctrinas de éste, que eran vivamente combatidas por la escuela atomística. (11)

4.—Escuela Atomística.

La escuela Atomística tuvo por objeto rehabilitar la esperiencia desconocida por los eleáticos, i explicar los fenómenos del mundo sensible. Su fundador, Leucipo, admitia tres principios de las cosas: los *átomos*, la vida, i el movimiento, propiedad esencial de los átomos. Estos son infinitos en número, pues su pequeñéz los hace imperceptibles. A sus diferentes modos de agregarse o combinarse se debe la formacion de todos los objetos del Universo, segun leyes necesarias. El alma misma no es mas que una agregacion de átomos redondos, de donde ha resultado, en el hombre, el movimiento i la vida.

Demócrito, nacido en Abdera hácia 494 años ántes de Jesu-Cristo, i discípulo de Leucipo, completó la doctrina de su maestro por una teoría célebre de la sensacion i del pensamiento, el cual atribuía a imájenes emanadas de las cosas, impresas en los órganos de los sentidos. (12) En Mo-

---

(11) La Escuela fundada por Jenófanes se llamó *Eleática* porque debió su celebridad a Parménides, Zenon i Leucipo, los tres naturales de Eléa, ciudad de la Gran Grecia fundada en Italia por los Foceos cuando abandonaron a su patria por sustraerse a la dominacion de los Griegos.

Esta Escuela Eleática se subdivide en dos ramas: la secta *metafísica*, cuyos principales representantes acaban de nombrarse en el texto, i la secta *física*, llamada tambien *atomística*, ilustrada por Leucipo i Demócrito, como vamos a verlo.

(12) A juicio de Demócrito, los únicos objetos reales, esto es, los *átomos volteantes*, invisibles a nuestros sentidos, obran en el entendimiento i le trasmiten ideas de la misma clase, *ideas volteantes*, que sirven para que el espíritu conserve su huella, puesto que lo semejante puede únicamente obrar sobre lo semejante.

ral, hizo consistir el sumo bien del hombre en el bienestar de que gozamos por la igualdad de humor. La doctrina de Leucipo fué continuada despues por Epicuro, quien llegó con ella a formar la base de su metafísica. (13)

5.—Escuela Scéptica o sofística.

Tantos sistemas opuestos que la Grecia habia producido en ménos de dos siglos, eran mui propios para favorecer los progresos del sceptisismo, el cual apareció en efecto hácia fines de este período con la Escuela de los sofistas.

Por lo jeneral, los sofistas eran oradores i sábios mui hábiles en el arte de la palabra, pero estraños al verdadero espíritu filosófico, pues se aplicaban a sostener proposiciones de toda clase i a confundir incesantemente la verdad i el error en medio de mil artificios de lenguaje. Con todo, i a pesar del justo desprecio en que cayeron, no se puede desconocer los servicios que han hecho al espíritu humano. Ellos descorrieron el velo a las contradicciones i errores prodijiosos de todas las doctrinas que les habian precedido. Tradujeron en forma popular las mas altas cuestiones científicas, i por su enseñanza contribuyeron a popularizar la Filosofía. En fin, llamaron la atencion de los espíritus hácia la Política i la Moral, tan descuidadas en ese entónces, i prepararon a Sócrates para la direccion de sus estudios, haciendo al mismo tiempo que su reforma fuera necesaria por el riesgo que, con su ejemplo i su método, corria la verdadera ciencia.

Entre los mas célebres sofistas se cita a Gorgias, de Leontium en Sicilia (hácia 440 años ántes de Jesu-Cristo),

---

(13) El mas célebre discípulo de Demócrito fué *Metrodoro*, de Quios, quien pretendió dudar hasta de su propia duda.

El sistema entero de los eleáticos físicos o atomísticos solo es una consecuencia de las ideas de Pitágoras, consideradas de una manera enteramente material. En ámbos sistemas, el de aquellos i éste, la *unidad* o la *monada* es el principio de las cosas, de donde todo se deriva por leyes necesarias de combinacion.

Los verdaderos sofistas nacieron del conflicto para conciliar las diferentes sectas que quedan diseñadas, como vamos a verlo.

quien se esforzó en probar que nada existe; que aunque existiera alguna cosa, no podríamos conocerla; i que si llegásemos a conocerla, no podríamos trasmitir a los demas su conocimiento por los signos del lenguaje a causa de su incertidumbre. (14)

Cítase tambien a Protágoras, de Abdera, a quien se atribuye esta máxima: la sensacion es la medida de todas las cosas, i por consiguiente una opinion es tan verdadera como su contraria, puesto que las sensaciones, hallándose en un flujo i reflujo perpétuo, varían hasta lo infinito. La realidad o la verdad varían, pues segun los individuos; cada uno puede afirmar con derecho las cosas mas contradictorias, porque todo es relativo.

A Diágoras, de Melos, célebre entre los antiguos por su ateismo; a Polus, Thrasimaco, i Eutidemo, los cuales consideraban las ideas morales como invenciones de la Política. (15)

CAPÍTULO XXXII.

DE SÓCRATES I DE LA REVOLUCION FILOSÓFICA DE QUE FUÉ AUTOR.

Biografía de Sócrates.

Dos escritores, ámbos discípulos de Sócrates, Platon i

---

(14) Estas tres proposiciones sirven de tema a las tres divisiones de su libro sobre la naturaleza.—En los juegos olímpicos, *Gorgias* causó admiracion a toda la Grecia: se ofreció a hablar sobre toda materia, subió al teatro de Aténas i obtuvo por su elocuencia un éxito prodijioso. *Isócrates* desde ese instante le tomó por modelo, i llegó a ser tanto o mas hábil que él.

(15) Llegada la Filosofía a tal extremo de degradacion, en que por ser alternativamente admitida i rechazada la certidumbre de la conciencia, de los sentidos i de la razon, no podía creerse en nada con entera seguridad, era ya la época de establecer la certidumbre sobre esa triple base, i a Sócrates tocó el principiar a llenar esta importante tarea, desbaratando las argucias de los sofistas que pretendian *saberlo todo*, mientras que él proclamaba la humilde sentencia: *solo sé que nada se.*

Jenofonte, han trazado un cuadro del carácter i de la doctrina de su maestro. Platon lo ha hecho con mas fuerza filosófica, pero con mucha frecuencia mezcla sus propias ideas con las de Sócrates. Jenofonte, ménos profundo, pero mas sensible, es quizá el guia mas verídico, a que es menester adherirse con preferencia si se quiere conocer a Sócrates, su jénero de vida, su método, su doctrina, pintados fielmente i depurados de todo elemento estraño.

Jenofonte ha dejado cuatro obras principales sobre Sócrates: 1.ª las *Conferencias memorables* o memorias de Sócrates, divididas en cuatro libros, en donde refiere las conversaciones de este gran filósofo sobre diversos objetos de moral i relijion; 2.ª *la Apolojía* de Sócrates, que es la narracion de su defensa ante los jueces; 3.ª *las Económicas* o conversaciones de Sócrates sobre la economía doméstica i el gobierno de una familia; i 4.ª *el Banquete*.

La obra que encierra mas detalles preciosos sobre la vida i aun sobre las doctrinas de Sócrates, es la intitulada *Conferencias memorables*. Como éstas se refieren a las conversaciones que tenia Sócrates con los personajes de su tiempo, se hallan por lo regular en forma de diálogo. Su estilo lleva el sello de esa esquisita limpieza tan peculiar a Jenofonte; pero es sencillo i sin afectacion. El historiador desaparece enteramente ante la grandeza del personaje histórico cuyos rasgos delinea. (16)

Sócrates nació en Atenas el 4.° año de la LXXVII olimpiada (469 o 470 ántes de Jesu-Cristo) (17), de un escultor llamado Sofronisco i de una matrona, Fenareta. Desde su juventud ejerció la profesion de su padre; i, muchos siglos despues de su muerte, se ostentaba todavia en el Acrópolis de Atenas un grupo de su mano que representa-

---

(16) Diógenes Laercio, i Ateneo, han referido tambien sobre este gran filósofo muchos detalles, los cuales, por haber sido tomados de los libros de sus enemigos, deben inspirar desconfianza. Pero, puede leerse con fruto un tratado de Plutarco sobre el *Jenio*, o bien sea, el demonio de Sócrates.—Véanse, ademas, en el *Apéndice* del orijinal frances de esta misma obra, páj. 373, dos trozos de los *Recuerdos* o *Memorias* de Jenofonte sobre Sócrates.

(17) El 6 de *Tarjelion*, que era el undécimo mes del año ateniense (junio o julio), durante el cual se celebraban las *Tarjelias* o fiestas en honor de Apolo i Diana.

ba las Gracias. Merced a los consejos i auxilios de Criton, rico ateniense, se decidió a dejar esta carrera para entregarse enteramente i sin cuidado al estudio de la Filosofía i de las letras. Se cita entre sus maestros, segun tradicion mui incierta, a Anaxágoras i al físico Arquelao. (18) Un buen sentido heroico, un espíritu inclinado a la ironía, fuertes convicciones morales i una admirable firmeza de carácter le predestinaron, puede decirse, a desempeñar el papel de adversario de los sofistas. Apénas hubo empeñado la lucha contra las doctrinas reinantes, ya no se detuvo. Las combatia bajo todas las formas, no en ciertos dias, desde la altura de una cátedra i en una escuela, sino en todas partes i a toda hora, en el gimnacio, en el paseo, en el cuartel, en la plaza pública, en la tienda de los artesanos, en las salas del banquente. Su arte consistia en interrogar a los que frecuentaban esos parajes, i en hacerles descubrir i en cierto modo *enjendrar* la verdad como por sí mismos, conduciéndolos paso a paso, segun el jiro de la conversacion, de una proposicion mui sensilla que admitian sin dificultad, a la conclusion que él quería hacerles aceptar, i en virtud de la cual se veian forzados a reconocer lo absurdo de la doctrina que ántes profesaban (19). Platon i Jenofonte refieren que él atribuia sus mejores pensamientos i toda su conducta a la inspiracion de un jénio familiar, conocido en la historia con el nombre de *demonio de Sócrates*. Confirmaba sus vigorosos i sábios preceptos con el ejemplo de una vida austera i abnegada. En Potidea salvó la vida de Alcibiades; en Delio, la de Jenofonte; se hizo notar por su valor en la batalla de Amfípolis; en fin, miembro del Senado, él fué el único de los jueces que osó defender, a despecho de la cólera ciega de la muchedumbre, a los jenorosos vencedores

(18) Las mujeres con quienes se casó fueron Myrta i Jantippa.

(19) Este método de interrogacion se designa con el nombre de *ironía socrática*, de una palabra griega que significa *finjimiento*. Sócrates seguia el mismo método cuando queria instruir a sus discípulos: con preguntas manejadas con habilidad, los obligaba a aclarar i analizar sus ideas, por cuyo motivo se puso él mismo el sobre-nombre de *el partero de los espíritus*, porque sus funciones, como decia, no eran otras que las de las matronas, dando así a entender qué él no enjendraba las ideas de aquellos a quienes interrogaba, sino que únicamente las precisaba a producirse o nacer.

en las islas Arginusas, a quienes la voz pública acusaba de no haber rendido los últimos honores a los soldados muertos en el combate. A pesar de su desprendimiento i de sus virtudes, Sócrates no pudo desarmar la ira de aquellos cuya ignorancia habia tantas veces desenmascarado, ni escapar a los recelos del poder sacerdotal, horrorizado de la audacia de sus opiniones. Ya, en la comedia de *los nubarrones*, el poeta Aristófanes no habia temido el entregar su persona i su enseñanza a la irrision pública. Algunos años mas tarde, dos ciudadanos de Aténas, Anito i Melito, levantaron contra Sócrates dos acusaciones formidables: la 1.ª consistia en no reconocer las divinidades nacionales; la 2.ª, en corromper a la juventud. Sócrates desdeñó defenderse i prefirió sufrir la suerte que el ódio de sus enemigos le reservaba. Condenado por el Areópago, bebió tranquilamente la cicuta, en presencia de algunos de sus discípulos, en el primer año de la XCV olimpiada (400 años ántes de Jesu-Cristo) i a los 78 de su edad. Pero ya la reforma a que habia consagrado su vida estaba terminada. (20)

Carácter de la revolucion filosófica de que Sócrates fué autor.

Esta reforma, una de las mas fecundas que la historia

(20) Sus amigos le instaban para que se fugase de la cárcel i evitase así a su patria la infame nota de haber hecho perecer como criminal al mas virtuoso de los atenienses; pero Sócrates, que queria dejarles un ejemplo del profundo respeto que debe guardarse a las leyes i a los majistrados, les contestó con una serenidad tan filosófica como heroica en estos términos: «Es preciso respetar la patria aun en medio de su « cólera, tenerle la misma deferencia que a nuestros padres; desar- « marla por la sumision u obedecer a su santa voluntad; sufrir pa- « cientemente lo que ordena; ir a cualquiera parte si así lo manda, i no « abandonar el puesto en que nos ha colocado, porque ésta es nuestra « obligacion así en la guerra como a presencia de los tribunales. ¡Lo « pensais bien, amigos mios! Yo huir! Yo hacer este perjuicio a mi « pais, dando un ejemplo de la infraccion de las leyes! ¿Qué no podrian « decirme estas mismas leyes que os he enseñado a respetar? ¿Estas « leyes, bajo cuya benéfica proteccion he vivido, me he criado, me he « entregado al estudio de la Filosofía, i he gozado de las dulzuras del « pais natal?.....»

recuerda, se dirijió a la vez al fin de la ciencia, a su objeto, i a su método.

El fin de la ciencia era, para los jónios i los pitagóricos, satisfacer esa ardiente curiosidad de saberlo i esplicarlo todo, que es una de las necesidades mas imperiosas de nuestra alma; para los sofistas, llegar a las riquezas, al poder, a la gloria; para Sócrates fué la perfeccion moral i el progreso en la virtud.

Antes de Sócrates, la Filosofía andaba perdida en temerarias i vanas especulaciones acerca del orijen i de las leyes del Universo. *Con él, deciende*, segun la espresion de Ciceron, *del cielo a la tierra*, i penetra, puede decirse, hasta en el hogar doméstico. La separa de la estéril investigacion del principio de las cosas i la contrae al estudio de la naturaleza humana. Su divisa es la máxima: *Conócete a tí mismo*.

"Sócrates, dice Jenofonte, no tenia la manía tan comun de abarcar en sus lecciones todo lo que existe, de investigar el orijen de lo que los sofistas llaman la naturaleza ni de remontarse a las causas necesarias que han dado nacimiento a los cuerpos celestes. Probó que era menester haber perdido la cabeza para entregarse a semejantes especulaciones. Preguntaba, ¿creen acaso esas jentes haber agotado todo lo que al hombre importa saber, puesto que se ocupan en lo que interesa tan poco, o piensan que nos es permitido abandonar las cosas que los dioses han tenido a bien someternos, a trueque de profundizar los secretos que ellos se han reservado?"

"Contento con ocuparse de las cosas que están al alcance del hombre, continúa Jenofonte, Sócrates examina lo que es piadoso e impío, lo que es justo e injusto. Averigua en qué consiste la cordura i la locura, lo que constituye el valor i la pusilanimidad, qué cosa es la sociedad, en qué estriba el gobierno...."

En fin, el método de los primeros filósofos era el único que pudo corresponder al orgullo de sus propósitos, es decir, el hipotético. Mui al contrario, el método de Sócrates es proporcionado a los designios mil veces mas modestos que tiene en mira: consiste en hacer divisiones exactas, en definir bien las palabras i las cosas, en recojer el mayor número posible de hechos ántes de sacar una conclusion

jeneral, i en usar de atencion i reserva en todo, a fin de comprenderse así mismo i saber al propio tiempo lo que dicen i piensan los demas.

Un método tan sábio no podia ménos que conducir a un filósefo como Sócrates a las verdades prácticas mas importantes. Pero, no habiendo formulado en un sistema los resultados de sus meditaciones, solo nos quedan de él opiniones aisladas. Hé aquí de ellas los puntos principales: 1.° en Sicolojía, la distincion del cuerpo i del alma, i el comercio de ésta con Dios; 2.° en Teodicea, la demostracion de la existencia de Dios i de la providencia por el órden i armonía del Universo; 3.° en Moral, la identidad de la ciencia i de la virtud, de la perfeccion moral i de la felicidad. Agréganse a ésto ojeadas admirables sobre los deberes del hombre: deberes de templanza, de valor moral i de justicia: deberes de familia i de amistad: deberes del ciudadano para con su patria. Es indudable que ha habido filósofos cuyas doctrinas mejor ajustadas, mas estensas, parecen revelar un poder de invencion superior. Pero ninguno ha sobrepujado la pureza moral de la enseñanza socrática; ninguno tampoco ha abierto al pensamiento direcciones mas fecundas; pues, como vamos a verlo, el movimiento impreso por Sócrates a los espíritus no debia pararse sino muchos siglos despues de su muerte. (21)

CAPÍTULO XXXIII.

Principales escuelas griegas desde Sócrates hasta la de Alejandría.

La enseñanza de Sócrates abre a la Filosofía griega un

(21) En resúmen: el carácter distintivo de la revolucion operada por Sócrates consiste en tres cosas, el fin, los medios i el método que debe proponerse la Filosofía. El *fin*, es la felicidad permanente del hombre; los *medios*, observar atentamente su naturaleza espiritual i perfeccionarla; i el *método*, abandonar toda vana hipótesis i contraernos especialmente al exámen de lo que somos i de lo que nos es permitido comprender dentro i fuera de nosotros mismos.

nuevo período, el mas importante de todos por la grandeza i la solidéz de las obras que ha visto aparecer. Entónces se fundan numerosas Escuelas, herederas del espíritu, ya que no de la doctrina, de este grande hombre, i ocupadas como él, principalmente, del estudio de la naturaleza humana. Las principales de esas Escuelas son: 1.ª la Megárica; 2.ª la Cínica; 3.ª la Cirenaica; 4.ª la Academia; 5.ª el Liceo; 6.ª la Scéptica; 7.ª la Epicurea; 8.ª la Stoica; 9.ª i 10.ª las Academias Media i Nueva. Agregando a esta lista las Escuelas que han aparecido despues de la era cristiana, como el Neoplatonismo, i que forman la última época de la Filosofía antigua, se tendrá el conjunto completo de todos los sistemas que han nacido del impulso socrático. Vamos a recorrerlos brevemente.

1.—Escuela Megárica.

La Escuela de Megara era renombrada entre los antiguos por su aficion a la disputa, por cuyo motivo se le habia dado el sobre-nombre de *Escuela erística* o disputadora. Su jefe fué Euclides, de Megara, el cual, por haberse imbuido desde su juventud en las máximas de la Escuela Eleática, trató de conciliarlas con el método de Sócrates. Entre los sucesores de Euclides se distingue a Eubólides, a Diodoro i Stilpon, inventores de sofismas célebres en la antigüedad. (22)

---

(22) *Euclides* floreció como 400 años ántes de Jesu-Cristo, i lo mismo su discípulo i sucesor *Eubólides* de Mileto. Este, cuya vida entera fué una lucha constante contra Aristóteles i el buen sentido, se hizo famoso por sus sofismas del *encubierto*, el *calvo*, i el *cornudo*, que han llegado hasta nuestros dias.—*Diodoro*, sobre-nombrado *Crono*, nació en Caria, en la segunda mitad del siglo IV ántes de nuestra era, i fué un dialéctico de primer órden. Su máxima favorita era la de la escuela de Megara: «solo existe lo que es uno, siempre semejante e idéntico a sí mismo.»—*Stilpon*, de Megara, que floreció como 300 años ántes de nuestra era, limitaba toda la Moral a esta sola proposicion: «el soberano bien consiste en la impasibilidad del alma» Esta es precisamente la misma Moral de los Stoicos.

2.—Escuela Cínica.

La Escuela Cínica fundada por Antístenes, i continuada por Diógenes, de Sinope, profesaba la doctrina de que en el mundo no hai mas que un solo bien, la virtud, i un solo mal, el vicio; fuera del vicio i de la virtud, todo lo demas es indiferente; todo indigno de nuestra solicitud o de nuestro desprecio, la salud como la enfermedad, la pobreza como las riquezas. Los Cínicos llevaron la exajeracion de sus máximas hasta el olvido de todas las conveniencias sociales i hasta la mas insensata rudeza en las costumbres. De aquí el nombre de *Cínicos* (de la palabra griega *perro*) que recibieron i que caracteriza su doctrina. (23)

3.—Escuela Cirenaica.

La Escuela de Cirene, fundada por Aristipo, se entregó como la Cínica al estudio de la Moral, pero siguió una direccion del todo opuesta. Dificultaba que la sabiduría fuese un bien por sí mismo; hacia consistir el fin supremo del hombre en el placer, i colocaba los placeres corporales sobre todos los demás. Segun Aristipo, el soberano bien

---

(23) *Antístenes*, de Aténas, floreció por el año 380, i Diógenes por el de 414 ántes de nuestra era. Decian que debia vivirse conforme a la *naturaleza*, entendiendo por tal la *animal*, para cuya satisfaccion se necesitaba mui poco. De aquí procede el que, desembarazándose de todas las trabas sociales i aun morales, su único vestido consistiese en una capa roída i con muchos agujeros, i sus demas bienes en un tonel para habitar, en una alforja para llevar alimentos groseros, i en una copa para beber agua: con esto quedaban satisfechas todas sus necesidades físicas. Pero en medio de sus modales sin la menor educacion, eran vanos i orgullosos, i sobre todo, desvergonzados i mui mordaces en sus críticas, por el cual les vino mui bien el nombre de *perrunos* con que se le designó i que ellos aceptaron como un elojio. En un todo conforme a estos antecedentes es el sentido que en nuestro idioma tiene la palabra *cínico*, pues significa inmoral, obceno, impúdico, escandaloso; lo que ostenta lujo de impudor i tiene a gala el desprecio de todo lo honesto; i tambien la mas caracterizada e insolente desvergüenza.

consiste en el deleite sensual presente i actual, i la sabiduría no es mas que el arte de gozar de la vida. (24)

Pero estas doctrinas extremas, que Sócrates habria desaprobado i combatido, no eran sino el preludio de los admirables desarrollos que el espíritu socrático debia tomar en las Escuelas de Platon i de Aristóteles, es decir, en la Academia i el Liceo.

4.—Academia, o Escuela Platónica.

Platon, nacido en Aténas el año 429 o 30 ántes de Jesu-Cristo, se dedicó desde luego a los ejercicios del jimnasio o arte atlético. En seguida frecuentó a Sócrates durante ocho años, viajó un poco mas tarde por Italia, Ejipto i Sicilia, i murió a la edad de 82 años, despues de haber fundado en Aténas, en los jardines de la Academia, una enseñanza que debia sobrevivir a su autor. (25)

Aristóteles da a la Filosofía de Platon tres antecedentes:

---

(24) En este sistema, la Moral no es sino un cálculo egoista, sin base estable i sólida, voluble segun los caprichos de la sensibilidad de cada cual, i sobre todo sensual o animal. Asi es que, como el jefe de esta secta vivía de buen grado en el mundo de los sentidos, la secta misma dejeneró pronto en un sensualismo mas o menos grosero o delicado segun las tendencias de los que siguieron sus máximas.—*Aristipo*, de Cirene en Africa, floreció 380 años ántes de Jesu-Cristo.—*Metrodidacto*, su nieto, fué el primero que redujo a sistema la doctrina cirenaica, i tuvo por discípulo a *Hegerias*. Despues siguieron *Teodoro* el ateo, i *Anniceris*, ambos de Cirene.

(25) *Platon* tuvo por padre a Ariston, que descendia de Cadmo, i por madre a Peryctyona, sobrina de Solon; su verdadero nombre era *Aristócles*. Su escuela se llamó Academia por haberse establecido en un sitio perteneciente a *Academo* o *Ecademo*, ateniense que descubrió a Castor i Polux el lugar en donde quedaba escondida su hermana Elena, robada por este héroe. Platon fué un jenio eminente i sublime entre cuantos ha producido la sábia Grecia. Su elevacion de pensamientos llega hasta el cielo, i allí descifra misterios hasta entónces desconocidos. Su lenguaje es tan elocuente i bello que *seria propio de los Dioses si éstos hablasen a los hombres*. Sus conocimientos todo lo abarcan i nada se escapa a su activa penetracion. Llamado por el oráculo de Délfos el mas sábio de los hombres, recibió de los atenienses el título mas que honorífico de *divino*.

Sócrates, Pitágoras i Heráclito. De Sócrates tomó Platon la máxima de que la ciencia tiene por objeto lo universal. A ejemplo de Pitágoras, admitia un mundo intelejible, distinto de los seres materiales: el mundo de las ideas, tan semejantes al de los números de la Escuela Itálica. Con Heráclito, en fin, se persuadió de que las cosas sensibles están en un perpétuo movimiento i que no pueden llegar a ser el objeto de ciencia alguna.

Segun Platon, el alma conoce las ideas mediante una facultad particular, la razon, la cual las ha contemplado en una vida anterior a la existencia actual. Las ideas son los ejemplos eternos segun los cuales Dios ha creado todas las cosas: ellas, en su totalidad, se reatan o refieren a una idea suprema, la idea del bien, que está colocada, como Platon dice, en los confines del mundo intelectual, i en la cual está satisfecho de reconocer a la Divinidad misma.

Fuera de la teoría de las ideas, la Filosofía platónica contiene observaciones de una rara profundidad sobre todas las cuestiones que interesan al espíritu humano. En Sicolojía, Platon considera a el alma como una fuerza que se mueve. Atribúyele tres facultades principales, la actividad, el sentimiento i la razon, i admite su simplicidad e inmortalidad, de la cual ha sido el primero que ha dado una demostracion regular. En Moral, coloca el principio de la virtud en la semejanza con Dios, a quien mira como el soberano bien. En Política, ha ilustrado tambien con viva luz ciertos puntos relativos a la constitucion del Estado social; pero, por un sentimiento exajerado de la unidad necesaria a la sociedad, adopta la peligrosa utopia de la comunidad de mujeres, niños i bienes. El coronamiento de su Filosofía es el dogma del juicio de las almas despues de la muerte.

Platon compuso muchas obras en forma de diálogos. Las mas importantes son el *Fedon*, el *Gorgias*, la *República*, el *Timeo* i las *Leyes*. Su doctrina presenta ciertamente algunos aspectos quiméricos; pero, por la estension, el brillo i la sublimidad de las soluciones, por el amor a lo bueno i a lo bello que respira i que tiene el poder de encender en las almas, ella quedará para siempre colocada

en el rango de las mas altas concepciones del jénio del hombre. (26)

5.—Liceo, o Escuela Peripatética.

Aristóteles, nacido en Stagira, colonia griega de la Tracia, el año 384 ántes de Jesu-Cristo, se dirijió a Aténas a la edad de diez i seis. Allí escuchó a Platon i se hizo su discípulo durante vente años, en 343 fué elejido por Filipo rei de Macedonia como preceptor de su hijo Alexandro Magno, en 334 fundó una nueva Escuela en el paseo del Liceo, de donde la viene el nombre de peripatética, i murió en 322. (27)

Entre el gran número de obras que ha dejado, se distinguen: 1.° seis tratados de Lójica, a saber, las *Catego-*

---

(26) Efectivamente, los diálogos de este filósofo que han llegado sin alteracion hasta nosotros, constituyen, por la profundidad i el encanto de los pensamientos, por la gracia i la sublimidad del estilo, uno de los monumentos que mas honran la historia de la Filosofía i de las Letras. Platon ha sido traducido en diversos idiomas, i en frances por M. Cousin, con argumentos i notas: París, 13 vol. in 8°, 1822—40. El número de sus comentadores es ya inumerable, i aun no ha terminado. En el *Appendice* al orijinal frances de esta obra, páj. 379, puede verse algo sobre el Gorgias.

(27) *Aristóteles* fué hijo de Féstis a la cual perdió mui temprano, i del médico i escritor Nicómaco, de quien recibió las primeras instrucciones filosóficas ántes de oir a Platon. Aristóteles instruyó a Alexandro en todo lo concerniente a un buen príncipe i le acompañó por algun tiempo en sus conquistas, i Alexandro por su parte favoreció el celo de su maestro por las ciencias, dándole colecciones de objetos de Historia Natural i varias sumas de dinero para que comprara libros. Pero, cuando no pudo sobrellevar por mas tiempo los azares de la guerra, se retiró a un lugar cerca de Aténas, en donde fundó el Liceo o Escuela peripatética; llamada *Liceo* por el edificio que allí habia construido Lico, hijo de Pandion, segun Pausanias, i *peripatética*, no solo porque servia para paseo ese lugar, sino principalmente por la circunstancia de que, despues de convalecido de una grave enfermedad, este grande hombre *enseñaba paseándose*, del verbo griego *peripateo*, pasearse: tal es el motivo porque sus discípulos tomaron el nombre de *peripatéticos* o *paseantes*. Obligado a salir de Aténas como sospechoso de ateismo, (pues en la antigüedad *ateo* significaba enemigo de los Dioses del Estado,) dejó en su lugar al filósofo Calixténes, o, segun el autor del testo, a su discípulo Teofrasto, i se retiró a Cálcis en la Eubea, en donde murió poco ántes de Demóstenes, i, segun dicen, despues de haber tomado veneno.

rías, la *Interpretacion*, las *primeras* i *segundas Analíticas*, los *Topicos*, i las *Refutaciones sofísticas*, reunidas bajo el nombre de *Órgano*; 2.° la *Metafísica*, dividida en catorce libros; 3.° un número mui grande de obras sobre todas las ramas de la Filosofía natural, entre ellas la *Historia de los animales*; i 4.° la *Poética*, una *Retórica*, otra *Política*, i los tratados de *Moral*. (28)

Apesar de sus relaciones prolongadas con Platon, Aristóteles no aceptó la enseñanza de su maestro. La teoría de las ideas, en particular, le pareció que suscitaba las mayores objeciones. A su juicio, solo era una hipótesis sin demostrar, que nada explicaba i que conducia a consecuencias absurdas. Trató, pues, de sustituir a ella una doctrina nueva mas estensa i mas verdadera, en Lójica, en Metafísica, en Teodicea, en Moral i en Política.

En Lójica, Aristóteles comienza por el análisis de los elementos del pensamiento, que reduce a diez principales con el nombre de *categorías*, cuya primera es la sustancia. Estos elementos se unen entre sí para dar oríjen a los juicios que la proposicion espresa, i los juicios mismos combinándose producen los raciocinios, cuya forma mas rigorosa es el silojismo, punto de partida de la demostracion. Con una sagacidad admirable Aristóteles descubrió la base de todo silojismo, que es el principio de contradiccion, i todas sus leyes fundamentales, todos sus modos, todas sus figuras. Los siglos siguientes han agregado poca cosa a esta parte de su doctrina, la cual ha permanecido como el mayor descubrimiento filosófico de la antigüedad. (29)

---

(28) Sobre el respectivo mérito de esas obras i de la doctrina aristotélica en jeneral, puede consultarse a Ravaison, *De la Methaphysique d'Aristote*, 1 vol. 8°, 1837, Paris; a Vicherot, *Théorie des premiers principes suivant Aristote*, 1836, Paris; a Jacques, *Aristote consideré comme historien de la Philosophie*, 1837, Paris; a Zévort, Boutoux, Julien, Jul. Simon, etc. etc.

(29) *Categoría* es idea universal i necesaria de la razon. Estas ideas universales se dividen en *predicamentos* i en *predicables*, segun Aristóteles. Los primeros, en número de 10, sirven para reducir o comprender todas las cosas, i son: la sustancia, la cuantidad, la relacion, la cualidad, el lugar, el tiempo, la situacion, la manera de ser, la accion i la pasion. Los segundos, en número de 5, sirven para clasificar i definir todas las cosas que se puede decir o predicar del sujeto, i son: el jenero, la especie, la diferencia, el propio, i el accidente. Estos últimos suelen atribuirse a Plotino, de Licópolis.

En Metafísica, Aristóteles distingue cuatro principios o causas: la materia, causa material; la forma, causa formal; el término, causa final; i la causa eficiente. Efectivamente, todo objeto tiene una *materia*, o aquello que se refiere a él mismo; una *sustancia* propia, dotada de ciertos atributos; existe para un *fin*, i tiene un *autor*. Aristóteles aplicaba esta teoría a todos los seres del Universo: desde luego, a los seres materiales; en segundo lugar, al hombre; i en tercero, a Dios. Así, distinguia en el hombre un cuerpo, sobre éste un principio vivificante que es el alma, la cual da al cuerpo su forma, lo organiza, lo conserva, i, mas allá de estas facultades inferiores, posee la intelijencia i la razon. (30)

En Teodicea, probó la existencia de Dios por el movimiento, reconoció como atributos de la causa primera la inmutabilidad, la eternidad, la unidad, e hizo consistir su naturaleza en el pensamiento que se contempla así mismo, i de aquí esta fórmula célebre: "el pensamiento es el pensamiento del pensamiento." Pero Aristóteles cayó en el error de haber desconocido la Providencia divina, tan bien establecida por Platon. Dios, segun su doctrina, es ménos la causa eficiente del Universo que el término hácia el cual toda existencia aspira; por manera que, su bondad, su justicia, i todos sus atributos morales se encuentran singularmente alterados, cuando no destruidos.

En Moral i en Política, Aristóteles profesó tambien opiniones que se apartan del Platonismo. Atribuye a la nocion de lo útil tanto alcance quizá como a la de lo honesto, aunque las ha distinguido, i no ha cifrado el soberano bien en el interés, como lo hizo Aristipo. En jeneral, se puede reprochar a Aristóteles el haberse preocupado demasiado de los peligros del idealismo platónico, i el haber exajerado el alcance de la observacion. Sin embargo, por la profundidad de sus teorías i por la admirable precision de algunas partes de su sistema, ha merecido con justicia

---

(30) *Metafísica* es la ciencia que trata de los primeros i mas elevados principios de nuestros conocimientos, de las ideas universales, i del ente o de los seres en jeneral, especialmente de los espirituales. Tambien se la llama *Ontolojía*.

el título de *El príncipe de los filósofos* que se le ha dado.

Despues de la muerte de Platon i de Aristóteles, las Escuelas fundadas por estos grandes hombres, la Academia i el Liceo, no tardaron en decaer. Por una parte, Speucipo, sobrino i sucesor de Platon, i Jenócrates, de Calcedonia, alteraron la teoría de las ideas i retrocedieron insensiblemente hácia el Pitagorismo. I por otra parte, Teofrasto, que el mismo Aristóteles habia designado como el mas sábio i hábil de sus oyentes para ser su heredero, Eudemo, de Rodas, Dicearco de Mesina, Aristójenes, de Tarento, i Straton, de Lamsaco, exajeraron ciertas tendencias de la doctrina peripatética i poco a poco la empujaron hácia el materialismo i el ateismo. (31)

6.—Escuela Scéptica o Pirrónica.

Esta rápida decadencia de las dos mayores Escuelas que en ese entónces habia producido la Grecia favoreció al scepticismo, que Pirron, de Élida, enseñó hácia fines del 4.

---

(31) I no es de estrañarlo, por que las doctrinas de los maestros se exajeran siempre en poder de sus discípulos. Aunque ni en Platon ni en Aristóteles se hallan el espiritualismo ni el sensualismo absoluto, sin embargo, como el primero de estos filósofos se habia fijado especialmente en los datos del mundo metafísico o de la razon, i el segundo en los del mundo físico o de los sentidos, era lójico que, habiendo aquí dos direcciones, una espiritualista i otra idealista, nacieron de ellas, entre sus sucesores, los extremos a que corresponden, esto es, el *idealismo* i el *materialismo*, i que de ambos resultase despues un nuevo *scepticismo*, como vamos a verlo.

Speucipo, de Atenas, floreció como 349 años ántes de Jesu-Cristo, i lo mismo *Jenócrates*, poco mas o ménos.—*Teofrasto*, de Eresa en la isla de Lesbos, nació hácia el año 372 ántes de Jesu-Cristo; fué naturalista i moralista; sus célebres *Caractéres* han llegado hasta nosotros.—*Eudemo*, segun Boecio, celebre comentador de Aristóteles, perfeccionó la teoría de los modos del silojismo i trazó las reglas del silojismo hipotético.—*Dicearco*, que floreció hácia el año 320 ántes de Jesu-Cristo, fue escritor célebre; entre sus obras hai una intitulada «Vida de los hombres ilustres.»—*Aristóxenes* fué discípulo inmediato pero ingrato de Aristóteles, a quien trató de hacer m l por que no lo elijió, en lugar de Teofrasto, para sucesor de su Escuela; ademas de filósofo, fué escritor i músico.—*Straton*, hijo de Arcesilao, fué el inmediato sucesor de Teofrasto en la Escuela de Aristóteles hácia el año 286 ántes de Jesu-Cristo.

siglo ántes de Jesu-Cristo con todo el rigor de que es capáz una doctrina semejante. Los motivos de duda o *razones de época* (como él los llamaba, segun la frase griega *yo me abstengo*) se reducian a diez principales; los sacaba de la variedad de las sensaciones entre los seres animados, i de la influencia que la educacion, la costumbre, las leyes, etc., ejercen sobre los juicios de los hombres. Su conclusion última era que no hai proposicion que no pueda ser combatida por otra contraria de igual verosimilitud, i que así la sabiduría consiste en tomar el medio entre el pro i el contra, sin inclinarse ni de un lado ni de otro; estado perfecto de equilibrio, espresado por esta fórmula pirrónica: "ni esto, ni aquello; tan nada es lo uno como lo otro." Pirron tuvo por discípulo i amigo a Timon, tan conocido por su misantropía. (32)

7.—Escuela Epicuréa.

Pronto apareció con Epicuro una nueva doctrina que debia ser heredera del nombre i de la influencia del Liceo i de la Academia. Epicuro nació en la villa de Gargeta, cerca de Aténas, en 337, comenzó a enseñar en 305, i murió en 270, habiendo escrito mucho i dejado numerosos discípulos. Dividió la Filosofía en tres partes, con los nombres de Lójica o *Canónica*, de Física, i de Moral.

En Lójica, consideró la sensacion como el punto de partida del conocimiento humano; pero, sobre los datos suministrados por los sentidos, admitia nociones jenerales que

---

(32) *Pirron* fué primero pintor, acompañó despues a Alexandro Magno en sus campañas, i por último fué sacerdote de Elida. La fama de éste filósofo estriva en la concepcion fuerte i séria de la idea scéptica i en la fórmula precisa que la espresa rigorosamente.—*Timon*, que no es ménos célebre como poeta que como filósofo i escritor dramático i satírico, nació en Phliónte, en el Peloponeso, hácia mediados del tercer siglo ántes de nuestra era. Desde luego ejerció la profesion de bailarin de teatro, i despues se hizo filósofo i escritor. Ninguna de sus obras adquirió mas celebridad que la *Silis*, sátira en versos exámetros dirijida contra todos los filósofos, excepto Pirron i Jenófanes; de donde le vino el sobrenombre de *silógrafo*.

son su reflejo, o mas bien, su desarrollo, i que nos permiten anticipar la esperiencia; i de aquí viene el nombre de *anticipaciones* que les da Epicuro.

En Física reprodujo la doctrina de Leucipo i de Demócrito sobre los átomos; pero la modificó por una hipótesis que, al ménos, le permitia explicar la libertad del hombre i la continjencia. Demócrito admitia que los átomos se mueven en línea recta; Epicuro imajinó atribuirles un movimiento oblícuo, i la propiedad de desviarse, si necesario fuere, de la línea recta. Segun él, el alma es un compuesto de átomos, de donde resulta que no sobrevive a la disolucion del cuerpo. Reconocia la existencia de los Dioses, pero sostenia que permanecian extraños a los negocios del mundo.

En Moral, Epicuro colocó el soberano bien en el placer; pero, segun su pensamiento, lo que constituye el placer, no son los de los sentidos, sino los goces del corazon i del espíritu. En esto se separa de la doctrina cirenaica, cuyo principio admitió en lo restante.

La doctrina de Epicuro se distingue por su claridad, lo que ha contribuido a hacerla popular; pero es superficial, inexacta en Lójica como en Moral, en Física, i mas aun en Teodicea. Ella desconoce las mas elevadas ideas, los sentimientos mas nobles de la naturaleza humana: así, solo podia ejercer una influencia deplorable en los espíritus i en los caractéres. Sin embargo, en todos tiempos ha contado con numerosos partidarios, i en Roma encontró por intérprete al gran poeta Lucrecio, cuyos cantos debian contribuir aun a propagarla. (33)

---

(33) La influencia deplorable que ha ejercido el *epicureismo* proviene de que su autor, señalando el placer como principio i base del deber, no dió a la Moral un fundamento sólido, inaccesible a los caprichos de la sensualidad, sino que dejó campo libre a toda especie de interpretaciones. Por lo jeneral, no depende del jefe de una secta limitar el alcance de sus principios, particularmente si los espone de un modo vago; éstos tienen una fuerza propia, independiente de la voluntad del que los proclama. Así es como Epicuro ha sido, contra su voluntad si se quiere, pero en virtud de la fuerza de las cosas, el patron de todos los voluptuosos, quienes han llegado a creerse honrados con la cínica espresion: *somos de la peara de Epicuro* (Epicuri de grege porcus.) De este triste sistema es una esposicion, en versos magníficos, el poema de Lucrecio, intitulado *De la naturaleza de las cosas*, del cual se encuentra una lijera muestra en la pájina 95 de este mismo testo.

8.—Escuela Stoica, o del Pórtico.

Una doctrina que contrasta por su carácter moral con el Epicureismo, i que eleva a las almas tanto como las máximas del filósofo de Gargeta las abate, es el Stoicismo, fundado por Zenon, de Citium, capital de la isla de Chipre. (34) Zenon nació hácia el fin del 4.° siglo ántes de Jesu-Cristo; frecuentó sucesivamente a muchos maestros, entre ellos a Crátes el cínico, a Stilpon i Diodoro de la Escuela de Megara, a Jenócrates i Polemon; hácia el año 300 ántes de Jesu-Cristo, fundó una Escuela, en un lugar llamado en griego *Stoa*, que significa Pórtico, por cuyo motivo se la denominó *Stoica*; i murió a edad mui avanzada, despues de una enseñanza que habia durado cerca de 58 años.

Zenon, así como Epicuro, dividió la Filosofía en tres partes: la Lójica, la Física i la Moral.

En Lójica, colocó el punto de partida del conocimiento humano en la sensacion (35); pero distinguió entre ésta i las ideas jenerales, entre los sentidos i la razon. Segun él, toda percepcion verdadera debe presentar tres caractéres principales, porque es necesario: 1.° que sea producida por un objeto real; 2.° que sea conforme a este objeto; i 3.° que no haya podido ser efecto de un objeto diferente. Es propio del sábio el no juzgar sino en virtud de percepciones verdaderas, i el evadirse de las incertidumbres de la opinion.

En Física, Zenon admitió dos principios: uno inerte, la materia, otro activo i vivificante, Dios, especie de alma universal, cuya accion perpétua produce, mantiene i conserva el órden del mundo.

En Moral, su fórmula es esta máxima célebre: *vivir*

---

(34) No debe confundirse a este filósofo con el otro de Elea, llamado tambien Zenon, nacido 168 años ántes que aquél.

(35) Es de él esta famosa máxima: *Nihil est in intellectu quin prius non fuerit in sensu*, falsamente atribuida a Aristóteles.

conformemente a la naturaleza. Una vida así arreglada es la condicion esencial de la virtud, o mejor, es la virtud misma, la cual constituye, no solo el soberano bien, sino el único bien del hombre. En efecto, sin ir tan léjos como la Escuela Cínica, los Stoicos consideraban como cosas indiferentes todos los placeres i todas las ventajas ordinarias de la vida. Por numerosas que fueran las desgracias, se manifestaban impasibles a ellas, i declaraban igualmente inmorales todas las acciones que se apartaban de la lei i del deber. Semejantes paradojas i otros errores de la misma clase han contribuido desde los tiempos antiguos a desacreditar el Stoicismo, el cual, durante muchos siglos, siempre fué la única fuerza moral de la antigüedad pagana, la única barrera contra los desbordes del vicio i de la corrupcion. (36)

Entre los discípulos de Zenon se cuenta a Cleanto, del cual nos queda un himno célebre, a Crisipo, sobre nombrado la *Columna del Portico*, a Panecio, de Rodas, a Posidonio, etc. (37)

§ 9.—Academias Media i Nueva.

El Stoicismo, apesar de sus numerosos préstamos tomados de Platon, de Aristóteles i de otras antiguas doctrinas filosóficas de la Grecia, habia dirijido ataques poco fundados contra la mayor parte de estas doctrinas. Tarde o

(36) Toda la Moral stoica se resume en la fórmula dada despues por Epicteto, *soporta* i *abstente*; Moral ciertamente negativa, que, para ser provechosa, exijia esta tercera palabra, *ama*, dada por el Evanjelio.

(37) A Zenon sucedió en la direccion de la Escuela Stoica, como el mas digno de sus discípulos, *Cleanto*, que nació en Assos, en el Asia Menor, hácia el año 300 ántes de Jesu-Cristo, que ejerció la profesion de atleta i se ejercitó en el pujilato. A Cleanto sucedió en la misma *Crisipo*, que habia sido uno de los corredores del circo, que despues llegó a ser un filósofo respetable, i que habia nacido hácia 280 años ántes de Jesu-Cristo, en Soli, ciudad de Cilicia. A Crisipo sucedieron *Diógenes* de Babilonia i *Antipater* de Tarso, i a éstos *Panecio*, que habia nacido en el segundo siglo ántes de Jesu-Cristo. Panecio fué discípulo de *Posidonio*, quien nació en Apamea, en Siria, en 135 ántes de Jesu-Cristo.

temprano habia de llegar la ocasion de que ellas encontráran defensores que retorcieran a Zenon i sus discípulos sus propias objeciones. Habia sido particularmente atacado el Platonismo, así fué que en el seno de éste comenzó el movimiento de reaccion contra el Stoicismo. Arcesilao, de Pritano, ciudad de la Eolia, nacido el año 316 ántes de Jesu-Cristo, se habia entregado al estudio de la retórica, i mas tarde lo cambió por el de la Filosofía. Entre sus maestros se cita a Teofrasto, de Eresa, a Crantor, de Soli en la Cilicia, a Polemon, de Aténas, a Diodoro, de Megara, i a Pirron, de Élida. Pero de todas las doctrinas, a la de Platon fué a la que se mostró mas adherido i trató de defenderla contra Zenon. Atacó con fuerza las teorías de éste contra la percepcion, i probó lo difícil que es discernir el error de la verdad mediante las reglas propuestas por los Stoicos. Esta polémica le conducía a hacer consistir la sabiduría en la suspension del juicio; pero como semejante estado es contrario a la naturaleza del hombre, consintió en reconocer que la verosimilitud puede ser seguida en la práctica.

La Escuela fundada por Arcesilao ha recibido el nombre de *Academia Media*, la cual ha sido continuada por la *Nueva Academia*, cuyo jefe, Carneades, de Cirene, nacido hácia el año 217 ántes de Jesu-Cristo, ha debido su celebridad, principalmente, a su vigorosa polémica contra Crisipo. Se le deben investigaciones nuevas sobre la percepcion i argumentos sútiles en favor del probabilismo. (38)

Despues de Carneades, la Nueva Academia decayó poco a poco en manos de sus sucesores, Clitómaco, de Cartago,

---

(38) Arcesilao sucedió a Crantor en la direccion de la Escuela platónica o *primera Academia*. La de él que es la segunda, se llamó *Media* por estar entre aquella i la de Carneades, que es la *Nueva*. I aun hai historiadores que hallan una *Novísima* o cuarta Academia, cuyo jefe fué *Clitómaco*, sucesor de Carneades el año 130 ántes de Jesu-Cristo. Este filósofo i retórico cuyo nombre era *Asdrubal* en la lengua de su país, llevó el escepticismo mucho mas léjos que Arcesilao, pues llegó a proclamar lisa i llanamente la *acatalepsia*, como él llama a la impotencia para comprender, como carácter del espíritu humano.—*Probabilismo* es una doctrina que, en materias morales, consiste en creer, como algunos lo hacen, que es lícita i segura la accion que se funda en opinion probable en contraposicion a la mas probable.

Filon, de la Larissa, Antioco, de Ascalon. Este combatió aun las doctrinas de su Escuela i se separó de la de Zenon, la cual, por su parte, habia relajado especialmente el rigor de sus primeras máximas. Este compromiso entre dos Filosofías rivales era un signo de dibilitamiento de las convicciones. Esto marca el fin del segundo período de la Filosofía griega, i coincide con la introduccion de esta misma entre los romanos. Efectivamente, a esta época es cuando aparece el poema célebre *De la naturaleza*, obra maestra de Lucrecio, i los tratados de Ciceron, como el de las *Académicas*, las *Tusculanas*, los *Deberes*, i el de los *Verdaderos bienes i verdaderos males*. Poco mas tarde Séneca escribió libros sólidos a la par que ingeniosos sobre algunos puntos de Moral práctica. Pero, apesar de la imajinacion de sus poetas i de la elocuencia de sus oradores, Roma jamás poseyó una Filosofía orijinal. Lucrecio es, como lo hemos dicho, un discípulo de Epicuro; i lo mejor que se encuentra en Ciceron i en Séneca es tomado de los Stoicos. Este pueblo dominador, a quien estaba reservado el imperio del mundo, no poseyó, como el pueblo griego, sojuzgado por sus armas, ese jenio de la especulacion que sabe abrirse nuevas vias en Metafísica i en Moral. (39)

---

(39) *Filon* filósofo judío, uno de los pensadores mas eminentes i de los escritores mas fecundos del siglo primero de nuestra era, nació, segun todas las probabilidades, cerca de 30 años ántes de Jesu-Cristo, de una familia sacerdotal mui considerada. Una de las principales obras críticas que hai acerca de él es la de Daehne, intitulada *Exposition historique de l'Ecole religieuse des juifs d'Alexandrie*, 2 vol. 8.°, Hall, 1834.

Antioco, que sucedió a Filon en la direccion de la Academia, floreció cerca de un siglo ántes de nuestra era, enseñando la Filosofía con buen éxito en Aténas, en Alejandría i en Roma, en donde Ciceron fué del número de sus discípulos, i aun tuvo la gloria de ser considerado como el fundador de una *quinta Academia*.

Tito Lucrecio Caro nació, segun la *Crónica de Eusebio*, el año 95 i murió el 51 ántes de Jesu-Cristo, de muerte voluntaria, a la edad de 44. No es célebre como filósofo, sino unicamente por su poema ya citado.

Marco Tulio Ciceron nació en Arpinia, ciudad de la Toscana, 106 años ántes de Jesu-Cristo. La edicion principal de sus obras completas, es la de Le Clere, con traduccion francesa, 30 vol. in 8.°, Paris, 1821-25. En el *Appendice* al orijinal francés de este texto puede verse algo acerca de las *Tusculanas*, los *Deberes* i la *República*, pájinas 387—401; i en la pájina 407 del mismo, algo tambien acerca de las *Cartas de Séneca a Lucilio*.

CAPÍTULO XXXIV.

ÚLTIMO PERÍODO DE LA FILOSOFÍA GRIEGA.

El último período de la Filosofía griega presenta caractéres que la distinguen profundamente de los precedentes. Tales son: 1.° influencia de las ideas orientales; 2.° predominio de las cuestiones relijiosas; 3.° un respeto exajerado a las antiguas tradiciones i a los sistemas antiguos; 4.° la inspiracion i el entusiasmo erijidos en método; i 5.° la ciencia invadida por la teurjía i la májia. (40)

Las causas que preparan esta trasformacion singular de la Filosofía griega i su alianza con las supersticiones orientales son bastante numerosas. Entre ellas, notarémos desde luego las guerras de Alejandro i de los Romanos, i la fundacion de Alejandría; en segundo lugar, la esclavitud de la Grecia i la rápida decadencia del carácter nacional; i, en fin, una doble tendencia de las relijiones positivas hácia la Filosofía i de ésta hácia aquellas, tendencia que se hizo cada vez mas fuerte a medida que el cristianismo hacia sentir mejor en el mundo la vaciedad i el error de las antiguas doctrinas.

Nuevo Sceptícismo.

El primer sistema que encontramos al estrenarse este

Luciano Anneo Séneca nació en Córdova, de España, hácia el segundo año de nuestra era. Para comprender lo que vale como filósofo i escritor, véase la interesante noticia que M. Du Rozoir dá de Séneca en la edicion de sus obras por Panckoucke, 8 vol., 8.°, Paris, 1833.

(40) *Teurjía*, segun Jámblico, es conocimiento de lo sobrenatural, el cual suele equivaler a *Magia*, que es un arte secreto que enseña a hacer cosas extraordinarias i admirables mediante causas naturales. Segun la creencia del vulgo, este arte es supersticioso i abominable.

tercer período, es el Escepticismo, que renueva Enesidemo con una argumentacion llena de vigor i de orijinalidad contra la existencia de lo verdadero, la posibilidad de un criterio, i el principio de causalidad. En pos de Enesidemo aparecieron otros escépticos, siendo los mas célebres Agripa, que redujo los diez motivos de duda a cinco mas jenerales, i Sexto Empírico, autor de tratados notables que encierran una exposicion completa de la doctrina pirrónica. (41)

Por el mismo tiempo que Enesidemo aparecieron algunos escritores i sectarios, cuyas doctrinas, mitad filosóficas, mitad relijiosas, marcan la invasion del misticismo oriental en la Filosofía griega. Tales fueron: Atistóbulo el judio, Filon de la misma nacion, los Gnósticos, i mas tarde Apolonio de Tiana; en fin, Apuleyo, Plutarco, Numenio, quienes, partiendo enteramente de principios opuestos, arribaron a concluciones en donde el antiguo espíritu de las Escuelas griegas se encontraba mas o menos mezclado con las especulaciones inspiradas por el jénio del Oriente.

Pero todas estas empresas parciales quedaron eclipsadas por el Neoplatonismo de la Escuela de Alejandría (42)

---

(41) *Ænesidemo*, de Gnosso, ciudad de Creta, contemporáneo de Ciceron, enseñó en Alejandría hácia principios del primer siglo de nuestra era. Sobre este filósofo puede verse una *Memoire de Mr. Saisset*, 1 vol. in 8.°, Paris, 1840 —*Los cinco motivos de duda* a que Agrippa redujo los diez de Pirron, son estos: 1.° la contradiccion; 2.° el progreso hasta el infinito; 3.° la relatividad; 4.° la hipótesis; i 5.° el círculo vicioso. Segun el, el dogmatismo no puede escapar a estas cinco dificultades insolubles.— *Sexto Empírico*, de Mitilene, que existió en el siglo III de nuestra era, fué médico, asi llamado por que en sus teorías medicales rechasaba toda especie de especulacion, i solo se atenia a la esperiencia sensible o *empírica*. Este filósofo, *el mas sábio de los escépticos*, distinguía dos criterios, uno lójico i otro práctico, en sus célebres *Hipotiposis*: tratado completo de escepticismo, en que, combatiendo al espiritualismo con el sensualismo i vice-versa, los destroza mútuamente.

(42) *Aristóbulo* floreció en Alejandría bajo el reinado de Tolomeo Filometor, es decir, cerca de 150 años ántes de Jesu-Cristo. Este filósofo judío contribuyó a esparcir entre los griegos de esa ciudad el conocimiento de los Sagrados Libros.

Gnósticos son los que siguen el *Gnosticismo*, bajo cuyo nombre se designa un conjunto de doctrinas relijioso-filosóficas que en ésta época fueron profesadas bajo la denominacion de *Gnose*, (que en griego significa *conocimiento o ciencia superior, misteriosa o secreta*) por un gran número de Escuelas que, desde los primeros siglos de nuestra era, sa-

superior a los sentidos, al raciocinio, a la razon misma; es el arrobamiento, el éxtasis. En fin, Plotino completó su teoría por la hipótesis de la emanacion, i sostuvo que todos los seres salen de la sustancia divina en virtud de un progreso contínuo. De aquí se infiere que este filósofo era panteista, pues tamaño error por nadie ha sido enseñado mas abiertamente, si se exeptúa quizá a Spinosa.

Plotino tuvo por sucesor a Porfirio, (nacido cerca de Tiro en 233 despues de Jesu-Cristo), quien trabajó por esplicar i difundir la Filosofía de su maestro, i por reunir la de Pitágoras con la de Platon i Aristóteles a fin de ilustrar por este medio diversas cuestiones relijiosas. Con él comienza el Neoplatonismo a comprometerse mas i mas en las extravagancias sobre cuya pendiente Plotino lo habia colocado. Despues de su muerte, la decadencia de la Escuela de Alejandría continúa bajo la direccion de Jámblico, muerto en 337, i bajo la de sus sucesores, Edesio, Crisanto i Máximo, todos adversarios declarados del cristianismo; lo cual no les impide el entregarse a las prácticas mas absurdas de la teurjía. A la Escuela de estos filósofos, a sus consejos, se debe que el emperador Juliano, abjurando la fé cristiana, hubiera formado el quimérico proyecto de restaurar el politeismo. (44)

Sin embargo, hácia el V siglo de nuestra era, el Neoplatonismo, trasportado a Atenas, despidió un reflejo brillante i final, despues que allí hubo abandonado las tradicio-

---

(44) Hubo época en que la Escuela Neoplatónica se encontró fraccionada en dos ramas: una *oriental*, en que ocupaba el primer rango Amelio que era en cierto modo un segundo Plotino, i otra *occidental*, cuyo jefe era Porfirio. Este, durante mucho tiempo llevó el nombre de Malkh, es decir, rei. Vivió largos años, pues a los 70 redactó la *vida de Plotino*. De cincuenta o sesenta obras que ha dejado, veinte tratan de historia, de ciencias, de materias literarias; ocho o diez versan sobre materias mistas; i las otras treinta o treinta i dos son esclusivamente filosóficas.

Discípulo de Porfirio fué *Jámblico*, natural de Cálcida en Celesiria. Mas místico todavia que Plotino, enseñó una ciencia vana que denominó *Teurjía*, cuyo objeto era comunicarse inmediatamente con la Divinidad por medio de prácticas supersticiosas, i cuyos discípulos fueron Edesio, Crisanto de Sardes, i Máximo. A este último no debe confundirse con el retórico i filósofo platónico Máximo, de Tiro, en Fenicia, que floreció durante la última mitad del segundo siglo de nuestra era, i de quien nos quedan 41 discursos o disertaciones sobre diversos objetos de Filosofía, de Moral i de Literatura.

nes orientales por volver al estudio de Platon i de Aristóteles. Entónces aparecieron Siriano i su discípulo Proclo, cuya nombradía e influencia igualaron a la de Plotino. Habiendo nacido en 412 i muerto en 485, Proclo ha dejado comentarios sobre los principales diálogos de Platon. Sus obras contienen una doctrina místico-panteista, como todas las teorías neo-plotónicas. Segun él, un solo principio de las cosas, la unidad, produce todos los objetos del Universo por Triadas. El medio de ponerse en relacion con la unidad, es la fé, facultad superior a la ciencia. (45)

Despues de Proclo, la Escuela fundada por él en Aténas subsistió algunos años; pero, en 529 fué cerrada por órdenes de Justiniano, i con ella concluyó tambien la Filosofía griega, despues de haber tenido una existencia de cerca de doce siglos.

Filosofía cristiana.

Durante esta decadencia de la Filosofía pagana o que por lo ménos nació del paganismo, una Filosofía nueva se preparaba bajo la influencia de la relijion cristiana. La predicacion del Evanjelio iba a trasformar las creencias, las costumbres, la civilizacion antigua; ¿cómo no habría de modificar profundamente las máximas enseñadas hasta entónces en las Escuelas de los filósofos? Los doctores de la Iglesia naciente discordaron acerca del valor de los antiguos sistemas i de la utilidad que podría sacarse de ellos. Unos, con su propio ejemplo, parecían aprobar su estudio; pero otros se mostraron decididamente hostiles a este respecto. Entre los primeros se cuenta a S. Justino, S Clemente, Orijenes; entre los segundos, a Tertuliano, Arnobio, Lactancio. En el IV siglo, S. Agustin, obispo de Hippona en Africa, sostuvo una lucha tenáz contra los jentíles i contra los herejes; i,

---

(45) *Siriano*, de Alexandría, floreció en la segunda mitad del cuarto siglo de nuestra era. Escribió mucho, pero sus obras se han perdido. — *Proclo*, de Bizancio, fué el último i mas ilustre maestro de la Escuela de Alexandría. Para conocerlo bien puede consultarse una memoria de Mr. J. Simon intitulada *Du comentaire de Proclus sur le Timée de Platon*; Paris, 1839.

superior a los sentidos, al raciocinio, a la razon misma; es el arrobamiento, el éxtasis. En fin, Plotino completó su teoría por la hipótesis de la emanacion, i sostuvo que todos los seres salen de la sustancia divina en virtud de un progreso contínuo. De aquí se infiere que este filósofo era panteista, pues tamaño error por nadie ha sido enseñado mas abiertamente, si se exeptúa quizá a Spinosa.

Plotino tuvo por sucesor a Porfirio, (nacido cerca de Tiro en 233 despues de Jesu-Cristo), quien trabajó por esplicar i difundir la Filosofía de su maestro, i por reunir la de Pitágoras con la de Platon i Aristóteles a fin de ilustrar por este medio diversas cuestiones relijiosas. Con él comienza el Neoplatonismo a comprometerse mas i mas en las extravagancias sobre cuya pendiente Plotino lo habia colocado. Despues de su muerte, la decadencia de la Escuela de Alejandría continúa bajo la direccion de Jámblico, muerto en 337, i bajo la de sus sucesores, Edesio, Crisanto i Máximo, todos adversarios declarados del cristianismo; lo cual no les impide el entregarse a las prácticas mas absurdas de la teurjía. A la Escuela de estos filósofos, a sus consejos, se debe que el emperador Juliano, abjurando la fé cristiana, hubiera formado el quimérico proyecto de restaurar el politeismo. (44)

Sin embargo, hácia el V siglo de nuestra era, el Neoplatonismo, trasportado a Atenas, despidió un reflejo brillante i final, despues que allí hubo abandonado las tradicio-

---

(44) Hubo época en que la Escuela Neoplatónica se encontró fraccionada en dos ramas: una *oriental*, en que ocupaba el primer rango Amelio que era en cierto modo un segundo Plotino, i otra *occidental*, cuyo jefe era Porfirio. Este, durante mucho tiempo llevó el nombre de Malkh, es decir, rei. Vivió largos años, pues a los 70 redactó la *vida de Plotino*. De cincuenta o sesenta obras que ha dejado, veinte tratan de historia, de ciencias, de materias literarias; ocho o diez versan sobre materias místas; i las otras treinta o treinta i dos son esclusivamente filosóficas.

Discípulo de Porfirio fué *Jámblico*, natural de Calcida en Celesiria. Mas místico todavia que Plotino, enseñó una ciencia vana que denominó *Teurjia*, cuyo objeto era comunicarse inmediatamente con la Divinidad por medio de prácticas supersticiosas, i cuyos discípulos fueron Edesio, Crisanto de Sardes, i Máximo. A este último no debe confundirse con el retórico i filósofo platónico Máximo, de Tiro, en Fenicia, que floreció durante la última mitad del segundo siglo de nuestra era, i de quien nos quedan 41 discursos o disertaciones sobre diversos objetos de Filosofía, de Moral i de Literatura.

nes orientales por volver al estudio de Platon i de Aristóteles. Entónces aparecieron Siriano i su discípulo Proclo, cuya nombradía e influencia igualaron a la de Plotino. Habiendo nacido en 412 i muerto en 485, Proclo ha dejado comentarios sobre los principales diálogos de Platon. Sus obras contienen una doctrina místico-panteista, como todas las teorías neo-plotónicas. Segun él, un solo principio de las cosas, la unidad, produce todos los objetos del Universo por Triadas. El medio de ponerse en relacion con la unidad, es la fé, facultad superior a la ciencia. (45)

Despues de Proclo, la Escuela fundada por él en Aténas subsistió algunos años; pero, en 529 fué cerrada por órdenes de Justiniano, i con ella concluyó tambien la Filosofía griega, despues de haber tenido una existencia de cerca de doce siglos.

Filosofía cristiana.

Durante esta decadencia de la Filosofía pagana o que por lo ménos nació del paganismo, una Filosofía nueva se preparaba bajo la influencia de la relijion cristiana. La predicacion del Evanjelio iba a trasformar las creencias, las costumbres, la civilizacion antigua; ¿cómo no habría de modificar profundamente las máximas enseñadas hasta entónces en las Escuelas de los filósofos? Los doctores de la Iglesia naciente discordaron acerca del valor de los antiguos sistemas i de la utilidad que podría sacarse de ellos. Unos, con su propio ejemplo, parecían aprobar su estudio; pero otros se mostraron decididamente hostiles a este respecto. Entre los primeros se cuenta a S. Justino, S Clemente, Orijenes; entre los segundos, a Tertuliano, Arnobio, Lactancio. En el IV siglo, S. Agustin, obispo de Hippona en Africa, sostuvo una lucha tenáz contra los jentíles i contra los herejes; i,

---

(45) *Siriano*, de Alexandría, floreció en la segunda mitad del cuarto siglo de nuestra era. Escribió mucho, pero sus obras se han perdido. — *Proclo*, de Bizancio, fué el último i mas ilustre maestro de la Escuela de Alexandría. Para conocerlo bien puede consultarse una memoria de Mr. J. Simon intitulada *Du comentaire de Proclus sur le Timée de Platon*; Paris, 1839.

con ocasion de la defensa misma del dogma católico, tuvo que llegar a combatir de nuevo, con las armas de la razon unidas a las de la fé, la mayor parte de los problemas en que se habian ocupado Platon i Aristóteles. En el libro de sus *Confesiones* cuenta que desde jóven habia estudiado las obras de estos dos filósofos; i en efecto, en el desarrollo de su pensamiento se perciben con frecuencia las huellas de esta educacion filosófica. Un poco mas tarde, Boecio tradujo los principales monumentos de la Filosofía peripatética; i otros, como Casiodoro, compusieron tratados elementales sobre las artes liberales. Estos útiles trabajos, felizmente escapados del naufrajio de la civilizacion, debían servir de base a la enseñanza en los pueblos cristianos durante toda la época de la edad média. (46)

---

(46) *San Justino*, nacido en Sichem, de Palestina, el año 89 de Jesu Cristo, de una familia pagana, abrazó el cristianismo a la edad de cerca de treinta años, i se dice que fué martirizado en Roma en el de 167, bajo el reinado de Marco-Aurelio i de Lucio Vero. Ha dejado varias obras, i en ellas profesa la doctrina de que la intelijencia divina se ha revelado a los filósofos ántes de la encarnacion del Verbo, i de que, por tanto, puede creerse que la Filosofía tiene el mismo oríjen que el Cristianismo.

San Clemente (Tito Flavio), nació en Alexandría hácia mediados del 2.° siglo de nuestra era. Pertenece a la Escuela llamada *Catequística*, cuyos mas célebres representantes fueron San Potamon, San Panteno, i Oríjenes, i cuyo objeto era difundir la fé cristiana entre las naciones paganas. Tambien ha dejado varias obras, i sobre ellas i su doctrina puede consultarse la *Histoire de la Philosophie chretiénne* de Mr. Ritter.

Orijenes nació en Alexandría hácia el año 185 de Jesu-Cristo, de padres cristianos, i murió en Tiro, en el de 255. La mas importante de sus obras, respecto al estudio de su Filosofía, es el *Tratado de los principios*.

Tertuliano (Quinto Septimio Florencio) nació hácia el año 160, en Cartago, que entónces era la Roma i la Aténas del Africa, i murió a la edad de mas de 80 años. La mas célebre de sus obras es la intitulada *El apologético*.

Arnobio vivía en el siglo 3.°, i enseñó la retórica en Sicca, ciudad de Numidia en el Africa, de donde era oriundo. Abrazó la fé católica en tiempo de Dioclesiano; i, para dar pruebas de la sinceridad de su conversion, escribió siete cartas contra los jentiles, aun ántes de bautizado. Sus obras se publicaron en pos de las de S. Cipriano, en 1666.

Lactancio, que fué discípulo de Arnobio, nació en Africa, a mediados del siglo 3.°, abrazó el cristianismo, i murió en Trévesis en 325, de edad harto avanzada. Ha dejado muchas obras, siendo la principal las *Instituciones divinas*, cuyo objeto es combatir el politeismo i la Filosofía pagana para elevar sobre sus ruinas al Cristianismo. Su elegancia le produjo el nombre de *El Ciceron cristiano*.

CAPÍTULO XXXV.

FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA.—PRINCIPALES FILÓSOFOS.

La Filosofía que viene en pos de la griega ha sido denominada *escolástica* a causa de que se formó principalmente en las Escuelas establecidas en el Occidente desde el reinado de Carlo-Magno. Sus caractéres jenerales son: imperio alternativamente absoluto i disputado del poder eclesiástico, predominio de las cuestiones relijiosas, i empleo del método silojístico. Comprende, pues, tres períodos, determinados por otras tantas relaciones de la Filosofía con la Teolojía, como vamos a verlo. (47)

Aurelio Agustino (*San Agustin*) nació en Tagaste, en Africa, el 13 de noviembre de 351, i murió a los 66 de su edad, en Hippona, de donde era Obispo. Su padre se llamaba Patricio, i su madre Mónica, mujer de una gran virtud a quien veneramos como santa. Las numerosas obras del Obispo de Hippona atestiguan su vasta erudicion, un conocimiento estenso de la Filosofía antigua, i un espíritu penetrante, fácil, entusiasta i sincero. Su injenio es uno de los mas bellos que han honrrado a la Iglesia por la estension i profundidad de su ciencia i por su ardiente amor a la verdad. La mejor edicion de las obras de San Agustin es la de los Benedictinos, 10 vol. fol. París, 1677-1700.

Boecio (Anicio-Manlio-Torcuato-Severino) nació en Roma, en 470, i murió en Pavía, en 526, aprisionado i en medio de horrorosos tormentos. Los Bolandistas le dan el nombre de santo, i como a tal se le honra en algunas Iglesias de Italia. Sus trabajos filosóficos no tienen nada de orijinal, pues, o son traducciones de las obras de Aristóteles, o comentarios, o tratados particulares relativos al mismo objeto. Pero el libro que mas honor hace a Boecio, i cuya forma elegante i variado estilo le colocan entre los escritores mas distinguidos de la Roma cristiana, es el *Tratado de la consolacion*, en 5 libros, que escribió en su cautividad de Pavía. Este opúsculo, compuesto alternativamente en prosa i verso, es la espresion de una alma ilustrada por una sana Filosofía que soporta sus males con paciencia, por que ha puesto su esperanza en una providencia que no puede engañarle.

Cassiodoro (Magno-Aurelio) nació hácia el año 470, en Squillace, en la Calabria, en cuya estremidad fundó el monasterio de Viviers, despues de haber sido ministro del rei Teodorico. Se cree que en aquel monasterio alcanzó a vivir cien años. Sus obras denotan orijinalidad, i la mas notable de entre ellas es el *Tratado de las siete artes liberales*.

(47) Los historiadores de la Filosofía siempre han dividido en tres epocas este largo i tenebroso período, el cual comienza con Carlo-Magno a fines del VIII siglo, i termina con la reforma de Lutero a principios del XVI.

Primer período; desde el siglo IX hasta el fin del XII. Absoluta subordinacion de la Filosofía a la Teolojía. (48)

Alcuino, de York, que fué colocado por Carlo-Magno a la cabeza de sus Escuelas, abre este período. Medio siglo despues de Alcuino, Scot Erigéne, comtemporaneo de Cárlos el Calvo, en cuya corte vivió, tradujo del griego las obras de Dionisio el Areopajita i renovó en parte los errores del misticismo alexandrino. En el siglo X, Gerberto, que murió siendo Papa en 1003, se hizo notar por la estension de sus conocimientos matemáticos, que, se dice, habia adquirido en la comunicacion con los moros de España. Un debate sobre la Eucaristía, entre Berenger, de Tours, i Lanfranco, de Pavía, marca el principio del siglo XI i presajia el despertamiento del espíritu filosófico, con algunos de sus peligros respecto a la pureza del dogma. Hácia el año 1009 aparece Roscelin, canónigo de Compiégne, quien suscita una ardiente controversia, avanzando que las ideas jenerales o universales no son mas que *nombres* o *palabras* con las cuales designamos las cualidades comunes de los objetos. De aquí viene el título de *Nominalistas* dado a sus partidarios, en tanto que los contrarios tomaron el de *Realistas*. Entre estos últimos, es menester citar a Guillermo, de Champeaux, que fué maestro de Abelardo, i a San Anselmo, Arzobispo de Cantórbery, nacido en 1034 i muerto en 1109, sobrenombrado "Segundo S. Agustin." Entre otras obras, ha dejado dos tratados célebres, intitulados *Monologium* i *Proslogium*, en donde ha dado una demostracion de la existencia de Dios fundada, como la de Descartes, en la idea del ser perfecto. (49)

---

(48) En la edad-media el círculo de la Filosofía estaba trazado por la Teolojía. La relijion habia resuelto todos los problemas filosóficos de mas importancia: ella enseñaba el orijen, la naturaleza i el destino del hombre; determinaba exactamente sus relaciones con Dios, con sus semejantes, consigo mismo i con el mundo; no le quedaba mayor cosa que hacer, i de este modo la Filosofía fué forzosamente lo que debía ser, esto es, la esclava de la Teolojia, *Theologiæ ancilla*.

(49) El monje *Alcuino*, diácano de York, nació en Yorkshire, en 726,

En la época de los mas vivos debates entre el Nominalismo i el Realismo apareció Pedro Abelardo, de Palais, cerca de Nantes. Habiendo dejado su pais natal fué a Paris i abrió, hácia el año 1110, en el monte de Sta. Jenoveva, una Escuela que fué mui frecuentada. Discípulo infiel, o mas bien, adversario desapiadado de Guillermo de Champeaux que habia sido su maestro, Abelardo desarrolló un sistema que ha recibido el nombre de *Conceptualismo*, por medio del cual pretendió conciliar las opuestas soluciones hasta entónces dadas al problema de los universales. Segun

---

i murió en 804. Fué el fundador de la Escolástica en Francia i maestro de Rabano Mauro, Arzobispo de Maguncia. Sus obras fueron publicadas en Ratisbona, en 2 vol. fol, 1773.

Juan *Scot*, o Erigene, de Erin (actualmente Irlanda) nació a principios del siglo IX, i enseñó en Oxford, en donde murió el año 886.

San Dionisio el Areopajita, es decir, uno de los jueces del supremo Tribunal de Aténas llamado el *Areópago*, de cuya ciudad fué el primer Obispo, nació en Tracia i murio martirizado en tiempo del emperador Domiciano. Todas sus obras corren en griego i en latin, coleccionadas por el jesuita Cordier, e impresas en Ambéres en 1634, en 2 vol.

Gerberto, de Aurillac (que fué Papa con el nombre de Silvestre II), despues de haber estudiado la Filosofía de Aristóteles en la Escuela de los Arabes, la enseñó sucesivamente en su patria, en Reims, Tours i Sens. Refiere al siglo X los números de orijen árabe de que actualmente usamos, i de cuyo orijen ya no hai duda, segun puede verse en las obras de Boecio la parte gráfica que orijinó su formacion.

Arabes. El caracter distintivo de la Filosofía de éstos, en cuanto comentadores de las obras de Aristóteles, es la alianza de una lójica sutil con ideas místicas. Los principales Arabes son: 1.° *Avicena*, que nació en Bochara hácia 980 i murió en 1036, que fué a la vez el Hipócrates i el Aristóteles de la Arabia, i cuyos escritos filosóficos contienen muchas ideas nuevas; 2.° *Al-Gazoli*, que nació en Tus i murió en 1127, i que escribió la obra *Destruccion de los filósofos*, la cual fué refutada por *Averróes*; i 3.° éste, que nació en Córdova i murió en Marruecos en 1206, que tradujo a Aristóteles de una version siriaca, i que fué la honra i gloria de los moros cordoveses.

Judíos. Estos iban a España a estudiar la Filosofía con los Arabes i popularizaban las obras de Aritóteles traduciéndolas al hebreo, i, como este idioma era entónces mas conocido que el griego, sus versiones no tardaron en traducirse al latin. Entre los Judíos hubo dos notabilidades españolas: Aben-Ezra, rabino eminente, llamado *el sábio* i tambien el *admirable*, que nació en Toledo a principios del siglo XII, i que en sus escritos abrazó muchas ciencias ademas de la Filosofía; i *Moises Maimónides*, que nació en Córdova hácia el año 1136 i murió en 1209, i que fué el primer médico de Saladino i de sus sucesores. Habia seguido las lecciones de Averroes, i se adhirió a las de Aristóteles, sin dejar por eso de citar a Platon. Dejó muchas obras sobre Filosofía i Medicina, la mayor parte de ellas en árabe. Los Judíos le miran como su mejor escritor.

él, las ideas universales no corresponden a tipos preestablecidos i distintos de los objetos particulares, pero tampoco son vanas palabras, pues tienen una existencia real en el espíritu que las concibe. Con ménos exactitud que audacia, Abelardo aplicó esta teoría a la exposicion de los misterios cristianos i principalmente al misterio de la trinidad; trató tambien algunos puntos de la moral teolójica. Sus doctrinas, condenadas por primera vez en el Concilio de Soissons, en 1122, le suscitaron un formidable adversario en la persona de San Bernardo, quien le hizo condenar de nuevo en el Concilio de Sens, en 1140. Murió en 1142. (50)

En tanto que las temeridades de Abelardo eran objeto de alarma para la Iglesia, el misticismo cristiano encontró un intérprete a la vez juicioso i tierno, docto i elevado en Hugo de San Victor, que fué, con su discípulo Ricardo, una de las glorias de la célebre abadía de este nombre. (51)

Berenger nació al principio del siglo XI i murió en 1083. Estudió las artes liberales i la Teolojía con Fulberto de Chartres, uno de los maestros mas famosos de ese tiempo. Fué archidiácono de Angers, i se hizo célebre, no solo por la vivísima disputa que sostuvo con Lanfranco sobre que la Eucaristía no era sino un puro símbolo, sino tambien por sus repetidas retractaciones a este respecto.

Lanfranco nació en 1005, fué sucesivamente prior de la abadía del Bec i abad de San Estevan de Caen, i murió en 1089, despues de haber defendido siempre en Inglaterra los verdaderos intereses de la Iglesia católica, i de haber perfeccionado el uso de la dialéctica.

Roscelin, que ha sido considerado siempre como el jefe del *Nominalismo*, tuvo su Escuela en Paris. De su biografía poco se sabe.

Guillermo, de Champeaux, ciudad cercana de Melun, nació a fines del siglo XI i murió en 1121, despues de haber sido jefe del *Realismo* i Obispo de Chalons.

San Anselmo, que nació en Aosta del Piamonte, que fué príncipe i abad del Bec en Normandía, i en esta ciudad discípulo de Lanfranco, i que murió siendo Arzobispo de Cartorbery, en Inglaterra, es el gran metafísico de ésta época, de la Escuela del *Realismo*.

(50) *Abelardo* es célebre, ademas, por sus hechos como profesor i por sus amores con Heloísa. Murió en una oscura celda de la abadía de Cluni, a los 63 años de edad.

San Bernardo, nacido en 1091 en el lugar de Fontaine en Borgoña, i muerto en 1153, no fué filósofo propiamente dicho, sino un teólogo profundo, un escritor sagrado eminente, i, aunque mui posterior a los siglos de los Padres de la Iglesia, se le considera no obstante en el número de ellos.

(51) *Hugo de San Victor* es un monje célebre del siglo XII, que nació probablemente en la Lorena. Habiendo profesado en el convento de San Victor de Marsella, despues lo dejó por la abadía de San Victor de Pa-

Pedro, llamado el Lombardo, que nació en Novarra, i murió siendo Obispo de Paris en 1166, cierra la primera epoca de la Filosofía Escolástica. El monumento que ha perpetuado su nombre es una coleccion de sentencias sacadas de los Padres de la Iglesia i que forman un cuerpo de decisiones sobre todos los puntos del dogma católico. Por este motivo, los filósofos escolásticos lo han designado tambien con el título de "El maestro de las sentencias," *Magister sententiarum.* (52)

Segundo período; desde fines del siglo XII hasta el XIV. Alianza entre la Filosofía i la Teolojía.

Al principio de este segundo período, las principales obras de Aristóteles, entre otras la *Metafísica* i la *Física*, con los comentarios de sus intérpretes árabes, son traducidas al latin i llevadas a Europa, donde exitan un movimiento estraordinario. La ajitacion de los espíritus enjendra desde luego funestos descarríos, tales como el panteismo, enseñado en la escuela de París por Amaury, de Chartres, i por David, de Dinant; pero habiéndose apasiguado poco a poco bajo la disciplina severa de la Iglesia, i renovado i ampliado la escolástica, sin peligro para la fé, produce libremente sus obras mas durables i sus nombres mas ilustres. (53)

---

ris. Fué uno de los hombres mas sábios i modestos de su época. Sus escritos se distinguen por una sencillez que está lejos tanto del brillo como de la sutileza.

Ricardo de San Victor nació en Escocia al principio del mismo siglo. Fué prior del mismo convento de su maestro Hugo. Sus escritos, que son numerosos, ejercieron en su tiempo grande influencia i fueron mui buscados por sus contemporáneos. Contó entre sus amigos a San Bernardo, quien le consultaba frecuentemente.

(52) La tan famosa obra de Pedro de Novarra o el Lombardo, que, por haber llegado a ser el arsenal de la Teolojía ha merecido un considerable número de ediciones, tiene éste título: *Petri Lombardi Episcopi parisiensis sententiarum libri quator.*

(53) Amaury, Amaricus, Amalricus, Elmericus, que nació hácia fines del siglo XII, formuló su panteismo en éstas proposiciones: «todo es uno, todo es Dios, Dios es todo»; lo cual le conducía a mirar al Creador i a la

Despues de Alexandro de Halés, de la órden franciscana, sobrenombrado *El doctor irrefragable*, aparece Alberto el Grande, de la órden dominicana, nacido en Suabia, en 1205, i muerto en 1280. Alberto se ocupó a la vez de Teolojía, de Moral, de Matemáticas, de Historia Natural, de Gramática i de Alquimia. Comentó todo el Aristóteles, a Pedro Lombardo i la Santa Escritura, i, con el ejemplo de sus inmensos trabajos, contribuyó a propagar en los conventos el cultivo de las ciencias puramente humanas. (54)

Alberto tuvo por discípulo, en el claustro dominicano, a Santo Tomás, de la ilustre familia de los condes de Aquino, nacido cerca de Nápoles en 1225, i muerto en 1274. Santo Tomás, sobrenombrado *El Anjel de la escuela* o *doctor anjélico* (Doctor angelicus,) no igualó quizá la vasta erudicion de su maestro, aunque, como él, dejó exelentes comentarios sobre la mayor parte de los escritos de Aristóteles; pero sobrepujó a Alberto en el vigor de la argumentacion i en la exactitud de la doctrina. Entre otras obras, se le debe una *Suma de la Teolojía* (Summa Thæologiæ,) i

---

creatura como una misma cosa, i a sostener que las ideas de la inteligencia divina eran todo a la vez i creadas. Estas doctrinas fueron condenadas por Inocencio III en 1204, i Amaury se vió obligado a encerrarse en un convento, en donde murió en 1205.

David, de Dinant, que fué discípulo de Amaury, murió segun parece en 1209, pues no fué comprendido en el rigoroso decreto segun el cual catorce discípulos de Amaury fueron condenados por un Concilio de Paris, cuya sentencia solo designa sus obras *Quaternulli*.

(54) *Alexandro de Halés o Alés* (Alesius) así llamado por el lugar de su nacimiento o por el nombre de un monasterio del condado de Glocester, en que fué educado, murió en Paris en 1245, despues de haber sido allí uno de los maestros mas ilustres de ésta brillante epoca de la Filosofía escolástica. Su principal obra es una *Suma de Teolojía*, dividida en cuatro libros, en donde es el primero en dar el ejemplo de ese método riguroso i sutil imitado despues por la mayor parte de los doctores escolásticos, que consiste en distinguir todas las faces de una misma cuestion, i en esponer sobre cada punto los argumentos contrarios. Obtuvo en la edad media tal autoridad éste filósofo, que fué sobre nombrado «El doctor irrefragable i la fuente de las luces».

Alberto el Grande, al poco tiempo de incorporado a la órden dominicana, fué nombrado su jefe, i mas tarde condecorado con la dignidad de Obispo de Ratisbona. Pero su decidido amor a las ciencias le obligó a renunciar este cargo despues de tres años, i a retirarse a su convento de Colonia en donde concluyó sus dias. Abrazó con lucidez todos los conocimientos de su época. Sus obras sobre diferentes materias se reunieron en Colonia en 1621, i constan de 21 vol. in fol.

otra *Suma para la defensa de la verdad católica contra los Jentiles* (Summa contra Gentiles): vastas enciclopedias, en donde se plantean i resuelven, con una firmeza de principios verdaderamente admirable i en un sentido no ménos conforme a la razon que a la fé, las mas altas cuestiones, no solo de la Teolojía, sino de la Metafísica, de la Moral i aun de la Política.

Santo Tomas demuestra la existencia de Dios por el movimiento i por la existencia de los seres contingentes que suponen como autor a un ser necesario. No separa la voluntad de las otras perfecciones divinas, i, rebatiendo el error de los que atribuyen la creacion a un decreto arbitrario, considera al mundo i a las leyes providenciales que lo gobiernan como una manifestacion de la sabiduría i de la bondad de la causa primera. En Sicolojía, se inclina a hacer derivar todos nuestros conocimientos de la esperiencia sensible; sin embargo, sobre las nociones experimentales admite las nociones primeras como base del raciocinio, i defiende vigorosamente la personalidad, la libertad i la espiritualidad del sujeto pensante, o del alma, contra el panteismo del filósofo árabe Averroes. En Moral, reconoce una lei eterna que tiene su fundamento en la razon divina i de la cual todas las demas leyes se derivan; despues, cuando desciende de estas alturas a las cuestiones de la Moral práctica, aborda un análisis de las pasiones humanas, el mas profundo tal vez que se haya hecho. En Política, es partidario, como muchos de sus contemporáneos, de la supremacía, aun temporal, de la Santa Sede; pero, respecto a la lei interna de cada país, se pronuncia por esa forma gubernativa que asócia al pueblo al gobierno del Estado. Es indudable que Aristóteles, San Agustin i la tradicion eclesiástica han suministrado a Santo Tomas de Aquino los principales elementos de su doctrina; pero éste ha combinado esos elementos en un sentido tan profundo, tan hábilmente ha sabido hacer discernimiento entre lo verdadero i lo falso, se ha manifestado tan claro i exacto en sus conclusiones, que nadie podrá estrañar la grande influencia que la *Suma de la Teolojía* del santo doctor ha conservado hasta nuestros dias en las Escuelas católicas.

El siglo XIII ha contado un gran número de teólogos i

de filósofos que, sin igualar el renombre de Santo Tomás, han dejado en pos de sí nombres venerados en la Escuela. Tales son: Guillermo, de Auvergnia, Obispo de Paris, muerto en 1249; Vicente, de Beauvais, muerto en 1261, que fué bibliotecario de San Luis i a quien se debe una compilacion enciclopédica con el título de *Espejo*, Speculum; Juan Fidanza, mas conocido con el nombre de San Buenaventura (1221-74), de la órden franciscana, i uno de los maestros del misticismo cristiano; Rogerio Bacon (1214-92), autor del *Opus Majus*, i quien, por sus profundos conocimientos matemáticos, sus ideas orijinales i sus descubrimientos, se granjeó el sobrenombre de *Doctor admirable*, doctor mirabilis; Raimundo Lulio, de Mayorca (1244-1315), inventor de un arte universal, especie de máquina dialéctica, a propósito para resolver toda especie de cuestiones; i en fin, Duns Scot (1275-1308), franciscano, que, en la manera de tratar la Filosofía, se condujo con una finura i precision raras. Nadie se ha distinguido mas que Duns Scot en penetrar una cuestion i resolver al punto una dificultad; por esto, sus contemporáneos lo han llamado el Doctor sutil, *Doctor subtilis*. Su principal obra es un comentario del Maestro de las sentencias. Con frecuencia se halla en oposicion con Santo Tomas sobre puntos oscuros o secundarios de la Teolojía; i de aquí la lucha entre los Tomistas i los Scotistas, que llenó el fin de la edad média. (55)

---

(55) Desde 1223 hasta 1249 en que nació, fué Obispo de Paris *Guillermo de Auvernia*, quien conoció la Filosofía árabe, la alejandrina i la de los antiguos filósofos, juzgando de sus opiniones con toda exactitud.

La fecundidad del dominicano *Vicente de Beauvais* se conoce por su obra «Espejo jeneral, natural, moral, doctrinal e historial».

San Buenaventura, de Toscana, que fué amigo íntimo de Santo Tomas, mereció por su piedad i la pureza de su vida el título de *Doctor seráfico*. Apesar de su humildad no pudo negarse a admitir la dignidad de Cardenal de la santa iglesia romana i Obispo de Albano.

El franciscano *Rogerio Bacon* nació en Ilchester, en Inglaterra, i murió a los 78 años de edad. Estudió en Paris i en Oxford, i en ésta última ciudad enseñó con éxito hácia el año 1240. Dedicado con particularidad al estudio de las ciencias físicas i matemáticas, se le atribuye la invencion del telescopio i de la pólvora. Fué tambien quien rectificó el calendario.

Raimundo Lulio, franciscano como Rogerio, era un espíritu exaltado i

Tercera época; desde el siglo XIV hasta el XV. Separacion progresiva de la Filosofía i de la Teolojía.

El primer nombre que ésta época presenta es el de un monje inglés, de la órden franciscana, Guillermo Occam, muerto en Munich en 1347. Escribió en favor de Felipe el Hermoso i del emperador Luis de Baviera contra la Santa Sede. En Filosofía combatió las doctrinas recibidas, dió ejemplo de un método mas líbre, renovó el nominalismo, entónces universalmente desacreditado, i, empujándolo hasta las mas estremadas consecuencias, se inclinó fuertemente hácia el materialismo i el scepticismo. Occam tuvo algunos adversarios i muchos discípulos, tales como Buridan, que floreció por los años 1350; Henrique de Hesse (1380); Pedro D'Ailly (1350-1425); todos notables por un espíritu de independencia que los condujo a separarse de las tradicciones de la Escuela. El descrédito en que sus empresas o trabajos hicieron caer a la Scolástica, favoreció los progresos del misticismo, que fué entónces predicado por Juan Tauler en Alemania, i en Francia por el canciller de la Universidad de París, Juan Gerson, a quien se ha solido atribuir la *Imitacion de Jesu-Cristo* (1363-1429). Segun Gerson, la verdadera Filosofía consiste en la Teolojía mística, fundada en la esperiencia interior de los sentimientos de piedad que vienen de Dios, i en la intuicion del alma aplicada a las cosas celestes. Hácia el mismo tiempo, Raimundo de Sebonda, que enseñaba en Tolosa, intenta

---

sutil, *Doctor illuminatus*, cuya obra, *Arte universal*, ha ejercido grande influencia; por eso vemos que en siglo XVII la escuela de Port-Royal combate con empeño las falsas entidades que dicha obra habia enjendrado. Rogerio enseñó en Montpeller, París, Jenova i Nápoles. Poseido del deseo de convertir infieles pasó a el Africa tres veces, en la última de las cuales encontró allí una muerte cruel, a la edad de 80 años. Todos los historiadores miran a Rogerio i Raimundo como los precursores de la tercera época de la Scolástica.

Juan Duns Scot nació en Inglaterra, i ejerció el profesorado sucesivamente en Oxford, París, i Colonia, en donde murió casi a los 34 años de edad. Desde el tuvieron sus orijenes las dos Escuelas rivales, esto es, la de los *tomistas* o dominicanos i la de los *scotitas* o franciscanos.

una explicacion del dogma teolójico, fundado en la observacion de la naturaleza i particularmente en el estudio del hombre. (56)

Tales son los últimos grandes nombres de la Escolástica. En adelante ella no hizo mas que languidecer, hasta el dia en que desapareció en el vasto movimiento intelectual que la invencion de la imprenta, el renacimiento de la literatura clásica i el descubrimiento del Nuevo Mundo exitó en todas direcciones. Entónces aparecieron, durante todo el resto del siglo XVI, numerosos sistemas que, en su mayor parte, son renovaciones de los antigüos, algunos de los cuales sin embargo llevan el sello de una orijinalidad poderosa. Marcilo Ficino tradujo a Platon e introdujo las doctrinas de la Academia en las Escuelas de Florencia. En Pádua, Pedro Pomponato enseña el peripateticismo, que, ni por el método, ni por la forma del lenguaje, ni por las concluciones recuerda el de los escolásticos. Otros mas impetuosos tratan de abrirse sendas nuevas, en las cuales encuentran bien raramente la verdad, i por lo regular se estrellan

---

(56) *Frai Guillermo*, como suele llamársele, nació en Ockam, Inglaterra, hácia fines del siglo XIII i murió de edad avanzada. Espíritu vigoroso e independiente, hizo gran papel en política; i en Filosofía atacó con vigor el *realismo*. Fué apellidado *Doctor singular e invencible*. La principal de sus obras es la intitulada *Quæstiones in quator libros sententiarum*, Lyon, 1495, in fol.

Juan Buridan, que fué uno de los mas célebres i mas hábiles defensores del *nominalismo*, nació en Betuna, no se sabe cuando. Fue rector de la Universidad de Paris, i en 1358 contaba ya con 60 años de edad. Tanto en la enseñanza como en sus escritos, que son algunos, se limitó a explicar las obras mas importantes del filósofo stagirita sobre la Lójica, la Metafísica, la Moral i la Política.

Henrique de Hesse, i Enrique de Oyta, fueron dos filósofos escolásticos del siglo XIV, ambos alemanes, que enseñaron en la Universidad de Viena los principios del *nominalismo*. El último murió en 1397.

Pedro D'Ailly *(Petrus de Alliaco)*, canciller de la Universidad de Paris, Obispo de Cambray i Cardenal, legado del Papa en Alemania, limosnero del rei Cárlos VI, no ha tenido ménos importancia en la historia de la Filosofía Escolástica que la que tuvo durante su vida en medio de los acontecimientos del gran sisma de Occidente, en los cuales ejerció alguna influencia, i del Concilio de Constanza cuya tercera sesion presidió. Nacido en Compiegne en 1350, estudió en el colejio de Navarra, del cual fué mas tarde un gran maestro; i, despues de haber obtenido sucesivamente todas las dignidades que acabamos de enumerar, murió en 1425. Entre las numerosas obras que ha dejado, algunas solamente se refieren al estudio de la Filosofía, que, en esta epoca, era por lo jeneral,

con la persecucion. Entre estos últimos figuran, como recuerdos dolorosos, Pedro Ramus, asesinado en la noche de la San-Bartolomé; Ucilio Vanini, quemado en Tolosa; Jordano Bruno, quemado en Roma; i Campanella, que pasó veinte años de su vida en los calabozos de la inquisicion. Pero, apesar del vuelo extraordinario de los espíritus i de los numerosos ensayos que el siglo XVI vió nacer, no se produjo en este tiempo un solo sistema perfectamente concebido para que fuera durable. La difícil i gloriosa tarea de terminar la reforma filosófica estaba reservada al siglo siguiente, en las personas de Bacon i Descártes. (57)

---

inseparable de la Teolojía. La principal de ellas es un comentario al *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo. Recibió el sobre-nombre de *Aquila Franciæ*. Sus mas eminentes discípulos fueron Juan Gerson i Nicolás de Clemangis.

Juan Tauler, que alcanzó grande influencia entre sus contemporáneos i que mereció el sobrenombre de *Doctor iluminado*, nació en 1290 en Straburgo, se incorporó a la órden dominicana en 1308, estudió en el colejio de Santiago, despues dejó los maestros de Paris por seguir en Straburgo las lecciones de Eckart, i murió en 1361. Ha dejado algunas obras, entre las cuales se cuenta una *Imitacion de la pobre vida de Jesu-Cristo*.

A *Juan Charlier*, que es su verdadero nombre, se le conoce regularmente con el de *Gerson* por haber nacido en esta diócesis de Reims en 1362. Murió en 1429, a la edad de 66 años, pocos dias despues de haber concluido su *Comentario sobre el cántico de los cánticos*. Ademas de canciller de la Universidad de Paris, fué diputado de ésta i del rei Cárlos VI al Concilio de Constanza, en donde se distinguió principalmente como teólogo i como orador, siendo el alma de ésta célebre asamblea, de la cual recibió el título de *Doctor mui cristiano*. Estuvo en Austria, i despues en Lyon, en donde, para pasar los últimos dias de su vida, se encerró en el convento de los Celestinos, enseñó allí el catecismo a los niños i se contrajo a escribir varias obras ascéticas. La mejor edicion de ellas (entre las cuales se comprende la inmortal intitulada *Imitacion de Cristo*) es la del sabio Elías Dupin, publicada en Amsterdam, en 1706, 5 vol. in fol.

Raimundo de Sebonda nació en Barcelona hácia el fin del siglo XIV, profesó en la Universidad de Tolosa la Teolojía, la Filosofía i la Medicina, i murió en esta ciudad en 1432. Se supone que ha dejado algunas obras, siendo la principal la *Theologia naturalis sive liber creaturarum*, escrita orijinalmente en mal español i despues traducida al frances por Montaigne, por cuya traduccion, principalmente, es mas conocida en el mundo literario.

(57) *Marsilo Ficino*, de Florencia, no sólo tradujo a Platon sino tambien a Plotino i la mayor parte de las obras de Porfirio, de Jámblico i de Proclo, con lo cual prestó a la Filosofía un inmenso servicio.—Discípulos de Ficino fueron los dos Pics de la Mirándola, Juan i Francisco. El primero, llamado el *Fénix de su siglo* por su grande erudicion, fué verdaderamente un prodijio de ciencia. Abandonó su título de conde

CAPÍTULO XXXVI.

FILOSOFÍA MODERNA.

Bacon i Descártes.

1.

Francisco Bacon, nacido en Lóndres en 1561, dió, desde su mas tierna edad, una idea tan ventajosa de sus talentos, que la reina Isabel chanseándose le llamaba su guardita-

---

i sus riquezas por entregarse a la Filosofía, profesando en un monasterio a la edad de 31 años. Convocó a todos los sábios de Roma para una especie de torneo intelectual sobre la tésis *De omni re scibili* (de todo lo que se puede saber) en que debían sostenerse 900 proposiciones; pero el Papa Ignocencio X se opuso a ello. Pretendía probar que las doctrinas de Platon habian sido tomadas de Moisés.

Pomponato, jefe de la escuela peripatética alejandrina en contraposicion a la averroista, nació en Mántua en 1462, i murió en 1530. Jenio impetuoso i fuerte, talento eminente, i una erudicion no comun, fueron las dotes que lo caracterizaron.—*De fato, libero arbitrio, prædestinatione, providentia Dei &*; 1 vol. fol. Basilea, 1525.

Pedro Ramus, o *La Ramée*, nació en Francia hácia el año 1502. Su talento i sabiduría le habian conducido a ocupar un lugar brillantísimo en el mundo literario, i por tanto fué profesor en su patria. Sus *Institutiones dialecticæ* son un tratado de Lójica antiperipatética, cuya obra se ha impreso con notas de Omer Talon, i de la cual Milton hizo una traduccion para el uso de las escuelas.

Ucilio Vanini, llamado Julio César a fin de espresar su deseo, dicen las memorias del tiempo, de conquistár la Francia a la verdad como el dictador romano habia conquistado la antigua Galia, nació cerca de Nápoles en 1586. De malas costumbres, pareció ateo, i por ésto fué quemado en 1619, a los 19 años despues de la muerte de Jordano Bruno. Quedaron de él estas dos obras: *Amphitheatrum æternæ Providentiæ*, i *De admirabilis natura arcanis*.

J. Bruno, el talento mas poderoso de toda la escuela platónica, nació en Nola a mediados del siglo XVI, i murió quemado en Roma en 1600. Dominicano, apostató de su órden en Italia. Habia completado su impiedad con la indiferencia, como lo prueba su obra *La expulsion de la bestia triunfante*, en que sostiene la falsedad de todas las relijiones.

Tomas Campanella nació en la Calabria a fines del siglo XVI i murió en 1639. Antiperipatético, se le ha considerado como uno de los mas notables precursores de la revolucion filosófica del siguiente siglo i como uno de los espíritus mas orijinales i vastos del XVI. Dejó muchas obras, cuyas dos principales son: *Philosophia sensibus demostrata*, i *Civitas solis*, la cual ha sido ultimamente traducida al frances.

sellos. En 1591 obtuvo la futura del oficio de escribano cartulero de la cámara estrellada, fué elejido miembro de la cámara de los comunes en el año siguiente, i, hácia el mismo tiempo, se adhirió al partido del conde de Essex, cuya condenacion debia él mismo encargarse de justificar mas adelante. Nuevos horizontes de fortuna se abrieron a su ambicion con el advenimiento de Jacobo primero (1603), quien, despues de haberle confiado muchos cargos importantes, colmó sus deseos nombrándole Lord gran canciller, baron de Verulamio en 1618, i en fin vizconde de San-Albano en 1621. Pero este último nombramiento puso término a las prosperidades de Bacon. En este mismo año, acusado por la cámara de los comunes de concusion i de venalidad, fué afrentado por la cámara alta con una ignominiosa condenacion que, sin el favor de Jacabo primero, le habría arrebatado para siempre su fortuna i libertad. Murió en 1626.

Bacon no habia alcanzado aun a la edad de diez i seis años cuando comenzó a notar la vaciedad de las doctrinas peripatéticas, i desde entónces le preocupó la idea de operar una reforma jeneral en las ciencias. Juzgando que era de necesidad reconstruir el edificio desde su base, i reestablecer, como decia, el entendimiento mismo, habia llamado *Instauratio magna scientiarum* al monumento en que se proponía desarrollar los principios de la nueva Filosofía. Esta gran restauracion debia comprender seis partes principales: 1.ª la apolojía de las ciencias i la indicacion de los medios de hacerlas avanzar; (*De augmentis et dignitate scientiarum*); 2.ª el nuevo método (*Novum organum*); 3.ª una coleccion de observaciones (*Historia naturalis vel experimentalis*); 4.ª la aplicacion del método a los hechos observados (*Scala intellectus*); 5.ª la Filosofía provisoria (*Prodomi sive anticipationes Philosophiæ*); i 6.ª la Filosofía definitiva (*Philosophia secunda vel activa*). Cada una de estas partes solo ha sido bosquejada, exepto la primera que el autor pudo terminar. El *Novum organum* mismo ha quedado incompleto. (58)

---

(58) *Francisco Bacon* fué hijo de Nicolás Bacon, jurisconsulto distingui-

Las obras de Bacon abrazan un gran número de materias; pero la cuestion que ha tratado con mas estension i profundidad es, sin disputa, la del método. Bacon es quizá, ántes que Descártes, el primer filósofo que ha comprendido toda la importancia de este problema fundamental. A él vuelve incensantemente, i una de sus mas constantes preocupaciones es el dejar bien establecido que los progresos del espíritu humano dependen de la direccion impresa a sus esfuerzos; que si se le dirije bien, su progreso es infalible; miéntras que, por el contrario, si está mal dirijido, ha de descarriarse precisamente, i con tanta mas gravedad cuanto mas eminentes sean las facultades que como filósofo posea, a semejanza de un hombre corredor que, empeñado en recorrer un camino falso, se alejará tanto mas de su objeto cuanta mas fuerza i empuje tenga para abalanzarse en su carrera.

Para Bacon, la esperiencia es el método por exelencia. Intérprete i ministro de la naturaleza, el filósofo que quiera conocerla bien debe observarla. Solo a este precio se obtiene ciencia i el imperio del mundo. La observacion debe

---

do i guarda-sellos de la reina Isabel, i de Ana Cook, mujer de grande instruccion i de un mérito raro. Concluyó sus estudios a la edad de 16 años, viajó por Francia en su juventud, i de vuelta a su patria se aplicó a la carrera del foro, que desempeñó con buen éxito.

Para apreciar debidamente a Bacon es menester distintinguir en él al hombre que abusa de su empleo cometiendo injusticias, del jurisconsulto, el político, el orador, el historiador, el escritor, i el filósofo. Bajo todas estas últimas condiciones aparece grande, pero con particularidad bajo la postrera, en que ha unido su nombre a una gran revolucion científica. En la 1.ª de la seis partes de que consta su inmortal obra *Instauratio magna*, que se titula *De dignitate et augmentis scientiarum*, habla de la necesidad, utilidad i progreso de las ciencias, haciendo de ellas una clasificacion segun las facultades del alma a que corresponden, v. g. la *Historia* pertenece a la memoria, la *Poesía* a la imajinacion, i la *Filosofía* a la razon. En la 2.ª, que se titula *Novum organum*, compuesta a imitacion de la que Aristóteles habia escrito con el de *Organum*, trata de las cuatro principales causas de los errores en que caemos con mas frecuencia, a los cuales llama *idolos* por que la falsa ciencia es una especie de *idolatría* en que nuestro entendimiento incurre al tributar al error el culto que solo a la verdad es debido.

De los escritos de Bacon hai una edicion mui estimada, hecha en Lóndres, 1825 36, 12 vol. in 8.°, con traduccion inglesa del texto latino i con esclarecimientos de todo jénero. Tambien hai una traduccion francesa de solo las *obras filosóficas*, publicada en la coleccion Charpentier, 2 vol. in 12.°, Paris, 1842.

ser paciente i activa. No basta que escuchemos a la naturaleza como alumnos pasivos; es menerter que la interroguemos, i que, como Proteo, la atormentemos a fin de sorprender sus secretos, dividiendo, i aun, si así puede decirse, diseccando los objetos para estudiarlos.

A la experiencia Bacon quiere que el filósofo junte el raciocinio, con justa mesura. Al sábio que se contenta con observar, lo compara a la hormiga que amontona sus provisiones, pero que ignora el arte de elaborarlas. El verdadero filósofo debe imitar a la abeja que trasforma i purifica las sustancias que ha recojido de diferentes flores. (59)

Entre las variedades del raciocinio, la que Bacon recomienda con preferencia es la induccion, que se apoya en la esperiencia i que, de los hechos particulares, se eleva a las leyes jenerales. De tal manera se preocupa de las ventajas de la induccion, que, en ciertos pasajes, parece que desconociera la utilidad de la deduccion, aunque por otra parte se resiste a proscribir el silojismo.

Bacon no se ha limitado a estas jeneralidades. Ha desarrollado con los mas minuciosos detalles las reglas que deben seguirse en la observacion, i las precauciones que deben tomarse para que ésta sea fecunda. En el segundo libro del *Novum Organum* es en donde principalmente inciste sobre este punto. El arte de interpretar la naturaleza lo reduce allí a dos objetos: 1.° sacar de la experiencia las verdades jenerales, la definicion de las formas o esencias de las cosas; i 2.° servirse de las verdades jenerales conocidas para adquirir nuevas esperiencias. Recomienda que, no solo se observen con cuidado todos los casos, sino que se clasifiquen

(59) He aquí textuales las espresiones de Bacon: «Los filósofos que se han propuesto tratar de las ciencias se dividen en dos clases, empíricos i dogmáticos. *El empírico*, semejante a la hormiga, se contenta con amontonar i consume en seguida sus provisiones. El *dogmático*, parecido a la araña, urde telas cuya materia extrae de su propia sustancia, admirables ciertamente por la finura del trabajo, pero sin solidez. La abeja conserva el medio entre ambos estremos: ella, recorriendo los jardines, saca de cada una de las flores la materia primera, i despues, por un artificio que le es peculiar, la trabaja hasta convertirla en otras sustancias importantes. La verdadera Filosofía debe ejecutar algo de parecido a esto ... i así, mucho se puede esperar de la estrecha alianza entre la *esperiencia* i la *razon*, cuyo fatál divorcio, hasta ahora, todo lo ha turbado en las ciencias.»

i sobre todo que se pesen las observaciones; que se avance paso a paso, no elevándose sino gradualmente a las conclusiones de alguna importancia. ¿Se trata, por ejemplo, de descubrir la forma de una propiedad, v.g. del calor? Es preciso tener preparadas las tablas de *presencia*, de *ausencia* i de *variacion*, es decir, reunir en ellas: 1.° todos los casos que, aunque difieran en algo, presenten la propiedad que se estudia; 2.° todos los casos análogos en que esté ausente esa propiedad; i 3.° todos aquellos en que ésta cresca o decresca. Cuando se haya observado esta propiedad en cierto número de circunstancias, es menester no apresurarse a jeneralizar, ni concluir que depende esencialmente de esas circunstancias; por que bien puede suceder que no siempre se encuentre acompañada de ellas. La verdadera esencia de una cosa se conoce por el signo de que en todas partes la sigue o tiene i de que varía constantemente con ella.

Este rápido bosquejo puede dar una idea del método tan ricamente desarrollado por Bacon, con el nombre que conserva, de *método inductivo*.

Considerado como procedimiento natural del espíritu humano, este método es tan antiguo como la humanidad; pero Bacon puede revindicar con justo título el honor de haberlo reconocido i definido con una exactitud incontestable. No se podia completar mas felizmente el trabajo de análisis emprendido por el jénio profundo de Aristóteles sobre el raciocinio deductivo, el silojismo i la demostracion. El progreso de las ciencias físicas data desde el dia en que éstas pudieron seguir las reglas espuestas en el *Novum organum*. Quizá este método no pueda aplicarse tan bien al conocimiento del alma. Bacon mismo, sin descuidar la Metafísica, se sintió llevado con preferencia hácia el estudio del mundo material. Aunque ha dejado admirables estudios acerca de diversas materias de moral i de relijion, la historia natural i la física parece que fueron su preocupacion principal; aquí cifraba su dominio, entónces inexplorado, en el cual aspiraba a señalarse por los descubrimientos cuya gloria no estaba reservada a su nombre sino a los que vinieron en pos de él (60).

(60) Los principales de éstos han sido: *Galileo*, que observa las vi

Estos diferentes rasgos reunidos sirven para completar la verdadera fisonomía del canciller Bacon. Pertenece a la familia de los filósofos que conceden mas a los sentidos que al espíritu. Con este carácter lo veremos figurar en los tiempos modernos, como jefe de la escuela empírica, a la cual pertenecerán en pos de él Hobbes, Gassendi i Locke.

Hacía poco mas de diez años que Bacon habia muerto, cuando de repente se presenta con una obra de injenio, con un brillo i un poder incomparables, el que debia consumar la renovacion de la Filosofía, Renato Descartes.

2.

Descartes, nacido en 1596, en la Haya de Turena, fué educado por los jesuitas en el colejio de la Flecha. Despues de haber servido en la carrera militar durante algun tiempo i recorrido una parte de la Alemania i de la Italia, se retiró a Holanda en 1629 i allí pasó veinte años, al fin de los cuales fué llamado a Suecia por la reina Cristina. Murió en Stockolmo en 1650.

La primera obra publicada por Descartes es el *Discurso del método*, que apareció en 1637, acompañado de la *Dióptrica*, de los *Metéoros* i de la *Jeometría*. Entre sus demas obras se distinguen las *Meditaciones*, los *Principios de la Filosofía*, i las *Pasiones del alma*; pero todas las ideas de alguna importancia que en ellas haya desarrollado, se encuentran reunidas en el *Discurso del método*. A este Discurso, pues, debe contraerse con preferencia la atencion si se quiere conocer a fondo la revolucion cartesiana. (61)

---

braciones del péndulo i por ahí descubre la aceleracion de la caída de los cuerpos; *Torricelli*, que anuncia la pesantéz del aire; *Harvey*, la circulacion de la sangre; *Boile*, que funda la Física experimental; *Halley* la teoría de los cometas, i el gran *Newton*, que descompone la luz, i anuncia la lei de gravitacion que mantiene el sistema del mundo. Todo esto es fruto de la observacion, la esperiencia i el método inductivo recomendado por Bacon, i todos los progresos ulteriores de las ciencias se refieren precisamente a este primer impulso. A Bacon, pues, es a quien debe atribuirse con justicia el alto honor de haber hecho progresar el espíritu humano en el estudio de la naturaleza, por cuanto ha sido el primero en demostrar que, para dominarla, es indispensable principiar para obedecerla: *naturam sequi, quæ nisi parendo vincitur.*

(61) *Renato Descartes Duperron*, descendiente de padres bretones, fue hijo de un consejero del parlamento de Rennes, e hizo con éxito

El *Discurso del método* se divide en las seis partes que siguen:

Parte I. *Diversas consideraciones tocante a las ciencias.*—Despues de haber dicho que los hombres se diferencian, no por el espíritu sino por la manera de emplearlo, Descartes cuenta cómo a este respecto llegó a convencerse de la esterilidad de los estudios ordinarios, i tomó la resolucion de replegarse dentro de sí mismo i buscar las reglas que debia seguir.

"Me entregué a las letras desde la infancia, dice, i como esto me persuadia de que por su medio se podia adquirir un conocimiento claro i seguro de todo lo que es útil para la vida, tenia vivo deseo de aprenderlas. Mas tan pronto como hube terminado todo el curso de estudios, al fin del cual hai la costumbre de que a uno se le reciba en el rango de los doctos, cambié enteramente de opinion; por que me encontré embarazado con tantas dudas i errores, que me pareció no haber sacado mas provecho, procurando instruirme, que el haber descubierto mas i mas mi ignorancia...

"Estimaba mucho la elocuencia, amaba la poesía; pero pensé que una i otra eran dones del espíritu mas bien que frutos del estudio....

"Sobre todo me gustaban las matemáticas, a causa de la certidumbre i evidencia de sus razones; pero no distinguia todavia su verdadero uso, i, pensando que solo servirian para las artes mecánicas, me admiraba de que siendo tan firmes i sólidos sus fundamentos, nada se hubiera edificado sobre ellos que fuese mas alto....

---

brillante sus estudios en el colejio de la Flecha. Despues se entregó con ardor al estudio de las Matemáticas, i se estableció en Paris. A la edad de 21 años trocó los libros i la pluma del estudiante por la espada del militar, sirviendo como voluntario en el sitio de La Rochela, i en Holanda con el príncipe Mauricio. A los 4 años de su brillante carrera de guerrero, abandonó las armas para entregarse únicamente a su pasion por la Filosofía. Obligado a dejar a Paris, en donde no encontraba una amplia libertad para filosofar, viajó por varios paises de Europa, i en Holanda permaneció 20 años. Aquí fué en donde sostuvo una abundante correspondencia con los mas notables filósofos, matemáticos, físicos i sábios de toda clase por conducto de su fiel amigo el P. Marsenne, i en donde sucesivamente publicó algunas de sus obras. La mejor edicion de todas ellas es la hecha por Mr. Cousin, en 11 vol. in 8.°, Paris, 1824-26.

"Veneraba nuestra Teolojía, i queria como cualquier otro conseguir el cielo; pero habiendo sabido como cosa mui segura que el camino para llegar a él se encuentra abierto no ménos a los mas ignorantes que a los mas sábios, i que las verdades reveladas que a él conducen son superiores a nuestra intelijencia, no me atreví a someterlas a la debilidad de mis raciocinios.

"De la Filosofía nada diré, sino que observando que ha sido cultivada por uno de los espíritus mas exelentes que han existido desde muchos siglos atrás, i que sin embargo no se encuentra en ella cosa alguna de que no se dispute, i que por consiguiente no sea dudosa, no he podido tener bastante presuncion para esperar que yo encontrase aquí mas que otros; i considerando, por otra parte, lo que vale a este respecto tener diversas opiniones, tocante a una materia, que sean sostenidas por personas instruidas, sin que por eso jamás pueda reputarse por verdadera mas que una sola, tenia por falso todo aquello que solo era verosímil.

"Hé aqui, continúa Descartes, por que tan pronto como la edad me permitió salir de la sujecion de mis preceptores, abandoné enteramente el estudio de las letras; i, resolviéndome a no buscar otra ciencia que aquella que se pudiera hallar en sí misma o en el gran libro del mundo, emplée el resto de mi juventud en viajar, en visitar las cortes de los soberanos i los ejércitos, en frecuentar a personas de diversos caractéres i condiciones, en recojer diversas esperiencias, en probarme a mí mismo en los lances que la casualidad me ofrecia, i, sobre todo, en hacer sobre las cosas que se presentaban tales reflexiones que pudiera sacar de ellas algun provecho".

Parte II. *Principales reglas del método.*—Despues de haber trascurrido algunos años, Descartes descubrió un dia los caminos que debia seguir para llegar a distinguir lo verdadero de lo falso, i levantar su espíritu al mas alto punto de vista a que la corta duracion de la vida permitia alcanzar.

Se encontraba a la sazon en Alemania, a donde la guerra lo habia llamado; i cuando volvia de la fiesta de la coronacion del emperador hácia el ejército, el tiempo lluvioso le

detuvo en un cuartel, en donde, no encontrando ninguna conversacion que le entretuviera, i no teniendo por otra parte cuidados ni pasion alguna que le turbaran, permaneció todo el dia encerrado en una pieza, en el cual halló todo el desahogo necesario para ocuparse en sus pensamientos. Aquí fué en donde, meditando de nuevo sobre la incertidumbre de los juicios humanos i sobre la vanidad de los métodos hasta entónces seguidos por los filósofos, trató de reducir, ese gran múmero de preceptos de que se compone la lójica de las escuelas, a las cuatro reglas que siguen, tomando desde entónces la firme i constante resolucion de observarlas fielmente:

1.ª No admitir cosa alguna por verdadera, sino cuando se la haya reconocido evidentemente como tal, es decir, evitar con cuidado la precipitacion i la preocupacion, i no comprender en nuestros juicios mas que lo que se presenta al espíritu tan clara i distintamente que no haya motivo alguno para dudar de ello.

2.ª Cada una de las dificultades que se presenten dividirlas en tantas partes como se pueda, o sea necesario, para resolverlas con acierto.

3.ª Conducir en órden los pensamientos, comenzando por los objetos mas sencillos i fáciles de conocer, para subir, paulatinamente i como por grados, hasta el conocimiento de los mas compuestos.

4.ª Hacer siempre enumeraciones tan completas i revistas tan jenerales, que se pueda estar seguro de no haber omitido en ellas cosa alguna.

Hé aquí las cuatro reglas de que se compone el método de Descartes, i que contienen, si hemos de creerle, todo el secreto de sus mas profundos i mas elevados pensamientos. Porque es necesario tener presente, que no atribuye sus descubrimientos al incomparable vigor de su jénio, sino al método que ha seguido, cuya exelencia pretende probar de esta manera. Sin embargo, el poder del arte no se estiende tan lejos como Descartes asegura, pues en los descubrimientos debe reconocerse la parte que de justicia corresponde a la sagacidad natural de un espíritu felizmente dotado. Siempre se reconocerá, con todo el siglo décimo-sétimo, que, para llegar a la verdad, la intelijencia no tiene en

su poder procedimientos mas sencillos, mas directos ni mas fecundos que los de la lójica cartesiana.

PARTE III. *Preceptos de Moral*—Las reglas que acabamos de exponer debian conducir a Descartes a desarraigar de su espíritu todas las opiniones que de antemano habia obtenido. Pero "como no es bastante, dice, que ántes de comenzar a reedificar la casa que se habita, de demolerla, de proveerse de materiales i arquitectos, o de ejercitarse uno mismo en su arquitectura, ademas de haber trazado cuidadosamente su plano, sino que es preciso procurarse ante todo alguna otra casa en donde uno pueda estar cómodamente alojado miéntras dure el trabajo de la primera; de la misma suerte, a fin de no aparecer irresoluto en mis acciones, miéntras que la razon me obligaba a estarlo en mis juicios, i para de no dejar de vivir desde entónces lo mas felizmente que pudiera, me formé una Moral provisoria".

Esta Moral provisoria, que debia suplir hasta que estuviera formada científicamente la estable, consta de éstas cuatro máximas:

1.ª Observar la relijion en que se ha nacido, obedecer las leyes i someterse a las costumbres del país que se habita, i seguir en todo las opiniones mas moderadas, sin comprometer su libertad.

2.ª Mantenerse fiel al plan de conducta que uno se haya trazado, a ejemplo de los viajeros, dice Descartes, que, encontrándose desorientados en un bosque, no deben errar tornando de aquí para allá, ni ménos detenerse en un lugar determinado, sino marchar siempre lo mas derecho que puedan por un mismo lado,----pues, por este medio, sino van directamente a donde desean, al menos llegarán por fin a alguna parte, en donde es probable que estén mejor que en medio del susodicho bosque.

3.ª Pensar siempre en vencerse a sí mismo ántes que a la fortuna, i en cambiar sus ideas mas bien que el órden del mundo.

4.ª Consagrar su vida al cultivo de la razon i a la investigacion de la verdad.

PARTE IV. *Razones que prueban de la existencia de Dios i del alma humana.*—Cuando Descartes se hubo traza-

do esas reglas de conducta, todavia trascurrieron nueve años durante los cuales no hizo otra cosa que vagar de acá para allá en el mundo, "procurando ser espectador ántes que actor de todas las comedias que en él se representan". Sin embargo desarraigaba poco a poco de su espíritu todos los errores que hubieran podido imbuírsele: no por imitar en ésto a los scépticos, que solo dudan por dudar, i que afectan estar siempre indecisos; sino que, al contrario, todos sus intentos se dirijian a hacer a un lado la tierra movediza i la arena para encontrar la roca i la arcilla. Como los sentidos nos engañan algunas veces, supuso que las cosas no son tales como ellos nos las hacen imajinar. Como los mas hábiles se descarrían raciocinando i hacen paralojismos aun en jeometría, rechazó como falsas las razones que hasta aquí habia tenido como demostraciones. En fin, como los pensamientos que tenemos estando despiertos pueden tambien sobrevenirnos cuando dormimos, supuso que las percepciones de la vijilia eran tan vanas como las ilusiones de los sueños.

"Mas poco despues me fijé, dice Descartes, en que, miéntras así pensaba que todo era falso, era preciso que yo que lo pensaba, habia necesariamente de ser alguna cosa." Supongamos (siempre con Descartes en sus *Meditaciones*), que hai un no sé quien, tan poderoso i astuto embustero, que emplea toda su industria en engañarnos siempre. Es indudable que si me engaña existo, i tambien lo es que, por mas que me engañe tanto como quiera, nunca podrá hacer que yo nada sea, ni que deje de pensar en que soi un algo a quien engaña. Por consiguiente, esta verdad *yo pienso, luego existo*, es tanto mas firme i segura, cuanto mas distante se halla de ser destruida por las mas estravagantes suposiciones de los scépticos, una vez que, sin el menor escrúpulo, puede ser aceptada como el primer principio de la Filosofía.

Fijémonos ahora en las consecuencias que de él se desprenden.

1.ª He podido suponer que no tenía cuerpo i que el mundo no existia, pero, dudando todo, no he podido dudar de mi mismo. Luego, mi existencia no depende de la del cuerpo sino de la del pensamiento. Soi una sustancia cuya

naturaleza entera estriba en el pensamiento; soi una cosa que piensa, esto es, una cosa que duda, que entiende, que concibe, que afirma o niega, i que quiere o no quiere. La demostracion de la espiritualidad del alma es el primer resultado, i, puede decirse, la primera conquista del método cartesiano.

2.ª ¿Que pruebas tenemos de la verdad de estas proposiciones *yo pienso, yo existo, soi un algo que piensa*, sino es la de su misma claridad, la de su evidencia? Luego, podemos establecer por regla jeneral, que las cosas que concebimos clara i distintamente son verdaderas, aun cuando tengamos alguna dificultad para discernir bien nuestras percepciones claras i distintas.

3.ª Dudando de todo, así como he principiado a hacerlo, percibo con claridad que mi ser no es enteramente perfecto, porque mayor perfeccion es conocer que dudar. Pero ¿de dónde he sacado yo esta idea de perfeccion que no está en mí, sino es de una naturaleza verdaderamente perfecta, de la cual depende i a quien debo todo cuanto poseo? Luego, superior a mi existe un ser infinito, eterno, inmutable, sapientísimo i todo poderoso, que es Dios.

A esta prueba de la existencia divina, Descartes, en sus *Meditaciones*, agrega otra, igualmente fundada en la idea del ser perfecto. Efectivamente, se puede afirmar de un ser, dice, todo aquello que está contenido en su idea. Es asi que la nocion del ser perfecto, encerrando todas las perfecciones imajinables, implica necesariamente la existencia, por que ésta es una perfeccion; luego, la existencia del ser perfecto puede ser afirmada, asi como afirmamos del triángulo que es una figura de tres ángulos.

4.ª En fin, despues de haber tan sólidamente demostrado la existencia de Dios con argumentos tan sencillos i decisivos como los que preceden, Descartes se vale de los atributos divinos para confirmar todas las conclusiones anteriores. Esa misma regla, de que nuestras percepciones claras i distintas son verdaderas, no es segura, segun él, "sino porque Dios existe, porque es el ser perfecto, i por que todo lo que hai en nosotros viene de él". En otros términos, Descartes se inclina a cifrar en la veracidad divina el fundamento de la certidumbre; opinion estraña, que frecuente-

mente, i con justo título, le ha sido reprochada como un paralojismo, puesto que la desmotracion regular de las perfecciones de Dios supone necesariamente en la intelijencia el poder de contar con conocimientos ciertos.

Parte V. *Órden de las cuestiones de Física*.—Los diferentes puntos que acabamos de recorrer constituyen la parte metafísica del *Discurso del método* i de la doctrina cartesiana en jeneral. Empero, al honor de Descartes pertenece el no haberse quedado en esas alturas, pues tambien imprimió a las Ciencias Matemáticas i Físicas un impulso tan poderoso como a la Filosofía propiamente dicha. Su nuevo sistema contenia respuestas para todas las cuestiones i enseñanzas para toda especie de espíritus. Despues que hubo desmostrado la espiritualidad del alma i la existencia de Dios, dirijió sus miradas hácia las cosas materiales, i escribió sus bellos tratados de la *Dióptrica* i de los *Meteoros*, que fueron como la primera muestra de su cosmolojía. La quinta parte del *Discurso del método* presenta, pues, un rápido bosquejo del sistema entero. Limitémonos a decir que por las solas leyes del movimiento impreso a la materia desde el oríjen del mundo, leyes que, segun él, se derivan de las infinitas perfecciones de Dios, Descartes pretende explicar todos los fenómenos del Universo, desde las revoluciones de los astros hasta la formacion de los animales i las plantas, i desde la naturaleza i efectos del fuego hasta el movimiento del corazon i de las arterias.

Parte VI. *¿Que se requiere para marchar mas adelante en la investigacion de la naturaleza?*.—A semejanza del canciller Bacon, Descartes buscó los medios de estender el imperio del hombre sobre la naturaleza; comprendió la necesidad de salir de las investigaciones puramente especulativas i de llegar a las aplicaciones. No desesperaba de que el hombre pudiera "alcanzar a librarse de una infinidad de males, tanto del cuerpo como del espíritu, i aun tambien quizá de la debilidad de la vejéz, si tuviera bastantes conocimientos sobre sus causas i sobre todos los remedios de que la naturaleza nos ha provisto." Tal es el cuadro de sus esperanzas i proyectos que a este respecto nos presenta a la sesta i última parte del *Discurso del método*. En ella vuelve sobre sus primeros trabajos, sobre el

método que ha practicado, i sobre esa larga série de deducciones que se ha permitido sacar partiendo de la sola idea de las perfecciones divinas. Pero conviene en que, para penetrar en el ámplio i vasto seno de la naturaleza, es necesaria la observacion, i aconseja que se mutipliquen las esperiencias tanto como se pueda. La última confidencia a sus lectores consiste en decirles, "que ha resuelto no emplear el tiempo que le queda de vida en otra cosa que en la de procurar adquirir algun conocimiento de la naturaleza, i de tal clase, que de él puedan sacarse para la Medicina reglas mas seguras que las que hasta hoi se han obtenido."

Tal es en su conjunto el *Discurso del método*, la primera obra de Descartes, i sus *Meditaciones* la mas célebre. El análisis exacto que de ella acabamos de hacer permite formarse una idea clara de los caractéres i de los resultados de la reforma cartesiana.

Suele decirse que el cartesianismo ha consumado la emancipacion del pensamiento. Sin duda que, mejor que cualquier otro sistema, ha contribuido a destrozar para siempre el yugo del peripateticismo i de la scolástica; pero comdrendamos bien por qué medio. No seguramente por ataques abiertos contra la autoridad, ni aun dando ejemplo de invocar incesantemente la evidencia. El principal elemento de la influencia ejercida por Descartes fué el exelente uso que supo hacer de esa libertad que muchos otros reformadores habian reclamado ántes que él, sin saber aprovecharse de ella. Tan sólidas pruebas exhibió en apoyo de las grandes verdades morales i relijiosas, que poco a poco logró reconciliar a la Filosofía con las almas mas prevenidas en su contra, de tal manera que, exepto un pequeñísimo número de espíritus singulares i exesivos, ningun escritor autorizado ha puesto despues en duda el alcance natural de la razon.

Ya se ha visto mas arriba que Descartes habia designado a la Filosofía un nuevo punto de partida, a saber, la nocion del pensamiento i de la existencia personal. Añadamos que la forma en él no es ménos orijinal que el fondo de las ideas. No solamente ha escrito en francés, sino que lo ha hecho en un estilo sencillo i severo, que, sin embargo, no está desprovisto de gracia i jovialidad, i puede mui bien comparár-

sele a la mejor prosa de la mitad del siglo XVI. Sus obras serían citadas entre los mas preciosos monumentos de la lengua francesa, si la esplendente fama del filósofo no pubiera hecho olvidar un poco al escritor.

I apesar de los servicios que Descartes ha prestado a la Filosofía i a las letras, hai en su doctrina i en sus libros, jérmenes que, cultivados por espíritus temerarios, debian producir los mas detestables frutos. El ejemplo que ha dado de comenzar por la duda, favorece al escepticismo; su pretension un tanto orgullosa de no pensar jamás sino por sí mismo, alienta a una exesiva independencia. Indudable es que se manifiesta cristiano sincero, i que profesa la sumision mas obsoluta a las decisiones de la Iglesia; pero el desprecio con que desdeña las creencias del vulgo estravió a mas de uno de sus discípulos, que volvieron contra las verdades tradicionales de la fé las armas de que solo quiso él servise contras las preocupaciones. Estos peligros, que Descartes no habia divisado i que le hubieran hecho retroceder, se presentaron al espíritu de Bossuet al trazar estas líneas proféticas, tan frecuentemente recordadas: "Veo que se prepara contra la Iglesia un gran combate bajo el manto de la Filosofía cartesiana. Veo nacer de su seno i de sus principios, a mi juicio mal comprendidos, mas de una herejía, i preveo que las consecuencias que de ella se saque contra los dogmas en que nuestros padres han creido, la van a hacer odiosa, haciendo perder a la Iglesia todo el fruto que pudiera esperar para establecer en el espíritu de los filósofos la Divinidad i la inmortalidad del alma". (a)

CAPÍTULO XXXVII.

PRINCIPALES ESCUELAS DE LA FILOSOFÍA MODERNA DESPUES DE BACON I DESCARTES.

Divisiones.

Despues de Bacon i Descartes puede dividirse la histo-

(a) Carta a un discípulo del P. Malebranche, en la pájina 375, tomo 39 de sus obras completas.

ria de la Filosofía moderna en tres épocas, la primera de las cuales se estiende hasta Leibnitz; la segunda, desde éste hasta el siglo XVIII; i la tercera, desde el fin de éste siglo hasta nuestros dias.

I desde luego, en pos de Bacon i Descartes la Filosofía se separa en dos Escuelas principales que respectivamente permanecen fieles al espíritu de estos dos grandes hombres.

La Escuela de Bacon que, sin embargo, no lo reconoció abiertamente por su jefe, fué representada por Hobbes, Gassendi i Locke.

Escuelas emanadas de la de Bacon, en la 1.ª época.

Hobbes, nacido en Malmesbury en 1588, i muerto en 1679, fué amigo de Bacon i tradujo del inglés al latin una parte de sus obras. Segun él, no existen mas realidades que los cuerpos, ni otro orijen de nuestras ideas que la sensacion, ni otro fin de la naturaleza humana que el bien estar. En el estado de naturaleza, todos tienen derecho a todo; de donde se sigue, que el estado de naturaleza es la guerra universal, *bellum omnium contra omnes*. No pudiendo cesar esta guerra sino por el establecimiento de un poder bastante fuerte para reprimir las pasiones enemigas, Hobbes se vé obligado a presentar el despotismo como la forma social por exelencia. (62)

Gassendi, nacido en 1592 en Provenza, i muerto en Paris en 1655, fué, dice Tenneman, el mas sábio entre los filósofos i el mas hábil filósofo entre los sábios. De él tenemos

---

(62) *Tomás Hobbes*, que era descendiente de un Ministro inglés, hizo con brillo sus estudios, i despues sirvió de ayo a un hijo de un gran señor de la corte. En sus viajes trabó relaciones con todos los sábios contemporáneos, i fué amigo, no solo de Bacon, sino tambien de Gassendi i de Galileo. Lójico el mas rigoroso que haya raciocinado, no retrocedió delante de ninguna de las consecuencias de sus principios, a saber, el materialismo en Sicolojía, el fatalismo en Moral, i el despotismo en Política. Compuso varias obras en inglés i en latin, siendo las principales *Leviatham* i *Elementa philosophiæ de cive, de homine et de corpore*.

comentarios mui notables sobre la vida i las doctrinas de Epicuro, cuyo sistema renovó en su *Syntagma philosophicum*. Tambien se distinguió por sus ataques contra Aristóteles i por su polémica contra las *Meditaciones* de Descartes. (63)

Locke, nacido en 1632 en Wrignton (despues Bristol,) i muerto en 1704, fué uno de los primeros que aplicó la observacion al estudio de los hechos internos. A pesar de los numerosos errores en que ha caido, puede mirársele como el verdadero fundador de la Sicolojía. De todas sus obras, la mas célebre es su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, dividido en cuatro libros. Emplea el 1.° en combatir el sistema de las ideas innatas, profesado por los cartesianos. En el 2.°, partiendo del principio "nada hai en el entendimiento que no haya entrado ántes por los sentidos," explica nuestras ideas simples por la sensacion i la reflexion, i nuestras ideas compuestas por el trabajo del espíritu sobre las ideas simples. En el 3.° trata de los signos i del lenguaje en sus relaciones con el pensamiento. En fin, el alcance, los límites i los diferentes modos del conocimiento humano forman el objeto del 4.° i último libro. La doctrina de Locke, propagada con entusiasmo por sus discípulos, ejerció, como lo verémos mas adelante, una influencia decisiva sobre la marcha de la Filosofía en Inglaterra i en Francia. (64)

Escuelas emanadas de la de Descartes, en la 1.ª época.

En tanto que la Escuela de Bacon marchaba, de la ma-

---

(63) *Pedro Gassendi*, despues de haber estudiado con brillo la Filosofía, las Matemáticas i la Astronomía, abrazó el estado eclesiástico. A su sistema filosófico se le ha designado con el nombre de *Epicureismo cristiano*, porque, en efecto, con gran juicio i una instruccion sólida, trató de conciliar las ideas de Epicuro con las enseñanzas cristianas. Por esto, i por su acosante polémica contra Aristóteles i Descartes, se ha hecho celebre. En la obra citada en el texto nos ha dejado una Lójica mui estimada, dividida en cuatro partes, como la de Port-Royal.

(64) *Juan Locke*, el mas metafísico de los sensualistas, estudió primero en Lóndres, i despues en la Universidad de Oxford. Fuera de su obra *Ensayo*, etc., en que explana su sistema sensualista, escribió otras varias, de todas las cuales se dió en Lóndres una tercera edicion en 1727, en 3 vol. in fol.

nera que queda expuesta, en las vias del empirismo i del sensualismo, la Escuela de Descartes contaba en sus filas la mayor parte de los teólogos i de los moralistas franceses del siglo XVII, tales como Bossuet, Nicol, Arnauld, Fenelon, etc, i dos metafísicos eminentes, Malebranche i Spinosa. (65)

---

(65) *Jacobo Benigno Bossuet*, el inmortal ayo de Luis XV, obispo de Meaux, i uno de los mas grandes teólogos á la vez que eminente orador sagrado de que se honra la Francia, nació en Dijon en 1627, i murió en Paris en 1704, a la edad de 77 años. De Filosofía propiamente dicha solo dejó el *Tratado del conocimiento de Dios i de sí mismo* (del cual se dá un lijero extracto en el Apéndice puesto al orijinal francés del texto que traducimos, pájina 436), i la *Lójica*: obras exelentes, que por sí solas bastarian para formar la reputacion de un escritor, i que Bossuet compuso para la educacion del Delfin. Sus obras completas constan de 43 vol. in 8.°, Besanson, 1828-30.

Pedro Nicol, uno de los mas grandes escritores de Port-Royal, juntamente con Arnauld, nació en Chartres en 1625, i murió en 1695, a la edad de 70 años. Es conocido especialmente por sus *Ensayos de Moral*, prohibidos en España por varias disposiciones sinodales, i por sus *Pensamientos*.

Antonio Arnauld (Arnoldo) nació en Paris en 1612, i murió en 1694, a la edad de 82 años. Se le ha considerado como jefe del partido jansenista, en cuyas polémicas desplegó profundos conocimientos, no solo como filósofo i teólogo, sino como escritor i sábio en todo sentido. A él, juntamente con Nicol, se debe la célebre e importante obra denominada el *Arte de pensar* o la *Lójica de Port-Royal*, i sobre la cual se dá una lijera noticia en la pájina 418 del *Appendice* puesto al orijinal francés del texto que traducimos. Las obras completas de Arnauld fueron publicadas en Lausana en 1775-78, en 42 vol. in 4.°, a los cuales es menester agregar dos volúmenes del *Tratado de la perpetuidad de la fé*, i otro sobre la vida de este filósofo, el cual pertenece a la escuela cartesiana i a la Congregacion del Oratorio, en union con Malebranche i otros piadosos i sábios solitarios, como los Lemaitre de Sacy, los Lancelot, etc. Reunidos en Port-Royal, formaron la célebre sociedad literaria i científica que todos conocemos con el nombre de este mismo lugar.—*Port-Royal* habia sido una abadía fundada en 1204 para monjas bernardinas, en un campo cercano a Chevrese, a 6 leguas de Paris. Algun tiempo despues, en 1647, este instituto fue dividido en dos parcialidades completamente independientes, la una compuesta de las mismas relijiosas que se trasladaron a Paris, i la otra que quedó en Chevrese destinada para cenobitas hombres que profesaran la adoracion perpétua del Santísimo Sacramento, miéntras no hubiera necesidad de que esa antigua casa volviera a ser ocupada por las monjas.

Francisco Salignac de la Mothe Fenelon nació en Perigord en 1650, hizo sus estudios teolójicos en el seminario de San Sulpicio, a los 24 años recibió las órdenes sagradas, a los 38 fué llamado a la corte para que formara la educacion del duque Borgoña, 9 años mas tarde fue elevado a la dignidad de Arzobispo de Cambray, i en esta ciudad murió en 1715, a la edad de 65 años. Al propio tiempo que por sus

Nicolás Malebranche, de la congregacion del Oratorio, nacido en Paris en 1638, i muerto en 1715, ha escrito diversas obras de alta Filosofía, la mas célebre de las cuales es la *Investigacion de la verdad.* Conducido por el desarrollo de ciertas ideas cartesianas a suprimir la actividad de las creaturas en provecho de la soberana actividad del Creador, dedujo de este principio jeneral dos consecuencias: 1.ª que en Dios percibimos todos los objetos de nuestro conocimiento, no solo las verdades necesarias, sino las mismas sustancias materiales; i 2.ª, que nuestro cuerpo no obra sobre el alma, ni esta sobre aquel, ni tampoco los cuerpos entre sí; sino que Dios es quien, con ocasion de las modificaciones de una sustancia cualquiera, produce, en las otras sustancias, modificaciones paralelas. A la primera de estas teorías se llama en la historia *vision en Dios*, i a la segunda *hipótesis de las causas ocasionales.* Malebranche completó estas peligrosas especulaciones con un sistema no ménos arbitrario sobre las leyes que la Providencia observa en la distribucion de sus gracias. De esta manera llegó a una especie de optimismo que no está desprovisto de orijinalidad, pero que tiende a sacrificar completamente la libertad divina. (66)

---

libros de piedad es una de las lumbreras de la Iglesia i por todos sus escritos uno de los mejores prosadores franceses, Fenelon pertenece a la historia de la Filosofía por algunas de sus obras. Tales son la *Refutacion del sistema de Malebranche sobre la naturaleza i la gracia*, sus *Cartas sobre la Metafísica*, i principalmente el *Tratado de la existencia de Dios*, sobre el cual se hace una reseña en la pájina 448 del *Appendice* puesto al fin del orijinal francés del texto que traducimos. Léase.

Pertenece tambien a esta época *Blas Pascal*, que nació en Clermont en 1623, i murió en 1662. Jenio brillantísimo, reveló la grandeza de su talento a la edad de 12 años. Sus conocimientos matemáticos le labraron una posicion encumbrada. Perteneció a la Congregacion del Oratorio, i habia cobrado un entusiasmo febril por las severas teorías jansenistas. Entre sus obras, las principales sobre Filosofía son las *Cartas provinciales*, los *Pensamientos*, i unos *Fragmentos* que se titulan así: «Del espíritu jeométrico,» «del arte de persuadir,» i «de la autoridad en materia de Filosofía.» Puede leerse la noticia que de dichos Fragmentos se dá en el citado *Appendice* del orijinal francés de este curso, pájina 428.

(66) A las brillantes cualidades que adornan al *P. Nicolas Malebranche*, i que han hecho que se le considere como el mas famoso metafísico que la Francia haya producido, i como el mas aventajado discípulo de Descartes, reune el haber explicado las verdades mas obscuras de la metafísica con una claridad i lucidez que nada dejan que desear. Per-

El judío Spinosa, nacido en Amsterdam en 1632, i muerto en la Haya en 1677, siguiendo las huellas de Malebranche, fué mas léjos que éste, i se perdió en el panteismo. Segun él, solo existe una sustancia, Dios, a quien pertenecen una infinidad de atributos, de los cuales conocemos dos solamente, la *estension* i el *pensamiento*. Todo cuanto existe en el mundo es un modo de la estension divina, como los objetos materiales, o del pensamiento divino, como el alma. La union del alma con el cuerpo consiste en la harmonía del desarrollo de los atributos divinos, los cuales se reflejan continuamente unos en otros. Siendo Dios un ser necesario, sus actos no emanan de su libre eleccion, sino que por su naturaleza son necesarios. El no posee sabiduría, ni justicia, ni providencia; a la ignorancia i preocupacion vulgares se debe únicamente el considerar estos atributos como perfecciones. Esta doctrina ha sido desarrollada por Spinosa en su *Etica*, mediante axiomas, definiciones, teoremas i escolios, a semejanza de los jeómetras; pero el rigor aparente del método no atenúa los defectos de este sistema funesto, que hiere las nociones mas elementales del sentido comun i aniquila toda Moral, toda Relijion. (67)

En medio de las luchas que el cartesianismo suscitó, se vió renacer al scepticismo que, ya profesado en el siglo

---

tenece a esa clase de filósofos que, como dice J. Bálmes, no pueden dejar de consignar en cada una de sus opiniones el nombre de Dios. La teoría del conocimiento, la del orijen de los errores, principalmente los que provienen de las ilusiones de la imajinacion, i, en fin, el método para dirijir nuestro pensamiento, son las partes que ha tratado con mejor éxito.

(67) *Spinosa* era descendiente de una familia de judíos portugueses. Excomulgado por la Sinagoga por haber sostenido que la Biblia no enseña la espiritualidad de Dios, la inmortalidad del alma, ni la sustancia real de los ánjeles, i habiendo salido de su pais natal por una tentativa de asesinato, entró en relacion con los cristianos, aprendió el latin, i cambió su primitivo nombre de Baruch por el de *Benito*. El método cartesiano habia producido ya algunos impíos, pero el mas cínico de ellos fué indudablemente Benito Spinosa, mediante el poder de un jénio orijinal i de una penetracion profunda como la que tenia. Panteista, ateo, materialista, incrédulo, reunió a todo esto la mas completa indiferencia en materia de relijion.—Veanse a este respecto nuestras *Consideraciones sobre el panteismo*, etc., publicadas en la pájina 459 del tomo XVII de los *Anales de la Universidad de Chile*.

XVI por Montaigne i su discípulo Charron, tuvo en el XVII por intérpretes a Lamothe-Levayer, a P. Daniel Huet, i a Pedro Bayle autor de numerosos escritos, i entre otros del célebre *Diccionario histórico i crítico*. Hácia el mismo tiempo el misticismo fué adoptado bajo formas diversas por Henrique More, uno de los adversarios de Descartes, por Pedro Poiret, i sobre todo por la Secta de los Quietistas, que contó, durante algunos años, a Fenelon entre sus filas. Al fin apareció Leibnitz, que cerró el primer período de la Filosofía moderna. (68)

---

(68) *Miguel de Montaigne* nació en 1533, en un castillo de este nombre, en Perigord, fué nombrado Maire de Burdeos, despues diputado a los Estados Jenerales, etc., i murió en 1592. Escritor admirable, ahí están para comprobarlo sus célebres *Ensayos*.—Veanse, a este respecto, las noticias de Talbert, Droz i Villemain.

Amigo i discípulo de Montaigne, aunque inferior en las dotes del espíritu, pero mas profundo en su escepticismo, fué *Pedro Charron*, que nació en Paris en 1541 i murió allí mismo en 1592. Abogado del parlamento, abrazó despues la carrera eclesiástica, i se distinguió como predicador elocuente. Fué sucesivamente canónigo teolegal en muchas catedrales. Escribió varias obras, siendo la principal el tratado *De la sabiduría*, que ha contado con numerosas ediciones.

Lamothe-Levayer, cuyo lugar en el escepticismo es entre Montaigne i Bayle, aunque ménos orijinal que el primero pero tan erudito como el segundo, nació en Paris en 1588, i murió en 1672, a la edad de 84 años. En 1640, despues de haber publicado una disertacion sobre la instruccion del Delfin, fué recibido en la Academia francesa i escojido por Richelieu para dirijir los estudios de Luis XIV. En esta posicion, i favorecido mas tarde por Mazarino, tuvo oportunidad de componer la mayor parte de sus obras, cuya lista es considerable, apesar de que todas ellas están llenas de esa inmensa erudicion que en su tiempo le valió los títulos de *El Plutarco* i *El Séneca francés*. La mejor edicion de ellas es la de Dresde, 15 vol. in 8.°, 1766.

Pedro Daniel Huet, Obispo de Avranches, miembro de la Academia francesa i preceptor del Delfin, hijo de Luis XIV, nació en Caen en 1630, i murió en Paris en 1721, a los 91 años, despues de una carrera laboriosa i honorable. Huet es quiza la espresion mas sábia de esa escuela entre filosófica i teolójica, que trata de conducirnos a la fé por los senderos de la duda, a fin de que, desconfiando de las luces naturales, aceptemos de lleno las de la revelacion. Entre sus varias obras hai algunas filosóficas, tales como el *Tratado de la debilidad del espíritu humano* i la *Censura philosophiæ cartesianæ*.

Pedro Bayle nació en Carlat, condado de Foix, en 1647, i murió en 1706, a los 59 años. Sumamente laborioso i erudito, a la vez que escritor elegante i fácil, ha dejado numerosas obras, en la principal de las cuales ataca de un modo indirecto toda certidumbre. Antes de abrir su célebre *Diccionario*, que ya cuenta con doce ediciones, es menester haber llegado a la madurez del pensamiento, i estar prevenido contra el espíritu burlon i negativo que en todo él domina.

Leibnitz, i Escuelas de la 2.ª época.

Godofredo-Gillermo, baron de Leibnitz, nacido en Leipsick, en 1646, i muerto en 1716, es, sin disputa, el jenio mas universal que los modernos pueden oponer a Aristóteles; pues cultivó con buen éxito, no solo la Filosofía, sino tambien la historia, la jurisprudencia, las matemáticas i la teolojía. En Filosofía se colocó entre las dos escuelas rivales que se disputaban el imperio de los espíritus, la de Descartes i la de Locke. Contra éste, sostiene que todas las ideas no vienen de los sentidos, i rehusa admitir la célebre máxima *nihil est in intellectu quin prius non fuerit in sensu*, a ménos que se agregue a ella esta restriccion, *nisi ipse intellectus*. A los Cartesianos objeta que la esencia del cuerpo no consiste en su estension, ni la del alma en el pensamiento, pues toda sustancia es activa esencialmente. Semejante principio le condujo a esta consecuencia: que los objetos compuestos, tales como los cuerpos, pueden reducirse a elementos simples, dotados de actividad, que denomina *monadas*. Exàminando las relaciones de las monadas entre sí, piensa que éstas no obran unas sobre otras, lo que seria perturbar recíprocamente las leyes de su naturaleza, sino que, en virtud de una *harmonía preestablecida*, tie-

---

Henrique More (en latin Morus) nació en Grantham, Inglaterra, en 1614, i murió en 1687. Aplicado desde niño con igual ardor al estudio de la Filosofía i de las Ciencias naturales, por el fondo de sus ideas, i, si puede decirse, por la fisonomía jeneral de su espíritu, pertenece a la escuela platónica de Inglaterra, de la cual Cudworth es, sin duda, el mas ilustre representante. Ha dejado en inglés i en latin numerosos escritos.

Pedro Poiret, teólogo i filósofo místico, nació en Metz en 1646, i murió en Rhynsburg en 1719, a los 73 años. Abrazó el ministerio evanjélico. Sus obras filosófico-relijiosas pasan de 30, siendo, segun parece, la principal de ellas la *Economia divina*, 7 vol. in 12.°, 1687.

Quietismo se ha llamado a una doctrina filosófico-relijioso-mística que, nacida en el seno de la Iglesia i condenada inmediatamente por ella, ha tenido lugar en diversas épocas, esto es, en los siglos 12, 14 i 17. La última vez apareció en Francia con motivo de una cuestion suscitada entre madama Guyon, Fenelon i Bossuet acerca de la *quieta* i tranquila perfeccion del hombre que, abrazado en el amor de Dios, lo han considerado impecable en el mundo.

nen todas un desarrollo paralelo, a semejanza de otros tantos relojes montados a la misma hora, los cuales jamás discreparían en toda la série de los siglos.—La Teodicea es una de las partes de la Filosofía que Leibnitz ha cultivado mas. Segun él, siendo Dios infinito en sabiduría, en poder i en bondad, ha debido crear el mejor de los mundos posibles, un mundo que sin duda no está esento de la presencia del mal inherente a la condicion de toda creatura, pero en que el mal es la condicion del bien, sea en el órden, sea en el moral. Esta teoría optimista contribuye a aclarar algunas dificultades que acerca del oríjen del mal se suscitan; pero ella misma se presta a graves objeciones, por cuyo motivo se la ha tachado no sin razon de contener un jérmen de fatalismo.

Leibnitz ha dejado estas dos grandes obras, *Ensayos de Teodicea sobre la libertad del hombre i la bondad de Dios*, compuestos para responder a diversas paradojas de Bayle, i *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, en refutacion a la obra de Locke sobre la misma materia. Pero en ninguna parte ha dejado una exposicion metódica i completa de su doctrina. Tocó llenar este vacio, despues de su muerte, al mas célebre de sus discípulos, Cristian Wolf, nacido en 1679 i muerto en 1754, quien consagró su enseñanza i sus libros a desarrollar i propagar las opiniones del maestro. Despues de Wolf, la Filosofía de Leibnitz, atacada por unos i defendida por otros, declinó rápidamente. (69)

---

(69) Con la aparicion de este eminente filósofo se completa el número de tres grandes reformadores que vinieron al mundo a renovar, en todas direcciones, las faz de las ciencias: *Bacon* en Inglaterra, *Descartes* en Francia i *Leibnitz* en Alemania. El primero estudia la naturaleza con esperimentos, el segundo medita i todo lo saca de sus propias ideas, i el tercero se coloca entre ambos i une los hechos a los principios. Bacon enseña a *saber* mejor, Descartes a *pensar* mejor, i Leibnitz a *deducir* mejor.—Leibnitz vivió 70 años, consumidos en una actividad contínua i en profundizar casi todos los ramos del saber. Reunia en sí mismo las cualidades mas opuestas: el espíritu especulativo i el espíritu práctico, la imajinacion del poeta i la reflexion del filósofo, el ojo microscópico del observador i el mayor poder de abstraccion i de jeneralizacion, la paciencia del erudito i del anticuario i la fogosidad del inventor o del reformador. Su intelijencia era servida por una memoria prodijiosa: de cuanto leia hacia extractos o apuntes, i

Entretanto, empeñada la Inglaterra en seguir las huellas de Locke, vió surjir despues, en toda direccion i con raras exepciones, doctrinas paradojales que revelaban el empirismo. Miéntras que Samuel Clark sostenia, con gran fuerza de argumentacion, la libertad i la espiritualidad del alma, puestas en duda por Dodwel i Collins; Berkeley (1684-1759) pretende que el mundo material no existe, que las ideas son las únicas realidades, el sujeto pensante que de ellas tiene conciencia i Dios que las produce. Este filósofo esperaba que su doctrina habria de dar el golpe al materialismo i al ateismo; pero bien pronto apareció David Hume (1711-1776), que retorció contra la existencia del alma los mismos argumentos de Berkeley sobre la materia. Hume objetó la verdad de las nociones de causa i sustancia, i no vió en todos nuestros conocimientos mas que las impresiones arbitrariamente unidas por el hábito. El escepticismo, o mas bien, el nihilismo absoluto llegaron a ser desde entónces el término supremo de la sabiduría.. (70)

éstos se gravaban en su espíritu para no desaparecer jamás. Consagrado exclusivamente al cultivo de las ciencias i al desempeño de graves negocios, su conducta moral fue intachable no obstante de haber permanecido célibe. Sin embargo de haber sido educado en la relijion protestante, sus escritos respiran por todas partes ódio a la impiedad, respeto a la relijion, i fé en la revelacion cristiana.—Para conocer bien su sistema filosófico es preciso leer el artículo de Maine de Biran en la *Biografía universal*, i a Damiron en la *Historia de la Filosofía del siglo XVII*.

El filósofo i matemático *Juan Cristan Wolf*, de Breslau, murió a los 75 años de edad, colmado de honores i con la merecida reputacion de un hombre de bien. Sucesivamente habia sido miembro de la Academia de Berlin, de la Sociedad real de Lóndres, de la Academia de ciencias de Paris, i de la de San Petersburgo. Ademas de sus trabajos sobre matemáticas, Wolf ha dejado dos séries de obras, unas escritas en aleman i otras en latin, i forman reunidas una verdadera enciclopedia de las ciencias filosóficas, en 23 vol in 4.°, 1712-50, Haya.

(70) *Samuel Clark* nació en Norwich en 1675, i murió en 1729. De su vida i de sus trabajos una parte pertenece a la Relijion i otra a la Filosofía. Es de la gran familia de los Bossuet i Fenelon, es decir, pertenece a aquellos que, en el ejercicio de las altas funciones sacerdotales, han comprendido que, sin la razon, no hai verdadera fé ni sólida piedad, i que sirviendo a la sana Filosofía se sirve a la Relijion, i vice-versa. Sus dos principales obras filosóficas son: *Demostracion de la existencia i de los atributos de Dios, etc.* i *Discurso sobre los inmutables deberes de la relijion natural*.

Henrique Dodwell nació en Dublin en 1641, i murió en Shottesbrooke en 1711. Se hizo célebre, principalmente, por sus escritos teolójicos i

En Francia acababa de aparecer Condillac (1715-1780), quien, abandonando el Cartesianismo por adoptar, a ejemplo de Voltaire, las doctrinas de Locke, refirió todas las ideas a un solo oríjen, todas nuestras facultades a un solo principio, la sensacion. Esta Sicolojía incompleta, en donde brillan por acá i acullá verdades de detalle, no tardó en producir una Moral mas incompleta todavía, la de Helvecio, quien no reconoce otro fin en las acciones humanas que el placer, i, luego despues, los perniciosos sistemas del baron de Holbach i de La Metrie, vanamente combatidos por el espiritualismo de J. J. Rousseau. (71)

---

sus sábios trabajos sobre muchos puntos de Arqueolojía i de Filolojía; i tambien pertenece a la historia de la Filosofía, no solo por haber suscitado entre Clarke i Collins una discusion sobre la inmortalidad del alma i su naturaleza inmaterial, sino tambien por haber publicado algunas disertaciones sobre diversos puntos mui oscuros de la Historia de la Filosofía.

Juan Antonio Collins nació en Heston, Inglaterra, en 1676, i murió en 1729.—Dedicado a la Literatura i a la Filosofía, compuso algunas obras que han ejercido notable influencia en la marcha de las ideas filosóficas. Las principales de ellas son: *Investigaciones sobre el libre albedrío: Carta de Dodwell*, i *Discurso sobre la libertad*.

Jorje Berkeley nació en Kilkrin, Irlanda, en 1684, i murió en Oxford en 1753, a los 69 años. Fué obispo protestante de la diócesis de Cloyne. El principal de sus trabajos, en que por la vez primera espuso su radical idealismo que llega a negar absolutamente la existencia de los cuerpos, lleva por título: *Principio de los conocimientos humanos*. Puede ser útil consultar, sobre el particular, una obra alemana intitulada: «Coleccion de los principales escritores que niegan la realidad de su propio cuerpo i la del mundo material todo entero, etc.»

David Hume, el célebre autor de la *Historia de Inglaterra*, i uno de los mas profundos filósofos de la escuela de Locke, nació en Edimburgo en 1711, i murió en Paris en 1776, a los 65 años. Sus escritos filosóficos son numerosos, siendo los principales el *Tratado de la naturaleza humana*, i el *Ensayo filosófico del entendimiento*.

(71) *Esteban Bonnot de Condillac*, de Grenoble, fué hermano del abate Mably, i abrazó, sin vocacion a lo que parece, la carrera sacerdotal. Nombrado preceptor del hijo del duque de Parma, nieto de Luis XV, compuso para su enseñanza varios tratados científicos, de los cuales eliminó precisamente el mas necesario, sobre todo, a un príncipe, la relijion; lo que, como maestro, le hace mui poco honor, i como eclesiástico le envilece. Uno de esos es el *Tratado de las sensaciones*, en donde se encuentra su famosa hipótesis de la estátua, a la cual sucesivamente da todas nuestras facultades para mejor manifestar su distincion i relaciones. Es mas sensualista que el mismo Locke, puesto que erije a la sensacion como único oríjen de nuestros conocimientos.

Claudio Adrian Helvecio nació en Paris en 1715, i murió en 1771, a los 56 años. La intitulada *Del espíritu* es la mas célebre de sus obras.

Así, pues, consecuencias tan tristes como éstas, que revelaban los vicios del empirismo, hacían necesaria una vasta reforma, la cual por otra parte era reclamada en Alemania por la decadencia de la escuela de Leibnitz. Hácia fines del siglo XVIII, esta reforma fué acometida en Escocia por Reid, i, al otro lado del Rhin, por Kant, con los cuales comienza la última época de la Filosofía moderna.

Escuelas de la 3.ª i última época.

Tomás Reid, nacido en Glascow en 1704, i muerto en

Pablo Thiry, baron de Holbach, nació en el Palatinado en 1723, i murió en Paris en 1789, a los 66 años. Fué uno de los filósofos del siglo XVIII que con mas actividad trabajó por demoler el edificio relijioso i moral de la sociedad, como lo comprueban sus escritos, siendo los principales a este respecto el *Sistema de la naturaleza* i la *Moral universal*.

Julian Offray de La-Metrie, médico, nació en San Maló en 1709, i murió en Berlin en 1751, en la corte de Federico, «por haber comido por vanidad un pastel de faisan con frutas,» dice Voltaire. Este, solo habla de él como de un ateo, un tragon i un loco, «que ha dejado una memoria execrable.» Fuera de varias obras de Medicina, ha dejado éstas: *Historia natural del alma; el hombre máquina*: i *el hombre planta*. Semejantes títulos manifiestan demasiado bien las doctrinas desconsoladoras que esas obras encierran.

Francisco María Aruet de Voltaire, el patriarca de los falsos filósofos, puesto que a todos superó en impiedad i maledicencia, nació en Chatenay en 1694, i murió en Paris en 1778, a la edad de 84 años. La agudeza de su injénio, la notabilidad de su elocuencia i la elegancia de sus escritos le granjearon una gran celebridad, muchos partidarios i numerosos protectores. No obstante de haber estudiado con los jesuitas en el Colejio de Luis el Grande, empleó toda su vida en destruir, si pudiera, la relijion cristiana por medio de sus obras, i cuidado que con solo éstas se podria formar una biblioteca: tal es su numero.—Para conocer las opiniones puramente filosóficas de Voltaire puede consultarse una obra de E. Bersot, in 8.°, Paris, 1843, intitulada *La Philosophie de Voltaire, etc.*

En fin, *Juan Jacobo Rousseau*, hijo de un relojero, nació en Jinebra en 1712, i en 1778 se suicidó, segun creen algunos, en el castillo de Ermenomwille, a los 66 años. Dejó escritas una multitud de obras, en que, por lo regular, se nota una verdadera elocuencia pero tambien mucha falta de capacidad científica, i por tanto, muchas cosas inútiles, innumerables paradojas, contradicciones fragrantes i un continuo desórden. Por ejemplo, declamó contra la incredulidad de los filósofos i sin embargo trató de minar la revelacion por sus fundamentos, como se vé en su *Profession de foi du vicaire savoyard*. Sobre la apreciacion filosófica de sus ideas i de su influencia, veanse tres bellas lecciones de Mr. Villemain en su *Cours de littérature francaise au XVIII siècle*.

1796, habia en su juventud adoptado la teoría de Locke sobre el conocimiento humano. Asustado de los resultados que ésta habia acarreado, i queriendo oponer un dique al escepticismo de Hume, fué llevado a reconocer en el espíritu humano ciertos principios que no emanan de la esperiencia pero que hacen parte de nuestra constitucion intelectual. Uno de los puntos que en sus obras trata con mas cuidado i exactitud, es la teoría de la percepcion externa, que ha despejado de la hipótesis de las ideas representativas. Tuvo por discípulo a Dugald-Stwart, muerto en 1828. (72)

Manuel Kant, nacido en Koenisberg en 1724, i muerto en 1804, admite, como Reid, los principios que la observacion ha podido suministrar, i que considera como formas de la intelijencia. Yendo mas allá que los filósofos escoceses, divide estas formas o principios en tres clases, correspondientes a tres facultades intelectuales, a saber, la sensibilidad, el entendimiento i la razon, i cada una de estas clases en muchas especies secundarias. El conocimiento humano resulta de la alianza de los materiales suministrados por la observacion, con las formas de la intelijencia que a tales materiales se aplican, a la manera que el sello se imprime en la cera. Los principios de la razon no tienen alcan-

---

(72) *Reid*, que es el verdadero jefe i el mas ilustre representante de la escuela escocesa, vivió 86 años, exclusivamente consagrados a la averiguacion de la verdad i a la práctica del bien, como debe hacerlo el verdadero sábio. En Inglaterra, el mas célebre discípulo de su escuela es Dugald-Stewart, i en Francia el propagador de aquella es el célebre Royer Collard. En dicha escuela se han formado los mas ilustres moralistas, tales como Hutchesson i Adan Smith. Ha sido Reid un jénio eminente en Filosofía, puesto que, no solo ha tratado con certero juicio varias materias de esta ciencia, entre las que sobresalen el orijen de nuestros conocimientos, su naturaleza i fundamento, sino que tambien ha hecho un análisis finísimo i completo de nuestras diversas facultades mentales, i con tanta profundidad que, en este punto, ha dejado mui atrás a cuantos filósofos habian emprendido este mismo trabajo, sin hacerlas servir a un sistema determinado, como lo hizo Locke. —Las obras de Reid han sido perfectamente traducidas al francés por Mr. Jouffroy, en 6 vol. in 8.°, Paris, 1818.

El digno discípulo de Reid fué *Dugald Stewart*, nacido en Edimburgo en 1753, i muerto a la edad de 75 años. Hé aquí uno de los talentos mas exactos i juiciosos que hayan honrado la Filosofía en nuestros dias. —Véase su obra *Elements de la Philosophie de l'esprit humain*, traduccion del inglés por Peisse, 3 vol. en 4.°, Paris, 1843.

ce alguno fuera de la esperiencia; lo cual abre camino hácia un nuevo jénero de scepticismo, que el filósofo de Koenisberg no ha evitado, en Moral, sino atribuyendo a la razon práctica mas alcance que a la razon especulativa. Kant es autor del mayor movimiento filosófico que haya conmovido a la Europa despues de Descartes. A él se refieren los grandes nombres de la Filosofía alemana contemporánea, como Fichte, Scheling, Hegel etc. (73)

Despues de la Escocia i de la Alemania, la Francia ha visto grandes cambios en la direccion de los estudios filosóficos; pero esta nueva evolucion es todavia mui reciente para que pueda entrar en nuestro plan el referirla. (74)

---

(73) *Manuel Kant* vivió 80 años, enteramente consagrados a la meditacion i a la enseñanza en su ciudad natal, de cuyos muros jamás salió. Su vida fué la del verdadero sábio, i allí trascurrió pura i tranquila. Sus obras son muchas, i todas las escribió en latin. La mayor parte ha sido traducida al francés, por ejemplo, la *Crítica de la razon pura* lo ha sido por Mr. Tissot, 2 vol. in 8.°

Juan Teófilo Fichte, discípulo de Kant, uno de los mayores pensadores i de los mas notables caractéres de Alemania, nació en la alta Lusacia en 1762 i murió en Berlin (de cuya Universidad era rector despues de haber sido profesor de otras varias) en 1814, a los 52 años. No formó una escuela propiamente dicha, pero imprimió una direccion nueva al movimiento filosófico que habia partido de Koenisberg, i ejerció una influencia notable en sus discípulos Schelling, Hegel, i otros. Ha dejado varias importantes obras, entre las cuales descuella, por ser el resúmen de sus ideas filosóficas, la intitulada *Principios fundamentales de toda la doctrina de las ciencias.*

Federico Guillermo José de Schelling nació en Leonberg del reino de Wurtemberg en 1775, i ha muerto en Berlin a una edad de mas de 70 años. Fué profesor en varias Universidades de Alemania i escribió muchas obras de importancia. La principal, en que desarrolla su doctrina, tiene por titulo *Sistema del idealismo transcendental.*

Discípulo i amigo de Schelling, fundador de la última grande escuela filosófica de Alemania, fué *Jorje Guillermo Federico Hegel*, nacido en Stuttgard en 1670, i muerto en 1831. Sus obras completas constan de 17 vol. in 8.°, Berlin, 1832-45; para conocerlas bien debe leerse la que su distinguido discípulo Rosenkranz publicó en Berlin, en 1846, acerca de la vida de su maestro.

(74) No entrando en el plan trazado por el autor el hablar de la *Filosofía contemporánea de Francia*, solo diremos en este lugar que la espresada Filosofía consta de tres escuelas, cuyos principales corifeos son: de la *Mística*, Lamennais i Butain; de la *Ecléctica*, Cousin, Jouffroy i Damiron; i de la *Socialista*, Owen, Saint-Simon, Fourier i Leroux.

I he aquí, tambien, que ponemos termino a estas notas ilustrativas, previniendo que las 74 que preceden no tienen mas objeto que suplir, respecto a muchos puntos importantes de la historia de la Filosofía que deben aprenderse, la deficiencia del texto que hemos traducido. Estas

notas, estudiadas conjuntamente con la parte del texto de su referencia, serán para los alumnos de un interés mas directo, mas útil i oportuno que el *Appéndice* que viene al fin del orijinal francés, destinado a dar a conocer una que otra de las obras maestras de ciertos filósofos, i no de todos; por esta razon lo hemos omitido i puesto en su lugar las espresadas notas. En una palabra, la importancia de éstas es *absoluta* para el objeto de que se trata, miéntras que la de aquel es solo *relativa* o de mera curiosidad; para que quede satisfecha bastará leerlo en el orijinal, i esto puede facilmente hacerse una vez que ya corren de él algunos ejemplares entre los jóvenes —R. B.

FIN.

INDICE.

INTRODUCCION.

Pájs.

Objeto de la Filosofía 5
Su utilidad; sus relaciones con las demas ciencias 7
Su division 10
Orden en que deben disponerse sus partes 11

PARTE I.—SICOLOJIA.

Capítulo I.—Hechos sicolójicos i de la conciencia.

Conciencia o sentido íntimo 13
Certidumbre de la conciencia 14
Dificultades de la observacion interior 16

Capítulo II.—Facultades del alma; actividad.

Clasificacion de los fenómenos de conciencia 17
Facultades del alma 19
¿Qué es determinar la existencia de una facultad? ..... id
El alma posee tres facultades 20

Capítulo III.—Sensibilidad, sensaciones, sentimientos.

Sensibilidad, sensacion i su análisis 22
Sentimientos 24

Clasificacion de las inclinaciones del alma..... 26
Malas inclinaciones..... 28

Capitulo IV.—Facultades intelectuales; conciencia, percepcion.

Pensamiento, intelijencia, entendimiento, razon..... 29
De la conciencia..... 30
De la percepcion externa..... 31

Capitulo V.—Continuacion de las facultades intelectuales.

De la atencion i reflexion..... 34
De la comparacion..... 37
De la abstraccion..... 38
De la jeneralizacion..... 39
Del juicio..... 41

Capitulo VI.—Continuacion de las mismas.

Del raciocinio..... 43
Induccion i deduccion..... 44
Fundamentos de la induccion..... 45
Importancia del raciocinio..... 46

Capitulo VII.—Continuacion de las mismas.

De la memoria..... 47
Análisis del recuerdo..... 49
De la asociacion de las ideas..... id
Influencia de la voluntad sobre la memoria..... 53

Capitulo VIII.—Continuacion de las mismas.

De la imajinacion; si acaso es una facultad creadora..... 54
Análisis de la imajinacion..... 55
Influencia de la imajinacion..... 57

Capitulo IX.—De las ideas, su orijen i caractéres.

Ideas, i sus diversas clases..... 59
Ideas absolutas i relativas..... 60
Orijen de las ideas..... 62
Las absolutas no pueden derivarse de los sentidos ni de la conciencia; refutacion del empirismo..... 63
Orijen de las ideas absolutas..... 66

Capítulo X.—De las nociones i verdades primeras, i de la razon.

Existencia de las nociones i verdades primeras..... 71
Caractéres i ejemplos de estas verdades..... 72
Su fundamento..... 74
Su importancia..... 75

Capítulo XI.—De la actividad i sus diversos caractéres.

Actividad, i su carácter mas resaltante..... 76
Instinto, voluntad, hábito..... 77
Análisis de la actividad voluntaria..... 78

Capítulo XII.—De la libertad humana.

Diversas acepciones de la palabra *libertad*..... 81
Libre albedrío, i su demostracion..... 82
Refutacion del fatalismo..... 85

Capítulo XIII.—De la personalidad i espiritualidad del alma.

Del yó, su unidad e indentidad..... 90
Distincion entre el alma i el cuerpo..... 92
Refutacion del materialismo..... 94
Opiniones diversas acerca de la union del alma con el cuerpo 97

PARTE II.—LÓJICA.

Capítulo XIV.—De la verdad i del error etc.

Objeto de la Lójica..... 101
Su utilidad..... 103
De la certidumbre en jeneral..... 104
Diferencias entre la certidumbre i la probabilidad..... 105
De las diferentes clases de certidumbre..... 106
Refutacion del scepticismo..... 108

Capítulo XV.—De los signos del lenguaje en sus relaciones con el pensamiento.

De lo que se entiende por signos..... 112
Del lenguaje, i sus diversas especies..... 113
Escrituras jeroglífica i alfabética..... 114
Orijen del lenguaje..... 115
Influencia de los signos en la formacion de las ideas..... 117
Si se puede pensar sin el auxilio de las palabras..... 119
Caractéres de una lengua bien hecha..... id
Nociones de gramática jeneral..... 122
Análisis del lenguaje..... 123

De las letras i de las sílabas..... 124
De las palabras..... 125
De la proposicion..... 126

Capítulo XVI.—Del método en jeneral.

Importancia del método..... 129
De lo que se entiende por método..... 130
Del análisis..... 131
De la síntesis..... 132
Análisis i síntesis racionales..... 132
Reglas del análisis i de la síntesis..... 135

Capítulo XVII.—De la analojía, la induccion i la hipótesis.

Analojía..... 137
Induccion..... 140
Hipótesis, i su peligro..... 142
Reglas de las hipótesis..... 143

Capítulo XVIII.—De la deduccion i el silojismo.

Que se entiende por deduccion i qué por silojismo..... 145
Variedades del procedimiento deductivo..... 146
Figuras i modos del silojismo..... 147
Reglas del silojismo..... 149
Uso i abuso de la forma silojística..... 152

Capítulo XIX.- De la definicion, la division i las clasificaciones.

Definicion, i sus procedimientos..... 156
Division, i sus procedimientos..... 160
De la clasificacion..... 162
Reglas de la clasificacion..... 164

Capítulo XX.—Del método en los diferentes órdenes de ciencias

Del método en las ciencias físicas i naturales..... 166
Observacion; experimentacion..... 168
Reglas de la observacion..... 169
Reglas de la experimentacion..... 171
Del método en las ciencias exactas..... 173
De la demostracion..... 175
De la demostracion *ad absurdum*..... 176
De la demostracion *a priori* i *a posteriori*..... 177
Del método en las ciencias morales..... 178

Capítulo XXI.—De la autoridad del testimonio.

Importancia del testimonio como orijen de nuestras ideas..... 182

Aplicaciones del testimonio, i reglas de éste en materia de doctrinas..... 183
Reglas del testimonio en materia de hechos..... 185
Si la conformidad de los testimonios es el único fundamento de la certidumbre..... 186
Reglas de la crítica histórica..... 187
Condiciones relativas a los hechos i a los testigos..... 189
Aplicacion de las reglas de la crítica a la demostracion del cristianismo..... 192
Refutacion del escepticismo histórico..... 193

Capítulo XXII.—De los errores i de los sofismas.

De lo que se entiende por error..... 194
Clasificacion de los errores..... 195
De los sofismas en particular..... 196
Causas de nuestros errores..... 198
Medios de evitar el error..... 200

PARTE III.—MORAL I TEODICEA.

Capítulo XXIII.—De los diversos motivos de nuestras acciones.

Moral, su division i fundamentos..... 203
¿Cuales son los motivos de nuestras acciones?..... 204
¿Pueden reducirse a uno solo esos motivos?..... 206
¿Cual es la importancia relativa de los mismos?..... 207

Capítulo XXIV.—De la conciencia i de la lei moral.

Fenómenos en que descansa eso que se llama *conciencia moral, sentimiento o nocion del deber, obligacion moral, etc*..... 208
Distincion del bien i del mal..... 209
Diferencia entre el bien i lo útil..... 210
Oríjen de las nociones morales..... 211
De la lei moral, del deber, i de la virtud..... 213

Capítulo XXV.—Del mérito i demérito, penas i recompensas etc.

Principio del mérito i demérito, e ideas que son su consecuencia 214
De la sancion de la lei moral..... 216

Capítulo XXVI.—De los diferentes deberes del hombre.

Division de los deberes..... 218
Moral individual, o deberes del hombre para consigo mismo. 218
Moral social, o deberes del hombre para con sus semejantes, la familia i el Estado..... 221

Capítulo XXVII.—De la existencia de Dios.

De la idea de Dios; clasificacion de las pruebas de la existencia del Ser Supremo..... 225
Prueba sacada del consentimiento universal..... 227
Prueba sacada del órden del Universo..... 228
Prueba sacada de la existencia de los seres contingentes..... 230
Prueba sacada de la nocion del ser perfecto..... 230
Prueba sacada de la lei moral..... 232

Capítulo XXVIII.—De los atributos de Dios i de la Providencia Divina.

De los principales atributos de Dios..... 234
De la Creacion..... 238
De la Providencia Divina..... 239
De la existencia del mal..... 240
Objeciones sacadas del mal metafísico..... 241
Id. del mal físico..... 242
Id. del mal moral..... 243
Moral relijiosa, o deberes del hombre para con Dios..... 245

Capítulo XXIX.—Del destino del hombre i de la inmortalidad del alma.

Si el hombre, como todo ser, tendrá un fin que cumplir..... 246
Falsas opiniones de los hombres a cerca de su destino..... 247
Método para conocer el destino de los seres..... 248
¿Cuál es el destino del hombre?..... 248
Pruebas de la inmortalidad del alma..... 250

PARTE IV.—HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

Capítulo XXX.—Observaciones preliminares.

Objeto de la historia de la Filosofía..... 255
Utilidad de esta historia..... 256
Método aplicable a su estudio..... 257
Principales épocas de la historia de la Filosofía..... 258

Capítulo XXXI.—Escuelas de la Filosofía griega ántes de Sócrates.

Pricipales de estas escuelas i su teatro principal..... 260
Escuela Jónica..... 261
Escuela Itálica o Pitagórica..... 263
Escuela Eleática..... 265
Escuela Atomística..... 266
Escuela Scéptica o sofística..... 267

Capítulo XXXII.—De Sócrates i de su revolucion filosófica.

Biografía de Sócrates..... 268
Carácter de la revolucion filosófica de que Sócrates fué autor. 271

Capítulo XXXIII.—Principales escuelas griegas desde Sócrates hasta la de Alexandría.

Enumeracion de esas escuelas..... 273
1—Escuela Megárica..... 274
2—Escuela Cínica..... 275
3—Escuela Cirenaica..... 275
4—Academia, o Escuela platónica..... 276
5—Liceo, o Escuela peripatética..... 278
6—Escuela Scéptica o pirrónica..... 281
7—Escuela Epicuréa..... 282
8—Escuela Stoica o del pórtico..... 284
9 i 10—Academias media i nueva..... 285

Capítulo XXXIV.—Ultimo período de la Filosofía griega.

Caractéres de la Filosofía de este período..... 288
Nuevo Scepticismo..... 288
Neoplatonismo..... 290
Filosofía cristiana..... 293

Capítulo XXXV.—Filosofía escolástica; principales filósofos.

Primer período de la escolástica. Absoluta subordinacion de la Filosofía a la Teolojía..... 296
Segundo período. Alianza entre una i otra..... 299
Tercer período. Separacion progresiva de ambas ciencias..... 303

Capítulo XXXVI.—Filosofía moderna.

Bacon..... 306
Descartes..... 311

Capítulo XXXVII.—Principales Escuelas despues de Bacon i Descartes.

Divisiones..... 320
Escuelas emanadas de la de Bacon en la 1.ª época..... 321
Escuelas emanadas de la de Descartes en la 1.ª época..... 322
Leibnitz, i Escuelas de la 2.ª época..... 327
Escuelas de la 3.ª i última época..... 331

2

PROGRAMA

PARA EL ESTUDIO I LOS EXÁMENES DE FILOSOFIA.

(Precio, 20 centavos.)

PROGRAMA

Para el estudio i los exámenes de Filosofía, segun el texto de Mr. Jourdain traducido en Chile.

PRELIMINARES.

Filosofía, en cuanto al nombre i en cuanto a la cosa.—Lo que ha sido esta ciencia al principio, i primeros filósofos que trataron de circunscribir su objeto propio i exclusivo.—Diferencias entre ella i la Teolojía.—Utilidad e importancia de la Filosofía.—Sus relaciones con las demas ciencias.—Su division actual.—Órden lójico en que sus partes deben ser estudiadas.

SICOLOJÍA.

DE LOS HECHOS SICOLÓJICOS.

¿Qué son hechos sicolójicos, Sicolojía, i conciencia o sentimiento íntimo?—Si el arte de penetrar en la vida interior tiene analojía con el de la experimentacion en las ciencias físicas.—Certidumbre de la conciencia como tes-

tigo, tanto de los hechos individuales como de los colectivos de la especie humana entera.—La Sicolojía es una ciencia tan positiva como las otras, pero que las aventaja mucho.—Causas de las dificultades que ofrece la observacion interior.—Clasificacion de los fenómenos de conciencia.

DE LAS FACULTADES DEL ALMA.

Facultades del alma.—Modo de determinar la existencia de una facultad cualquiera.—Diferencias entre la observacion interna i la externa.—El alma posee tres facultades esenciales que, aunque diferentes, se hallan entre sí unidas por lazos mui estrechos.

Sensibilidad.—Sensacion.—Clasificacion de las sensaciones.—Diferencia entre las percepciones naturales i las adquiridas.—Otros fenómenos de la sensibilidad.—Clasificacion jeneral de las inclinaciones o móviles del alma.—Diferencias entre las inclinaciones naturales i las adquiridas.—Causa de las malas inclinaciones.

DE LAS FACULTADES INTELECTUALES.

Lo que se entiende bajo el nombre jenérico de *pensamiento*, i bajo los de intelijencia, entendimiento o razon.—Medios de que la intelijencia se vale para conocer.—Dominio de la intelijencia.—Principales facultades intelectuales.—Fenómenos de que nos instruye la conciencia.—Cualidad propia de ésta.—Percepcion exterior.—Sistemas inventados para explicar la nocion de exterioridad.—Análisis de las percepciones de nuestros sentidos para resolver la cuestion de cómo el espíritu se ha formado la nocion de cuerpo o materia.

Atencion i *reflexion*.—Principales efectos de la atencion.—*Comparacion* i sus efectos.—*Abstraccion*.—Su facilidad, utilidad, inconvenientes i peligros.—*Jeneralizacion*.—Dos condiciones para la formacion de las ideas jenerales.—Tres clases de ideas abstractas.—Su estension i su comprension.—Ventajas de la jeneralizacion.—Nominalismo i realismo.—*Juicio*, su utilidad i su verdadero carácter.—

El juicio se encuentra mezclado en todos los actos del espíritu.

Raciocinio, i sus dos clases.—Diferencias entre la induccion i la deduccion.—Fundamentos de la induccion.—Importancia del raciocinio bajo sus dos aspectos.

Memoria, i sus prodijios segun Fenelon.—Dos clases de memoria.—*Concepcion.*—Elementos que comprende el recuerdo.—*Asociacion* de las ideas.—Ventajas e inconvenientes de la asociacion de las ideas.—Vínculos principales de las relaciones de las ideas.—Influencia de la voluntad sobre la memoria.

Imajinacion, i si es creadora.—La imajinacion es una facultad compleja.—Dos estados porque puede pasar i que la constituyen mas o ménos útil.—Ella, por su naturaleza, es variable.—Presenta al hombre una fuente nueva de goces al mismo tiempo que de penas.—Otros efectos perniciosos que produce.

DE LAS IDEAS.

Idea.—Clasificacion de las ideas i su definicion respectiva.—Diferencias entre las *absolutas* i las *relativas*, a cuyas dos categorías pueden reducirse todas nuestras ideas.—Orijen de las relativas.—Las absolutas no pueden derivarse de los sentidos ni de la conciencia.—Refutacion del empirismo.—Principales teorías acerca del oríjen de las ideas absolutas o necesarias.—Solucion de la cuestion sobre el oríjen de tales ideas.

DE LAS NOCIONES I VERDADES PRIMERAS.

¿Qe se entiende por *nociones i verdades primeras*, i si es un hecho su existencia en el entendimiento?—Caractéres de estas verdades.—Ejemplos de las principales de ellas.—Su fundamento.—Su importancia.

DE LA ACTIVIDAD I SUS DIVERSOS CARACTÉRES.

Actividad i pasividad.—Voluntad, i sus dos especies.—Móviles de la voluntad.—Instinto.—Hábito.—Carácter propio de la voluntad.—Esta desempeña el principal papel

en la vida moral del hombre.—Cuatro elementos principales del fenómeno voluntario, que, sin embargo, no tienen la misma importancia moral.—La ejecucion o accion física tampoco debe confundirse con la resolucion; consecuencia de esta doctrina.

DE LA LIBERTAD HUMANA.

Acepciones de la palabra libertad.—Que se llama *libre albedrío*?—Dos clases de pruebas que lo demuestran.—Reseña histórica del *fatalismo*.—Dos clases de objeciones que los fatalistas suscitan contra la libertad, i su refutacion.—Observacion de Bossuet a este propósito.

DE LA PERSONALIDAD I ESPIRITUALIDAD DEL ALMA.

Alma o espíritu humano.—Yo.—Si estos dos términos son sinónimos.—Si la esencia del ser del alma estriba en el mero pensamiento, como creyó Descartes.—En qué consiste la *personalidad* del alma.—Demostracion de otros dos atributos que le son esenciales, la *unidad* i la *identidad*.—El alma es una sustancia *espiritual*, esencialmente distinta del cuerpo a que está unida.—Escuela materialista.—Principales objeciones del materialismo, i su refutacion.—Sistemas imajinados para explicar la comunicacion entre el alma i el cuerpo, i su refutacion.

LÓJICA.

DE LA VERDAD, LA EVIDENCIA, LA CERTIDUMBRE ETC.

Lójica en sus dos acepciones, una lata i otra estricta.—La Lójica es ciencia i arte a la vez.—Utilidad de la Lójica.—Si podremos estar ciertos de alguna cosa.—*Certidumbre* i *evidencia*, i sus relaciones.—Diferencias entre la certidumbre i la probabilidad.—Cinco diferentes clases de certidumbre.—Refutacion de las teorías que señalan un solo fundamento a la certidumbre.—Reseña histórica del escepticismo.—Argumentos de los adversarios de la certidumbre, i su refutacion.—Perniciosas consecuencias

del escepticismo; cuál es, a este respecto, la verdadera doctrina.

DE LOS SIGNOS DEL LENGUAJE EN SUS RELACIONES CON EL PENSAMIENTO.

Signos, i su utilidad.—Lenguaje, sus clases, i caractéres de las dos principales.—Oríjen de la escritura, sus dos clases, i superioridad de la fonética.—Cuestion sobre el oríjen del lenguaje.—Influencia de los signos en la formacion de las ideas.—Si se puede pensar sin el auxilio de las palabras.—Caractéres de una lengua bien hecha, esto es, que reuna las cualidades necesarias para la fiel espresion de las ideas i para su pronta i fácil comunicacion.—Gramática jeneral, i cual podrá ser su fundamento.—Análisis del lenguaje, (en órden a las letras, las sílabas, las palabras i las proposiciones,) a fin de trazar la teoría de las leyes a que está sujeto.

DEL MÉTODO EN JENERAL, I EN PARTICULAR EN LOS DIFERENTES ÓRDENES DE CIENCIAS.

Utilidad e importancia del método.—*Método*, i sus dos especies.—*Análisis* i *Síntesis*; sus caractéres distintivos.—Análisis i síntesis racionales o en ciencias de puro raciocinio.—Reglas del análisis i de la síntesis.

Método propio de las ciencias físicas i naturales.—Dos distintas formas del método exeperimental, i en qué se diferencian.—Reglas de la observacion.—Reglas de la experimentacion.—Método propio de las ciencias exactas.—Naturaleza de los axiomas, i reglas de éstos.—Naturaleza de la demostracion, i sus reglas.—Desmostraciones directas e indirectas; demostracion *ad absurdum*.—Demostracion *a priori*, i *a posteriori*.—Método propio de las ciencias morales.—Si este método podría reducirse únicamente, o al raciocinio, o a la observacion, i en qué consistirá esta última.

DE LA ANALOJÍA, LA INDUCCION, I LA HIPÓTESIS.

¿En qué consiste el raciocinio por analojía?—Diferentes

grados de analojía, i ejemplos de ellos.—¿Qué se necesita para que las conclusiones fundadas en analojía sean lejítimas.—Induccion i sus peligros.—Reglas de la induccion.—Hipótesis, i su necesidad.—Sus peligros.—Sus reglas.

DE LA DEDUCCION I EL SILOJISMO.

Deduccion.—Silojismo, i análisis de su constitucion ordinaria.—Variedades del procedimiento deductivo.—Reglas del silojismo, i su explicacion.—Unicos principios a que pueden reducirse todas las reglas.—Cuestion acerca de la necesidad e importancia del silojismo, suscitada entre los filósofos de la edad media i los modernos.

DE LA DEFINICION, LA DIVISION I LA CLASIFICACION.

Definicion, i sus tres especies.—Diferencias entre las nominales i las reales.—Procedimiento del espíritu en las definiciones, i reglas de éstas.—Si toda idea podrá difinirse.—Division, su importancia, i sus reglas.—Clasificacion, i sus ventajas cuando está bien hecha.—Reglas de la clasificacion.

DEL TESTIMONIO.

Importancia i necesidad del testimonio como medio de adquirir una multitud de conocimientos.—Opiniones acerca del orijen de nuestra confianza en el testimonio, i dos jéneros de objetos a que éste se aplica.—Reglas del testimonio en materia de doctrinas.—Reglas de id. en materia de hechos.—Si la conformidad de los testimonios es el único fundamento de la certidumbre.—Reglas de la crítica histórica.—Condiciones relativas a los hechos.—Condiciones relativas a los testigos.—Aplicacion de las reglas de la crítica a la demostracion de la divinidad del cristianismo.—Refutacion del scepticismo histórico.

DE LOS ERRORES I DE LOS SOFISMAS.

Error, i elementos que lo constituyen.—Diferencia entre la ignorancia i el error.—Clasificacion de los errores se-

gun Bacon.—Diferencias entre el sofisma i el paralojismo. —Dos clases de sofismas, i en que estriva el vicio de los de la primera clase.—Enumeracion de los principales capítulos de los sofismas de la segunda clase, i su expocision. —Algunos principios que, como causas de nuestros errores, contribuyen a extraviarnos.—Medios de evitar los errores en jeneral.

MORAL I TEODICEA.

DE LOS DIVERSOS MOTIVOS DE NUESTRAS ACCIONES.

Moral, sus dos partes, i subdivision de la segunda.—Dos fundamentos de las reglas morales.—Motivos de nuestras acciones, i si ellos constriñen a la voluntad.—Tres clases de motivos, i si obran siempre de la misma manera.—Refutacion del sistema que reduce al amor de sí o al interés todos los motivos de nuestras acciones.—Importancia relativa de estos motivos.

DE LA CONCIENCIA I DE LA LEI MORAL.

Fenómenos en que descansa eso que se llama "conciencia moral, sentimiento o nocion del deber, obligacion moral", i qué implican en el entendimiento la nocion del bien i del mal.—Distincion entre estas nociones primitivas, *bien* i *mal*.—El bien se diferencia esencialmente de *lo útil* por tres caractéres.—Orijen de las ideas morales, segun varias teorías filosóficas i segun la verdadera doctrina.—*Lei moral* como fundamento del *deber i de la virtud*.

DEL MÉRITO I DEMÉRITO, I DE LAS PENAS I RECOMPENSAS.

Principio del mérito i demérito; sus caractéres i su orí-jen.—Ideas de pena i de recompensa.—Opiniones sobre la base de la penalidad, i su refutacion estableciendo la verdadera doctrina.—Sancion; dos sentidos en que se toma esta palabra.—Distincion entre la sancion i la obligacion. —Principales capítulos de la sancion moral.

DE LOS DIFERENTES DEBERES.

Division de los deberes relativos a la Moral práctica, segun los antiguos filósofos i los modernos.—Objecion sobre la existencia de deberes para con nosotros mismos.—Estos deberes son de dos clases.--Tres especies de deberes respecto a nuestra alma.—Deberes relativos a nuestro cuerpo.—Deber relativo, a la vez, al cuerpo i a el alma.—Moral social; deberes primarios i secundarios.—Máximas que se refieren a unos i otros.—Deberes de justicia i de caridad, o, cómo suelen tambien llamarse, perfectos e imperfectos.—Principales deberes en el seno de la familia.—Id. en el seno de la sociedad de que formamos parte, i derechos correlativos a tales deberes.

DE LA EXISTENCIA DE DIOS.

Nocion de Dios.—Clasificacion que suele hacerse de las pruebas de la existencia del Ser Supremo.—Principales pruebas que pueden darse.—Pruebas sacadas: 1.° del consentimiento universal;—2.° del órden del Universo;—3.° de la existencia de los seres continjentes;—4.° de la nocion del ser perfecto;—5.° de la existencia de la lei moral.

DE LOS ATRIBUTOS DE DIOS I DE SU PROVIDENCIA.

Atributos divinos, i sus dos clases.—Principales atributos de la primera clase.—Panteismo, i su refutacion.—Principales atributos de la segunda.—Creacion, i objeciones de los panteistas.—Providencia divina, i sus pruebas.—Objecion contra la Providencia, e hipótesis imajinadas para contestarla.—Tres clases de mal; *mal metafísico*, i contestacion a la objecion que de él se saca.—*Mal físico*, i contestacion a las objeciones que de él se sacan.—*Mal moral*, i contestacion a las objeciones que de él se sacan.—Ultimo asilo si estas contestaciones no satisfacen completamente.

Moral relijiosa o deberes del hombre para con Dios.—Contestacion a la objecion sacada de la grandeza de Dios,

de su omnisciencia i omnipotencia.—Culto, i sus dos especies.

DEL DESTINO HUMANO I DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA.

Si el hombre tendrá un destino, i en qué se diferenciará del de los demas seres de la creacion.—Falsas opiniones de los hombres acerca de su destino.—Método para conocer el destino de los seres.—¿Cuál será el destino del hombre, no pudiendo asimilarse ni confundirse los dos elementos de que consta?—La inmortalidad del alma es un punto importantísimo.—Pruebas de la inmortalidad, sacadas: 1.° de la creencia universal;-2.° de la espiritualidad del alma;-3.° de sus deseos infinitos;—4.° de la lei absoluta del mérito i demérito, i de la concepcion de la justicia divina.—La inmortalidad, necesaria para el cumplimiento de los fines del alma, no es impersonal o sin conciencia, como lo han soñado algunos filósofos

HISTORIA DE LA FILOSOFIA.

PRELIMINARES.

¿Qué es la historia de la Filosofía, i en qué se distingue de las otras ramas de la Historia?—Su utilidad i ventajas. —Método aplicable a su estudio.—Escuelas, períodos, épocas de esta clase de historia.—Elementos que sirven para caracterizar la Filosofía de una época, i punto capital que debe considerarse con preferencia.—Principales épocas de la historia de la Filosofía.—Division de la época *antigua*, i subdivision de la oriental i de la griega.—Época de la *edad-media*, i subdivision.—Época moderna, i subdivision.—Duracion ds cada una de estas tres grandes épocas.--Caractéres distintivos de los sistemas filosóficos que se produjeron durante ellas.

DE LAS ESCUELAS DE LA FILOSOFIA GRIEGA ANTES DE SÓCRATES.

Enumeracion de las principales de estas Escuelas, i tea-

tro de su desarrollo.—Carácter de la Escuela Jónica.—Filósofos de esta Escuela que adoptaron el punto de vista *dinámico*.—Id. que adoptaron el *mecánico* — Primeros filósofos que han escrito.—Empedócles i su doctrina.—Carácter de la Escuela Pitagórica, i jefe de ésta.—Doctrina de Pitágoras; principales discípulos de éste.—Carácter de la Escuela Eleática, por qué se llamó así, quién la fundó, i dos ramas en que se subdivide.—Doctrina de Jenófanes; id. de Parménides; id. de Zenon.—Objeto de la Escuela atomística; su fundador.—Doctrinas de Leucipo i de Demócrito.—Principal discípulo de éste.—Carácter del sistema de los eleáticos físicos.—Oríjen de la Escuela scéptica o sofística.—Quiénes eran por lo jeneral los sofistas, i servicios que sin quererlo prestaron al espíritu humano.—Cuáles fueron los sofistas mas célebres; exposicion de sus respectivas doctrinas.—Necesidad de la aparicion de Sócrates.

DE LAS ESCUELAS DE LA FILOSOFÍA GRIEGA DESDE SÓCRATES HASTA LA DE ALEXANDRÍA.

Biografía de Sócrates, con relacion principalmente a su carácter personal i a su doctrina, segun la trazaron dos de sus principales discípulos.—Ironía socrática.—Ultimas palabras de Sócrates.—Carácter de la revolucion filosófica de que fué autor.—Puntos principales acerca de sus opiniones.—Resúmen de su Filosofía.

Enumeracion de las principales Escuelas griegas desde Sócrates.—Carácter de la Escuela Megárica, i su fundador.—Sucesores de Euclides.—Fundador de la Escuela Cínica; por qué tomó este nombre, i doctrina que profesaba.—Fundador de la Escuela Cirenaica, i doctrina de ésta.—Filósofos que a ella pertenecen.—Biografía de Platon, su doctrina, i escritos mas importantes.—Por qué su Escuela se llamó Academia.—Biografía de Aristóteles, sus principales obras, i sus doctrinas en Metafísica, Teodicea, Moral i Política.—¿Por qué su Escuela se llamó peripatética i Liceo?—¿En poder de quiénes decayeron la Academia i el Liceo?—Oríjen de la Escuela Scéptica o Pirrónica, su fundador i su doctrina; Timon.—Fundador de la Escuela Epicurea, i sus doctrinas en Lójica, Física i Moral.—Apre-

ciacion de estas doctrinas i causa de la deplorable influencia que han ejercido.—Fundador de la Escuela Stoica o del Pórtico, i por que se la llamó así.—Doctrinas de Zenon en Lójica, Física i Moral.—Qué faltó a la moral stoica para que hubiera sido verdaderamente provechosa?—Principales discípulos de Zenon.—Oríjen de las Academias *media* i *nueva*.—Fundador de la *media*, su doctrina i sus maestros.—Fundador de la *nueva*.—Id. de la *novísima* o cuarta Academia.—En manos de quiénes decayó la tercera Academia?—Introduccion de la Filosofía griega entre los romanos; principales filósofos de esta nacion.

DE LAS ESCUELAS DE LA FILOSOFÍA GRIEGA DESPUES DE SÓCRATES, O ÚLTIMO PERÍODO DE ESTA FILOSOFÍA.

Caractéres que distinguen a la Filosofía griega en su último período, i sus causas.—Scepticismo renovado por Ænesidemo, i en pos de él por Agripa i Sexto Empírico. —Misticismo oriental introducido en la Filosofía griega por Aristóbulo, Filon, los Gnósticos, Apolonio, Apuleyo, Plutarco i Numenio.—Los cabalistas.—Jefe del Neoplatonismo de la Escuela de Alexandría i sus secuases principales.—Doctrina de Ammonio desarrollada por Plotino i Porfirio.—Dos ramas de la Escuela neoplatónica de Alexandría.—Decadencia de dicha Escuela bajo la direccion de Jámblico, Edesio, Crisanto i Máximo.—Neoplatonismo trasportado a Atenas; Siriano i Proclo.—Fin de la Filosofía griega o pagana i principio de la cristiana.—San Justino, San Clemente, i Oríjenes por una parte, i por otra Tertuliano, Arnobio i Lactancio.—San Agustin, Boecio i Casiodoro.

DE LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA.

¿Que se llama Filosofía escolástica, cuáles son sus caractéres jenerales, i por qué se subdivide en tres períodos? Tiempo que abraza el primero de esos períodos, i razon de su carácter.—Alcuino, Scot Erigéne, Gerberto de Aurillac, Roscelin, Guillermo de Champeaux, i San Anselmo. —Carácter distintivo de la Filosofía de los Árabes, i prin-

cipales de éstos.—Principales filósofos Judíos de este período.—Nominalismo, Realismo i Conceptualismo.—Abelardo i sus doctrinas.—Hugo i Ricardo de San Víctor.—Pedro el Lombardo.

Tiempo que abraza el segundo período de la escolástica, su carácter i principio.—Amaury de Chartres i David de Dinant.—Alexandro de Halés i Alberto el Grande.—Santo Tomás de Aquino, sus obras i doctrinas.—Guillermo de Auvergnia, Vicente de Beauvais, San Buenaventura, Rogerio Bacon, Raimundo Lulio, i Duns Scot.

Tiempo que abraza el tercero i último período de la escolástica, i su carácter.—Guillermo Occam, Juan Buridan, Henrique de Hesse, Pedro D'Ailly, Juan Tauler i Juan Gerson.—Causas que influyeron en la desaparicion de la Escolástica; Ficino i Pomponato; Ramus, Vanini, Bruno, i Campanella.

DE LA FILOSOFÍA MODERNA.

Reseña biográfica de Bacon, i bosquejo de sus obras i doctrinas.—Frutos del método de Bacon aplicado a las ciencias físicas.—Reseña biográfica de Descartes, i noticia de sus obras.—Análisis de la 1.ª parte de su obra principal *Discurso del método.*—Id. de la 2.ª parte.—Id. de la 3.ª.—Id. de la 4.ª.—Id. de la 5.ª.—Id. de la 6.ª.—Idea de los caractéres i de los resultados de la reforma cartesiana.—Jérmenes contenidos en esa reforma, que, cultivados por espíritus temerarios, debian producir i produjeron detestables frutos.

DE LAS PRINCIPALES ESCUELAS DE LA FILOSOFÍA MODERNA DESPUES DE BACON I DESCARTES.

Tres épocas de la Filosofía moderna despues de Bacon i Descartes.—Escuelas emanadas de la de Bacon en la 1.ª época: Hobbes, Gassendi, Locke.—Escuelas emanadas de la de Descartes en la 1.ª época: Bossuet, Nicol, Arnoldo, Fenelon, Malebranche, Pascal, Spinosa, Montaigne, Charron, Lavayer, Huet, Bayle, More, Poiret etc.—Reseña biográfica de Leibnitz, de sus doctrinas i sus obras.—Escuelas de la 2.ª época: Wolf, Clarck, Dodwel, Collins, Ber-

keley, Hume.—Condillac, Helvecio, Holbach, La-Metrie, Voltaire, Rousseau.—Escuelas de la 3.ª i última época: Reid, Stewart, Kant, Schelling, Hegel.—Tres Escuelas de la Filosofía contemporánea.



FIN.