

a
42-5-16,

16
DIA
man

B-401

BIBLIOTECA DE EDUCACION.

MANUAL DE LOGICA

que contiene lo sustancial que en esta asignatura deben aprender los
estudiantes del primer año de filosofía.

POR

EL PRESBITERO

Don Juan Diaz

*Catedrático de filosofía moral y fundamentos de religion
en el colegio de la calle del Duque de Alba de Madrid.*



D. Antonio Gil de Zárate.

D. Juan Diaz Baeza.

D. Fausto de la Vega.

D. Agustin Pascual.

D. Joaquin Aguirre.

D. Fermin Caballero.

D. Venancio Valledor.

D. Francisco de Cárdenas.

D. José Lopez Uribe.

D. Nicomedes Pastor Diaz.

D. Joaquin Francisco Pacheco.

D. José Maria Huet.

D. Fernando Alvarez.

D. Vicente Manuel de la Rua.

D. Manuel Gallardo.

D. Francisco Perez de Anaya.

D. Gerónimo de la Escosura.

D. Ramon de Navarrete.

D. Antonio Ferrer del Rio.

D. José Maria de Andueza.

D. Pedro Higinio Barinaga.

D. Antonio Rosales.

MADRID.

BOIX, EDITOR.

Imprenta y libreria, calle de Carretas, núm. 8.

1843.

Reg: 9.342

MANUAL DE LOGICA

Es propiedad de la casa de
DON IGNACIO BOIX, del co-
mercio de libros en esta Cor-
te, y nadie podrá reimprimirla sin su consentimiento
con arreglo á las leyes vi-
gentes.

ADVERTENCIA.

Nuestro objeto al componer este Manual, ha sido proporcionar á los principiantes un medio fácil de imponerse en lo esencial que deben aprender en el curso de lógica. No entra pues en nuestro plan la historia de la filosofía, ni los diversos sistemas de los filósofos; noticia importante ciertamente, pero que nos hubiera desviado mucho de nuestro propósito. El mismo resultado hubiera tenido el distraernos á señalar los autores cuya doctrina seguimos ó desechamos, citando sus obras, analizando sus sentencias, y manifestando las razones en que nos fundamos para abrazarlas ó abandonarlas. No pudiéramos llenar dignamente esta tarea en un simple Manual de lógica; y por otra parte, si he-

mos de consultar la verdadera utilidad de unos jóvenes de pocos años que empiezan á prepararse para el estudio de la filosofía, nos parece que se los debe ir llevando por un camino llano, y desembarazado. No es para todos el descubrir el blanco á que se dirigen por en medio de una multitud de objetos, en cuya contemplacion tienen que detenerse á cada paso. Las citas, notas, y comentarios, la comparacion de sistemas, las consecuencias de unos y de otros, suministran á la verdad una preciosa luz, que nos presenta con claridad un gran número de verdades, y aumenta el caudal de nuestros conocimientos: mas si todo este conjunto de ideas se presenta de tropel á los principiantes, muy de temer es que engendre en sus entendimientos una confusion sumamente perjudicial para su adelantamiento en los estudios. Nosotros preferiríamos siempre hacerles comprender primero con toda distincion (lo que es imposible al principio sin la concision) la materia á que se dedican, dejando para mas adelante las ampliaciones convenientes, que serán mas fructuosas quando el entendimiento esté ya preparado para recibirlas. De la lógica proviene esta preparacion; de la lógica descargada de cuanto

pueda dificultar y retardar la inteligencia y comprension de su objeto: y tal es por lo mismo el modo con que la presentamos. En fin, escribimos únicamente de *Lógica*, y un *Manual*, no un tratado; y dirigimos este *Manual* á estudiantes que muchos son niños en la edad, y todos en las ciencias: consideraciones que esperamos se tendrán presentes para juzgar acerca de nuestro trabajo.

INTRODUCCION.

Muy discordes andan los sabios sobre la inteligencia de la palabra filosofía; ó mas bien sobre la estension y límites de su objeto. Segun su etimología es *deseo de saber*, nombre que Pitágoras fué el primero que la dió, queriendo por modestia que le llamasen *filosófo*, *deseoso de saber*, en lugar de sábio, *sophos*; con cuyo dictado se honraba en la antigüedad á los que se dedicaban al estudio, y aventajaban á los demas en algun ramo de conocimientos. *Scientia rerum divinarum, et humanarum, causarumque, quibus hæ res continentur*, la definió Ciceron: *Scientia veritatis* la llamó Aristóteles: y ciertamente la filosofía tiene, de todos modos, por objeto averiguar la verdad, cualquiera que sea por otra parte la clase y número de verdades que se le asignen por blanco de sus investigaciones. Porque

si es, por ejemplo, *la ciencia de las cosas, y de la razon de las cosas*, al fin las cosas y la razon de ellas son *verdad*. Cuanto es, pues, importante y necesario al hombre la verdad, otro tanto le será la filosofía. Sin la verdad el hombre no viviría: sin su conocimiento nada podría hacer; y con un conocimiento escaso de la verdad, ó alcanzando solamente un corto número de verdades, nunca podría aspirar á vivir con las ventajas que le ofrece la escelencia de su naturaleza. El hombre necesita conocer un gran número de verdades para la conservacion de su salud, prolongacion y comodidad de la vida; para el manejo de sus cosas, y buena direccion de sus negocios; para el trato y comercio con los demas hombres; para el gobierno y felicidad de las sociedades. La razon, este don divino que tanto le engrandece, le llama, por otra parte, á ocupar el puesto distinguido que el Criador le designó, enriqueciéndose con aquella copia de conocimientos, sin los cuales quedaria casi confundido con el bruto. Su interés propio le invita tambien á ejercitar su razon. ¡Cuántos bienes, cuántas comodidades, cuántos placeres y satisfaccio-

nes no proporciona la sabiduría! Renuncia el hombre á su mismo bienestar, á su nobleza y dignidad; no contribuye por su parte á que se cumpla el designio que al sacarle de la nada se propuso el Criador, si desdeña ó descuida aplicarse á la filosofía; al estudio de la verdad.

Nuestra alma esta constituida por su Hacedor de un modo propio para conocer la verdad. Y así se ve que muchos hombres, aun sin la menor cultura, discurren con profundidad y acierto en materias difíciles y delicadas, de lo cual tenemos ejemplos verdaderamente admirables; y por lo pronto no se halla un hombre, por rudo y rústico que sea, que en algunas cosas no pueda enseñar á otros. Pero es imposible sobresalir en las artes y ciencias, tan útiles y honoríficas para el hombre, sin una guía que nos vaya conduciendo en el camino por donde debemos llegar al descubrimiento de la verdad; máxime hallándose este camino sembrado de escollos y de embarazos que nos detienen y fatigan. Tambien es muy fácil que tomemos un rumbo estraviado; porque las preocupaciones de la infancia, el respeto á la autoridad no siempre ilus-

trada, la precipitacion en juzgar acerca del informe de nuestros sentidos, y otras muchas causas, nos conducen, sin advertirlo nosotros, á una multitud de errores.

Por donde se ve la necesidad de una antorcha, cuya luz nos vaya facilitando la marcha en la investigacion de la verdad. Esta guia, aya de nuestro entendimiento, es la Lógica, arte utilísimo que precede á todas las ciencias, y las va dirigiendo con sus consejos. *Porque es la lógica una arte que nos da reglas para ejercer las facultades de nuestra alma, de modo que podamos hallar y enunciar la verdad en todo género de materias: arte, quæ per omnes partes sapientiæ manat, et funditur*, como dijo Ciceron.

El arte es un conjunto de las reglas necesarias para hacer bien alguna cosa. El hombre conoce algunas verdades sin necesidad de reglas para conocerlas, y estas verdades se llaman primeras, no tanto porque sean las primeras que se conocen, cuanto porque se pueden probar por medio de ellas las demas que sucesivamente se van conociendo. Estas verdades posteriores á las primeras son el objeto de la investigacion del filósofo. Para alcanzarlas hay re-

glas que se conocen fácilmente, otras exigen mas meditacion: el conjunto de las primeras suele llamarse *lógica natural*; el conjunto de las segundas *lógica artificial*; y no sin propiedad, pues aunque todas ellas se conocen naturalmente, en unas va alumbrando la naturaleza, y en otras tiene que ser alumbrada; hácia unas camina solo el entendimiento, hácia otras tiene que ir acompañado del arte.

Mas este arte que constituye la lógica es al mismo tiempo una verdadera ciencia; no de aquellas que solo consisten en una mera especulacion de las cosas; porque nos conduce á verificar aquello para lo cual nos da reglas y preceptos. Todas las reglas que de la lógica se deducen de verdades evidentes, y por lo mismo puede demostrarse rigurosamente su certeza y legitimidad: esto basta para que la lógica sea y se llame ciencia con propiedad, puesto que la ciencia no es mas que un conjunto de verdades que todas sucesivamente se deducen de algunas que son evidentes, ó están con seguridad comprobadas.

Es de suponer que observando algunos varones de la antigüedad, sobresalientes en

capacidad y en ingenio, que muchos se explicaban con exactitud y verdad, y que de consiguiente concebían, juzgaban y raciocinaban bien, y otros al contrario se explicaban desordenada y confusamente; empezaron á reflexionar sobre la razón de esta diferencia. Para descubrirla, les fue necesario establecer desde luego ciertas verdades muy conocidas que tomaron por primera base de su investigación; é ir progresivamente deduciendo consecuencias, cada una de las cuales era una verdad que debía tenerse presente, y servir para facilitar el examen, hasta llegar á encontrar lo que buscaban. Cada una de estas verdades así coordinadas les servía de una verdadera regla; y del conjunto de todas ellas resultó un arte, la lógica. Mas para la formación de estas reglas era necesario el conocimiento de muchas cosas que por lo mismo forman una parte constitutiva de la lógica. Trataronlas posteriormente los filósofos, que nos las han dejado explicadas con gran provecho nuestro. Pero no todos convienen en su número y naturaleza, ni de consiguiente, en el número y naturaleza de los puntos que debe abrazar la lógica. Nosotros hemos escogido

los que nos han parecido necesarios, guiándonos por la autoridad cuando se hermana con nuestra razon, y separándonos de ella, aunque con mucha desconfianza de nuestras débiles fuerzas, cuando nuestro entendimiento no puede convencerse por las razones que alegan los demas.

Distribuyendo pues en nuestro *Manual*, segun el órden que hemos concebido, los puntos que nos hemos propuesto tratar, empezamos dando una idea del hombre, puesto que es el hombre, en último resultado, el objeto y el fin de nuestro trabajo. Pasamos en seguida á tratar de la naturaleza de la parte mas noble del hombre, el alma; cómo ejerce esta su actividad, y cuáles son los efectos y consecuencias de su sensibilidad y susceptibilidad; adquisicion, naturaleza y afecciones de sus ideas; naturaleza y órden de sus operaciones, enunciacion de sus ideas, juicios, y racionios; método que necesita observar en todos sus procedimientos; motivos de sus juicios, y causas de sus errores: que si no es todo lo que tratan algunos autores de lógica, es en nuestro sentir, lo que necesitan los jóvenes principiantes, para quienes escribimos.

CAPITULO I.

El Hombre.

El hombre pertenece en la naturaleza al reino animal: pero ¿es solamente un eslabon, si bien mas perfeccionado, en la cadena de los séres animales; se distingue de todos ellos solo por algunos atributos, que le dan sobre los demas las ventajas que todos conocemos, así como las tienen muchos animales respecto de otros; ó constituye él solo un órden superior, de modo que su animalidad sea esencialmente diversa de la animalidad de los otros animales? Siéndonos, como nos son, desconocidas las esencias de las cosas, no tenemos otro medio de conocer la diversidad de los séres,

que distinguir y apreciar bien sus propiedades; es decir, aquello que siempre se halla en unos, y nunca en otros. Veamos, pues, si siempre se halla en el animal hombre, lo que nunca se halla en los demas animales, para deducir, que aun como animal tiene una esencia diferente de la de los otros animales.

En el hombre observamos siempre una organizacion que nunca se observa en el bruto: la excelencia de esta organizacion sobre la de todos los demas animales, manifiesta que el hombre no es un animal, individuo del reino á que pertenecen los demas animales, sino un animal que forma él solo un reino aparte, que deberá llamarse humano. Respondan de esta verdad los naturalistas, anatómicos y fisiólogos. Hasta los geómetras admiran en el cuerpo del hombre las formas geométricas mas elevadas, que resultan de la naturaleza de las líneas, y constituyen la mayor belleza: asi el cuerpo de los animales no tiene la belleza del cuerpo humano: menos las plantas; mucho menos los minerales: la naturaleza ha formado por escala geométrica cuatro reinos diferentes: minerales, plantas, animales, hombres.

No diremos que el hombre tiene una organizacion para el lenguaje esclusivamente suya, porque tambien la hallamos en algunos animales; pero estos son poquísimos; son una escepcion entre todos los otros; y ademas esta organizacion del hombre, atendido su destino, nos da del hombre una idea que no nos permite confundirlo entre los individuos del reino animal: y al mismo tiempo el uso que pueden hacer de su organizacion los animales que la tienen propia para formar palabras, tampoco nos permite elevarlos sobre el reino puramente animal.

No hablemos de los sentidos. ¿Quién no vé cuánto aventajan los del hombre á los de los brutos? ¿comparará alguno el tacto de la mano del hombre con el tacto de la pezuña del carnero, de la garra del leon? ¿Cuánto mas no distingue la vista del hombre que la de cualquiera animal? ¿Qué comparacion tiene el oido del animal que le tenga mas fino con el de un buen músico? El sentido del gusto se ciñe en los animales al alimento propio para su nutricion; seguramente en los demas no disciernen, ó todos les saben mal; ¡cuán diferen-

te es este sentido en el hombre, y cuánto mayor es su estension!

El olfato en algunos animales acaso alcanza mas que en el hombre; pero por medio de este sentido disciernen los brutos entre muy pocos objetos; el hombre distingue muchísimos; para el bruto es indiferente, para el hombre muy agradable la fragancia de un clavel: el hombre distingue los olores cualquiera que sea el uso á que puedan servir; pero el animal solo distingue los que necesita distinguir para su conservacion y para ejercer las funciones de un verdadero animal, nada mas que animal; el hombre tiene un destino mas alto que el animal, meramente animal: por eso discierne entre todos los objetos que caen bajo de los sentidos, aunque este discernimiento no le sea necesario para conservarse y vivir como animal: discierne para otros fines mas altos.

Añádase á estas reflexiones la observacion constante de que por ningun medio se mejora jamás la organizacion de los animales, de modo que puedan pasar la línea en que los colocó el Criador; y de todo resultará que la especie humana, aun conside-

rado el hombre físicamente nada mas, constituye en la gerarquía de los seres un orden aparte, diferente y mucho mas escelente que el orden no solo de los minerales y vegetales, sino tambien de todos los animales.

En apoyo de esta diferencia, y para colocarla en el mas alto punto de claridad, viene la vida *intelectual* del hombre, comparada con la vida respectivamente equivalente del bruto. Ahora no tratamos de si esta vida tiene en el hombre una causa diferente del cuerpo; este punto lo trataremos despues: solo nos proponemos considerar las acciones del hombre que no son puros movimientos orgánicos, y compararlas con las de igual clase que advertimos en los brutos, para deducir de esta comparacion, que el hombre, aun considerado físicamente nada mas, pertenece á una esfera muy elevada sobre la esfera de los animales, y á la cual estos nunca podrán ascender.

Los animales están conocidamente destinados á algo mas que á sentir: no solamente son pasivos: son tambien activos: Por lo pronto vemos que algunos sueñan, y el soñar arguye mas que sensibilidad: arguye alguna accion interior despues de sentir. Ademas,

son tantas y tan espresivas las señales que dan muchos de que hay en ellos mas que sensaciones, que no se puede racionalmente negar el asenso : no diré yo qué es eso mas, que hay en ellos, porque para esto era preciso conocer la causa de donde procede, y yo la ignoro. Pero vemos en ellos señales inequívocas de lo que en el hombre es percepcion, gratitud, fidelidad, adhesion, temor, alegría, pesar, vanidad, cólera, expectativa, exámen, reflexion, reminiscencia, deliberacion, eleccion; y no habia de jugar asi la naturaleza, si á tantas y tan espresivas señales, no correspondiese lo que por ellas se significa, ó una cosa equivalente y análoga. Sin duda, pues, estas señales tienen su correspondencia en los animales, y sin detenernos á investigar cuál puede ser la naturaleza de aquello á que corresponden, podemos asegurar que constituye parte de lo que se necesita, para que todos los animales desde los zoófitos hasta el elefante, contribuyan respectivamente á la formacion del reino animal, que no quedaria constituido, tal como le observamos, solo con sentir. Pero aquí paran las funciones de los animales : á su ejerci-

cio se limita la causa de donde proceden; no tienen facultades ni aptitud para mas: el Criador les señaló unos límites que no les es dado traspasar jamás, límites que los colocan á inmensa distancia detrás del hombre.

Consideremos ahora en' el hombre, asi como hemos considerado en el bruto, todos aquellos hechos que no son meros movimientos mecánicos. Claro es que por medio de movimientos mecánicos, dirigidos por la sábia madre naturaleza, pudieran vivir los animales y los hombres; pero si en ellos no hubiera mas, ni el animal seria animal, ni el hombre seria hombre; ni el animal ni el hombre serian lo que actualmente son, aunque se les concediese sensibilidad. La observacion demuestra que en el bruto hay mas que esta clase de movimientos; hay tambien mas que sensibilidad; y lo que hay mas es lo que le constituye en el sér de animal; pero de ahí no pasa. En el hombre hay tambien estos movimientos, hay sensibilidad, hay tambien lo que constituye un sér animal, pero hay ademas en el hombre, aun considerado solo fisicamente, lo que constituye un hombre; lo que constituye un sér diverso y mas perfecto que el animal.

Por los efectos se conocen las causas. Pues bien : así como los efectos que observamos en los animales prueban que hay en ellos mas que lo que se necesita para vivir y sentir, así tambien por los efectos que observamos en el hombre, se manifiesta que hay en él mucho mas que lo que se necesita, no solo para vivir y sentir, sino tambien para hacer lo que hacen los animales, y de consiguiente mas que lo que se necesita para ser un animal. Todas las operaciones de los animales están circunscritas por la individualidad: no pueden salir de ese círculo: las operaciones del hombre son incircunscritas, no tienen límites; no hay objeto, no hay modo, no hay relacion alguna que no caiga bajo la jurisdiccion del hombre. El bruto, siempre individual, y nada mas que individual, no estiende, ni puede estender sus operaciones mas que á lo preciso para el individuo: las operaciones del hombre abrazan todo cuanto existe en el universo; el hombre es capaz de conocer todas las relaciones que median entre las innumerables partes de que se compone la naturaleza, conoce sus leyes, vé los efectos de su aplicacion: el bruto solo vé en

las cosas, y en muy pocas, una particularidad transitoria; el hombre vé la universalidad y la eternidad de las cosas en su esencia. El bruto no vé los cielos ni siquiera sabe que los hay: el hombre mide todo su espacio, lo atraviesa, y entra hasta en lo infinito. El hombre conoce y distingue el bien y el mal moral, la justicia y la injusticia, la verdad y la falsedad: nada de esto conoce y distingue el bruto: no tiene idea de la vergüenza, del pudor, del honor, el hombre sí. De aquí es que el hombre está en relacion con todas las cosas, con todo orden de cosas: el bruto solo está en relacion con un reducido número de objetos. Semejante á un buque á quien solo está tocando una pequeñísima porcion de agua en medio del vasto Océano, el bruto, en medio del universo, solo está en contacto con una diminutísima parte de las cosas que constituyen el todo de la naturaleza; las demas están fuera de su alcance: mas las facultades del hombre abrazan este todo grandioso en su plenitud y complemento.

La universalidad de los objetos de las operaciones intelectuales del hombre, hace que estas se vistan tambien de un carácter

que nunca pueden llegar las operaciones del bruto. Sirva de ejemplo la facultad de hablar. Aun suponiendo que los poquísimos animales cuya organizacion particular les facilita la formacion de algunas palabras, pudieran aplicarlas á significar sus sensaciones y percepciones; como estas son tan pocas y tan aisladas, su lenguaje, seria tan diferente del lenguaje del hombre, como lo es la individualidad de la universalidad. Pero hasta de esta corta ventaja están privados los animales, aun aquellos cuya organizacion particular pudiera proporcionársela; jamás llegarán á espresar con palabras un sentimiento, una sola idea. Por el contrario, el lenguaje del hombre es tan extenso y admirable, como admirable y extensa es la universalidad; pues que todo es objeto de las operaciones, ya animales ya intelectuales del hombre, y el hombre puede espresar con palabras el objeto de todas sus operaciones, lo mismo que todas las impresiones que recibe, todas las sensaciones que experimenta; que es el único beneficio á que pudiera extenderse el lenguaje de los brutos si se lo hubiera concedido la naturaleza, que tan reducido como es, sin

embargo se lo negó. Y crecerá en importancia esta ventaja del hombre, si se considera el medio que tiene de ampliarla por la escritura y la imprenta.

De aquí nace tambien que el sentimiento del hombre es incomparablemente superior al de los animales. No solo un objeto ú otro dislocado ocasiona sentimiento en el hombre, como en el bruto: lo ocasionan tambien muchos y diversos objetos enlazados ó relacionados: lo ocasiona tambien la mútua correspondencia en que están todos los séres, y la armonía que de ella resulta: lo ocasiona por último el conocimiento de la causa primera de donde procede tanta maravilla como el hombre observa, y el bruto no puede observar en la naturaleza. ¡Qué sentimiento tan profundo, tan diferente del mezquino sentimiento de los brutos!

Hemos concedido al bruto el equivalente ó lo análogo á la deliberacion ó eleccion del hombre: pero cualquiera que sea la naturaleza de esa deliberacion y eleccion del bruto, cualquiera que sea la naturaleza de la causa de donde proceden, nunca pueden tener mas que un objeto individual, desnudo enteramente, ó vestido de un cor-

to número de relaciones: al contrario el objeto de la deliberacion y eleccion del hombre es tan vasto, como vasta es la verdad, la realidad, la existencia, y aun la posibilidad de las cosas: á todo se estiende; y como el hombre conoce que existe un Dios, y que por lo menos es posible un orden de cosas posterior á la vida del hombre, es capaz de proponerse un objeto que se estienda no solamente á toda su vida y á cuanto encierra la naturaleza entera, sino tambien mas allá de la vida y de la naturaleza; á la eternidad, á Dios. Para el bruto no hay mas naturaleza que su individuo; no hay mas vida que el momento presente: no hay ningun orden de cosas ni presente ni futuro; Dios es para él, lo que es la nada para el hombre. ¡Qué diferencia entre el hombre y el bruto! ¡Qué animales tan desemejantes!

Tal es el hombre considerado como un sér físico, y como una de las partes de la naturaleza. Es un sér que constituye en la tierra, y en el conjunto total del universo, un orden especial: un animal, pero tan superior como hemos visto á todos los animales que pueblan nuestro globo, y forman

tambien por su parte un órden en el universo. ¿Y tendrán el mismo origen en el hombre y en el bruto la inferioridad de este, y la superioridad de aquel? ¿Podrá ser que esta diferencia dimanase solamente del mas y del menos? ¿Será comun al hombre y al bruto la causa de sus movimientos y operaciones, con sola la diferencia de su mayor ó menor perfeccion? Por ahora cumple á nuestro propósito probar, como vamos á hacerlo, que muchas acciones del hombre no son una pura funcion del cuerpo, sino que proceden de una parte del hombre que no es cuerpo; de una cosa que tampoco es una relacion, una modificacion de otras cosas, sino que subsiste por sí, pero que no tiene partes; en una palabra de un espíritu. Prescindimos de si el cuerpo tiene por sí sensibilidad y vida puramente animal, lo mismo en el hombre que en los animales, y de qué naturaleza es el principio dotado de esta sensibilidad y de esta vida. Aunque se suponga en el hombre una especie de alma meramente sensitiva y animal, quiero decir, propia para ejercer todas las funciones que ejercen los animales (cuestion que ahora no nos incumbe tratar); tampoco por eso

dejarémos de reconocer otro principio mas elevado, de donde proceden las acciones del hombre, esencialmente diferentes de las acciones de los brutos: este principio, ó sea causa (1), es, como hemos dicho, un espíritu, una sustancia que no tiene partes; es el alma del hombre.

CAPITULO II.

Del alma del Hombre.

Sabemos que el cuerpo es un agregado de partes, aunque no conocemos la esencia de estas partes, porque como hemos dicho ya, nos son desconocidas las esencias de los seres, y solo podemos diferenciarlas por sus propiedades. Igualmente sabemos algunas

(1) Creemos que la palabra *principio* tomada en el sentido de todo aquello, puesto lo cual, se sigue otra cosa, proceda de ello ó no proceda, está mejor aplicada á la alma que la voz *causa*, porque puesta el alma se verifican en ella cosas de que no es *causa*, puesto que no las produce; impresiones, sentimientos que no son cosas ilícitas, sino inmanentes; no son *ex anima*, sino *in anima*.

propiedades de los cuerpos, estension, divisibilidad, &c. Veamos ahora si el alma tiene estas propiedades, ó si carece de ellas, para deducir si es cuerpo ó no.

El alma no es estensa, no es divisible. El alma piensa: el pensamiento es *uno*, uno solo, simple, no compuesto, y de consiguiente indivisible: solo puede ser producido por *una* causa sola, simple, no compuesta: porque *dos* no pueden producir *una* misma idéntica cosa. A esto se dice que aunque las partes son muchas, cada cuerpo es *uno*; sí; pero es *un cuerpo*, no es un simple, *un uno*, como seria necesario para que produjese otro *uno*, porque ya hemos dicho que *dos*, ó mas, no pueden producir *una* misma idéntica cosa. El alma la produce; luego es *una*, no es compuesta; conque no es cuerpo, es un espíritu. No se puede suponer que lo produzca *una* parte sola del cuerpo, sino en la suposicion de la no infinita divisibilidad de la materia: mas si es posible que se den en la naturaleza esas partes únicas, si es posible que muchas partes inextensas, como lo serian por necesidad, si fueran únicas, formen un todo extenso, cual es un cuerpo; de todos modos una de esas

partes únicas no es cuerpo; conque en ese caso no seria cuerpo lo que produjese el pensamiento.

Ademas, si el alma del hombre no fuera un espíritu, si muchas de las acciones de que nos consta por nuestro sentimiento íntimo, ó conciencia propia, no fueran mas que una mera funcion del cuerpo, tendriamos que someternos á las leyes que presiden á la organizacion del cuerpo, y cuyos efectos serian necesarios, independientes por lo mismo de nuestra autoridad, de nuestra voluntad, de nuestras resoluciones, de nuestros esfuerzos; y seriamos bien inconsecuentes por cierto, cuando nos proponemos tanta diversidad, tanta mutacion, tanta contrariedad, tanta contradiccion en la direccion de las operaciones de nuestra vida. Nosotros, sin embargo, nos oponemos continuamente á los impulsos que se desarrollan orgánicamente en nuestro cuerpo, resistimos su fuerza, los contenemos; y con nuestra diligencia estinguimos unos, y hacemos que nazcan otros; luego hay en nosotros una fuerza, un poder, diferente y superior á la fuerza que pueda proceder de la organizacion del cuerpo; hay un principio, que

no es nuestro cuerpo, de cuyo principio se deriva esta fuerza, esta resistencia á los impulsos y movimientos del cuerpo.

Debemos tambien considerar que el cuerpo, como consta de partes, es necesariamente estenso, obra necesariamente en el espacio, en la estension; es imposible un cuerpo, ó lo que es lo mismo, muchas partes obrando, sin que á cada una de ellas corresponda un punto diferente en el espacio: y ¿á cuántos puntos del espacio corresponde un sentimiento, un deseo, una volición del alma? No corresponde mas que á un punto, único, indiviso, é indivisible; está pues en algo que es tambien único, indiviso, é indivisible: este algo es el alma, que por lo mismo no es cuerpo, es un espíritu, una substancia sin partes, respecto de cuya actividad militan otras leyes, que las que militan respecto de los movimientos del cuerpo.

Efectivamente, el calor, la electricidad, el magnetismo, obran en nuestro cuerpo segun las leyes constantes de la naturaleza: de su ausencia se siguen en él naturalmente otros efectos: la atraccion, la gravitacion, la repulsion tienen tambien los suyos que

Alcanzan á nuestro cuerpo sujeto á la accion de las fuerzas de los demas cuerpos, cuya influencia le pone en movimiento. Es indudable, de cualquiera manera que se explique, que á ciertos movimientos del cuerpo, corresponden ciertos y determinados sentimientos y actos en el hombre, de aquellos que segun vamos probando no pueden asignarse sino á un espíritu; pero asentar que estos sentimientos, estos actos, son ni siquiera una vez el efecto inmediato de la impresion que nos causan los objetos exteriores, como lo son muchas veces los movimientos del cuerpo; es atribuir á una causa efectos que no tienen con ella la menor afinidad ni analogía. La electricidad sin el sonido ni la luz podria producir algun movimiento en los órganos de la vista y del oido; pero nunca podrá producir la *vision* ni la *audicion*: la accion de un cuerpo cualquiera puede producir en otro cuerpo un movimiento, pero un pensamiento, un deseo, jamás; cuando mas lo podrá ocasionar, si el objeto sobre que obra el cuerpo es capaz de producirlo, quiero decir, si es activo: la observacion y la esperiencia no admiten en las causas ningun efecto cuya naturaleza no se

adapte de algun modo á la naturaleza de la causa que lo produce.

Fuera de esto, la accion con que yo pienso, con que yo quiero, se detiene cuándo y dónde yo quiero: ¿y estaría sujeta á mi voluntad si fuese producida por la fuerza de un cuerpo cualquiera? De ningun modo. La accion de las fuerzas naturales que todas obran con sujecion á leyes generales, sigue su curso hasta el término que le señalan estas mismas leyes; nunca se detiene en el camino. Si se detiene la accion de alguna fuerza, es porque segun las leyes generales la detiene la accion de otra fuerza: mas cuando yo no persisto en mi pensamiento, en mi contemplacion, en mi volicion, no ha venido á detenerme la fuerza de ningun cuerpo: la detencion nace de mí mismo.

Ni tampoco, por otra razon, pudiera yo detenerme, si mi accion procediera de un cuerpo. Los cuerpos siempre obran, por su parte, con toda la fuerza que tienen; todos pesan segun su gravedad específica; el fuego por su parte, calienta todo lo que puede calentar, una bala disparada de un cañon impele á los cuerpos que encuentra al paso, con toda la fuerza que lleva: ningun cuerpo

puesto en accion deja de emplear, por lo que á él toca, la mas pequeña parte de su fuerza: el alma emplea á su arbitrio las que tiene. Todo el mundo experimenta en sí mismo, que puede á su arbitrio detenerse cuando piensa, y no pensar mas, ó seguir pensando: luego la fuerza de nuestra alma no es la fuerza de un cuerpo.

Mas: el alma, cuando obra, vuelve su accion sobre sí misma: esto se verifica en la *reflexion*. El alma piensa y vuelve su accion sobre sí misma para pensar que piensa; pero en los cuerpos no hay esta *reflexion*: puede retrogradar la accion de unas partes de un cuerpo para obrar contra otro cuerpo, ó contra otras partes del mismo cuerpo puesto en accion, pero nunca para obrar contra sí mismas. En la luz hay reflexion, es verdad: pero en la reflexion de la luz tampoco se verifica que las mismas partes de la luz que reflejan, obren sobre sí mismas; sino que unas obran sobre otras, cuando son repelidas de un objeto, y despues obran todas juntas contra otro objeto. No obran ni pueden obrar sobre sí mismas, ó contra sí mismas, las partes de un cuerpo: no se citará un fenómeno de esta clase en

toda la naturaleza, es decir, en el conjunto de los seres corpóreos; se verifica sin embargo en el hombre cuando reflexiona: luego el principio ó causa de la reflexion en el hombre no es un cuerpo. Y aunque no podamos explicar cómo el espíritu obra contra sí mismo, siempre se sigue que pues obra sobre sí mismo, no puede ser cuerpo; y como nadie puede negar que es una sustancia, pues que obra, se sigue que es un espíritu.

Esto mismo se demuestra por la recordacion ó reminiscencia, en la cual es de notar que no puede volver á existir el mismo idéntico acto que dejó de existir: la reminiscencia, pues, es un acto nuevo por el cual conocemos y sabemos que antes hubo en nosotros otro acto; y por el presente conocemos el mismo objeto que habíamos conocido por el anterior que pasó. Aunque nosotros hagamos este acto con ocasion involuntaria, *et nobis inscüs*, sin saber que lo vamos á hacer, siempre resulta que es un acto nuevo: pero ademas conocemos íntimamente, que tambien algunas veces este acto es una consecuencia de las diligencias que deliberadamente hemos hecho para tenerle: conocemos que una vez escitada

en nosotros, y conocida por nosotros una idea, aunque en esta escitacion y conocimiento no haya tenido ninguna parte nuestra voluntad; somos dueños sin embargo de detenernos á considerarla, ó apartar de ella nuestra atencion, dirigiéndola hácia otra idea ó hácia otro objeto: que tenemos libertad para seguir la generacion sucesiva de las ideas, que se nos han vuelto á presentar, ó para interrumpir su encadenamiento. Nada de esto se puede explicar por las leyes que presiden á la accion y direccion de las fuerzas de los cuerpos, cuya accion es determinada y necesaria como dejamos ya demostrado: debe haber, pues, una fuerza de diversa naturaleza: diversa tambien, de consiguiente, debe ser la naturaleza del sér dotado de esta fuerza. Este sér es un espíritu; una sustancia activa, que no tiene partes: este sér es el alma del hombre.

OBJECIONES

1.^a No se pueden negar á los cuerpos cualidades positivas que son indivisibles; luego son *unas*; y así como se hallan en los cuerpos, lo mismo pudiera hallarse el pen-

samiento, aunque uno é indivisible. En los cuerpos se halla entre otras cualidades la gravedad, la fuerza de la vegetacion, y nosotros mismos les atribuimos la inercia; propiedades todas que nadie dirá que son divisibles.

A todo mas, probaria esta reflexion, que no concluye el argumento nuestro á que se refiere; mas no por eso destruiria la fuerza de los demas, por los cuales se demuestra que el cuerpo no puede pensar. Estamos sin embargo muy distantes de conceder que quepan en los cuerpos cualidades positivas indivisibles, si á estas cualidades se les da en los cuerpos realidad absoluta, y no solo de relacion. La gravedad no existe indeterminada en los cuerpos: cada uno tiene su gravedad determinada, y esta es en los cuerpos en razon directa de su masa, ó de la cantidad de materia de que se componen; luego es divisible, porque la masa tambien lo es; de modo que cuando un cuerpo se divide en dos, la una gravedad que le correspondia se divide en dos porciones, correspondiente cada una á cada una de las dos porciones en que se ha dividido el cuerpo.

La inercia no es una cualidad positiva: es una privacion de fuerza y actividad en los cuerpos, para salir por sí mismos, del estado en que estén, ya sea de quietud, ya de movimiento. La misma palabra lo está diciendo: *iners, ac sine arte*, porque los cuerpos no tienen de suyo arte ni maña, ni disposicion activa para nada.

Negamos que la fuerza para vegetar, y la accion vegetativa, sea ó no sea una, indivisible, proceda de los cuerpos. Vemos en los cuerpos una fuerza y una accion: pero el órden admirable que reina en todos los movimientos de un sinnúmero de partecitas, y que es indispensable para la vegetacion, nos persuade que semejantes movimientos no proceden de la materia; á no ser que la concedamos mucha mas inteligencia que al hombre, que es incapaz de producir la mas pequeña vegetacion. La fuerza del hombre no alcanza á congrega de la tierra, del aire, del agua, del calórico, de la luz, tantas partes como necesitan congregarse para formar una flor: la inteligencia del hombre es demasiado limitada para irlas colocando por el órden que es necesario se coloquen para que resulte la flor: y ¿darémos esa fuerza,

esa inteligencia, á todas ni á ninguna de esas partes que concurren á formarla? No proceden pues de los cuerpos la fuerza y la accion de vegetar: se hallan en ellos, pero no son de ellos.

2.^a Las partes de que se compone un reloj, cuando están separadas, ó no están convenientemente unidas, no se mueven; pero unidas del modo conveniente producen el movimiento tan arreglado que admiramos en él: del mismo modo los cuerpos, si no están aptamente organizados, no pensarán, pero si lo están podrán pensar.

No comuniquéis ningun movimiento á las partes del reloj que hayais coordinado, y es bien seguro que no se moverán: el movimiento no es efecto de ninguna coordinacion de partes, lo es de una fuerza activa que tampoco tienen las partes: esta fuerza activa la tiene un objeto que está fuera de las partes del reloj. Del mismo modo, y con mas razon, por mas que organicéis un cuerpo, nunca pensará, porque el pensamiento procede de una actividad que no tienen los cuerpos, estén ó no estén organizados. La organizacion de un cuerpo no es mas que una modificacion suya: una

distinta colocacion de las partes de que se compone: las partes quedan las mismas, y si á estas repugna el pensamiento por su multiplicidad, segun hemos probado; como siempre son muchas de cualquiera modo que estén colocadas, siempre les repugna el pensamiento.

3.^a El alma obra en el cuerpo, y el cuerpo en el alma: luego son de la misma naturaleza.

Niego la consecuencia. Dios obra en los cuerpos y no es de la misma naturaleza que los cuerpos. Y si negais la existecia de Dios, negais una verdad demostrada. Negamos igualmente que *el cuerpo obre* en el alma: el cuerpo no puede obrar, es intrínsecamente inactivo. Pero conocemos que no por eso se resuelve la dificultad, porque si el cuerpo no obra por sí y como causa, al fin por medio de él, se causa, cáuselø quien lo cause, en el alma un efecto equivalente á la impresion que causa un cuerpo en otro: y esto no se concibe si el alma no es de la misma naturaleza que el cuerpo. Del mismo modo; el alma causa en el cuerpo un efecto equivalente á la impresion que causa un cuerpo en otro; mas esto no puede verificarse si el

alma no es de la misma naturaleza que el cuerpo: porque, en suma, *imprimere* no es mas que *premere in*, apretar en ó contra alguna cosa: sin esta primera presion no puede obrar físicamente una cosa en otra, porque lleva consigo el contacto, y si una cosa no toca á otra, es inconcebible cómo obra en ella.

Nada prueba todo este raciocinio sino que nosotros no concebimos cómo obra un sér que no tiene partes en otro que las tiene, y viceversa. Nosotros confesamos que lo ignoramos, y los esfuerzos que han hecho los filósofos para esplicar este fenómeno nos parecen ineficaces. Mas por la naturaleza de los cuerpos hemos probado que les repugna la actividad y la inteligencia: una y otra se necesitan sin embargo para que haya todo lo que hay, para que suceda todo lo que sucede, no solo en la naturaleza espiritual ó incorpórea sino tambien en la material y corpórea: luego es indispensable la existencia y la accion de los espíritus sobre los cuerpos. Ni debilita en nada esta necesidad nuestra ignorancia, y la limitacion de nuestro entendimiento que nos impide conocer el modo con que el es-

píritu obra en el cuerpo. ¿Negarémos la realidad de un gran número de hechos, porque ignoramos el modo con que han sido hechos? Pues ciertamente no se puede negar nuestra ignorancia en esta parte. Todavía no está resuelto si la materia es físicamente divisible ó indivisible *usque in infinitum*. Si lo es, ¿cómo se concibe que sea *finito* el número de sus partes, que sea finita su estension? Y sin embargo ni uno ni otro se puede negar. Si no es divisible *usque in infinitum*, si alguna vez puede acabarse de dividir, necesario es que sean simples, únicas, las partes de que se compone: mas lo que es único, simple, es inestenso: y ¿cómo dos inestensos pueden formar un estenso? No se concibe. Conque porque no podemos disolver las dificultades que se presentan en uno y otro extremo, habrémos de decir que los dos son falsos: que ni la materia es divisible ni es indivisible *usque in infinitum*: lo que es una contradiccion.

4.^a Por último se nos opone, que temerariamente negamos á los cuerpos la actividad y la inteligencia, cuando nos es desconocida su esencia.

De este argumento se siguen todos los

absurdos imaginables. De ninguna cosa conocemos la esencia; conque nada podemos negar ni conceder á ninguna cosa. Negar; por supuesto: conceder, tampoco: porque no podemos saber si es compatible con la esencia de una cosa lo que creemos que la pertenece, puesto que no la conocemos: y siempre quedaremos con la duda de si nos engañamos en el juicio que acerca de ella hemos formado. No conocemos la esencia de nosotros mismos: si no la conocemos, no podemos saber de lo que es capaz, y sin razón la negamos la capacidad, ó sea facultad tanto de conocerse á sí misma, como de conocer las esencias de las demás cosas. Sin embargo los que nos proponen este argumento se la niegan, ¿y por qué? porque aunque no conocen nuestra esencia, conocen que no tiene semejante facultad. Luego aunque no se conozca la esencia de una cosa, se conoce lo que tiene ó no tiene, lo que puede ó no puede tener. Pues esa es la respuesta que les damos. No conocemos la esencia de los cuerpos; pero conocemos que no piensan ni pueden pensar. No conocemos la esencia del espíritu, pero conocemos que no es estenso: no conocemos la

esencia de un cuerpo, pero conocemos que es estenso; y conocemos que una sustancia inestensa puede pensar, y una sustancia estensa, no.

el Sin fundamento, pues, sin razon, y aun contra toda razon, se niega la espiritualidad del alma.

200 Pero harémos de paso una importante observacion, aunque no sea propia de la materia que estamos tratando. Si los que se empeñan en que el cuerpo es el principio de las operaciones racionales del hombre, niegan la existencia de Dios, palpablemente les manifiesta su error la teología natural: si la admiten, deben convenir en que la materialidad ó corporeidad del principio pensante en el hombre, no obstaría para la existencia de una vida futura, en que sea premiada la virtud, y castigado el vicio; porque el Omnipotente, de quien necesariamente procedería las facultades de la materia, la pedirían cuenta del uso que habia hecho de ellas, pues tendríamos que reconocer en ella la libertad de que nos sentimos dotados, y para la cual no se halla en los cuerpos mas repugnancia que para las demas facultades: y supuesto que en esa hipótesis seria

la materia capaz de placer y de dolor, la castigaria ó premiaria Dios segun sus obras, y podria prolongar el premio y el castigo por toda una eternidad. No alcanzamos ninguna razon para lo contrario.

CAPITULO III.

Cómo ejerce el alma su actividad.

§. I.

Puesto que el alma es activa, ¿podria ejercer su actividad permaneciendo unida al cuerpo, si este se desorganizase enteramente? No hay ninguna repugnancia, pero entonces no obraria el hombre, ni obraria el alma como una parte del hombre; porque desorganizado el cuerpo, no existiria el hombre que se compone de una alma, y de un cuerpo, no en cualquier estado, sino y necesariamente organizado. El Criador que seguramente unió el alma al cuerpo con el fin de que las operaciones del alma fuesen

humanas, no exclusivamente espirituales, luego que ya no lo pueden ser, no quiere que obre permaneciendo unida al cuerpo: luego que ya no puede haber un hombre, no quiere que el alma siga unida con el cuerpo, ni con ninguna parte de él. Asi, aunque el alma por su intrínseca actividad puede obrar, aun unida al cuerpo independientemente de la organizacion del cuerpo, sin ella no obra; ó mas bien, se separa del cuerpo desde el momento en que este pierde su organizacion, porque cesó el objeto de su union con el cuerpo.

¿Pero es esto de tal manera que ni aun el sentimiento de sí misma tendria el alma, unida á un cuerpo desorganizado? Creemos que ni un momento permanece el alma unida con un cuerpo que ha perdido la organizacion necesaria para la vida del hombre: mas si permaneciera, tambien creemos que aunque no ejerciera ninguna de sus facultades, por lo menos el sentimiento de sí misma no la faltaria: le tenemos por esencial en el alma; de otro modo no concebimos su actividad.

Es necesaria, pues, la organizacion del cuerpo, para que el alma obre en el hom-

bre: sin ella aunque obrase, no obraria en el hombre. ¿Pero cuál es el principio por donde empiezan las operaciones del alma? ¿Es el alma, ó son los órganos del cuerpo? Estamos en que el alma sin los órganos del cuerpo, no obraria: ¿pero ha de preceder la accion del alma á los movimientos de los órganos, ó el movimiento de estos á la accion del alma?

En una palabra, ¿la necesidad de los órganos del cuerpo para que el alma empiece á obrar humanamente, se satisfaria solamente con la existencia y presencia de los órganos del cuerpo en el compuesto *hombre*; y con que el alma empezando á obrar sin su cooperacion, tuviese necesidad de sus movimientos para las operaciones sucesivas; ó se estiende ademas á que los órganos contribuyan tambien de algun modo aun á las acciones primeras y mas íntimas del alma, para que estas sean humanas? Los antiguos parece que adoptaron este último extremo cuando dijeron: *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*; y en adoptarlo, no hallamos nosotros ningun inconveniente, esceptuando siempre el sentimiento íntimo de sí misma y de su existencia, que creemos esencial en el alma.

De desear seria que la observacion y la experiencia viniesen en auxilio del discurso sobre un punto tan oscuro: mas en la época en que el alma empieza á obrar, no estamos en estado de observar. Pero si no á las primeras y mas íntimas operaciones del alma, á lo menos á todas las demás que las suceden, preceden los movimientos de los órganos del cuerpo; lo cual sucede de esta manera.

§. II.

Para que los órganos del cuerpo se pongan en movimiento, es necesario que algun objeto los impela: para impelerlos, es indispensable que los toque: este tacto no puede verificarse sin que el objeto que toca cause alguna *presion* en el órgano al cual toca: por esta presion comunica al órgano el objeto que le toca algun movimiento que se trasmite al alma, cualquiera que sea el punto ó sitio donde esta reside en el cuerpo: llegado al alma este movimiento, resulta en ella una sensacion; la sensacion del objeto exterior que tocó los órganos, por ejemplo, el calor.

Estas sensaciones son necesarias en el alma, de modo que, llegado ya el movimiento del órgano á el alma, no es dado á esta evitar la sensacion; y cuando no la tiene es porque aunque el objeto exterior ha tocado al órgano, ó no ha producido en él movimiento alguno, ó este no se ha transmitido al alma por alguna causa fisica que lo impidió. El alma tiene facultad para hacer que se reitere ó no la sensacion que ha tenido; y asi lo hace segun que la sensacion le es agradable, desagradable ó indiferente. Cuando quiere que se reitere, pone en movimiento á los órganos, y en fuerza de este movimiento, la mano, por ejemplo, se acerca al calor, toca este en el órgano, le mueve, llega el movimiento al alma, y esta vuelve á tener la sensacion de calor. Cuando el alma no quiere que se reitere la sensacion, no mueve los órganos, y asi no se verifica lo demas que acabamos de decir, ni de consiguiente la sensacion.

Los que admiten en el hombre dos principios, uno de las operaciones puramente animales, y otro de las intelectuales referirán al primero las operaciones que acabamos de esponer: nosotros no admiti-

mos en el hombre mas que un principio de todas sus operaciones: porque aunque el hombre es un animal, es un animal hombre: todas sus acciones son humanas ú *hominales*; quiero decir, proceden del principio, del único principio hombre: si las animales procediesen de un principio, y las intelectuales de otro, entonces el hombre seria dos cosas, un sér animal, y un sér intelectual: pero el hombre no es mas que una sola cosa, hombre, *un* compuesto; y no se daria esta unidad en el compuesto, no seria el hombre *un* compuesto, si en él hubiera dos principios de operaciones.

Asentado pues que en el hombre no hay mas que un principio de sus operaciones; se nos presentan en este principio tres cosas diferentes, y que arguyen tambien en él tres cosas de diferente naturaleza. En el hecho que acabamos de observar en el alma del hombre, se verifica: 1.º que esta recibe el movimiento de los órganos del cuerpo: 2.º que siente: y 3.º que obra volviendo á poner en movimiento, cuando quiere, los órganos del cuerpo. Aquello á que corresponde lo 1.º lo llamaremos *susceptibilidad*, capacidad de recibir el movi-

imiento de los órganos: aquello á que corresponde lo 2.º, lo llamaremos *sensibilidad*, aptitud para sentir: y aquello á que corresponde lo 3.º, lo llamaremos *actividad*, facultad de obrar: el alma, pues, segun nosotros, es *susceptible ó susceptible, sensible y activa*; puede recibir, sentir y obrar. El alma en la susceptibilidad se ha meramente *pasiva*: creo que es pasiva cuando siente, aunque algunos opinan que es solamente activa; pero entreveo en la sensacion una mezcla de actividad y *pasividad*, que no comprendo bien. Con esto no digo nada, ya lo veo: y así, si se me pregunta qué entiendo finalmente por sensibilidad, por sensacion, por sentir, remitiré al que me lo pregunte á sí mismo; á que reflexione lo que pasa en su alma cuando siente; y acaso formará de la sensibilidad y de la sensacion una idea mas clara que la que yo tengo.

No todas las sensaciones son una consecuencia de la impresion que causan en los órganos los objetos exteriores, y de la cual resulta un movimiento que se trasmite al alma: algunas veces se verifica este movimiento dentro de nuestro cuerpo sin

cooperacion á lo menos próxima de ningun objeto exterior; se trasmite al alma y el alma siente. Así es como sentimos un dolor ó pesadez de estómago, un reuma, &c.

CAPITULO IV.

Formacion de las ideas. Operaciones del entendimiento.

En pos de la susceptibilidad, sensibilidad y actividad del alma, vienen las *ideas y conocimientos*. Mucho ha dado que hacer á los filósofos, solo el explicar qué es *idea*; y seria muy largo el referir cómo lo entiende cada uno. Nosotros diremos con la brevedad y claridad que podamos, lo que queremos significar con esta palabra *idea*. Toda accion del alma, tiene un objeto, un blanco, un término *ad quem*, como decian los escolásticos. ¿Es posible que este objeto sea de tal manera exterior, que no esté de *ningun modo* presente interiormente al alma? Pues entonces el objeto de la accion del alma no es *idea*. ¿Vemos una torre, no *en algo*, *en ninguna cosa*, que

interiormente y de algun modo esté presente al alma, sino en la misma torre que existe fuera del alma? Pues entonces no tenemos la idea de la torre: conocemos la torre, sabemos lo que es, la distinguimos de cualquier otro objeto, pero no tenemos la idea de ella. Al contrario, ¿la torre es, sí, el objeto de la accion del alma, pero presente de algun modo interiormente al alma? Pues en este caso tenemos la *idea* de la torre. Lo cual se verifica sin disputa, cuando la torre, sin que la veamos, es objeto de la accion del alma, como sucede cuando nos acordamos de una torre que hemos visto.

En cuanto á los objetos materiales, me parece que no presenta ninguna dificultad esta esplicacion. Mas si bien se reflexiona, tampoco debe presentarla en cuanto á los objetos inmateriales. Todo se reduce á que en este caso sea *inmaterial* el objeto interiormente presente al alma, cualquiera que sea el modo con que lo esté: porque si de ningun modo está interiormente presente al alma, entonces el alma conocerá aquel objeto, pero no tendrá la idea de él; sin que se conciba ningun inconveniente en que

no la tenga , puesta la hipótesis de que el alma pueda conocer en sí mismo un objeto que existe fuera de ella , sin necesidad de que lo tenga interiormente presente de ningún modo. Si se me pregunta cómo puede darse ese objeto imaterial interior, qué es, de dónde viene, cómo viene ó cómo se forma , respondo ingenuamente que no lo sé , pero estoy convencido de que está allí. Creo no se me negará que existen de algun modo en nuestro interior los objetos materiales, por lo menos cuando nos acordamos de ellos ; y sin embargo la misma dificultad hay, para explicar qué son y cómo se forman, ó cómo vienen, digámoslo así, á presentarse al alma.

Llaman algunos á la idea un *sentimiento distinto* : es decir , un sentimiento que el alma distingue de cualquier otro sentimiento : de modo , que si el alma siente sin distinguir este sentimiento de otros sentimientos, no hay idea. Muy bien: pero cuando el alma distingue que siente, no solo distingue que siente sino tambien lo que siente: hay pues, ademas del sentimiento, otro objeto de la accion del alma; lo que siente. Pues este objeto, segun que está interiormente presente al alma es para

mí la idea: y no lo es el sentimiento, si él mismo, idénticamente, es objeto del acto con que lo distingue el alma, lo que tal vez es así, puesto que el sentimiento está tan íntimamente en ella que puede distinguirlo en él mismo. No sucede otro tanto con lo que el alma siente: esto está presente al alma de algun modo: pero no idénticamente. Siente el alma un cuerpo duro que toca la mano: este cuerpo duro no está él idéntico presente interiormente al alma; pero lo está de algun modo: lo siente el alma: distingue que siente, y lo que siente: pues lo último es la idea del cuerpo duro.

Excitada el alma por los movimientos de los órganos, y por los objetos que interiormente se la representan, pone en ejercicio su actividad, dirige su accion al objeto que tiene presente, y esta accion es propriamente la percepcion de aquel objeto: lo percibe, lo *recibe*, se puede decir, *por* el ministerio de los sentidos; *capit per*: percibido, lo *conoce*, *scit*, *noscit*, *cognoscit*, sabe que está allí, sabe lo que es. Sigue despues ejerciendo su actividad con otra série de acciones, que ademas del movimiento podemos reducir á cinco. Atencion

reflexion, comparacion, juicio y discurso. De modo que el alma, en cuanto activa, tiene poder, fuerza ó facultad para percibir, conocer, atender, reflexionar, comparar, juzgar y discurrir ó racionar. Ya hemos dicho lo que es la percepcion y el conocimiento.

Atencion. Despues que el alma ha conocido un objeto, puede dejar de dirigir su accion hácia él, ó seguir dirigiéndosela, y tratar de conocer en él mas que lo que ya ha conocido: en este segundo caso se dice que *atiende*.

Reflexion. Si despues de haber conocido algunas notas ó caractéres, atributos ó propiedades en el objeto, vuelve su accion sobre las que ha conocido ya, y trata de conocerlas de nuevo y mejor, entonces se dice que *reflexiona*.

Comparacion. Si dirige su accion alternativamente á unas y otras propiedades del objeto, á dos ó mas objetos, ó á sus propiedades, para conocer si se asemejan ó no, y qué relaciones tienen entre sí, decimos que *compara*.

Juicio. Verificado el conocimiento, la atencion y reflexion, ó hecha la comparacion, asiente el alma, afirma interiormente

que lo que ha conocido, ya simplemente, ya despues de atender, reflexionar ó comparar, es verdad; que es asi como ella lo ha conocido: cuando esto hace el alma, decimos que *juzga*.

Algunos dicen que juzgar es *percibir* relaciones, de modo que en su sentir, el juicio solo se distingue de la percepcion (ó sea del conocimiento) por el objeto de la percepcion ó conocimiento. Nosotros creemos que ademas de la percepcion y del conocimiento, cualquiera que sea su objeto, hay otra accion de distinta especie; el *asenso*, y esta accion es la que entendemos por *juicio*.

En el *discurso* ó *raciocinio*, se verifica lo siguiente. Yo tengo, por ejemplo, conocimiento de algunas propiedades de los cuerpos: le tengo igualmente de algunas de nuestra alma: juzgo que unas y otras son asi como yo las conozco. las comparo en seguida: de resultas de esta comparacion conozco y juzgo que son imposibles en el alma estas propiedades que conozco en el cuerpo, y vice-versa: y de esto infiero, conozco y juzgo últimamente que el alma no es cuerpo, ni el cuerpo es alma. Puede llamarse *raciocinio* todo el conjunto de estas operaciones: ó bien precisamente la

accion con que inferimos ó deducimos que el alma no es cuerpo: esta ilacion es un verdadero acto del alma, que no se puede anumerar á los conocimientos ni á los juicios; y no será una impropiedad reconocer en ella la esencia del raciocinio. Asi diremos que el alma *discurre* ó *raciocina*, cuando despues de haber conocido y comparado las propiedades y relaciones de dos ó mas objetos, y despues de haber juzgado acerca de ellas, infiere un hecho, una verdad, la conoce y juzga que lo es.

Para conocerse el alma á sí misma, á sus sentimientos íntimos, aquellos que no son ocasionados inmediatamente por el movimiento de los órganos del cuerpo, y para conocer igualmente las facultades y mas propiedades de que está dotada, y las acciones que inmediatamente proceden de ellas, me parece que no necesita ideas: todas esas cosas las conoce en sí mismas; pues que las tiene presentes, á ellas idénticamente tomadas; ó mas bien, son ella misma modificada.

Para conocer las demas cosas que no son ella misma, necesita ideas: necesita tener presente el objeto de su conocimiento: las cosas que conoce no están idénticas

interiormente presentes al alma, ya sean materiales, ya inmateriales; conque es necesaria otra cosa en que las conozca: esta otra cosa es la idea de lo que conoce. No están presentes interiormente al alma el mar, los montes y los animales: tampoco lo están el valor de Alejandro, ni la clemencia de Tito: conque necesita conocer estas cosas por medio de ideas.

Llega á la alma un movimiento de los órganos corporales, causado por la impresion que ha hecho en ellos un objeto material eterno; siente el alma este movimiento, conoce que siente, y lo que siente: el objeto inmediato de este conocimiento, no es el mismo idéntico objeto exterior que causó el movimiento, porque el tal objeto ha quedado fuera del cuerpo: tampoco es el movimiento solo porque si lo fuera, no conoceria el alma mas que un movimiento, no conoceria el objeto que lo habia causado: conque hay otra cosa: esta otra cosa es la idea, en la cual conoce el objeto.

Puesta ya el alma en accion, no se circunscribe á conocer el objeto exterior únicamente, segun que se lo presenta la idea: quiere conocerlo mejor; y usando de

su actividad, hace que se muevan los órganos en razon inversa de cuando la afectaron con su movimiento, producido por la impresion que hizo en ellos el objeto exterior: para que reiteradas y diversificadas las impresiones del mismo objeto, repetidos y diversificados los movimientos de los órganos, se multipliquen las ideas acerca de aquel objeto. Yo veo un reloj: soy un inteligente; y no contentándome con la idea que de él he formado por la primera conmocion de los órganos de la vista, hago que se muevan los órganos del brazo y de la mano, que está presente á la vista el mismo reloj, no ya como se presentó la primera vez, sino en todos sus pormenores, lo que produce un gran número de impresiones diversas en los órganos de la vista, de movimientos en estos, y por consiguiente de ideas en el alma. Tal es la formacion y série de las ideas que podemos llamar *materiales*, porque por ellas conocemos los objetos materiales, aunque en sí mismas no lo sean; sobre lo cual se ha disputado mucho sin adelantar nada, así como acerca de su origen que no es fácil determinar: bien que la dificultad nace en mucha parte de la inteligencia que se dé á la palabra *origen*.

Por lo que llevamos dicho se vé que para la formacion de una idea material, se necesita un objeto material que cause impresion en los órganos; que estos se muevan, y llegue su movimiento hasta el alma; y por último, que esta lo sienta y perciba que siente, y lo que siente. Si no siente; si no percibe que siente ó no percibe lo que siente habrá idea, pero el alma no la conocerá: porque en fin, la idea objetivamente tomada, es la modificacion de los órganos, producida en la estremidad de ellos, con la cual están tocando, digámoslo así, con el alma.

Sucede muchas veces que el alma no siente el movimiento de los órganos, porque no ha llegado á ella impidiéndolo alguna causa fisica; lo que esplican los anatómicos y los fisicos. Si llega realmente el movimiento de los órganos al alma, entonces, ya hemos dicho que el alma lo siente necesariamente, es imposible que no lo sienta; en otro caso no seria sensible: pero algunas veces no conoce que siente, y por consecuencia ni lo que siente; lo cual acontece cuando á un tiempo llegan al alma dos movimientos diversos, el uno

muy fuerte y el otro muy remiso; siente los dos, pero solo respecto del primero conoce que siente y lo que siente.

Tambien sucede algunas veces que dos objetos diferentes causan en los órganos dos impresiones muy semejantes, y de estos resultan dos ideas tan semejantes, que el alma no puede distinguir por ellas los dos objetos á que se refieren.

Por último, cuanto mayor sea la movilidad de los órganos, mayor será el número de sensaciones y de ideas materiales; y esta multiplicacion proporciona un conocimiento mas exacto de los objetos: no es otra la causa porque unos son tan diestros en la música y otros tan torpes.

Donde resida el alma, si en todas y en cada una de las partes del cuerpo; ó si en un sitio determinado del cuerpo, supongamos el cerebro; y si en todo él ó en una parte determinada; es cuestion muy agitada entre antiguos y modernos: segun la opinion que sigue cada uno, asi explica la propagacion hasta el alma del movimiento causado por los objetos materiales en los órganos del cuerpo. Nos abstenemos de entrar en esta cuestion, porque ni podemos

resolverla, ni tampoco es necesaria su resolución, puesto que cualquiera que sea el modo con que llega al alma el movimiento de los órganos; el hecho lo admiten todos los que admiten la existencia del alma.

Ocorre una dificultad grave en cuanto á explicar la recordacion de las ideas materiales, porque siendo necesario para su formacion el movimiento de los órganos, cesando aquel movimiento, parece que ya no existe la idea, y que hay necesidad de que se reitere el movimiento, para que vuelva á formarse; en cuyo caso es imposible la reminiscencia, ó aquel acto del alma con que sin movimiento ninguno de los órganos vuelve á conocer una idea, que habia conocido antes, cuando aquellos se movian.

Algunos dicen que queda en el cerebro, ó donde sea, un *vestigio* de la idea: otros que queda la misma idea allí inculpada. Ni uno ni otro podemos concebir: si bien lo primero puede explicarse del modo siguiente, que es lo que nosotros alcanzamos en el caso.

Nosotros mismos conocemos por experiencia, que aun despues de haber cesado el movimiento de los órganos, sigue sin inter

rupcion por algun tiempo, la sensacion y el conocimiento de lo que sentimos: luego sigue la idea de ello, lo cual puede explicarse diciendo que el órgano despues que ha dejado de moverse, permanece en el mismo estado, ó con la misma modificacion que le daba el movimiento: y siendo esto asi, no hay ningun inconveniente en que permanezca por mucho tiempo en ese mismo estado; y que siempre que el alma dirija hácia él su accion, se encuentre con lo mismo que la afectaba cuando el órgano estaba en movimiento. Asi se comprenden tambien los fenómenos de la memoria. Nos acordamos fácilmente de algun objeto, cuando el alma dirige su accion desde luego al órgano correspondiente, anteriormente movido: tardamos mas en acordarnos, cuando el alma tarda tambien en dirigir su accion hácia él, cuya tardanza puede ser casual ó motivada; y si el órgano ha perdido el estado ó modificacion en que quedó cuando acabó de moverse, no nos acordamos nunca del objeto material, de cuya impresion resultó en el órgano el movimiento que le modificó.

Por medio de las ideas inmateriales co-

noce el alma los objetos inmateriales. Estos, ó son sustancias, ó no lo son: el espíritu es un objeto inmaterial, sustancia: la bondad moral de una accion, es un objeto inmaterial, no sustancia.

Para la adquisicion de las ideas inmateriales no concurren los órganos del cuerpo, sino, cuando mas, como un requisito necesario para que el alma las adquiriera, segun la doctrina que dejamos asentada (cap. III). El alma puede estender el ejercicio de su actividad á todo cuanto existe, y á todo cuanto es posible: todo lo existente y lo posible es objeto de su accion, de su conocimiento: este objeto inmediato es la idea, en la cual ó por la cual conoce las cosas. Acaso se conoce á sí misma en sí misma, no en ninguna idea que tenga de sí (pág. 58); pero una vez que se conoce á sí misma, conoce que obra por sí; se distingue á sí misma de un cuerpo, y el objeto inmediato de este conocimiento y de esta distincion, es la idea del espíritu: de una sustancia que no es cuerpo. Asimismo, conoce la necesidad de que las acciones del hombre sean conformes á la felicidad general, si se ha de obtener el fin que Dios se

propuso al criar al hombre y destinarle á vivir en sociedad : conoce que el socorrer al indigente es conforme á la felicidad general ; y el objeto inmediato de su conocimiento es la idea de esta conformidad , que es en lo que consiste la bondad moral, cosa inmaterial , que no es sustancia.

Podemos llamar á todas las ideas una copia fiel de los objetos que por ellas conocemos. Hemos explicado de algun modo como se forman estas copias de los objetos materiales. ¿Pero cómo se forman las de los objetos inmateriales? ¿Quién las forma? ¿El alma? Para formarlas necesitaria tener presente el original : mas si tuviera presente el original , ninguna necesidad tenia de la copia. ¿La forma otro? ¿Mas cómo le viene al alma? Y despues de todo , esta copia , que por supuesto no es una sustancia , cómo existe? ¿No es mas que una modificacion del alma? Empero ninguna de las modificaciones que conocemos en el alma , puede ser un trasunto de un objeto inmaterial extraño á la alma. ¿Dirémos pues que el alma vé los tipos de todas esas cosas en Dios , ó que , no las vé en idea , sino en ellas mismas? La respuesta mas racional que yo

puedo dar es que no lo sé. Pero si hemos de admitir ideas en el hombre, y si estas son una copia exacta de los objetos, recurriremos á la actividad del alma para reconocer en ella la facultad de formar ó adquirir esas copias, aunque ignoremos el cómo. La virtud es un objeto inmaterial; pues bien, cualquiera que sea la naturaleza que yo asigne á la idea, llámela un traslado de la virtud perfectamente semejante á ella, ó llámela de otro modo, lo cierto es, que á consecuencia de haber puesto mi alma en ejercicio su actividad, la idea de la virtud está presente á mi alma. No puedo decir mas: es todo lo que sé.

CAPITULO V.

Division de las ideas.

Las ideas, ademas de su division en materiales é inmateriales, pueden dividirse tambien en otras diferentes especies.

Pueden ser:

1.º *Absolutas y relativas.*

Idea relativa es la que representa un

objeto , y escita *necesariamente* la de otro , porque sin el segundo no se dá el primero : tal es la idea de *criatura*, la cual no solo representa una cosa creada , sino tambien escita la idea de creador , porque sin creador no puede haber cosa creada.

Idea absoluta , al contrario , es la que representa un objeto , pero no escita la idea de otro necesariamente ; como la idea del sol , no en cuanto criatura , sino solamente en cuanto sol.

2.º *Ideas asociadas.*

No deben confundirse las ideas *relativas* con las asociadas: estas representan un objeto y escitan la idea de otro , pero no necesariamente , porque los dos objetos que representan pueden existir uno sin otro : la idea de un vestido escita en una madre la idea del niño que lo vistió ; estas dos ideas son asociadas : pero la primera no escita necesariamente la segunda , porque su objeto puede darse sin el objeto que la segunda representa.

3.º *Simples y compuestas.*

En cuanto á la simplicidad , *unicidad* ó sencillez , y la composicion , lo mismo que se dice de los objetos , se puede decir de

las ideas que los representan. El espíritu es simple, único, uno bajo todos aspectos: pues lo mismo es la idea del espíritu, simple, única, una. Un hombre, un caballo, es compuesto en cuanto es hombre ó caballo; pero es uno, en cuanto es *un* compuesto, *un* hombre, *un* caballo. La idea que representa al hombre ó al caballo en el primer concepto, es compuesta, la que los representa en el segundo concepto es simple.

Fuera de las ideas de los espíritus, acaso no hay ninguna idea en todos conceptos simple. Sin embargo, se cuentan entre ellas: la idea de relacion, porque parece simple; en razon á que la relacion tambien parece que lo es, pues no se concibe cómo se pueda descomponer la relacion, supongamos, que media entre el padre y el hijo: las ideas del sabor, del sonido, del placer, del dolor, de la bondad, de la justicia, de la amistad, y otras por este estilo, que si realmente son compuestas, nosotros no acertamos á descomponerlas.

4.º Ideas colectivas.

En las ideas colectivas; la idea, por ejemplo, de los doce apóstoles, son real-

mente doce ideas, cada una de un apóstol; la idea de un determinado acervo de trigo, realmente son muchas ideas, cada una de un grano de trigo. Lo mismo decimos de las ideas de un cabildo, de un ayuntamiento, de un rebaño.

5.º Ideas concretas.

Si la palabra *concretas* se tomára del verbo latino *concernere*, ver ó mirar con otro, ó una cosa con otra, corresponderian estas ideas á las que se diferencian por el modo de conocerlas: pero parece que mas bien debe tomarse del verbo *concreescere*, por la significacion que tienen generalmente en latin las palabras *concretus* y *concretio*, derivadas no de *concernere*, sino de *concreescere*.

Lo que significa material y directamente este último verbo, es que dos cosas unidas forman una mas crecida que cada una de las dos; y de aquí es que siempre que hay una cosa concreta, ha de ser necesariamente compuesta: pero por concreto se entiende en logica, no cualquier compuesto, sino solamente el compuesto del sugeto y su forma, ó sea de un objeto y de una cualidad que tiene: asi pues, la idea concreta es la que, á diferencia de la abstracta de

que hablaremos despues, representa un sugeto con su forma, ó un objeto juntamente con una cualidad que tiene.

6.º *Claras y obscuras.*

Son claras las ideas cuando de tal modo representan el objeto, que no hay ningun obstáculo para que el alma lo conozca: en el caso contrario son obscuras. Cuando se presentan al alma dos ideas materiales juntas semejantes entre sí, no conoce el alma ninguno de los dos objetos que representan, porque la semejanza de las dos ideas se lo impide. Cuando se presentan dos ideas una muy viva, otra muy remisa, una muy fuerte, otra muy débil, la *remisión* ó debilidad de la una, y la demasiada viveza ó fortaleza de la otra, son un obstáculo para que el alma conozca el objeto que representa la mas débil. Y segun sea mayor ó menor en el primer caso la semejanza, y en el segundo la fuerza de una idea ó la debilidad de la otra, asi diremos que las concibe el alma con mas ó menos claridad, con mas ó menos obscuridad.

Se aplica á las ideas por analogia esta palabra claridad, que en sentido directo esplica un objeto material, la luz; ó si

se quiere, un efecto de la luz. Cuando hay luz, cuando hay claridad, vemos los objetos; si no los vemos, por no estar á distancia proporcionada, ó por algun vicio de que adolecen nuestros ojos, ó por algun otro objeto que se interpone, lo que sucede en último resultado, en todos estos casos, es que no hay luz, que no hay claridad para nosotros, y porque no la hay, no se presentan los objetos á nuestra vista de modo que los veamos. Por analogía, pues, cuando vemos con la vista del alma, esto es, cuando percibimos una idea, decimos que hay claridad en aquella idea, en cuanto se presenta al alma de tal modo que la percibe; cuando así no se presenta, la idea es obscura. Tambien puede el alma dejar de percibirla por alguna causa física, que entorpezca ó impida su accion, y entonces, el no percibirla dependerá del alma y no de la idea, pero siempre resultará que la idea no se presenta al alma de modo que la perciba, aunque esta falta no provenga de la idea, sino de la alma, ó de la causa que impide la accion de la alma.

7.º *Ideas distintas y confusas.*

Decimos lo mismo: la distincion ó con-

fusion de las ideas puede provenir de ellas mismas, ó del alma cuando las percibe. Entendemos por idea clara la que de tal modo representa el objeto, que no lo equivocamos con otro. Entendemos por idea obscura la contraria. Por idea distinta entendemos aquella por medio de la cual no solo distinguimos de otro el objeto que representa, sino tambien conocemos en él muchas notas ó caractéres, cuyo conocimiento no es necesario para no equivocarlo con otros objetos; y será mas ó ménos distinta, segun sea mayor ó menor el número que conocamos de estos caractéres: si solo conocemos los necesarios para no equivocar aquel objeto con otro, la idea es confusa. El que ve un libro, y lee en su portada la materia de que trata, y el autor que lo compuso, tiene de este libro la idea suficiente para no equivocarlo con otro libro, y esta idea es clara; pero hasta ahora no es distinta: lo será, si lee el libro con detencion, y conoce la doctrina, el estilo, el método, el acierto ó los errores que contenga: y será la idea mas ó menos distinta, segun sea mayor ó menor el número de estas ú otras cualidades del libro que conozca el que lo

lee. Si no concurren estas circunstancias, la idea es confusa: por donde se ve que una idea puede ser clara y confusa, pero no clara y obscura, ni distinta y confusa.

Se puede decir que todas las ideas son por su parte, claras y aun distintas, porque todas representan aquello que representan, de modo que el alma lo conoce, y distingue en ello todo lo que conoce, sea poco ó mucho. Ya se ve que esto es entender de otro modo que nosotros la claridad y distincion de las ideas; ó dar á estas palabras, *idea clara*, *idea obscura*, *idea distinta*, *idea confusa*, otra significacion que la que nosotros les damos. Ni es de la mayor importancia el decidir cuál de las dos significaciones sea la mas propia. Si la idea no representa mas que una parte ó una cualidad de un objeto, aunque represente esa parte ó esa cualidad de tal manera que no la equivoquemos con otra cosa, si no representa el objeto á que corresponde esa parte ó esa cualidad, de modo que no le equivoquemos con otro objeto, no la tenemos nosotros por clara, mucho menos por distinta.

8.º *Ideas reales y quiméricas.*

Llaman algunos *idea quimérica* á la idea de

lo imposible, á la idea de un sér que ni siquiera puede llegar á existir. Si hablan de una imposibilidad metafísica, como parece, tan imposible es esa idea como el objeto á que dicen que se refiere. En efecto es imposible metafísico la idea de *nada*, ó de la nada, y un imposible metafísico es *nada*, ó no es nada.

Hay en Licia, region del Asia menor entre Panfilia y Caria, un monte que los antiguos llamaron Quimera *Chimæra*, en cuya cima habia un volcan: en la parte mas alta vivian leones, en el medio cabras, y al pie del monte serpientes. Personificaron los poetas á este monte haciéndole un monstruo, que vomitaba llamas, y que tenia la cabeza de leon, el cuerpo de cabra y la cola de serpiente. La idea de este monstruo es una idea quimérica, y por alusion á esta idea formada con ocasion del monte Quimera, se llaman quiméricas todas las ideas de aquellos objetos que no existen en la naturaleza, pero que nosotros componemos en nuestra mente, reuniendo algunas partes ó cualidades de diferentes objetos realmente existentes. Si existe verdaderamente fuera de nosotros el objeto representado por la idea, esta idea es real.

9.º Ideas verdaderas y falsas.

Toda idea es verdadera idea, ó es verdaderamente idea, porque toda idea es verdaderamente objeto de la accion del alma, que la percibe, y esto es lo que yo entiendo por idea: pero como tambien la falsedad es verdadera falsedad, ó es verdaderamente falsedad, se sigue que tambien la idea falsa es verdadera: es decir, es verdadera idea falsa: lo que hay que saber es si puede darse esta falsedad en las ideas. El saberlo dependerá de lo que entendamos aquí por falsedad. Yo entiendo en este caso por falsedad la discordancia ó no conformidad del objeto inmediato de la percepcion de la alma, (que es lo que yo entiendo por idea), con la cosa á que este objeto se refiere. Algunas veces cuando yo veo repentinamente un mosquito por el aire, percibo en la idea de este mosquito que se presenta á mi alma, una águila volando á grande distancia. Esta idea es falsa, no es conforme al objeto á que se refiere, en razon de que, por el error en que yo estoy acerca de la distancia, percibo en la idea una águila, y no un mosquito, que es el objeto exterior á que se refiere la idea. Rectifico luego

mi error acerca de la distancia, y ya conozco el mosquito en el objeto que está presente á mi alma, es decir en la idea: entonces esta idea es verdadera, porque es conforme al objeto á que se refiere.

Se suelen dividir tambien las ideas en *complejas é incomplexas, completas é incompletas, adecuadas é inadecuadas, abstractas, singulares, particulares, generales, universales, &c.*, cuya esplicacion no nos parece difícil ni necesaria, escepto la de las ideas abstractas y generales, porque estas ideas son de la mayor importancia en la filosofía.

10. *Ideas abstractas.*

No tenemos por abstraccion la accion con que nuestra alma conoce en un objeto por medio de la idea, una cualidad, modificacion, ó forma, sin conocer el resto del objeto: en este sentido todas las ideas son abstractas: el alma no puede conocer dos cualidades ó modificaciones, dos cosas, á la vez en los objetos que la presentan las ideas. La abstraccion, si atendemos á la etimología de esta palabra, que se deriva de *trahere abs*, traer fuera ó sin, no se verifica cuando por medio de la idea conocemos una cualidad en el objeto mismo que la tiene, sino fuera del objeto, separada,

aislada. De esta separacion se hace un uso muy provechoso en la formacion de las ideas generales, tan necesarias para la adquisicion progresiva de verdades, con que enriquecemos nuestro entendimiento. Hasta aquí para mí todo es claro: ¿pero es posible efectivamente concebir una cualidad, una modificacion, una forma, ó llámese como se quiera, sola, aislada, y no en el objeto que la tiene? ¿Podemos concebir la blancura, sin conocerla en una cosa blanca? Yo por mí no puedo. Siempre que concibo la blancura, la concibo en la nieve, en la cal, en un lienzo, aunque no tenga presente dónde he visto aquel lienzo, ó aquella porcion de nieve ó de cal, que me presenta la idea: siempre que concibo la figura ó forma triangular, la concibo en un triángulo, aunque no me acuerde dónde le he visto. Nada de esto, sin embargo, empece á la utilidad de las abstracciones. No concebimos en verdad la blancura sino en un objeto blanco: pero si no hiciéramos mas que conocerla, no tendria yo esta accion por abstraccion: si lo fuese, todas las ideas, ya lo he dicho, serian abstractas. Consiste pues la abstraccion en conocer de tal modo la blancura en el objeto

blanco, que en el uso que yo haga de aquel objeto blanco, lo considere siempre como blanco, y solo como blanco, no como pesado, cuadrado, redondo, triangular, sólido, líquido, &c.; y bajo el concepto de blanco lo compare con otros objetos, y vea las relaciones que bajo de este respeto tiene con ellos, si es semejante á ellos, en qué grado, qué propiedades tiene como blanco, si estas se hallan en los demás objetos blancos, &c.; de esta consideracion, de esta comparacion deduzco yo otras ideas, que me van presentando verdades unas en pos de otras; cuando sin estas ideas, y de consiguiente sin la consideracion y comparacion que las han originado, la primera idea seria una idea individual de la blancura en un objeto, ó de un objeto blanco, solo en cuanto blanco y de ahí no pasaria; conque no sabria yo mas que esa verdad: que aquel objeto era blanco.

Ideas generales.

Conocido el objeto blanco, consideradas sus propiedades, y las relaciones que tiene con otros objetos blancos, tanto por su blancura, como por las propiedades de esa cualidad, ó sea del objeto que la tiene, formo

una idea *general*: es decir, una idea que represente ó por la cual yo conozca muchos individuos: y será mas ó menos general, segun sea mayor ó menor el número de individuos que por ella conozca; es decir de individuos semejantes, mas ó menos en blancura, y en las propiedades de la blancura.

La palabra *general* supone el *género* que puede tomarse en dos sentidos, si bien los dos coinciden en una idea: ó por una cosa en que son semejantes muchos individuos, ó por los mismos individuos semejantes en alguna cosa. De cualquiera manera que se tome hay necesariamente dos géneros; el primero y el último, ó sea el supremo y el ínfimo, en medio de los cuales caben otros muchos. El primero ó el supremo abraza todo cuanto hay, todo cuanto *es*, en realidad ó en posibilidad; porque en cuanto á *ser* todas las cosas que *son*, ya *sean* reales, ya *sean* posibles, se asemejan unas á otras: y de consiguiente comprende todos los demas géneros, los cuales tambien contienen en sí otros inferiores hasta el último ó ínfimo que no contiene á otros. Los seres existentes forman un género inferior al género primero, que abraza no solo los seres existentes, sino

tambien los posibles: los cuerpos forman otro mas inferior, porque no todo lo que existe es cuerpo; entre los cuerpos, los minerales forman otro mas inferior, porque no todos los cuerpos son minerales; y asi progresivamente hasta que se llega al último género que no comprende ningun otro, y si solamente especies.

De la especie decimos lo mismo que del género: puede tomarse ó por una cosa en que son semejantes muchos individuos, ó por los mismos individuos semejantes en alguna cosa. La diferencia que hay entre el género, y la especie consiste en que algunos individuos comprendidos en el género, al paso que son todos semejantes en alguna cosa á los demás individuos comprendidos en el mismo género, son tambien todos desemejantes á ellos en otra cosa. Los animales forman un género: todos son semejantes unos á otros en ser vivientes y en otras cosas: pero algunos de estos animales son todos desemejantes á los demás animales en otra: todos los bueyes y todos los caballos son vivientes; en esto son semejantes: todos los bueyes tienen astas: ningun caballo las tiene: todos los bueyes mugen y ningun ca-

ballo muge; todos los caballos relinchan, y ningun buey relincha: todos los bueyes tienen pezuña hendida, y ningun caballo la tiene; y en esto son desemejantes todos los bueyes y todos los caballos. Al contrario, no son desemejantes entre sí todos los individuos de una especie en ninguna cosa, al paso que en alguna todos son semejantes. Todos los caballos son semejantes entre sí en relinchar, en no tener astas, ni pezuña hendida; y no hay ninguna cosa en que todos sean desemejantes entre sí: porque si uno no es semejante á otro en la altura, en el color, en la fuerza, &c., otros lo son; al paso que ningun caballo es semejante á las aves en tener pluma, ni ninguna ave es semejante á los caballos en tener cuatro pies. Pues bien los bueyes forman una especie entre los animales, otra los caballos, otra las aves: pero las aves son especie respectivamente al género *animales*, y son género respecto á diferentes especies de aves que se conocen; y lo mismo sucede respecto de otras colecciones de seres, que son géneros respecto de otras colecciones inferiores en número de individuos, y al mismo tiempo especies respecto de otras colecciones que

contienen en sí mayor número de individuos.

Tomado el género ó la especie por el número de cualidades semejantes que se hallan en muchos individuos, se toma segun su *comprehension* (asi la llaman); y tomado por el número de los individuos en quienes se hallan esas cualidades semejantes, se toma segun su *estension*: y es claro que la *estension* se disminuye en la proporcion con que crece ó se aumenta la *comprehension*. Se disminuye v. g. el número de los vivientes, si se aumenta el número de cualidades en que son semejantes; como si á la cualidad de viviente se añade la de sensible; porque hay muchos mas seres vivientes sensibles é insensibles, que vivientes solo sensibles; y se disminuirá mucho mas si á la cualidad de sensible se añade la de racional, porque es mucho menor el número de vivientes sensibles y racionales, que el de solamente vivientes, y el de vivientes solamente sensibles.

Supuesto todo esto ¿cuál es la naturaleza de las ideas generales? ¿La idea general es un objeto interiormente presente al alma, y que corresponde á un sér general existente en la naturaleza? ¿No corresponde á nin-

gun ser general existente á *parte rei*, sino que se la forma el alma en su interior? Ni uno ni otro, á mi parecer.

La idea general es una idea colectiva, son muchas ideas individuales, y no por eso pierde nada de su importancia.

No puede existir en la naturaleza ninguna cualidad que siendo una sola se halle al mismo tiempo, la misma idéntica, en muchos individuos, ni toda en todos, ni parte en unos y parte en otros: todo esto es naturalmente imposible; y si lo es, tampoco puede el alma forjarse semejante idea, ó un objeto en su interior, cuyo objeto se refiera á un imposible; porque, ya lo hemos dicho otra vez, un imposible no es nada, y en el interior de la alma no puede darse un objeto que se refiera á nada; no puede haber idea de nada, ó de la nada.

Asi pues, la idea general son muchas ideas individuales que el alma conoce sucesivamente: ideas de sugetos y de sus formas, propiedades y cualidades: ideas de la semejanza ó desemejanza entre estos sugetos, y entre las cualidades de unos y otros; de las relaciones que median entre ellos; de los efectos y consecuencias de estas relaciones,

y de las de la semejanza y desemejanza. Estas ideas, aunque individuales, no carecen de las ventajas que tendrían si fueran generales en el sentido en que otras las entienden. Lo vamos á ver.

El bruto *conoce*, si se quiere, objetos individuales, aquellos que causan impresion en sus sentidos; pero no hace mas, ó hace muy poco mas que conocerlos, porque no necesita mas para llenar su destino de animal puramente animal. Para esto no es necesario que *sepa*, si el objeto individual que acaba de conocer tiene otro semejante en la China, y si teniéndolo, puede éste reportarle á él, ó á toda su especie alguna utilidad, ó conducirle al conocimiento de alguna verdad que ignore. Por esta razon en el bruto el conocimiento de los objetos es transitorio y fugaz, muy incompleto, y nunca se estiende á conocer en ellos sino muy pocas relaciones, cuyo conocimiento es tambien del momento y nada mas. El hombre que tiene que llenar el destino no de animal meramente animal, sino de animal hombre, necesita, por esta causa, adquirir muchos mas conocimientos que los que necesita adquirir el bruto: asi está dotado de las facul-

tades *ánimicas* necesarias para adquirirlos; y estas le bastan, para el efecto, aunque todas sus ideas sean individuales, porque del conocimiento individual de cada sujeto, de su forma, de sus cualidades, de sus relaciones con otros sujetos, de la semejanza ó desemejanza entre sujeto y sujeto, entre cualidad y cualidad; el alma del hombre por su propia actividad y cualidad discursiva, deduce y llega á conocer un gran número de verdades, inaccesibles al bruto, privado de unas facultades, que si las tuviera, le colocarian sobre la esfera de bruto.

En suma, para mí las ideas generales son ideas individuales que el hombre llega á elevar á un número prodigioso; teniendo lugar entre ellas las que son una consecuencia de la atención y comparación de dos ó de muchos objetos ó cualidades, y por medio de las cuales conoce verdades, que porque lo son en *todos* los casos individuales de la misma clase, se llaman generales de *genus* ó *generare*, como si engendrassen todas estas verdades individuales que están como contenidas en ellas.

Así cuando ocurre un caso individual, al instante acude el alma á la idea individual

que anteriormente adquirió, para ver si en el caso presente hay tambien una verdad semejante á la que por ella conoció en aquel otro caso; compara los casos; conoce que son semejantes, no halla ninguna razon de diferencia, y ratiocina: «si aquello era verdad, tambien esto lo es:» conoce que aquello era verdad, y concluye: «luego esto tambien lo es.» Sabe el hombre por el testimonio de los demás hombres que hay otros muchos casos iguales que él no ha observado por sí mismo: conoce la posibilidad, y aun la verisimilitud de que haya todavía muchos mas; y todo este conjunto de conocimientos, que es en lo que consisten las ciencias, enriquecen el entendimiento del hombre, y de ellos reporta las mayores utilidades. No concebimos de otro modo las ideas generales y sus ventajas.

IDEAS INNATAS.

Grande controversia se agita entre los filósofos sobre la existencia de las ideas innatas. Para decir nosotros algo sobre esta cuestion, preciso es dejar primero bien asentado lo que entendemos por idea innata. He-

mos dicho en otro lugar que para nosotros la idea es un objeto de la acción de nuestra alma, el cual está interiormente presente al entendimiento, y representa otro objeto que en sí mismo no está interiormente presente al alma; cualquiera que sea la naturaleza de aquel objeto representativo, y la dificultad que haya en explicar cómo se presenta al entendimiento.

Por idea *innata* entiendo lo mismo que por idea coetánea ó coexistente con el alma, de modo que desde el primer instante de la existencia del alma estuvo interiormente presente á ella.

Las razones que se alegan contra semejantes ideas son las siguientes:

1.^a Si tuviéramos ideas innatas, las hubiéramos percibido desde el principio de nuestra existencia, y no es así; la experiencia propia nos enseña á todos, que nuestras ideas se adquieren con el tiempo.

2.^a Si se dice que estas ideas existen, pero que es necesario para que el alma las perciba que pueda poner espeditamente en ejercicio su actividad, y no puede sino en proporcion que se vaya desarrollando el cuerpo, con quien tiene una estrecha cor-

respondencia; preguntamos ¿para qué, pues, proveyó Dios á nuestra alma de estas ideas con tanta anticipacion? Dios no hace ninguna cosa inútilmente.

3.^a Si hubiera ideas innatas, ideas que hubieran nacido con el alma, que fueran como una misma cosa con ella, estarían siempre presentes á nuestra alma; estaríamos siempre percibiéndolas; y no hay ciertamente idea ninguna de esta clase.

4.^a Si hubiera ideas innatas, sería una de ellas, y la primera, la idea de Dios; por lo mismo sería una misma en todos los hombres, y no lo es.

Los partidarios de las ideas innatas pueden responder, 1.^o que la esperiencia no nos enseña que *adquirimos* sino que percibimos con el tiempo las ideas, así como nos enseña, no que crecemos, si no que hemos crecido.

2.^o El ignorar nosotros las razones que Dios haya podido tener para proveer á nuestra alma desde su creacion de ideas de que no puede hacer uso hasta mucho tiempo despues, no es razon suficiente para negarlo, ni para asegurar que sería inútil dárselas al alma. Y si fuera imposible que el alma las

formase, ó que viniesen ellas espontáneamente á presentarse al alma ¿no habríamos de recurrir á Dios que nos las infundiese? Y en este caso ¿qué inconveniente se concibiría en que lo haga desde luego que cria al alma?

3.º Aunque hubiera ideas innatas, no por eso debiéramos conocerlas siempre: es inexacto que serian como una misma cosa con el alma: serian, ni mas ni menos, como las ideas adquiridas, y á estas no las estamos siempre percibiendo.

4.º No sabemos porqué, entre las ideas innatas, habia necesariamente de ser la primera la idea de Dios: la mas importante, la mas noble, la mas digna, la mas sublime, es verdad, en correspondencia con el objeto á que se refiere; pero la primera en orden, no: precederla pudieran otras, como la preceden suponiéndola adquirida. Ni porque no sea una misma en todos los hombres se sigue nada contra su *innatividad*: ó hablando con propiedad, si fuera innata, la misma seria en todos los hombres; la misma se presentaria á todos los entendimientos; pero no todos los entendimientos la percibirian del mismo modo; asi como un objeto es-

terior y corpóreo se presenta él mismo á los ojos de muchos hombres, y no todos lo ven del mismo modo.

Mas si los argumentos de los que impugnan las ideas innatas no satisfacen á los que las defienden, tampoco estos alegan ninguna razon plausible en apoyo de su opinion, como no sea la dificultad en concebir que el alma sea capaz de formar una idea si las ideas no existen ya de por sí; y si existen, que sea el alma capaz de hacer que se le presenten: ó es necesario negar que la idea sea alguna cosa distinta de la alma; negativa que no es fácil sostener victoriosamente.

Alegan todavía, sin embargo, que el pensamiento es esencial á la alma, y que no puede haber pensamiento sin idea. Sus contrarios dicen que no es esencial al alma el acto de pensar, sino la facultad de pensar; que en esta facultad y no en su ejercicio consiste la actividad.

Ciertamente nosotros no concebimos, cómo un ser inagente, siquiera sea espiritual, empiece de suyo á obrar sin conocimiento de que va á obrar, ni del objeto de su accion ni aun de la naturaleza del acto

que va á egercer; si va á percibir, á juzgar á querer, etc.; ni cómo ó porqué sale de su inaccion, pues para ello no hallamos ninguna razon suficiente: no se puede asignar por tal su actividad, su facultad de obrar, porque esto es lo que se disputa: ademas, para que este sér ejerciera su actividad de suyo, habia de tener él y no otro una razon suficiente: y no la puede tener un sér que ni piensa, ni conoce, que está como muerto, sin accion, sin vida; tendrá que resucitar él por su propia virtud pero por casualidad. ¡ Mala filosofia !

Mas no por eso creemos que sea esencial al alma el pensamiento: lo es, sí, una accion de cualquiera clase que sea. Nosotros vemos en el sentimiento íntimo que tiene el alma de sí misma, y otro tanto vemos en sus sensaciones, una mezcla, que no comprendemos bien, de pasividad y actividad, ó mas bien de accion y de pasion (página 51); y esta accion, este sentimiento íntimo de sí misma es esencial al alma: de otro modo, lo repetimos, no concebimos cómo pueda empezar á obrar.

Mas para este sentimiento de la alma, no se necesita ninguna idea: el objeto de esta

accion es el alma misma, el alma se siente á sí misma. Ahora los que opinan que la idea es un sentimiento, tienen que admitir, en nuestro concepto, que en el alma existe la idea innata de sí misma por lo menos.

Es todo lo que podemos decir acerca de las ideas innatas, que defendieron, un tiempo, con calor los cartesianos; mas no su maestro, cuya doctrina parece que no comprendieron, ó ampliaron demasiado sus discípulos. Descartes dice espresamente: «Jamás he dicho ni creído que el alma tenga necesidad de ideas innatas, que sean una cosa distinta de la facultad de pensar.» «Cuantas veces he dicho que la idea de Dios es innata, solo he querido decir que la naturaleza nos ha dado una facultad por la cual podemos conocer á Dios: pero nunca he enseñado, ni opinado que fuesen actuales semejantes ideas, ó un no se qué distinto de la misma facultad cognoscitiva.» «Cuando digo que algunas ideas han nacido con nosotros, ó están naturalmente grabadas en nuestras almas, no quiero decir que están siempre presentes á nuestro entendimiento, pues en este sentido no hay idea ninguna: solo quiero decir, que tene-

»mos en nosotros mismos la facultad de
»producirlas.»

No todos admiten esta facultad, ni todos la existencia de las ideas (página 66), pero suponiendo que las haya, la cuestion de si todas ó algunas de ellas son ó no son innatas, no es susceptible de una rigurosa demostracion: es, sí, evidente que no hay necesidad de que lo sean.

CAPITULO VI.

*De los medios de manifestar á los demas
nuestras ideas.*

A sí como, porque el alma no puede tener inmediatamente presentes los objetos, necesita ideas para conocerlos; del mismo modo no pudiendo manifestar á los demas las ideas mismas, por medio de las cuales conoce los objetos, tiene necesidad de otras cosas para manifestárselas. Llamaremos á estas cosas *signos* de las ideas. La naturaleza proveyó al hombre de algunos de estos signos, y le dió facultad para adoptar otros: los primeros serán pues signos *naturales*, y los

segundos *artificiales*. Como los primeros son propios de todos los hombres, todos los hombres entienden lo que significan, cuando cada uno los ve en los demas; porque cada uno conoce que significan en los demas, lo que significan en él. Tales son ciertos gestos, ó modificaciones determinadas de las facciones del semblante, algunos movimientos de todo el cuerpo, de alguna ó de algunas partes de él, y alguno que otro sonido de la voz. Nadie ignora que con el gesto manifestamos desagrado, tristeza, alegría; con ciertos movimientos de todo el cuerpo un sobresalto repentino; y que con la voz, aun sin articular, es decir, sin ser modificada por las diversas posturas de la lengua, y de los labios, manifestamos sorpresa, dolor, alegría, temor, &c.

Por medio de estos signos naturales pueden entenderse mutuamente los hombres cuando pueden verse y oirse, acaso mucho mas de lo que se cree generalmente; pero nunca tanto como es menester, para que la comunicacion llegue entre los hombres al grado de perfeccion á que puede llegar. Por esta razon el Autor de la naturaleza les dotó de la facultad de instituir y convenirse

en la inteligencia de otros signos, que porque para su conveniente y útil institucion necesitan de bastante *arte*, por eso se llaman artificiales. Estos signos artificiales pueden tener alguna analogía con los objetos á que se refieren las ideas que queremos manifestar, y pueden no tener ninguna. En el primer caso participarán algo de la cualidad de naturales; en el segundo son enteramente *arbitrarios*. Con respecto á las ideas son arbitrarios todos los signos artificiales con que las manifestamos, pues ademas de que no están destinados por la naturaleza para manifestarlas, no se ve ninguna analogía entre un signo artificial, y una idea: mas con respecto á los objetos exteriores que queremos manifestar, puede darse entre ellos y los signos artificiales con que queremos darlos á conocer alguna analogia, y grande algunas veces, como entre la pintura bien hecha de una rosa, y una rosa verdadera.

Los signos artificiales pudieran percibirse por todos los cinco sentidos. Prévia una convencion pudieran entenderse los hombres por medio de objetos que se percibiesen por el gusto, por el olfato y el tacto:

pero esta comunicacion seria siempre muy difícil y muy reducida: solo serviria, como tal vez sirve algunas veces, para comunicarse dos, ó un corto número de personas, y en ocasiones acerca de materias determinadas. Así, los principales signos artificiales se dirigen á los dos sentidos de la vista y del oido.

Los que se dirigen á la vista son los gestos, las miradas, y los movimientos de las manos y de los dedos, &c., como se observa en los oradores, en los cómicos, y principalmente en los sordo-mudos. Pero los mas útiles, por su mayor universalidad y exactitud, son los que se forman por medio de la escritura. Esta puede ser geroglífica y alfabética: la primera representa directa é inmediatamente los objetos á que se refieren nuestras ideas; y á estas tambien por concomitancia; quiero decir, que por medio del geroglífico no solo representamos un objeto, sino tambien manifestamos que lo percibimos y conocemos, y de consiguiente que tenemos la idea de él.

La escritura alfabética representa directa é inmediatamente los sonidos que formamos con la voz: pero siendo ademas la escritura

y la voz dos signos que nos representan una misma cosa; así como cuando oímos la palabra no nos dirigimos á la escritura para conocer lo que la palabra nos representa, del mismo modo conducidos ya por la experiencia, cuando leemos lo escrito no se dirige nuestra atencion á la voz, aunque es lo que la escritura representa inmediatamente, sino á la idea ó al objeto representado por la voz copiada por la escritura; y solamente nos paramos en la palabra escrita que leemos, cuando no entendemos lo que significa.

La escritura alfabética es el vehículo mas rápido y mas capaz que ha podido inventarse para la comunicacion y propagacion de nuestras ideas, sentimientos, pensamientos y deseos; en fin, de cuanto pasa en la mente del hombre: esta rapidez y capacidad se han aumentado prodigiosamente con la invencion de la imprenta: y aprovechándose mutuamente los hombres por este medio de sus respectivos conocimientos, y discurriendo y añadiendo cada uno á lo que ha aprendido de otros, de este modo es como van adelantando las ciencias.

La escritura supone la palabra, la cual

es una modificacion de la voz, á que concurren la garganta, la lengua, el paladar, los dientes, y los labios. Con las palabras se forman los idiomas; y con un idioma manifestamos nuestras ideas, nuestros juicios, y nuestros raciocinios; las ideas con palabras, los juicios con proposiciones, y los raciocinios con silogismos.

Grande es, sin duda, la utilidad del lenguaje para concebir, juzgar, raciocinar y coordinar nuestras ideas, nuestros juicios y raciocinios; mucho mayor despues de haber contenido su fugacidad por medio de la escritura y de la imprenta. Las palabras, las proposiciones y los silogismos que representan nuestras ideas, juicios, y raciocinios, permanecen inmóviles en el papel: cuando se nos ha escapado una idea, cuando nos hemos olvidado de una verdad, cuando nos cuesta trabajo formar un raciocinio; todo lo encontramos en un libro, porque vemos en él los signos, copias fieles de todas estas cosas que han pasado en nuestra alma. Estos signos, escritos ó no escritos, vienen continuamente en nuestro auxilio, llaman nuestra atencion, solicitada sin cesar por un crecido número de objetos nuevos, ó que

se nos presentan de nuevo, y remedian los malos efectos de tanta distraccion. Vemos en ellas representadas con separacion las ideas de los objetos, las ideas de sus cualidades y relaciones; separacion, que si la podemos hacer fácilmente con el alma, no siempre tendremos la misma facilidad en retener sus efectos. Mas aunque el lenguaje y la escritura nos proporcionen esta facilidad, no puedo convenir en que sea necesario ninguno de los dos, para formarnos las ideas; siquiera por la sencillísima razon de que las palabras, habladas ó escritas, son signos de las ideas, y ningun signo, aunque sea natural, mucho menos si es artificial como la palabra, puede preceder á la cosa significada, cuya anterior existencia supone necesariamente.

Las palabras de un idioma se dividen en nombres sustantivos y adjetivos, en verbos, adverbios, conjunciones, preposiciones, &c., con las cuales se forman oraciones, ó proposiciones.

Las ideas se manifiestan con palabras sueltas, digámoslo así, pues aunque algunas veces es necesario emplear muchas para espresar una idea, es porque no hay una

palabra sola que la explique bien, ó porque se evita el equívoco usando de dos ó mas palabras, como cuando decimos *macho de cabrio*, con cuyas palabras solo espresamos una idea, ó un objeto á que se refiere una idea.

Siempre, pero especialmente en el lenguaje científico, conviene mucho para explicar una idea usar de palabras ó términos unívocos, es decir, que estén destinados á espresar una sola idea, ó un solo objeto; porque hay algunos con los cuales se espresan dos ó mas ideas, dos ó mas objetos, y se llaman equívocos: la palabra castellana *como* significa el modo con que se hace ó sucede alguna cosa; significa zumba, chasco, vaya; y significa la accion mia de comer.

Aun siendo unívocos los términos de que usamos, debemos usarlos en el sentido en que se toman generalmente por los demas; y si no todos están conformes en su significacion, debemos fijar nosotros con exactitud la que les damos. Es verdad que muchas veces intentamos hacerlo así, y no lo conseguimos: lo cual nace de la oscuridad ó imperfeccion de muchas de nuestras ideas, que por lo mismo que son oscuras ó im-

perfectas, no puede haber palabras que las presenten claras ó perfectas.

CAPÍTULO VII.

Del juicio.

Hemos dicho en otra parte (pág. 56) que el juicio es un acto del alma con el cual asiente, ó afirma interiormente, que alguna cosa es la que ó lo que ella percibe ó conoce, ó que es así como ella lo percibe ó lo conoce. Así, para el juicio deben concurrir necesariamente dos ideas, aunque algunas veces á primera vista parece que no hay mas que una. Si yo veo, digámoslo así, en mi interior el sol, hasta ahora no hay en mi interior mas que una idea, la del sol, y el acto de mi alma que la ve, ó la conoce; pero si despues asiento á que aquella idea representa verdaderamente al sol, ya hay dos ideas, la idea del sol; y la idea de la conformidad de esta idea con el sol. Concurren pues en este caso la idea del sol: el conocimiento de esta idea: la idea de su conformidad con el sol: el conoci-

miento de esta idea de conformidad: y por último el asenso, ó la afirmacion interior de que conozco verdaderamente el sol, que es en lo que esencialmente consiste el juicio.

El juicio tiene por objeto la conformidad ó desconformidad no solo de la idea con el objeto que representa, sino tambien de una idea con otra, y de consiguiente de un objeto con otro; y entiendo por objeto no solo un sugeto, sino tambien la cualidad de un sugeto, porque esta cualidad es tambien objeto; y así el objeto del juicio es no solo la conformidad ó no conformidad entre sugeto y sugeto; y entre la cualidad de un sugeto y la cualidad de otro sugeto; sino tambien entre la cualidad y el sugeto que la tiene.

Quieren algunos que cuando hay conformidad, el juicio de la alma se llame afirmativo, y cuando no, se llame negativo. Otros dicen que todos los juicios son afirmativos, porque en todos ellos se verifica que hay afirmacion; en los que los primeros llaman negativos, afirma el alma que no hay conformidad. Realmente tomado el juicio por lo que es en sí siempre es afirmativo, porque siempre hay afirmacion ó asenso: cuando no hay conformidad, afir-

ma el alma que no la hay: un juicio en sí mismo negativo, me parece una contradicción: para que lo hubiese seria preciso que el alma no asintiese á que habia conformidad, porque realmente no la habia: mas en este caso no habria juicio, porque ya hemos dicho que el juicio es el asenso. Pero tomado el juicio *objective*, es decir, de parte de la conformidad ó no conformidad, sin duda es negativo, porque el alma afirma que *no* hay tal conformidad, y realmente *no* la hay en el objeto; y si me es permitido decirlo así, hay en el objeto la *negacion* de la conformidad con otro objeto.

Cuando despues de haber conocido la idea del alma humana, y la idea de la actividad, así como la idea de la conformidad de la actividad con el alma, asiento á que la cualidad de activa conviene al alma; el objeto del juicio es la conformidad de una cualidad con un sugeto.

Cuando despues de haber conocido las ideas de cuerpo y de alma humana, asiento á que el alma no es cuerpo, el objeto del juicio es la no conformidad del cuerpo con el alma: pero este juicio supone otro, cuyo objeto es la no conformidad entre el cuer-

po y el alma en la cualidad de activos; porque habiendo conocido yo que el alma tiene la cualidad de activa y el cuerpo no, asiento á que la cualidad *actividad* que tiene el alma, no es conforme con la cualidad *inercia* que tiene el cuerpo: y en este caso el objeto del juicio es la no conformidad de una cualidad del alma con una cualidad del cuerpo, de donde deduzco que el alma no es cuerpo, lo conozco, y asiento á ello.

En cuanto á la verdad ó falsedad de los juicios, decimos lo mismo que hemos dicho sobre la verdad ó falsedad de las ideas. Todos los juicios son verdaderos juicios, ó son verdaderamente juicios, pero no todos son juicios verdaderos. Cuando el rústico asiente á que se mueve el sol, forma un verdadero juicio, porque es verdad que juzga; pero no forma un juicio verdadero, porque no es verdad lo que juzga.

La verdad ó falsedad es realmente una cualidad de los juicios: no así la *certidumbre* y la *incertidumbre*; que son una cualidad del alma, ó se verifican no en el juicio, sino en el alma: tampoco la *claridad* ú *oscuridad*, que afectan no al juicio, sino á los objetos sobre que versa el juicio.

CERTIDUMBRE.

Cuando decimos que estamos *ciertos* de la verdad del juicio que hemos formado, queremos decir que nuestra alma está en un estado tal, que está enteramente segura, que no tiene la mas mínima duda, recelo, ni sospecha, de que lo que juzga, no es asi como lo juzga; el estado contrario es la incertidumbre. No convenimos en que la certeza sea incompatible con la falsedad de los juicios, como afirman algunos; la experiencia demuestra lo contrario, ni hay ninguna razon *á priori* que lo persuada. Muchos sin ser iliteratos, están seguros de que cuando ven el sol por la mañana se ha presentado realmente fuera del horizonte; ni el mas pequeño recelo tienen de que no sea asi; y sin embargo este juicio es falso, porque despues que nosotros empezamos á ver el sol por la mañana, todavía tarda algunos minutos en presentarse fuera del horizonte. Asi cuando estamos ciertos de la verdad de nuestros juicios, estos pueden ser falsos, pero tambien pueden ser verdaderos; y lo mismo sucede cuando no estamos ciertos ó

seguros de su verdad: pueden, sin embargo, ser verdaderos, pero tambien pueden ser falsos.

La certidumbre puede ser *metafísica*, *física* y *moral*. La metafísica procede del convencimiento en que estamos de que es absolutamente imposible lo contrario. Asi estamos ciertos de que lo que es, es; porque estamos plenamente convencidos de que es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, *secundum idem*, como dicen. La certidumbre física se funda en la estabilidad de las leyes de la naturaleza. Por esta estabilidad estamos seguros de que el fuego calienta: mas esta certidumbre es consiguiente é hipotética, es decir, supuestas las leyes de la naturaleza que ninguna imposibilidad absoluta hay de que no existieran, ó de que dejen de existir: su autor las estableció libremente; pudo no establecerlas, y puede suspenderlas, interrumpirlas, alterarlas y abolirlas del todo. La certidumbre moral tiene por fundamento las reglas de la prudencia humana. Ya hemos dicho lo que es certidumbre: pues bien, cuando la tenemos verdaderamente, aunque sea apoyándonos en la constitucion moral del hom-

bre, claro es que en nada cede ni aun á la certidumbre metafísica; tan certidumbre será como ella. Pero ¿puede llegar á estar cierto nuestro entendimiento, apoyándose en un fundamento, de cuya estabilidad no estamos metafísicamente convencidos y seguros? Si consideramos á los hombres bajo el aspecto moral, una vez que cada uno puede engañarse y engañarnos, no hay ninguna repugnancia en que todos nos engañen ó se engañen: luego cuando afirman, por ejemplo, que existe un continente llamado América, que nosotros no hemos visto, no podemos estar ciertos de su existencia. Lo estamos: porque aunque sabemos que todos y cada uno de los que lo aseguran, pudieron y pueden engañarse y engañarnos, la cuestión no es esa: sino si se han engañado ó nos han engañado, y en el caso presente estamos seguros de que no ha sucedido ni uno ni otro por razones que nos arrastran á creerlo así: estas razones tendrán su lugar propio mas adelante, cuando tratemos del criterio de la verdad.

EVIDENCIA.

Hemos dicho que la claridad ú oscuridad no afectan al juicio, sino al objeto sobre que versa el juicio: si este objeto se presenta á la alma de tal manera que no hay ningun obstáculo para que lo conozca, entonces acompañará al juicio la claridad.

La evidencia es una claridad total; la ausencia de todo lo que pueda impedir á la alma conocer el objeto que se presenta á su accion cognoscitiva, y ejercer esta accion. Conque acompañará la evidencia al juicio siempre que nada impida á la alma conocer la conformidad ó no conformidad entre dos ideas, ó entre la idea y el objeto á que se refiere.

¿Y caben grados en la certidumbre y en la evidencia, de modo que haya una evidencia, ó una certidumbre mayor que otra? Desde luego no caben en la evidencia; porque siendo la ausencia de *todo* lo que impida conocer la idea ó la conformidad entre dos ideas, claro es que en esta ausencia no cabe gradacion, porque ó falta ó no falta ese todo; no hay medio. En cuanto á la certidumbre parece que no hay ninguna im-

posibilidad de que en ella se den diferentes grados. La certidumbre es un estado de la alma que la da firmeza, un estado de fijacion, que siendo absoluta y omnimoda arguye imposibilidad de ser movida el alma: pero yo hallo que esta imposibilidad puede ser mayor y menor: será mayor cuanto menor sea la fuerza que se presente á mover á la alma, y vice-versa; y si caben grados en la imposibilidad de la mocion, tambien deben caber en la fijacion, porque esta será mayor ó menor, segun que sea mas ó menos imposible la mocion, sin que porque sea menos pierda nada la firmeza y fijacion de la alma, que siempre queda inmóvil. Hay una relacion de la cual no se puede prescindir, entre la inmovilidad de un objeto, y las fuerzas que puedan emplearse con el fin de moverle: y asi no se puede decir (que es lo único que se pudiera responder) que esa imposibilidad gradual se halla solo en las fuerzas para mover, y de ninguna manera en el objeto para ser movido.

**OPINION, PROBABILIDAD, FE, CONJETURA,
PRESUNCION, SOSPECHA, RECELO, DUDA.**

Varios son los modos de explicar lo que

se entiende por *opinion*. Como nosotros tenemos que el juicio es el asenso, una especie de aprobacion mental, no podemos convenir en que la opinion sea un *juicio con temor de errar*, porque es imposible que el alma asienta, afirme que una cosa es asi como la concibe, si teme que no es asi. Para nosotros la opinion no es mas que la inclinacion á juzgar. Si yo me inclino á juzgar, siempre tengo razones, cuya fuerza me hace inclinar: asi para mi cuando opino, siempre hay *probabilidad*, porque esta consiste en que haya razones con que podamos *probar*, á lo menos de algun modo, que es verdad aquello que nos inclinamos á juzgar que lo es. Pero puede suceder que las razones que tienen fuerza para mí, no la tengan para todos: entonces la opinion será ó no será respectivamente probable: probable para mí, no probable para otros: si las razones son tales que tienen fuerza para inclinar á todos á juzgar, la opinion es de suyo y absolutamente probable. Si las razones son independientes de la autoridad, la probabilidad se llama *intrínseca*: si se fundan en ella se llama *extrínseca*. Y si estas últimas tienen tanta fuer-

za que nos arrastran al asenso, entonces tenemos fé.

La *conjetura*, la *presuncion* y la *sospecha*, tampoco son mas que una inclinacion á juzgar: y solo se distinguen entre sí, ó por los diferentes objetos sobre que recaen, ó por la diferente índole de las razones cuya fuerza nos inclina á juzgar, y cuya diferencia no es fácil determinar con exactitud. El *recelo* es tambien una inclinacion á juzgar acerca de un objeto que se teme.

Se verifica la *duda*, cuando el entendimiento está en suspension, y no se inclina á juzgar ni afirmativa ni negativamente sobre alguna cosa: lo que sucede, ó porque no hay ninguna razon que nos incline á juzgar, ó porque tienen igual fuerza las razones que hay para juzgar por una y otra parte. No nos inclinamos á juzgar si es par ó impar el número de las arenas del mar, porque no tenemos ninguna razon que nos incline á juzgar sobre este punto. Esta duda la llaman negativa; la otra la llaman positiva.

CAPITULO VIII.

De las proposiciones

§. I.

Por medio de proposiciones hacemos saber á los demas los juicios que hemos formado. La proposicion puede formarse no solo con palabras sino tambien con otros signos; porque tambien con estos podemos hacer saber á los demas nuestros juicios, no solo con palabras. Ahora solo hablamos de la proposicion compuesta de palabras.

Hemos dicho ya en su lugar (pág. 103) lo bastante acerca de los juicios afirmativos y negativos. Pues bien, segun sea el juicio afirmativo ó negativo, asi tambien la proposicion será afirmativa ó negativa. En toda proposicion, que espresa un juicio, hay por lo menos tres palabras, ó tres términos; uno se llama *sujeto*, y significa la cosa de que afirmamos ó negamos; otro *predicado* ú *atributo*, y significa lo que afirmamos ó negamos del sujeto; y otro *verbo* que signifi-

fica en la proposicion afirmativa, que conviene, y en la negativa que no conviene el predicado al sugeto.

Las proposiciones pueden considerarse segun su cantidad, y segun su calidad.

§. II.

De las proposiciones consideradas segun su cantidad.

Lo que hemos dicho hablando de los géneros acerca de la comprension y extension (pág.), milita tambien respecto de la significacion de los términos de que se compone la proposicion, y es necesario tenerlo presente en las proposiciones consideradas segun su cantidad, es decir, segun la extension de los términos de que constan.

El sugeto, pues, de una proposicion puede tomarse ó no tomarse segun toda su extension: si se toma, es decir, si el sugeto es un término que conviene á todos y cada uno de los individuos que significa, la proposicion es universal: como esta: *los animales son vivientes*: si no se toma en toda su extension, la proposicion es parti-

cular; como esta: *algunos hombres están dormidos*: y si con él se significa un solo individuo nada mas, la proposicion es singular, la cual puede ser determinada como esta: *Alejandro Magno fué un conquistador*; y puede ser indeterminada, como esta: *un hombre cometió ayer un homicidio*.

Hay otras proposiciones que se llaman *indefinidas*, y que no todos esplican del mismo modo. Pero puede entenderse por proposicion indefinida aquella en que de tal manera se enuncia el sugeto, que no se percibe bien si el atributo conviene á todos los individuos que comprende: como esta: *los labradores son honrados*. En esta clase de proposiciones si el atributo conviene al sugeto de un modo contingente, la proposicion tanto puede ser particular, como universal; mas si le conviene, esencialmente es universal.

En la proposicion afirmativa el atributo se aplica al sugeto segun toda su comprension, mas no segun toda su estension: pero en la proposicion negativa se aparta el atributo del sugeto segun toda la estension, mas no segun toda la comprension; de consiguiente en la primera no se toma el atri-

buto universalmente, en la segunda sí. En esta proposicion afirmativa: *la piedra es sustancia*; se enuncia que todo lo que constituye una sustancia conviene á la piedra; mas no todo lo que constituye á los demas individuos que tambien son sustancia: pero en esta otra negativa: *la piedra no es animal*, se enuncia que no es la piedra ninguno de los individuos á quienes conviene el atributo *animal*.

§. III.

De las proposiciones consideradas segun su calidad.

Las proposiciones en su calidad son:

1.º Afirmativas ó negativas, de las cuales ya hemos hablado.

2.º Simples, compuestas y complexas.

La simple no tiene mas que un sugeto y un atributo: como *Dios es Omnipotente*.

La compuesta tiene dos ó mas sugetos, dos ó mas predicados: como estas: *la tierra y el sol, la luna y las estrellas fueron criadas por Dios: el agua es líquida y pesada: el hombre y el bruto son sensibles*.

Algunas veces parece compuesta una proposición, y no lo es: como estas: *el que obra mal, aborrece la luz: el que desea ser feliz necesita ser virtuoso*; porque no contienen mas que un sugeto y un atributo, aunque espresados con muchos términos.

En la complexa se enuncia el sugeto ó el atributo ó uno y otro, con alguna circunstancia que pudiera omitirse: como estas: *Aristóteles, estagirita, fué filósofo: Aristóteles fué filósofo eminente: Aristóteles, estagirita, fué filósofo eminente.*

Otros llaman tambien complexas á las proposiciones copulativas, que nosotros hemos llamado compuestas, á las disyuntivas y á las condicionales; á las cuales podrían añadirse las causales, escepcionales, ó *exceptivas*, exclusivas, etc., cuya explicacion omitimos por muy óbvia.

Algunas veces se agrega, como de paso, una proposición á la principal, y esta proposición agregada se llama *incidente ó incidental*.

3.º Verdaderas ó falsas. Es verdadera una proposición cuando existe realmente lo que enuncia; en el caso contrario es falsa; y será verdadera ó falsa total ó parcialmen-

te, segun que lo que enuncia sea asi ó no sea asi como lo enuncia, en todo ó en parte.

§. IV.

Oposicion de las proposiciones.

Se oponen entre sí las proposiciones, cuando entre ellas hay ó contradiccion ó contrariedad. Hay contradiccion, cuando una niega todo lo que afirma la otra, ó lo suficiente para que si ella es verdadera la otra sea falsa como estas: *todo hombre raciocina: ningun hombre raciocina ó algunos hombres no raciocinan*. En las proposiciones contradictorias se enuncia que una cosa es y no es al mismo tiempo: mas cuando hay contrariedad, se enuncia en una proposicion que á un mismo tiempo conviene al sugeto un atributo incompatible con el atributo que del mismo sugeto se enuncia en la otra. Ejemplo: *el fuego calienta, el fuego enfria*.

De dos proposiciones contradictorias, una es necesariamente verdadera, y otra necesariamente falsa; porque una enuncia que una cosa es, y la otra que no es, y por necesidad ha de ser ó no ha de ser, porque no

hay medio entre ser y no ser: mas las proposiciones contrarias ambas pueden ser falsas, porque puede no convenir al sugeto ninguno de los dos predicados opuestos que ambas le atribuyen: v. gr. *las piedras aman, las piedras aborrecen*: pero nunca pueden ser ambas verdaderas, porque no pueden hallarse al mismo tiempo en un objeto dos cualidades ó dos cosas incompatibles.

31.

-2-

-3-

§. V.

-4- *Variaciones que pueden hacerse en las proposiciones.*

- Para conocer mejor la verdad ó falsedad de las proposiciones, se las puede variar por medio de la sustitucion y de la conversion. Sustituimos una proposicion á otra cuando empleamos para enunciar algun juicio otros términos, que lo enuncien como los primeros. Será viciosa la sustitucion, si en los términos de la proposicion sustituyente, no se guarda la misma cantidad y cualidad que en la sustituida; en este caso aunque la sustituyente enuncie con mas claridad que la sustituida, no enuncia el mismo juicio que esta.

En la conversion se muda el atributo en sugeto, y el sugeto en atributo, pero es necesario que los términos conserven la misma comprension y estension que tenian en la proposicion antes de ser convertida. Cuando la proposicion ya convertida es verdadera, lo era tambien antes de convertirse. Asi cuando decimos: *el hombre es un individuo compuesto de una alma sensitiva y racional, y un cuerpo organizado*: esta proposicion es verdadera, porque lo es despues de convertida de este modo: *un individuo compuesto de una alma sensitiva y racional y un cuerpo organizado, es hombre*.

Hemos dicho que con las proposiciones hacemos saber á los demas nuestros juicios: pero tambien sirven para manifestarles otras operaciones de nuestra alma que no son juicios; nuestros sentimientos, conocimientos, inclinaciones, deseos, voliciones, &c.; lo mismo que para hacerles saber hechos exteriores, si bien precede siempre el conocimiento que de ellos tenemos.

Algunos opinan que en toda proposicion aunque no enuncie un juicio, sino otra operacion del alma, ú otro cualquier hecho, hay por necesidad un sugeto y un atributo,

solo que el sugeto y el atributo se contienen implicitamente en la proposicion ; no aparecen á las claras ; como en esta : *yo amo*, la cual, dicen, es esta misma ; *yo soy amante* : *yo* es el sugeto, *amante* es el predicado, y *soy* el verbo que los une. Pero es necesario advertir que la palabra *amo* significa una accion, y nada mas que una accion ; no significa ni el hecho de ser, ni el atributo amante : si las dos palabras *soy amante*, significan idénticamente lo mismo que *yo amo*, no se verifica que en la proposicion haya un atributo unido con el sugeto por medio del verbo *soy* ; conque no significan las dos proposiciones idénticamente lo mismo : si no significan idénticamente lo mismo, la proposicion *yo amo*, no es idéntica, es otra proposicion diferente de la proposicion *yo soy amante*. Cuando digo *yo amo* ; manifiesto una accion de mi alma, nada mas ; sin manifestar, ni aun pensar entonces que *soy*, que existo, y que existo modificado con la accion de amar. Es verdad que para amar es necesario existir ; mas para que yo manifieste que amo, no necesito manifestar que existo, ni cuando intento manifestar que amo, es mi intencion ma-

nifestar que existo. Así pues, hay proposiciones en que no hay atributo que en ella se explique convenir ó no convenir al sugeto; sino un *sugeto* la *accion* de este, y algunas veces el término ú *objeto* de esta accion. La proposicion *yo amo*: manifiesta el sugeto que es *yo*; y la accion de este sugeto que es *amar*; y si se añade á *Dios*, manifiesta el objeto de esta accion, el cual es *Dios*.

Hay proposiciones en que solo se explica un hecho sin manifestarse quien lo hace, y solo la cosa en que el hecho se verifica. Cuando decimos: *llueve*, solo manifestamos el hecho de llover, cuya palabra significa idénticamente lo mismo que *caer agua de las nubes*; aquí hay un hecho, el de caer de las nubes, y una cosa, el agua, en que, ó respecto de la cual, se verifica el hecho caer de las nubes, pero no se dice quien hace este hecho. Hay otras proposiciones en que se manifiesta un hecho sin manifestarse quien lo hace, ni en qué se verifica. Muchos cuando dicen *truenan* solo manifiestan el hecho de sonar, ó de haber un sonido particular y determinado, conocido ya de los demas, que por lo mismo conocen cual es, en el momento que les oyen decir: *truenan*,

porque es la palabra con que todos significan este modo determinado de sonar: pero no manifiestan ni pueden manifestar porque lo ignoran, qué cosa produce inmediatamente ese sonido, ó en qué cosa se verifica.

Si no se quiere que todos estos modos de hablar se llamen proposiciones, habrá que darles otro nombre: mas ellos propia, directa, é inmediatamente no significan nuestros juicios, aunque los supongan. *Yo amo*, no significa inmediatamente mi asenso á que yo amo: sino mi accion de amar. *Llueve*, no significa inmediatamente mi asenso á que llueve, sino el hecho de llover: en ninguno de los dos casos me propongo yo manifestar mi juicio, sino, en el primero, mi accion de amar, y en el segundo, el hecho de llover.

En el método científico se usan proposiciones que tienen sus nombres particulares: *axioma*, *teorema*, *problema*, *lema*, *corolario*, *escolio* y otros; y de las cuales diremos brevemente que el *axioma* es una proposicion evidente por sí misma: el *teorema*, una proposicion en que se manifiesta ó se va á averiguar una verdad especulativa, mas no enseña á practicar ninguna operacion:

el problema presenta una operacion que practicar, y el modo de practicarla, y manifiesta despues la exactitud de la operacion, ó la verdad de lo que de sus resultas se enuncia: lema es una proposicion que se premite, para demostrar con mas facilidad la verdad de algun problema ó teorema: el corolario es la manifestacion de alguna verdad que se sigue de lo que antes se ha demostrado, y que, ó se anuncia simplemente cuando la consecuencia es muy clara, ó se pone mas en claro con alguna breve demostracion: el escolio es como una nota en que se indican algunas ideas que, segun las leyes del método, no han tenido lugar en el cuerpo de doctrina, pero que es útil tenerlas presentes.

CAPITULO IX.

De la definicion.

Para dos cosas puede servir la definicion: para distinguir una cosa de todas las demas; y para conocer lo que realmente es en sí, ó lo que es lo mismo, para conocer

su naturaleza. Según que nos propongamos uno ú otro extremo, así debemos formar la definición. Muy difícil es definir lo que son en sí las cosas; no tanto definir en que se distinguen unas de otras: para esto último basta la definición que se llama *descriptiva*, y consiste en dar tales señales de la cosa que definimos, que por ellas se pueda distinguir de cualquiera otra. El hombre es un *animal bipede é implume*, (como le definió Platon, no sabemos si en chanza ó con seriedad) es una buena definición descriptiva, á pesar de la chanzoneta de Diógenes, ó de quien fuese; ó á lo menos no es viciosa por el capítulo por donde este la reprobó, cuando presentó un gallo desplumado, diciendo: «aquí está el hombre de Platon;» porque es claro que este último quiso decir que el hombre *naturalmente*, no está cubierto de pluma ni de pelo, y en este sentido, añadiendo que es un animal de dos pies, no se puede confundir con otro animal, porque no hay ningún otro de dos pies (yo por lo menos no tengo noticia de él) que carezca naturalmente de aquellos accidentes.

De todos modos, si en esta definición

descriptiva de Platon, y en cualquiera otra no se dan las señales necesarias para distinguir suficientemente la cosa que se define de todas las demas cosas, la definicion es mala. Así seria mala la definicion de Platon, si solamente hubiera dicho: *el hombre es un animal de dos pies*; porque hay animales de dos pies que no son hombres: ó *el hombre es un animal implume*, porque hay otros animales que tambien son implumes.

Cuando se quiere dar á conocer á las cosas como son en sí, ó sea su naturaleza, la definicion se llama esencial; y no sin propiedad, porque la naturaleza de las cosas no es mas que la esencia de las cosas, segun que existen á *parte rei*. Sin embargo las esencias de las cosas nos son desconocidas; y si por medio de la definicion esencial pretendemos dar á conocer la esencia de la cosa que definimos, podemos estar seguros de que jamas lo conseguiremos. Mas si no conocemos las esencias de las cosas, conocemos con evidencia, que la esencia de una cosa es diferente de la esencia de otra cosa. No conocemos la esencia del alma, pero conocemos que es diferente de la esencia del cuerpo, porque cono-

mos que el alma tiene facultad de pensar, y que es imposible que el cuerpo piense. Conociendo la diferencia que hay entre la esencia del alma y la esencia del cuerpo, estamos autorizados de algun modo para decir que damos del alma una definicion esencial, cuando la damos á conocer en términos que se conozca que la esencia del alma es diferente de la esencia del cuerpo, aunque no demos á conocer lo que es en sí misma la esencia del alma.

Por medio de la definicion manifestamos una idea mas claramente con unas palabras que con otras: de consiguiente si las segundas no la manifiestan con mas claridad que las primeras, la definicion es mala. Asi pues, aunque nunca podamos definir completamente una cosa por su naturaleza ó esencia, porque esta nos es desconocida, debemos esmerarnos en que las palabras que usemos para manifestar ideas que den á conocer, del modo que se pueda, la cosa que definimos, las manifiesten con toda claridad. Esto se consigue cuando con las palabras de que nos valemos, manifiestan todos una misma idea, y por lo mismo todos entienden su significado. Mas si para la definicion nos

vemos en la necesidad de emplear palabras, cuya significacion no es comunmente sabida, debemos esplicarlas bien antes de emplearlas en la definicion, si podemos hacerlo brevemente, porque si es necesaria una larga esplicacion, entonces no hay definicion. Para entender lo que es filosofia moral, es necesario tener ideas, que por su crecido número no pueden manifestarse sino en un tratado; el cual únicamente, por lo mismo, será la definicion de la Filosofia moral, y sin embargo nadie llama definicion á un tratado. Cuando yo digo: «la Filosofia moral es una ciencia que trata de la bondad y malicia de las acciones humanas,» el que no ha adquirido todavía la idea de la bondad y malicia de las acciones, y carece de las muchísimas que están conexas con ellas, que la preceden y subsiguen, y se necesitan para adquirirla; lo mas que con esta definicion conseguirá, será oír lo que ya sabia; que la filosofia moral no es la física, las matemáticas, etc., porque estas ciencias no tratan de la bondad y malicia de las acciones humanas; y la definicion por lo tanto es enteramente inútil.

También es inútil definir lo que no nece-

cesita definirse para entenderse: es igualmente inútil la definicion, como hemos dicho ya, cuando nos propongamos hacer comprender por ella la esencia de alguna cosa, porque nunca lo conseguiremos: lo es, asimismo, y con mucha mas razon, cuando es imposible manifestar la idea, ó la cosa que queremos definir mas claramente que con la palabra con que se significa comunmente, si su significado es universalmente conocido. Ciertamente es muchas veces imposible manifestar una idea ó una cosa mas claramente con otras palabras, que con las que se emplean comunmente para manifestarla. Por mas que nos empeñemos, por mas palabras que empleemos para explicar lo que es *movimiento*, nunca lo explicaremos mejor que con esta sola palabra. Mas cuando la palabra con que se significa una idea ó una cosa, no es de una significacion universalmente conocida, no definiremos la idea ó la cosa; manifestaremos únicamente, qué idea ó qué cosa significa aquella palabra. Al que ignora y nos pregunta que es *anthropologia*; cuando respondemos que es un *tratado del hombre ó acerca del hombre*, no le manifestamos lo que es este tratado, sino que

este tratado es lo que significa aquella palabra: esta esplicacion suele llamarse *definicion de nombre*.

La definicion de nombre, se reduce pues á manifestar el significado de las palabras, y el sentido en que se toman. Lo primero es necesario en la enseñanza de las ciencias y de las artes, en las cuales hay un gran número de voces técnicas, que no son de uso comun, ó cuya significacion no se fija exactamente en el lenguaje no científico, y que por lo mismo exigen la aclaracion suficiente en gracia de los que aprenden. Lo segundo es muy importante cuando nos apartamos del sentido que se da comunmente por todos á las palabras que empleamos, y lo mismo cuando introducimos voces nuevas ó inusitadas. Sin esta prevencion no es fácil que nos entienda el que nos oye; disputamos sin entendernos; y no aviniéndonos jamas con nuestros contendientes, perdemos inútilmente el tiempo.

Asi deben conducirse los que enseñan, disputan ó escriben: los que leen deben poner el mayor cuidado en asegurarse del sentido que da el que escribe á las expresiones y palabras; y si no lo puede conse-

guir, atenerse á lo mas probable; para cuya consecucion da reglas muy prudentes el arte *hermeneutica* ó de la *hermenia*, que nos dirige en el modo de interpretar lo que otros han escrito, para llegar á saber cuál ha sido su mente. Principalmente, y ante todo, debemos no tomar ligeramente y desde luego las palabras de un autor en el mismo sentido en que nosotros las usamos, porque nos esponemos á atribuirle ideas y pensamientos de que tal vez está muy distante; sino que debemos enumerarnos en penetrar bien el sentido que las da, especialmente si ha escrito en una lengua estraña, y en diferente época; para todo lo cual se necesita mucho detenimiento é instruccion.

Es necesario economizar mucho las definiciones, y usar solamente de las que son indispensables, si de ellas se ha de sacar algun provecho; y si se han de evitar los perjuicios que se ocasionan al progreso del saber, con la manía de querer definirlo todo. El menor, y no es leve, es perder un tiempo precioso; y ademas con definiciones inútiles ó imposibles nada se aprende mas que palabras, se disputa sobre palabras, quedan las ideas sin conocerse, no se entienden ni se avienen jamas

los que disputan, y las ciencias no adelantan.

Mas no por eso hemos de proscribir totalmente el uso de las definiciones. Este extremo seria tambien muy perjudicial, porque las definiciones, cuando son buenas, contribuyen mucho á la claridad de las ideas y al aumento de nuestros conocimientos: una buena definicion nos proporciona un conocimiento nuevo, ó nos afirma en el que ya teniamos.

Para formar una buena definicion se suelen dar varias reglas, de las cuales, unas hablan respecto de las dos clases de definiciones, descriptiva y esencial; otras solo pueden aplicarse á la esencial. Las reglas comunes á ambas definiciones son: 1.^a *La definicion debe ser mas clara que lo que se define:* es decir, que las palabras de que consta la definicion manifiesten la idea ó cosa con mas claridad, que las palabras con que la significamos antes de definirla.

2.^a *Que la definicion no sea redundante;* que no explique mas que lo que es necesario para conocer lo que se define.

A esta regla debiera añadirse otra: *que la definicion no sea escasa;* cuya regla es mas necesaria que la precedente, porque al fin

la redundancia supone lo necesario , que no se halla en la escasez. Ambas pudieran refundirse en una: *que la definicion sea precisa*; que no esplice ni mas ni menos que lo necesario.

3.^a *Que el definido no entre en la definicion*: esto es, que no usemos en la definicion de la palabra ó palabras con que significamos lo que vamos á definir, porque en ese caso no usamos de palabras mas claras.

4.^a *Que la definicion no sea negativa*: lo que quiere decir que no diga lo que no es, sino lo que es la cosa que definimos: pero deberá entenderse *cuando se pueda*, porque muchas veces no podrémos decir lo que es una cosa, pero la distinguiremos bien de las demás, manifestando lo que no es.

5.^a *Que la definicion convenga á todo el definido y solamente al definido*: que sea *reciproca*: que se conviertan los términos con que se manifiesta el definido, y los que se emplean en la definicion: tres modos de esplicarse que significan una misma cosa, aunque algunos hacen de ellos tres reglas diferentes; y cuyo sentido es, en último resultado, que lo mismo signifiquen los términos que usamos en la definicion, que aquel ó aquellos con

que se significa el definido. Regla escusada por cierto.

Bien que ni esta, ni todas las demas que la preceden son propiamente reglas para formar una definicion: son mas bien medios para conocer si la definicion es genuina, porque espresan propiedades que debe tener toda buena definicion. La única regla que á mi entender, debe guiarnos para formar una buena definicion, es que procuremos: 1.º conocer bien la idea ó el objeto que vamos á definir, y las ideas ú objetos por medio de los cuales queremos dar á conocer aquella idea ó aquel objeto, que no deben ser sino la misma idea ú objeto que definimos: 2.º emplear en la definicion unos términos que manifiesten con claridad las ideas ú objetos por cuyo medio queremos dar á conocer la idea ú objeto que definimos: si logramos uno y otro, formaremos una buena definicion.

Respecto de la definicion esencial, la única regla que se da, es: *que debe constar del género próximo y de la última diferencia*; para cuya inteligencia es preciso tener presente lo que hemos dicho acerca de los géneros y de las especies en la pág. 80. El

género próximo es aquel entre el cual y la especie no media otro género: la última diferencia es aquella propiedad, nota ó carácter que nos hace distinguir una especie de todas las demas especies contenidas en un género ínfimo. Si defino al hombre diciendo que es *una sustancia intelectual*: sustancia es el género, intelectual es la diferencia; pero entre este género y esta diferencia median los géneros espíritu, cuerpo, mineral, vegetal, animal, cada uno de los cuales contiene en sí diferentes especies: y por la diferencia *intelectual*, no distinguimos las demas especies de seres intelectivos contenidas en el género espíritu: así la definicion peca contra la regla. *Animal* es género, pero género ínfimo que no contiene en sí otros géneros; solo contiene especies: *intelectivo* es diferencia que nos hace distinguir la especie animal *hombre* de todas las especies contenidas en el género *animal*: así, el hombre es un *animal intelectual*, es buena definicion: ni por ella puede confundirse el hombre con ningun espíritu, aunque todos ellos son intelectivos, porque ningun espíritu es animal; ni el del hombre; el que es animal es el hombre.

Por la definicion esencial no solo se definen las especies, como parece á primera vista: tambien se definen los individuos: yo definiré bien al individuo Pedro, diciendo: *Pedro es un animal intelectual*. Por esta definicion doy á conocer la esencia del individuo Pedro, del modo que puedo; y de consiguiente no solo la especie á que pertenece Pedro, sino tambien al mismo Pedro. Ahora, si se exige la definicion de la individualidad completa de Pedro, á la definicion esencial habrá que acompañar la definicion descriptiva de Pedro; de este modo no solo se distinguirá á Pedro del leon, del caballo, y de todos los animales que no son intelectivos, sino tambien de Juan, de Antonio, y de todos los animales intelectivos.

Hemos dicho que para formar una buena definicion, es necesario un conocimiento exacto de lo que vamos á definir: pues bien, á la exactitud de este conocimiento contribuye mucho la division.

CAPITULO X.

De la division.

Fácilmente se conocerá la utilidad de la division, si se considera lo que es en sí, y el objeto á que se dirige. La division, tomada de parte del alma, es una operacion del entendimiento, que conoce y contempla por separado las partes de un todo: como proposicion es la manifestacion por separado de las partes de un todo, asi conocidas por el entendimiento. Nadie puede desconocer la utilidad de esta operacion de nuestro entendimiento, y de las proposiciones con que se manifiesta su resultado. Nosotros no podemos conocer un todo á la vez: hemos dicho en otra parte (pág. 84) que todas nuestras ideas son individuales: cuando decimos que conocemos un género, lo que hay de verdad es que conocemos cada una de por sí las cosas que constituyen un objeto: á este objeto llamamos individuo: á todos estos individuos, cada uno de los cuales conocemos tambien de por sí, llamamos es-

pecie, y á muchas especies llamamos género. Pues bien, el género es un todo, compuesto de especies; la especie es un todo compuesto de individuos; el individuo es un todo compuesto de cosas que le constituyen. Conque, para conocer, ó dar á conocer un género, es indispensable conocer ó dar á conocer las especies que comprende: para conocer, ó dar á conocer una especie, es necesario conocer ó dar á conocer los individuos de que consta; y para conocer ó dar á conocer un individuo, es preciso conocer ó dar á conocer las cosas que le constituyen. Pues este es el oficio de la division: conque es decir, que por medio de la division conocemos todas aquellas cosas que constituyen un individuo, y las cuales sin ella no conoceríamos, ó conoceríamos mal, óscura, imperfectamente: conocidas bien, conocemos un grande número de individuos, á cuyo conjunto llamamos especie: conocemos despues otro crecido número de individuos, que todos carecen de alguna cosa, que tienen todos los otros individuos, que tambien conocemos en grande número: al conjunto de estos segundos individuos llamamos una especie; y al conjunto de los primeros in-

dividuos llamamos otra especie diferente , y decimos que las dos especies constituyen un género. El género puede contener en sí, no solamente especies , sino tambien otros géneros, hasta que se llegue á un género que los comprenda á todos, y de consiguiente á todas las especies , á todos los individuos, y á todas las cosas que constituyen un individuo: este género es *ser*; porque los géneros, las especies, los individuos y las cosas que constituyen un individuo, *son* en el sentido que llevamos explicado. Cuando conocemos todo esto, tambien conocemos lo que no son los individuos á cuyo conjunto llamamos una especie, y lo que no son los individuos á cuyo conjunto llamamos otra especie, y asi distinguimos una especie de otra: lo mismo decimos de los géneros: y de todo resulta un prodigioso número de ideas y conocimientos, un prodigioso número de verdades conocidas, que componen la ciencia: ideas, conocimientos, verdades y ciencia, que son patrimonio del hombre, y que manifiestan su inconmensurable escelencia sobre los brutos. Esta escelencia la debe el hombre en su origen á la esencia de su alma; esencia diferente y superior á la

esencia del principio de las acciones del bruto. (*Véase lo que hemos dicho en el capítulo 1.º*). Pero una de las operaciones de nuestra alma, á que debemos en mucha parte estas ventajas es la division, como se colige manifestamente de lo que acabamos de decir.

REGLAS DE LA DIVISION.

Grande es, pues, la importancia de la division; pero no será tanta, ó será ninguna, si la division no se hace del modo conveniente. Para hacerla como conviene, se suelen dar las reglas siguientes :

1.^a *Se deben dividir todos los miembros de que consta el todo.*

2.^a *La division debe no ser demasiado prolija.*

Dos reglas, ó contradictorias, ó una de ellas supérflua. Serán contradictorias, cuando el objeto conste de un crecido número de miembros, porque entonces, si se han de dividir todos, como quiere la primera regla, necesariamente ha de ser prolija la division, que es lo que se prohíbe en la segunda: y será ésta supérflua, si es corto el número de

miembros de que consta el todo, porque en este caso, no puede ser prolija la division.

Sin embargo, aunque mal espresadas estas dos reglas, tienen, bien entendidas, una utilidad real. La primera establece, que si se ha de conocer bien un objeto, es necesario conocer por separado todas y cada una de las partes que lo componen; porque una sola que quede por conocer, no se conoce el objeto; y todo esto es verdad. Empero en la segunda se nos aconseja que no nos empenemos en desmenuzar, digámoslo así, un objeto, queriendo considerarlo bajo tantos puntos de vista que ninguno podamos conocer bien, porque entonces necesariamente ha de entrar la oscuridad y confusion en nuestras ideas (pág. 71 y 72). Consulte cada uno la perspicacia de su entendimiento, y entable con arreglo á ella la division. Hay algunos que espresan con la mayor claridad sus ideas, pero estas son pocas: su entendimiento descubre pocos puntos de vista en un objeto; y porque son pocos los ven con mucha distincion, y por eso los manifiestan con facilidad y claridad. Otros descubren muchos mas, y entonces, ó su entendimiento

está constituido, y preparado de antemano con los conocimientos necesarios, de tal manera que pueda distinguirlos suficientemente, ó no lo está: si lo primero, los conocerán y podrán espresarlos con claridad; si lo segundo, reinará grande confusion en sus ideas, y por consiguiente en su esplicacion.

Nuestro entendimiento no puede conocer muchas ideas á la vez; solo puede ocuparse de una. Si queremos que no sea infructuosa la division, debemos considerar con detenimiento cada idea que conocemos, y no pasar á considerar otra sin haber conocido bien la precedente. De este modo, sean pocos, sean muchos los puntos de vista que descubramos en un objeto, segun la penetracion de nuestro entendimiento, y el estado de nuestra instruccion, siempre podremos ver con distincion los que descubramos, y manifestarlos con claridad.

3.^a *Que sea inmediata la division:* que estén contiguos los miembros que se dividen; porque de este modo descubriremos la relacion inmediata que tienen unos con otros, y conoceremos mejor el objeto: no asi, saltando de un miembro á otro por en-

cima de otros miembros intermedios. Conviene empezar por los mas abultados, por aquellos que son comunes á mayor número de objetos, porque los miembros mas abultados se descubren con mas facilidad, y en toda operacion conviene empezar por lo mas fácil. En seguida se va descendiendo por rigurosa gradacion, si se puede, considerando los demas puntos de vista, bajo los cuales conviene el objeto con otros objetos en menor número, y este es el modo de conocer el objeto en todas sus relaciones, y de adquirir un gran número de ideas individuales, cuyo conjunto enriquece tanto á nuestro entendimiento, y nos proporciona el conocimiento de verdades universales: verdades, cuyo objeto son, ó pueden ser, todas las cosas, todo lo que es.

4.^a *Que un miembro no se contenga en otro:* porque seria presentar dos veces uno mismo, si se le presentase por sí solo, y tambien contenido en otro. Esta regla está espresada con exactitud, ni á esta se opone el que un miembro está contenido en otro algunas veces, y sin embargo la division es buena: para que en ese caso la regla fuese inexacta, seria necesario que el miembro

que se divide estuviese contenido en otro como tal; es decir, bajo el mismo concepto ó punto de vista que yo le considero: porque si está bajo otro concepto, ya no es el miembro tal que yo considero. La *adicion* y la *multiplicacion* están contenidas en la *numeracion*, pero no bajo el punto de vista que yo me las presento, porque si lo estuvieran, toda numeracion seria adicion y multiplicacion, y no lo es. Todo hombre blanco es hombre, pero no todo hombre es hombre blanco; y así aunque el miembro *hombre blanco* está contenido bajo el concepto de hombre en el miembro *hombre*, no lo está bajo el concepto de blanco. Pero si el miembro que yo divido, está contenido en otro bajo el mismo punto de vista en que yo le considero por separado, inútil es la division; y esta inutilidad prueba la exactitud de la regla.

Se ve pues, que la division es propiamente una abstraccion. Abstraemos realmente, cuando dividimos ó consideramos cada una de por sí las especies que componen un género, cada uno de por sí los individuos que comprende una especie, y los atributos, cualidades ó propiedades que

convienen á un individuo. Esta última operación que tiene por objeto los individuos, nos hace conocer en ellos la semejanza y desemejanza que tienen unos con otros, su enlace mútuo, la dependencia que tienen unos de otros, en fin todas sus relaciones de sucesion ó simultaneidad, de proximidad y continuidad etc.: estas ideas forman el tesoro de nuestro entendimiento, de cuya riqueza nos valemos para el raciocinio, que tanto mas nos distingue de los brutos, cuanto es mas elevado y universal que el que ellos tienen: y lo es en una proporcion tan difícil de calcular, como difícil es calcular la distancia inmensa que hay entre nuestros conocimientos, y los conocimientos de los brutos. (Véase el capítulo primero).

CAPITULO XI.

Del raciocinio.

Cuando conocemos y juzgamos que una cosa es verdad porque otras dos lo son, entonces raciocinamos; y raciocinaremos realmente, aunque nos engañemos acerca de,

cualquiera de las tres que tenemos por verdades, siempre que juzguemos que una lo es porque las otras dos lo son. Yo juzgo que Pedro es mortal porque conozco y juzgo que Pedro es hombre, y que todos los hombres son mortales: aquí hay un raciocinio, y en él no me engaño acerca de ninguna de estas tres verdades, porque todas ellas lo son.

Mas si yo juzgo que el leon es racional, y la razon porque yo lo juzgo así, es porque todos los animales son racionales, y el leon es un animal; me engaño juzgando que todos los animales son racionales, y de consiguiente que tambien lo es el leon: sin embargo, verdaderamente raciocino, porque juzgo que el leon es racional, fundándome en que el leon es animal, y en que todos los animales son racionales.

Conque para la rectitud del raciocinio es indispensable que las dos primeras verdades que conocemos, sean realmente verdades; y ademas que la tercera lo sea porque lo son las dos primeras; porque será vicioso el raciocinio, aunque la tercera verdad sea realmente verdad, si no lo es porque lo son las dos primeras.

Asi, es vicioso este raciocinio:
Algunos hombres han sido traidores:
Judas fué hombre;
luego Judas fué traidor.

Aquí hay tres verdades, pero la tercera no lo es porque lo sean las dos primeras.

Conque para raciocinar bien debemos poner el mayor cuidado en asegurarnos de que son verdades las dos primeras que tenemos por tales, y de que, porque lo son, hay tambien otra verdad. Mas para asegurarnos de las dos primeras, necesitamos buscar la razon por la cual son verdades, en otras que las preceden, hasta que lleguemos á la última, ó sea la primera, para cuyo seguro conocimiento no tengamos necesidad de conocer otras verdades antecedentes; porque si hubiera esta necesidad, no habria ninguna verdad última ó primera, y tendríamos que proceder *in infinitum*: en cuyo caso nunca podríamos estar seguros de la última verdad que acababamos de conocer, por ignorar si podríamos probarla con las otras dos verdades precedentes que teníamos necesidad de consultar.

Es imposible que una cosa exista, y no exista al mismo tiempo:

Yo existo ahora;

luego es imposible que yo ahora no exista.

En este raciocinio para estar seguros de la primera verdad, no necesitamos otras verdades, pues lo es, no porque otras lo sean. Si para estar seguro de la segunda, necesito buscar la razon en otras anteriores, tendré que venir á parar á la primera, y de allí no puedo pasar.

Mas para llegar á esa verdad última ó primera, necesitamos asegurarnos de todas las verdades que vamos recorriendo; y no podemos adquirir esta seguridad, sin estar tambien seguros de que la última verdad que conocemos, lo es porque lo son otras dos que inmediatamente la han precedido. Conque en último resultado lo que se necesita siempre y de todos modos, es asegurarnos de que una verdad lo es, porque otras dos lo son.

Para conseguirlo se dan diferentes reglas; y como todo lo que se dice acerca del raciocinio es respectivamente aplicable á su

enunciacion, hablaremos de ellas al tratar del modo de enunciar ó espresar nuestros raciocinios, que es el punto de que vamos á ocuparnos.

CAPITULO XII.

Enunciacion del raciocinio.

Como la enunciacion del raciocinio tiene principalmente por objeto manifestar á los demas los que nosotros formamos, y esto lo hacemos muchas veces para probarles alguna verdad, ó á lo menos alguna cosa que tenemos por verdadera, por esta razon se la llama *argumentacion*, de *argüir*, ó alegar razones para convencer.

Son varios los argumentos ó modos de argüir ó probar lo que intentamos. Los principales se designan con los nombres de *silogismo*, *sorites*, *entimema*, *epiquerema*, *dilema*, *inducccion*, *ejemplo*, y *prosilogismo*.

SILOGISMO.

El silogismo consta de tres proposiciones que se llaman mayor, menor, y conclu-

sion, consecuencia ó consiguiente, aunque no es lo mismo uno que otro. Todas las demas especies de argumentacion son esencialmente el silogismo, que por lo mismo está en posesion de una merecida importancia. Por esta razon nos reservamos hablar de él en último lugar, para hacerlo con alguna detencion.

SORITES.

El sorites es una série de proposiciones de tal manera conexas, que todas ellas son verdaderas porque lo son las dos que las han precedido, ya se espresen ambas, ó ya se suponga alguna que no se espresa: por donde se ve que el sorites no es mas que una série de silogismos.

Ejemplo.

Todo ente contingente depende de otro:

El que depende de otro puede no existir:

El que puede no existir no es un ente necesario:

El ente que no es necesario no es infinito:

El ente que no es infinito no puede ser perfecto:

Luego el ente contingente no puede ser perfecto.

La primera proposicion con otras dos anteriores que se suponen forma un silogismo de este modo:

Todo ente que recibe de otro la existencia, depende de otro:

Todo ente contingente recibe de otro la existencia;

Luego todo ente contingente depende de otro.

Esta última proposicion es la primera del segundo silogismo, en estos términos:

Todo ente contingente depende de otro;
el que depende de otro puede no existir;
luego todo ente contingente puede no existir.

Y siguen los demas silogismos hasta la última conclusion, por el mismo orden en la forma siguiente:

Todo ente contingente puede no existir:

El que puede no existir no es un ente necesario;

Luego el ente contingente no es un ente necesario.

El ente contingente no es un ente necesario:

El ente que no es necesario, no es infinito:

Luego el ente contingente no es infinito.

Ningun ente que no sea infinito puede ser perfecto:

El ente contingente no es infinito:

Luego el ente contingente no puede ser perfecto.

Por el mecanismo del sorites se vé; que en él pasa á ser *sugeto* de una proposicion, el *predicado* ó atributo de la que inmediatamente le ha precedido, desde la primera hasta la última, en la cual es sugeto el mismo sugeto de la primera.

Una vez que el sorites no es mas que un conjunto de silogismos, para que sea legítimo, deben observarse en él, por partes, las reglas del silogismo: y estarán bien formados todos los raciocinios que en él se

enuncian, si en cada uno de ellos son verdades las dos primeras que se tienen por tales; y si al mismo tiempo la tercera, no solo es verdad, sino que es verdad, *porque* lo son las dos anteriores inmediatas. La enunciaci3n pues de todos estos raciocinios enlazados, ser3 un sorites bien formado.

ENTIMEMA.

El entimema es un silogismo en que se omite, por ser demasiado clara, una de las dos primeras proposiciones; como en este:

Pedro es hombre;

luego es racional:

donde se omite la proposici3n: *todo hombre es racional*, por ser demasiado conocida.

En el entimema, la primera proposici3n se llama *antecedente*, la segunda *consiguiente*.

EPIQUEREMA.

El epiquerema puede ser un silogismo completo, 3 un entimema. En 3l 3 la proposici3n *antecedente*, 3 3 las dos proposiciones primeras, sigue inmediatamente la prueba de cada una de ellas.

V. gr. EPIQUEREMA EN ENTIMEMA.

Pedro es hombre , *porque se rie*;
luego Pedro es un animal racional.

EPIQUEREMA EN SILOGISMO.

El que comete una ruindad obra mal,
porque obra contra el dictámen de su conciencia:

Al que obra mal le da vergüenza , *porque se esconde*.

Luego al que comete una ruindad le dá vergüenza.

En esta argumentacion cada proposicion con su prueba, y otra proposicion que se subentiende, componen un silogismo, en el cual es la primera proposicion la prueba de la otra , de este modo.

El que obra contra el dictámen de su conciencia obra mal.

El que comete una ruindad obra contra el dictámen de su conciencia;

Luego el que comete una ruindad obra mal.

DILEMA.

El dilema se compone de dos ó mas proposiciones, que espresan dos ó mas estre-
mos ó contradictorios, ó contrarios, ó á lo
menos diferentes, de los cuáles necesaria-
mente tiene que adoptar uno el adversario, y
cualquiera que adopte, se concluye contra él.

Ejemplo: ESTREMOS CONTRADICTORIOS.

Vd. no dice la conferencia: pues bien.

O Vd. la sabe ó no la sabe:

Si Vd. la sabe, es Vd. reprehensible por no
decirla :

Si Vd. no la sabe, es Vd. reprehensible
por no saberla.

ESTREMOS CONTRARIOS.

Tú siempre comes ó muy mucho ó muy
poco: pues bien:

Si comes con exceso, obras mal porque
arruinas tu salud:

Si comes demasiado poco tambien obras
mal por la misma razon:

Luego de todos modos obras mal en comer.

EXTREMOS DIFERENTES.

Si Dios no revelase á los hombres ciertas verdades morales y religiosas ; seria ó porque las ignorase, ó porque no amase á los hombres; ó porque conociese que nada les interesa saberlas, ó porque es indigno de su infinita Magestad el revelárselas: mas Dios es omniscio ; ama á los hombres; conoce que á estos les interesa mucho saber aquellas verdades; y de ninguna manera es indigno de su infinita magestad el revelárselas; luego se las revela.

Para que el dilema concluya es necesario que no se dé medio entre los extremos que abraza, y que el adversario no pueda adoptar ninguno de ellos sin perjudicarse.

INDUCCION.

Se puede dudar si la induccion como racionio, segun la esplican los lógicos, es realmente racionio : porque parece que en ella no se verifica que haya tres verdades,

y que una lo sea porque las otras dos lo son; y de consiguiente si su enunciaci6n es argumentacion. Como enunciaci6n del raciocinio, la induccion consiste en enunciar muchas verdades, y aunque en la apariencia se enuncie ademias otra, como siéndolo porque las anteriores lo son, puede dudarse si en realidad es asi, porque esta última verdad es idénticamente las demias que la preceden, aunque espresa en otros términos.

Si yo voy recorriendo todas las hojas de este libro desde la primera hasta la última, y digo de la primera: esta hoja está impresa: y de la segunda: y esta tambien: y lo mismo de cada una de las demias, inclusa la última; y en seguida digo: luego todas ellas están impresas; en esta enunciaci6n, que es la induccion, *todas las hojas de este libro están impresas*, no es una verdad sola, es un conjunto de verdades lo que se enuncia, el mismo conjunto anterior: y si es una verdad sola, no es otra verdad que la que se halla en el conjunto de las anteriores: porque contando las hojas sin dejar ninguna, es idéntico: *estas hojas están impresas: y todas las hojas de este li-*

bro están impresas: es una verdad enunciada de dos modos, porque es claro que las hojas, de las cuales yo digo que están impresas, son todas las hojas de este libro y vice-versa.

Sin embargo, todavía hay en la induccion un verdadero raciocinio, y en su enunciacion un entimema: como se vé en el ejemplo anterior, donde se supone una verdad que no se enuncia, á saber: *todas las hojas de este libro son esta, esta, esta &c.*: añadiendo á la cual las otras dos: *esta, esta, esta, &c. están impresas; luego todas lo están*; resulta un silogismo.

No damos la mayor importancia á la cuestion de si esta especie de raciocinio debe llamarse *inducccion* ó mas bien *deducion*, aunque no deja de ser muy conveniente acomodar la enunciacion á la genuina y directa significacion de las palabras que en ella se emplean. La dificultad está en si aqui hay lo que significa el verbo *inducir*, *llevar adentro* ó lo que significa el verbo *deducir*, *llevar afuera*, *llevar*, *sacar* de alguna parte ó de alguna cosa. Este *llevar*, en el caso presente, deberia verificarse respecto de las verdades que se enuncian; y

yo no veo que ninguna verdad se introduzca en otra, ó se agregue al número de otras, que sería una operacion análoga: mas analogía tiene con el *sacar de alguna parte* la operacion de conocer, ó probar, que una verdad lo es, porque otras lo son; y así no estará mal aplicado el nombre de *deduccion*; mas esto se verifica en todo racionio, no solo en la induccion; y así se dice indifereentemente en todo racionio, que la última verdad se sigue, ó se *deduce* de las anteriores.

Ejemplo.

En este género de argumentacion la razon que hay en una de las verdades anteriores para que la tercera verdad lo sea, consiste en alguna semejanza ú oposicion que media entre un caso y otro.

Ejemplo: DE SEMEJANZA.

Salomon prevaricó porque se entregó demasiado á las mugeres:

Conque tú tambien prevaricarás, si te entregas mucho á ellas.

DE OPOSICION.

La misericordia con los pobres agrada mucho á Dios.

Luego la dureza con ellos le desagrada.

Algunas veces hay en el ejemplo una razon de semejanza ú oposicion en una de las verdades anteriores, para que la tercera verdad lo sea , y ademas hay otra razon para lo mismo : entonces se dice que el raciocinio concluye á *fortiori*; con mas razon , ó con doble razon.

V: gr. El militar valiente es digno de estimacion.

Luego con doble razon lo serás tú si eres un militar valiente é instruido.

En el ejemplo se contiene tambien un verdadero silogismo.

Las mismas causas producen los mismos efectos.

Salomon prevaricó, etc.

Luego tú tambien prevaricarás, etc.

Causas opuestas producen efectos opuestos:

La misericordia con los pobres agrada mucho á Dios;

Luego la dureza con ellos le desagrada.

El militar valiente es digno de estimacion:

Tambien lo es el militar instruido:

Luego tú serás un militar digno de estimacion por doble razon si eres valiente é instruido:

Para que en esta especie de argumentacion se concluya necesariamente, debe ser tambien necesaria la relacion de semejanza ú oposicion de un objeto con otro, porque si es accidental, no siempre se concluirá.

Como en este ejemplo:

Pedro se embriagó porque bebió una botella de vino :

Conque si tú bebes una botella de vino tambien te embriagarás.

Aqui la relacion de semejanza no es necesaria , es decir, no es imposible que bebiendo alguno la misma cantidad de vino que bebió Pedro, aunque sea grande, deje de embriagarse.

PROSILOGISMO.

Esta argumentacion son dos silogismos, en los cuáles la conclusion del primero , es la primera proposicion del segundo:

Ejemplo. Lo que piensa no es cuerpo:

El alma piensa ;
Luego el alma no es cuerpo :
Lo que no es cuerpo es espíritu :
Luego el alma es espíritu.

Por lo que llevamos dicho acerca de las diferentes clases que se cuentan de argumentacion, se vé que todas ellas se reducen al silogismo. Y verdaderamente no puede ser de otra manera, si toda argumentacion, cualquiera que sea su forma, es la enunciacion de un raciocinio ; porque un raciocinio no se puede enunciar sino por medio de un silogismo. Para el raciocinio concurren necesariamente tres verdades que no pueden enunciarse sino por medio de tres proposiciones convenientemente combinadas ; y en el silogismo y solo en el silogismo se hallan esas tres verdades así combinadas, no en ninguna de las otras argumentaciones, si no se las da la forma de silogismo ; bien que á todas se las puede dar como hemos visto.

Siendo pues de tanta importancia el silogismo, conveniente es dar reglas para su recta formacion. Las daremos, pero evitando aquella minuciosa prolijidad de los escolásticos, que abrumaba el entendimiento

de los jóvenes, que arrediaba aun al hombre de reflexion mas madura, y que por último producía poquísima ó ninguna utilidad.

CAPITULO XIII.

Reglas del silogismo.

Regla 1.^a *El silogismo solo debe tener tres términos, lo mismo que el racionio: es decir, que en el racionio solo debe tener por blanco ó por término tres objetos la accion de nuestro entendimiento, y que solo estos tres son los que se han de expresar en el silogismo; porque la base de todo racionio es que dos cosas que convienen con otra tercera cosa, convienen entre sí en aquello en que convienen con la tercera, y si hay mas que tres cosas no tiene aplicacion el axioma. Asi es que en el silogismo bien formado no hay mas que tres proposiciones, en las cuales se hallan expresados seis términos, porque cada una consta de un solo sugeto y de un solo predicado: pero cada uno de estos términos se expresa dos veces en el silogismo de este modo:*

Todo 1.^a hombre es 1.^a mortal.

1.^a Pedro es 2.^a hombre.

Luego 2.^a Pedro es 2.^a mortal,
y de consiguiente nunca resultan mas que tres términos.

De estos, uno se llama término mayor, otro término menor, y otro término medio.

Las dos proposiciones primeras se llaman *premisas*, y la tercera *conclusion*. El término medio se halla en cada una de las premisas pero no en la conclusion. Una de las premisas se llama proposicion *mayor*, y otra proposicion *menor*, que se distinguen no por el orden de su colocacion, porque pueden colocarse indistintamente primero una que otra, sino por la mayor ó *menor* estension del término que en ellas se encuentra. Voy á formar, por ejemplo, un silogismo en que empleo los tres términos; *hombre, viviente, animal*; y lo formo de este modo:

Todo hombre es animal:

Todo animal es viviente;

Luego todo hombre es viviente.

Aquí el término medio es *animal* que se halla en las dos premisas, y no en la conclusion: el término mayor es *viviente* que

se estiende á mas que *animal*, y de consiguiente la proposicion mayor es la que está colocada en segundo lugar. Lo mismo, y con mas propiedad, pudiera ponerse por primera, diciendo:

Todo animal es viviente:

Todo hombre es animal;

Luego todo hombre es viviente.

En el silogismo afirmativo el término mayor debe tener siempre mas estension que el término medio y que el término menor; y el término medio mas estension que el término menor: lo cual es necesario para que la conclusion del silogismo sea verdadera, *porque* lo son las dos premisas; pues en la conclusion se enuncia que el término menor está incluido en el mayor por la razon sencillísima de que está incluido en el término medio, y éste lo está en el mayor: conque *porque* es verdad que el término menor está incluido en el término medio, y que este lo está en el término mayor, tambien es verdad que el término menor está incluido en el mayor. Si es verdad que veinte están incluidos en cuarenta; y cuarenta en sesenta; es claro que *por esta razon*, veinte están incluidos en sesen-

ta. *Hombre* está incluido en *animal*, *animal* en *viviente*, conque *hombre* está incluido en *viviente*: y á esto se reduce todo el artificio del raciocinio, en el cual se verifica efectivamente que *hombre* y *viviente* son una misma cosa, porque los dos son la misma cosa que *animal*. Y porque esto no es así en todas sus partes, por eso es preciso no olvidar que dos cosas que son iguales á un tercero, son iguales entre sí, pero se entiende *en aquello en que son iguales al tercero*: de consiguiente, aunque *hombre* no sea en todo la misma cosa que *viviente*, lo es bajo el punto de vista de *viviente*, porque es *animal* y el *animal* es *viviente*.

Para poner en claro estas ideas sirven las demas reglas que siguen:

Regla 2.^a que es un corolario de la primera. Todos los términos ó voces que se emplean en el silogismo deben entenderse en un mismo sentido, porque si se entienden en diverso sentido en una proposicion que en otra, habrá mas de tres términos, y no puede haber raciocinio.

Ejemplo. Todo hombre es falaz:

Cristo es hombre;

Luego Cristo es falaz.

En la primera proposicion *hombre* significa un hombre puro, ó un *hombre no Dios*, y en la segunda un *hombre Dios*: ya hay pues un término mas en el silogismo.

En esta regla están comprendidas otras varias que suelen darse y que omitimos por lo mismo.

Regla 3.^a *De verdades particulares ó negativas, no puede deducirse ninguna conclusion.* No de las primeras, porque el término medio, como hemos dicho ya, ha de tener mayor estension que el término menor, y no la tiene cuando las dos proposiciones son particulares. Tampoco de las segundas, de las cuales no se puede deducir ninguna conclusion afirmativa; pues no es verdad que hay una cosa, solo porque no hay otras, aunque algunas veces parezca que sí; como en este entimema que forma el perro: «mi amo no fue por este camino, ni por este otro, luego fue por este tercero.» Aquí la razon de haber ido por el tercero, no es *solamente* porque no fue por el primero, ni por el segundo: cualquiera conoce que aunque no fuese ni por uno ni por otro, podia no ir tampoco por el tercero: la razon está en una verdad afirmativa que se

supone, á saber: *mi amo necesariamente ha ido por uno de estos tres caminos*, y en otra negativa que tiene dos miembros: *no fue por este ni por este otro*. Conque la conclusion afirmativa no se deduce de dos proposiciones negativas.

No deja de ofrecerse bastante dificultad algunas veces en cuanto á la conclusion negativa como en este silogismo: = El que no es perfecto no es omnipotente: = El hombre no es perfecto: = Luego el hombre no es omnipotente: en el cual se ve que la consecuencia es legítima, aunque las dos premisas son negativas.

Sobre lo cual hay que observar que en todo silogismo el término menor está incluido en el mayor, porque está incluido en el término medio, y este lo está en el término mayor. De consiguiente si ha de concluir el silogismo puramente negativo, es necesario que el término menor se incluya en el término medio, que no está incluido en el mayor, para que se verifique que tampoco lo está el término menor. En este caso la proposicion que enuncie que el término menor se incluye en el término medio es una proposicion afirmativa no negativa, aunque en

los términos suene como tal: si fuera negativa, enunciaría lo contrario: enunciaría que el término menor no estaba incluido en el término medio, y si no estaba incluido no se podría enunciar en la conclusión que no lo estaba en el mayor, porque el término medio no incluido en el mayor, no abrazaba al término menor.

Así en el silogismo propuesto, la proposición menor *el hombre no es perfecto* es realmente afirmativa, porque el término medio no es *perfecto*: sino, *no perfecto*: de modo que el verdadero sentido de la proposición menor es este: El hombre *es* un sér no perfecto: y así afirma que el término menor *hombre* está incluido en el término medio *no perfecto*.

Mas si la proposición menor enuncia que el término menor no se halla incluido en el término medio, como es necesario para que la proposición sea negativa, entonces no hay silogismo: no hay, pues, consecuencia. Como en estas proposiciones: = La piedra no es sensitiva: = El hombre no es piedra: = Luego el hombre no es sensitivo. En este pseudo-silogismo enuncia la proposición menor que el término menor *hombre* no se

halla incluido en el término medio *pie*dra; y por esta razon no se deduce la consecuencia *el hombre no es sensitivo*, porque aunque la piedra no es sensitiva, como el término *hombre* no esté incluido en el término *pie*dra, no se sigue que el hombre no sea sensitivo.

En el caso presente el término mayor *sensitivo* y el término menor *hombre* no convienen con el término medio *pie*dra; mas de que no convengan con él, no se sigue, ni que convengan ni que no convengan entre sí.

Regla 4.^a *La conclusion sigue siempre la parte mas débil.* Quiere decir: que si una de las dos premisas es negativa, particular ó probable, tambien lo es la conclusion.

Si á pesar de la mayor estension que tiene el término mayor respecto del término menor, no está incluido el menor en el mayor, porque no lo está en el medio; hay que expresarlo asi en una de las dos premisas, que por lo mismo ha de ser forzosamente negativa; y en este caso tambien tiene que serlo la conclusion; porque en esta se enuncia que el término menor está, ó no está incluido en el término mayor; conque si no lo está, y así debe enunciarlo la conclusion,

necesariamente tiene que ser negativa.

Todo hombre es mortal:

Ningun mortal es omnipotente;

Luego ningun hombre es omnipotente.

Aquí el término medio es *mortal*; *omnipotente* el mayor; y *hombre*, el menor: el término menor no está incluido en el mayor, aunque lo está incluido en el término medio, porque este no lo está en el mayor: así lo enuncia la conclusion, y por esta razon es negativa. *Hombre* (término menor) está incluido en *mortal* (término medio); pero mortal no está incluido en *omnipotente*, (término mayor).

Tanto en el silogismo afirmativo, como en el negativo el término mayor tiene siempre mayor estension que el término medio, y de consiguiente que el término menor: en el silogismo afirmativo, la estension es positiva, en el negativo negativa.

Todo animal es viviente:

Todo hombre es animal;

Luego todo hombre es viviente.

En este silogismo afirmativo el término mayor *viviente* se estiende á mas individuos y especies que el término medio *animal*, y que el menor *hombre*.

Todo hombre es mortal:

Ningun mortal es omnipotente;

Luego ningun hombre es omnipotente.

En este silogismo negativo el término mayor *omnipotente*, excluye mas individuos, especies y géneros, que el término medio *mortal*, y que el menor *hombre*.

El término menor puede estar incluido en el término medio de un modo ó particular ó universal; con seguridad, ó solo con probabilidad. Pues bien, como el oficio de la conclusion es enunciar si el término menor está incluido en el mayor, porque lo está en el término medio; del modo que en este se incluya ó no se incluya el término menor, asi enunciará que se incluye en el término mayor: de consiguiente si el término menor se incluye en el término medio de un modo particular, ó lo que es lo mismo, si el término menor, incluido en el término medio, es particular, la conclusion será por necesidad una proposicion particular: si no es seguro, y si solamente probable que el término menor se incluya en el término medio, asi deberá anunciarlo la conclusion, que por lo mismo será una proposicion probable.

Todas estas reglas y otras muchas que

solian establecer los lógicos se reducen á la siguiente. *En todo silogismo, ya sea afirmativo, ya negativo, para que la consecuencia sea legítima, la proposicion mayor debe contener la conclusion; y la menor debe manifestar que la conclusion se contiene en la mayor.*

Todo hombre es mortal:

Pedro es hombre;

Luego Pedro es mortal.

Claro es que manifestando la proposicion menor que Pedro es hombre, esta proposicion: *Pedro es mortal*, se contiene en la proposicion mayor: *todo hombre es mortal*.

El vicio no es laudable:

La avaricia es un vicio;

Luego la avaricia no es laudable.

Manifestando la proposicion menor que la avaricia es un vicio; esta proposicion *la avaricia no es laudable*, necesariamente está incluida en la proposicion mayor: *el vicio no es laudable*.

En la tierra solo el hombre es racional.

El bruto no es hombre;

Luego el bruto no es racional.

La proposicion menor enuncia que el bruto no es hombre, y de consiguiente esta

proposicion, *el bruto no es racional*, está incluida en la proposicion mayor, porque esta asegura que *solo el hombre es racional*.

CAPITULO XIV.

De las falacias.

Tomamos aquí en el mismo sentido las palabras *falacia*, y *paralogismo*, por la enunciacion de un racionio ilegítimo, ya se enuncie con intencion, ya sin intencion de engañar. No entran en este número el *círculo vicioso*, y la *ignorancia de la cuestion*, que se suelen contar entre los sofismas.

El *círculo vicioso*, que tambien se llama *peticion de principio*, consiste en probar *idem per idem*; como probar que el bruto es irracional, porque carece de racionalidad.

Ignora la cuestion el que se propone impugnar lo que el adversario no defiende, ó probar lo que el adversario no niega: como si un moralista defendiese que la usura es un robo; y un economista intentase probar contra él que no es usura exigir por el dinero que se presta el interés que permite

la ley civil; porque no se trata de si en este caso hay ó no hay usura; sino de si la usura cuando la hay, es ó no un robo.

Tampoco pertenece á los sofismas la *causa falsa*, ó el tomar por causa de algun efecto lo que no lo es, como atribuir la sucesion de las horas, y del dia y de la noche al movimiento del sol.

Mas aunque los tres defectos que acabamos de enumerar no pertenezcan propiamente al género de los sofismas, son sin embargo, lo mismo que ellos, causa de muchos errores.

Los sofismas ó paralogismos son muchos pero en todos ellos se verifica que hay cuatro términos en el silogismo; y por eso son realmente la enunciacion de un racionio viciado; ó mas bien enuncian lo que no es realmente racionio.

Los principales son los siguientes:

I. *Anfibologia*. Este sofisma pueril consiste en dar á una voz que tiene dos sentidos, un sentido en una proposicion del silogismo, y otro sentido en otra; en cuyo caso claro es que hay cuatro términos en el silogismo; como en este.

El sagitario dispara saetas:

El sagitario es un signo del zodiaco;

Luego un signo del zodiaco dispara saetas.

La voz *sagitario* se toma en la primera proposicion por un hombre saetero, y en la segunda por una de las doce partes en que se divide el zodiaco.

II. *Tránsito de un estado á otro.* Se verifica cuando de un sentido absoluto se pasa á un sentido hipotético; de un sentido indeterminado á un sentido determinado.

En este sofisma está incluido otro que se suele contar aparte, y consiste en entender una proposicion en *sentido compuesto*, como dicen, y otra en *sentido dividido* en el mismo silogismo; y tambien el tránsito del *sentido colectivo* al *distributivo*.

Ejemplos. Tránsito de un sentido absoluto á un sentido hipotético.

Si la tierra se mueve, el sol está fijo.

Luego el sol está fijo.

De un sentido indeterminado, á un sentido determinado.

El incesto está prohibido:

Luego lo estuvo á los hijos de Adán y Eva.

Del sentido compuesto al sentido dividido.

Todos los hombres pueden hablar.

Los mudos son hombres;

Luego los mudos pueden hablar.

Del sentido colectivo al sentido distributivo.

Todos los hombres son la especie humana:

Yo soy hombre;

Luego yo soy la especie humana.

III. *La estension de los términos:* la que puede verificarse de varios modos. 1.º De lo accidental á lo esencial.

El vino me hace daño.

Luego el vino es esencialmente dañoso.

2.º Del individuo á la especie, de la especie al género, de una especie á otra, de un género á otro.

1.º Algunos caballos son nobles:

Luego todos lo son.

2.º El hombre es animal:

El hombre es racional;

Luego todos los animales son racionales.

3.º El perro es leal:

Luego el gato tambien.

4.º El leon vive;

La planta vive;

Luego la planta es leon.

A poco que se considere se echa de ver que en cada una de estas argumentaciones hay cuatro términos.

En todos los ejemplos que hemos puesto se descubre la falacia á primera vista; ó se conoce claramente y con facilidad que hay cuatro términos en el silogismo. Mas no por eso son inútiles, pues por medio de ellos se fija bien la regla que nos hace descubrir el sofisma cuando está mas encubierto, si entonces reflexionamos con detencion acerca de la argumentacion que se nos opone.

En el último ejemplo que hemos puesto, parece que no hay mas que tres términos, y sin embargo hay cuatro: porque en la primera proposicion: *el leon vive* se toma el leon solo como *viviente nada mas*; y en la última *la planta es leon* se toma como *viviente animal*.

De aquí viene la necesidad de distinguir las proposiciones, si se quiere poner en claro su sentido para fallar acerca de la consecuencia. En el silogismo que antecede se distinguirán asi las proposiciones.

1.^a El leon vive, y *ademas es animal*, concedo:

El leon vive, *pero no es animal*, niego:

2.^a La planta vive, *pero no es animal*, concedo.

La planta vive, y *ademas es animal*, niego.

Y de resultas se negará legitimamente la

consecuencia; ó bien se puede distinguir el consiguiente, para conceder la consecuencia en un sentido y negarla en otro, de este modo:

Luego la planta es leon, *considerado el leon solo como viviente, concedo la consecuencia.*

Luego la planta es leon, *considerado el leon no solo como viviente, sino tambien como animal, niego la consecuencia.*

Pudiendo distinguirse legítimamente el consiguiente por presentar dos sentidos las premisas, para conceder la consecuencia en un sentido, y negarla en otro; se puede tambien negar la consecuencia, sin que preceda la distincion, porque se niega el sentido en que no es consecuencia.

Es innegable que en las escuelas se hacia un abuso muy reprehensible de las distinciones, y aun de toda la arte silogística, con lo cual se embrollaban las cuestiones, y se oscurecia la verdad. Mas si alguno dedujere de aquí, que debe proscribirse toda argumentacion *en forma*, como llaman, empleará el mismo el sofisma de *ab accidente ad naturam rei*, de que hemos hablado, y que todos reprueban con razon. La argumentacion y las distinciones, usadas de buena fé, y con economía, son indispensa-

bles para poner en claro la verdad : en vano se esforzará un orador, por elocuente que sea, en persuadir á su adversario y á sus oyentes, si en último resultado no se vale de la argumentacion; porque esta no es mas que la enunciacion del racionio, sin el cual es imposible llegar á conocer muchas verdades, que por lo mismo tampoco pueden manifestarse á los demás sino por medio de proposiciones que enuncien el racionio, y estas son la argumentacion; el silogismo.

Por esta razon conviene sobre manera que los jóvenes comprendan bien la esencia del racionio, y el mecanismo de su enunciacion, y se ejerciten en argüir, proponiéndose siempre y solamente averiguar la verdad, y nunca confundir al adversario, ni ostentar sagacidad y sutileza de ingenio, á costa de la verdad.

CAPITULO XV.

Del método.

Nosotros reducimos á tres las operaciones de nuestro entendimiento : conocimiento,

juicio y raciocinio, comprendiendo en el *conocimiento* la aprehension, la percepcion, &c., que en ciertos accidentes se distinguen todas, pero que en su esencia son una sola, una misma operacion del entendimiento. Se puede preguntar si el método, considerado como operacion de nuestro entendimiento, corresponde á alguna de aquellas tres operaciones. El método consiste en que nuestros conocimientos se sucedan unos á otros por el órden conveniente para ir descubriendo cada vez mas verdades: en lo cual no vemos que haya mas operacion de nuestro entendimiento que la de conocer; no otra (ni la concebimos) que sea coordinar ó colocar, como se dice, los objetos de nuestros conocimientos de un modo tal, que por medio de esta colocacion vayamos conociendo en los posteriores lo que no habiamos conocido en los anteriores, y adquiramos de este modo mayor número de ideas y verdades. Mas si hay verdaderamente esta operacion del entendimiento que asi coordina, que asi *coloca*, esta operacion es el método; y como no está incluida en ninguna de las tres operaciones mencionadas, las operaciones pues de nuestro entendimiento serán

cuatro; conocimiento, juicio, raciocinio y método: cuestion á la cual no damos tanta importancia como los que la tienen por *utilísima*, y aun por el fundamento de toda la *lógica*.

De dos modos podemos disponer, ó propiamente dicho, ir contemplando nuestras ideas por el orden propio y adaptado al mas seguro descubrimiento de la verdad: á saber, por medio de la *analisis*, y por medio de la *síntesis*.

Por medio de la *analisis* vamos considerando cada una de por sí las partes de que consta un objeto, ó sean las ideas simples de que se compone una idea compuesta. De este modo la *analisis* va presentando al entendimiento en cada idea simple un punto de vista nada mas, que el entendimiento distingue con la mayor facilidad, por lo mismo que no es mas que uno. Distinguido ya este punto de vista, pasamos á fijar nuestra atencion en otro igualmente simple, que por lo mismo distinguimos tambien con suma facilidad, y por la misma razon distinguimos tambien la relacion que tiene con el anterior: recorreremos de este modo todas las ideas simples de que consta la com-

puesta, y se nos presenta esta con toda distincion, cuando ántes de analizarla, solo la veíamos en confuso (Véase la pág. 72). Si todavía no hemos tropezado con la verdad que buscamos, nos valemos de otra idea, que analizamos tambien si es necesario; la comparamos con la anterior, y en la conveniencia ó disconveniencia que advertimos entre ellas, hallamos la verdad á que aspiramos.

Este modo analítico se llama tambien de *resolucion*, voz tomada de la química: porque los químicos para conocer bien un cuerpo, lo *resuelven*, esto es, separan las partes de que se compone, las cuales bien conocidas dan por producto el conocimiento del cuerpo que componen: por cuya razon la análisis se llama tambien un medio *de invencion*, por cuanto mediante ella, hallamos lo que para nosotros estaba escondido en el objeto compuesto, ó en la idea compuesta.

La *synthesis*, al contrario, es un medio de *composicion*, que consiste en ir uniendo y enlazando las ideas que hemos ido conociendo separadamente, para que formen un todo, así como los químicos unen las partes que

han examinado con separacion, y de ellas forman un cuerpo.

Hay partidarios de la analisis, y partidarios de la sintesis. Si la primera ha de tomar demasiado vuelo, subiendo á buscar los simples en los universales, y descendiendo para llegar al compuesto por en medio de abstracciones, definiciones, axiomas, etc., no es necesario discurrir mucho para conocer lo embarazoso y poco seguro que es semejante modo de buscar la verdad teniendo que atravesar una region tan tenebrosa, cuya oscuridad no puede mostrarnos el camino que debemos llevar: mucho mas, si emprendemos semejante camino antes de haber empleado la analisis en el exámen inmediato del objeto que nos proponemos conocer. Lo mejor es que preceda esta; que la siga la sintesis, considerando reunidas las partes del objeto que primero hemos considerado separadas, para que cotejando las partes en estado de reunion, con ellas mismas cuando estaban desunidas, veamos si dan el mismo resultado: si lo dan, hemos adquirido una verdad de cuyo conocimiento careciamos; si no lo dan, y estamos seguros de la verdad del juicio que acerca del

objeto hemos formado despues de hecha la síntesis, es visto que adolece de algun vicio la analisis, y es necesario renovarla; es decir, que nos hemos engañado en el juicio que hemos formado acerca de alguna ó algunas de las partes, ó de sus cualidades ó relaciones; ó que no hemos descubierto en ellas todo lo que se debe descubrir.

De todo esto deducimos que no hay mas que un método, que abraza la analisis y la síntesis, pero que aquella debe ser la que conviene, y preceder á esta. Tambien es evidente que este único método sirve lo mismo para averiguar la verdad, que para demostrarla ó enseñarla, porque lo es que los demas pueden llegar á conocer la verdad por los mismos medios que yo; y yo les suministro estos medios por la palabra.

Para obtener del método el fruto que deseamos, debemos no empeñarnos en alcanzar una verdad, si su conocimiento escende los límites de toda humana inteligencia, ó los de la nuestra: ó si carecemos de los medios materiales que son necesarios para llegar á descubrirla: en cualquiera de estos

casos el conocer la verdad es para nosotros un imposible, y no hay medio ninguno de conseguir un imposible.

Tambien debemos prepararnos con los conocimientos indispensables para emprender el exámen; sin ellos será sumamente difícil, y siempre muy trabajoso.

Si el objeto de nuestra disquisicion contiene varios miembros, conviene separarlos primero, y examinar cada uno separadamente; pero guardémonos de desmenuzarlo, porque una escesiva y minuciosa subdivision, mas bien confunde que auxilia al entendimiento.

Nunca pasemos de una idea á otra, sin haber conocido suficientemente la primera.

No dejemos ninguna idea intermedia, sino examinemos siempre la que sigue inmediatamente á la que acabamos de examinar.

En la enseñanza, ó en la demostracion de nuestro pensamiento, omitamos todo lo que no pertenece, ó pertenece muy remotamente al asunto principal, todo lo que no conduzca á dar idea clara de él; y espliquemos con claridad el sentido que damos á

aquellas palabras, que presentan alguna ambigüedad ú oscuridad.

Para usar tanto de la analisis como de la sintesis podemos fundarnos, ya en los conocimientos intuitivos, ya en la observacion y en los experimentos, y ya tambien en las hipotesis. La verdadera intuicion, así como la observacion y los experimentos, cuando están bien hechos, facilitan las operaciones analíticas y sintéticas: la hipótesis es un suplemento á que solo debemos recurrir, cuando falte la intuicion, la observacion, y el experimento.

CAPITULO XVI.

Del criterio de la verdad.

Para averiguar la verdad está instituido el método. Pero ¿podemos estar seguros de que es verdad la que nosotros tenemos por tal, aun despues de haber empleado para alcanzarla el método mas exacto? Para esto es necesario que haya razones que nos convenzan; que produzcan en nosotros la certidumbre; es decir, que nos conduzcan á un

estado tal, que no tengamos la mas pequeña, la mas remota duda, el mas mínimo recelo de que no sea verdad lo que reputamos por tal. Todas aquellas cosas que tengan suficiente fuerza para conducirnos á este estado, son criterio de la verdad; un medio indefectible para distinguir lo verdadero de lo falso.

CONCIENCIA Ó SENTIMIENTO ÍNTIMO.

Pues, cierto, no es una cola sosa la que tiene esa fuerza. Primeramente la conciencia, ó el sentimiento íntimo de nuestra alma. Nunca podremos reducirnos á dudar si sentimos una cosa que estamos sintiendo en lo mas íntimo de nuestra alma. Jamás podré yo dudar de que ahora, siento que estoy existiendo. Todas las argucias, todos los sofismas del mundo son impotentes para hacerme dudar de esta verdad.

Aun respecto de otros sentimientos que no puedan llamarse tan íntimos, puedo asegurar lo mismo; que es verdad que siento; y que es verdad que siento lo que siento; aunque no sea verdad que este sentimiento proceda de donde yo pienso: en esto segundo puedo engañarme, en lo primero no. Yo

puedo creer que un objeto me calienta, y no ser así, porque el objeto no despidе ese calor; en esto me engaño; pero si siento calor, no me engaño en creer que lo siento. Ni esto es una *aprension*, como se dice vulgarmente, si por *aprension* se entiende que yo realmente no siento calor; aunque sí lo será, si se quiere decir, que no siento el calor que despidе aquel objeto, como yo me figuro, porque no despidе ninguno. Conque aquí hay por lo menos una verdad de que yo estoy segurísimo.

Ni se crea inútil esta seguridad; porque el hecho de que estamos seguros es un principio de donde parte el entendimiento para conocer otras muchas cosas, que por medio del raciocinio pueden llegar á ser de la mayor importancia.

EVIDENCIA.

A veces conocemos la verdad con una claridad suma; que se puede comparar á la claridad del sol por cuyo medio vemos con los ojos los objetos materiales. Así conocemos la imposibilidad de que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, que el todo es mayor que su parte, que dos y dos son

cuatro. Este conocimiento á que acompaña la evidencia se llama *intuicion*, por la analogía con el acto material de ver nuestros ojos los objetos corpóreos alumbrados por la luz. Y asi como vemos muchos de estos sin necesidad de otra diligencia que mirar, y sin valernos de ningun instrumento, sino de nuestros ojos; del mismo modo conocemos aquellas verdades solo con poner en ejercicio la actividad de nuestra alma, y sin necesidad de emplear ningun medio; por lo cual esta evidencia se llama *inmediata*.

Pero sucede algunas veces que no basta mirar para ver algun objeto con los ojos, y entonces empleamos algun medio que venga en auxilio de nuestra vista; v. gr. el microscopio. Pues bien: lo mismo sucede á nuestro entendimiento. No basta que pongamos en ejercicio la actividad de nuestra alma: es necesario interponer algun medio, que, como el microscopio facilita á los ojos la vista del objeto que no podian ver sin él, del mismo modo facilite al entendimiento el conocimiento de una verdad, que no podia descubrir sin él. Este medio es el *raciocinio*, y la evidencia que nos proporciona este medio se llama *mediata*.

Cuando la evidencia inmediata es constante, cuando en nada se debilita jamas la luz que alumbra nuestro entendimiento, ni se ofusca jamas con celages; de modo que siempre y sin la menor interrupcion permanece viva y radiante, y por lo mismo siempre y constantemente conocemos aquella verdad con la misma claridad y distincion, ¿quién podrá concebir contra ella la mas remota sospecha? Pero téngase presente que no hablo de aquella especie de evidencia que proviene inmediatamente de los sentidos, sino de la que acompaña á ciertas verdades, que no se adquieren inmediatamente por medio de ellos; como son las que acabamos de mencionar.

La evidencia mediata no debe inspirarnos fácilmente tanta seguridad: y debe ser mayor ó menor la confianza que de ella hagamos, segun diste mas ó menos de la evidencia inmediata la verdad que conocemos; segun sea el número y la calidad de los medios que tenemos que emplear para conocerla. Mayor confianza debe inspirarnos, si el número de estos medios es corto, y su calidad probada, que en el caso contrario. Casos habrá por lo tanto en que sea un cri-

terio seguro de la verdad, y casos en que no. Lo será si va acompañada de los requisitos siguientes.

1.º Si hemos meditado una y muchas veces sobre la misma verdad, si hemos repetido con frecuencia el mismo raciocinio, con detenimiento y serenidad de ánimo; y siempre se nos presenta la misma verdad, sin que jamas se interponga la menor nubecilla que la oscurezca, aunque sea por un momento; en lo cual se distingue la verdad de aquellos errores, que algunas veces suelen ir acompañados por algun tiempo de una ráfaga de luz, fugaz y transitoria, que se disipa con la fuerza de un legitimo raciocinio.

2.º Si de la verdad que se nos presenta con esa evidencia, despues de bien meditada, y de haber raciocinado rectamente sobre ella, no se sigue ninguna falsedad; si se siguiera, no seria verdad, porque de lo verdadero, nada falso se puede seguir.

3.º Si los demas juzgan todos en el caso lo mismo que nosotros, porque es increíble que todos se engañen: y en el caso de que alguno disienta de los demas, si no presenta razones que destruyan ni debiliten

la fuerza de las que nos determinan á juzgar.

Algunos filósofos han llegado á negar la certeza de nuestros mas íntimos sentimientos: de modo que segun ellos no estamos ciertos de que nos sentimos á nosotros mismos, y ni aun de que estamos ciertos de no estarlo. Nada de esto se asegura con seriedad, si es que ha habido alguno que lo haya asegurado. Pero se sabe que concediendo algunos la certeza que tenemos de nuestra existencia y de la existencia de nuestras acciones, han negado que podamos tener seguridad en ninguna otra cosa; niegan pues la evidencia ya mediata, ya inmediata. Otros por último admiten la evidencia pero en poquísimos casos, negándola respecto de muchísimas cosas que tienen por dudosas, y cuando mas por verosímiles.

Todos ellos alegan razones en favor de sus sentencias, razones en gran número y variedad, que seria muy largo el esponer, é inútil el refutar; patentizando su insubsistencia la solidez de las pruebas en que se funda la realidad de la evidencia, y de la seguridad que necesariamente produce: pruebas que vamos á presentar con brevedad.

Ello es que el Criador ha dotado de razon al hombre: el objeto de la razon es la verdad; ha querido pues que el hombre conozca la verdad, no solo de su propia existencia, sino de otras muchas cosas: mas si no tuviera un medio seguro de discernir otras verdades ademas de las de su existencia, no las podria conocer; y no puede haber otro medio de discernirlas con seguridad sino la evidencia. Y como esta prueba supone la existencia de Dios, diremos á los que la niegan: 1.º que no basta que ellos nieguen la existencia de Dios para que no exista; que las pruebas de su existencia son concluyentes, y que por consecuencia á pesar de su negativa queda la prueba en toda su fuerza y vigor: 2.º Que aun en la hipótesis absurda é imposible de que no existiera Dios, subsistiria siempre la misma prueba, cualquiera que fuese la causa que se asignase de un hecho innegable, ó aunque no se asignase ninguna; el hecho innegable es que el hombre está dotado de razon y que la razon tiene por objeto la verdad; pues bien: nosotros sostenemos que este objeto seria inasequible sin la evidencia; y tanto valdria un objeto inasequ

ble, como el no haber objeto; conque la verdad sería y no sería objeto de la razón.

No milita este argumento únicamente respecto de la evidencia inmediata; la misma fuerza tiene respecto de la mediata: no menos una que otra son necesarias para que la razón pueda conocer todas las verdades que debe conocer según el destino del hombre. No está destinado el hombre á ser un mero conocedor y contemplador de un pequeño número de verdades, que sin otras, que de ellas se deducen, le serian por cierto bien inútiles. ¿Qué conduciría á las investigaciones de un geómetra, por ejemplo, y de consiguiente á los importantísimos resultados de su estudio, el simple conocimiento de que el todo es mayor que su parte, ó de cualquiera otra verdad evidente por sí misma, si de ella no pudiese deducir otras verdades de las cuales estuviese completamente seguro? ¿Cómo se podría adelantar en las ciencias? ¿Cómo podrían llegar á proporcionar al hombre comodidades y satisfacciones? ¿No tienen ningunas los escépticos de esta clase? Pues sepan que deben su origen á la seguridad en la evidencia que produce el raciocinio, y por

la cual proceden los sábios á sus deducciones y descubrimientos. Si todas sus resoluciones flaquearan así por el cimiento, se reducirían todas las verdades á unas verdades hipotéticas. ¿Y tendríamos bastante confianza en una hipótesis, para fiar, como fiamos muchas veces sin el menor recelo, nuestros intereses y aun nuestra propia vida al resultado de nuestros conocimientos? Todo el mundo depone contra una pretension tan irracional: y los mismos que niegan la evidencia mediata obran en contradiccion de lo que dicen. Así pues, la evidencia mediata es no menos que la inmediata, un legítimo criterio de la verdad, un medio seguro de distinguirla del error.

SENTIDOS ESTERNOS.

Por medio de los sentidos esternos conocemos los objetos corpóreos que están fuera de nosotros; sus cualidades, su magnitud, figura, distancia y movimiento, así como también sus numerosas relaciones. La estructura de cada sentido está maravillosamente adaptada á la naturaleza y relaciones del objeto que le está asignado: el

ojo está construido para la luz, y la luz no puede ser objeto de ninguno de los otros sentidos segun la estructura de cada uno de ellos, sino solamente del sentido de la vista.

Los objetos exteriores causan impresion en los sentidos externos, se sigue á esta impresion un movimiento en los órganos del sentido; se trasmite este movimiento al alma, y esta percibe el objeto exterior. Este medio de conocer los objetos exteriores es tambien criterio de la verdad; pero debe ir acompañado de los requisitos siguientes:

1.º Que los sentidos estén sanos; porque si está viciada ó trastornada su composicion, no pueden presentar fielmente al alma los objetos.

2.º Que los objetos estén á la distancia necesaria de los sentidos, para que puedan causar en estos la impresion conveniente.

3.º Que no se interponga ninguna otra cosa entre el sentido y su objeto, la cual estorbe para que este cause en el sentido la impresion debida.

4.º Que el testimonio de un sentido se

confirme , cuando se puede, por el testimonio de otro ó de todos los demas sentidos.

Y 5.º Que el testimonio de los sentidos sea constante y perpétuo; es decir, que nunca se contrarie , ni deje de presentarse, siempre el mismo , cuando es la ocasion.

Con estas condiciones los sentidos externos son un medio seguro de conocer la verdad. Mas debe andar muy advertida y diligente la razon para no engañarse ella, y atribuir su engaño á los sentidos. Los sentidos no se engañan, no hay ninguna falsedad en lo que hacen: tampoco la hay en las sensaciones y percepciones del alma, pero esta se engaña con frecuencia juzgando que percibe un objeto que realmente no percibe, y que se lo presentan los sentidos, no siendo verdad que se lo presentan: á la manera que nos engañamos creyendo que un autor, que leemos, nos dice lo que realmente no nos dice.

El sentido siempre nos presenta lo que realmente nos presenta: el alma siempre siente lo que realmente siente, y siempre percibe lo que realmente percibe: la cosa no puede pasar de otra manera , de lo contrario una cosa no seria lo que es. En se-

guida el alma juzga, y juzga lo que realmente juzga; pero por medio de este juicio asiente á que la percepcion se refiere á un objeto á que no se refiere, y en esto se engaña, en esto consiste el engaño.

Los sentidos siempre presentan lo que segun las leyes de la naturaleza deben presentar, y en esto no puede haber ningnua falsedad. Cuando el sentido de la vista nos presenta, segun nosotros creemos, una moneda no ocultada por el borde de una almofia llena de agua en cuyo fondo se halla reposando la moneda, estando nosotros á tal distancia que sin el agua no la veriamos; no hemos de decir que los ojos nos engañan presentándonos la moneda no ocultada por los bordes de la almofia, cuando realmente lo está: los ojos nos presentan lo que realmente es, segun las leyes de la óptica, y no presentarian la realidad, ni de consiguiente la verdad, si no hiciesen salir, digámoslo así, del fondo de la almofia la moneda en él depositada, aunque realmente la moneda no se haya elevado, y permanezca inmóvil en el fondo de la almofia. Formamos, pues, un juicio errado, si juzgamos que la moneda se ha ele-

vado realmente del fondo de la almofia ; ni es esto lo que nos presenta el sentido de la vista.

Conque es indispensable que el alma se entere bien de lo que la refieren los sentidos ; y una vez bien enterada , despues de la correspondiente atencion acompañada de la instruccion competente segun el caso , no se engañará en el juicio que forme acerca de los objetos exteriores.

Mas para que nuestra alma aprecie debidamente la relacion que la hacen los sentidos , debemos tener presente que no cada sentido nos presenta integramente los objetos ; pues acerca de ellos cada sentido nos presenta únicamente lo que es de su jurisdiccion : asi pues , si juzgamos acerca de un objeto por la sola relacion que de él nos hace un sentido aislado , solo tendremos la idea de aquella parte que del objeto nos presenta aquel sentido , v. gr. del color , del sabor , etc. Si hemos de formar una idea completa de un objeto ó á lo menos suficiente para no confundirla con otro , es necesario que concurren dos , ó mas , ó todos los sentidos. A nosotros nos parece , por ejemplo , que con el sentido de la vista perci-

bimos en un objeto su distancia, dureza ó blandura, volúmen, y configuracion: y aunque respecto de este último accidente sea tal vez así, que lo percibamos con la vista por la direccion determinada de la luz que refleja del objeto, á pesar de que muchos filósofos opinan lo contrario; es indudable que no percibimos los demas accidentes que quedan mencionados, sino por medio del tacto. Creemos que los distinguimos solo con la vista, porque auxiliada esta del tacto desde que empezamos á percibirlos en una edad de que no conservamos recuerdos que nos cercioren de lo que entonces pasó por nosotros, nos los presenta ya constantemente de un modo con que nunca pudiera presentárnoslos sin este auxilio del sentido del tacto. Hermanados el tacto y la vista desde que empiezan los objetos á causar impresion en nuestros sentidos, nos han hecho conocer tan repetidas veces un objeto, que en el momento que ahora nos lo presentan los ojos, lo percibimos lo mismo que cuando en un principio nos lo presentaban los ojos y el tacto; y creemos, sin razon, que todo lo que en él percibimos, lo per-

cibimos por el sentido de la vista nada mas.

De todo se sigue el detenimiento y discrecion con que debemos juzgar acerca del informe de los sentidos; y la necesidad de no aventurar un juicio cuando carecemos de la instruccion necesaria para formarlo con seguridad. Contra esta regla pecará el que juzgue que el sol se ha elevado realmente sobre el horizonte cuando empieza á iluminar la tierra, porque los ojos se lo presentan fuera del horizonte; pues es cierto que todavía dista de él muchos millares de leguas (1). Mas si se verifican las condiciones que hemos espuesto al principio, y el alma juzga con la instruccion y detenimiento que es menester, acerca del informe de los sentidos, repetimos que son un criterio seguro de la verdad: y aun muchas veces

(1) Por efecto de la refraccion de la luz, aparece el sol en el horizonte, cuando todavía dista de él un arco de unos 33 minutos. Este arco en un círculo, cuyo radio fuese el de la órbita de la tierra, seria de mas de 120,000 leguas de 20 al grado; pero debe tenerse presente que varía segun la latitud del lugar, y se altera tambien por la paralaje, y por el estado de la atmósfera.

no incurrimos propiamente en ningun error por juzgar con precipitacion , sino que esplicamos nuestro juicio con términos menos propios, ó acaso nos entienden mal. Creen los filósofos que los que no lo son atribuyen á las cosas la cualidad del sabor, que dicen no se halla en ellas: mas si á un rústico, cuando dice que una *pera sabe mal ó tiene mal sabor*, se le pregunta si cree que el sabor reside realmente en la pera, acaso responderá que lo ignora, pero que á él le sabe mal, lo cual conocidamente se refiere á la sensacion que experimenta, y en esto dice una verdad: y aun si seguimos preguntándole, no dejará de explicar á su modo que en la pera reside la razon, el principio, el fundamento, ó como él lo llame, de aquel mal sabor; y en esto tambien dice la verdad.

Consideraciones de otro género presentan dificultades no despreciables para asegurar que la noticia de la existencia de los cuerpos nos viene de los sentidos, y aun para juzgar que existan realmente; por lo cual niegan algunos filósofos la existencia de los cuerpos, y refieren á Dios todas nuestras sensaciones; y otros sin negar su exis-

tencia, son de opinion que no los conocemos en ellos mismos, sino en Dios, que se los manifiesta inmediatamente á nuestro entendimiento. Pero supongamos que son verdaderos estos sistemas; el resultado será el mismo, las cosas se habrán, como se habrian, percibiendo los objetos por medio de los sentidos: porque siempre será cierto que nos mojaremos con el agua, que nos quemaremos con el fuego, que satisfaremos el hambre con la comida, &c., y la cuestion vendrá á ser una cuestion de nombre, reduciéndose todo á que esos filósofos llaman operaciones de Dios que escitan en nosotros las percepciones de los cuerpos, de su dureza, de su blandura, de su color, de su tamaño, &c.; á lo que nosotros llamamos cuerpo, duro, blando, colorado, pequeño, grande, etc.; pero tienen que convenir con nosotros, que en circunstancias dadas, se escitan en nosotros tales y determinadas sensaciones, cualquiera que sea el modo con que esto se explique. A estas sensaciones se siguen necesariamente las percepciones correspondientes; en todo lo cual intervienen, sin ningun género de duda, los sentidos, cualesquiera que sean en todo

ello sus funciones; y á esta intervencion llamamos nosotros el testimonio de los sentidos, y afirmamos que es criterio de la verdad.

¿Y cómo pudiera no serlo? El sapientísimo autor de la naturaleza que encerró el alma dentro del cuerpo, ya que este se interpone entre ella y los objetos exteriores, la habia de proveer de los medios necesarios para entenderse con ellos; estos medios son los sentidos. Mas si estos medios fueran tan falaces, que ni aun presididos por la razon pudiesen producir en el alma la seguridad, hubiera entregado Dios al hombre á una continua y perpetua duda con respecto á los objetos exteriores, cuyo conocimiento cierto es absolutamente necesario para su conservacion y perfeccion. Tambien la esperiencia está acreditando la autoridad de los sentidos. ¿Hay alguno que no dé crédito al sentido del gusto, cuando por su medio apaga la sed, al sentido del tacto cuando por su medio siente y percibe la suavidad de un terciopelo, ó la aspereza de un carrasco? Lo que nosotros llamamos testimonio de los sentidos es un hecho conocido de todos, innegable, tan

cierto como nuestra propia existencia: la dificultad de explicar este hecho no rebaja en un ápice su verdad y su certeza.

SENTIDO COMUN.

No todos entienden una misma cosa por sentido comun. Nosotros entendemos por sentido comun aquella inclinacion natural quesienten todos los hombres cuando tienen espedito el uso de la razon, á formar comun y constantemente un mismo juicio acerca de algunas cosas que no se conocen con toda claridad. No vemos claramente la imposibilidad de que nos engañen todos los hombres, porque sabemos que cada uno de ellos puede engañarnos; pero sin embargo juzgamos imposible que todos nos engañen.

El sentido comun tambien es criterio de la verdad; pero es preciso que á los juicios que formamos en su virtud, acompañen las condiciones siguientes: 1.^a No debe precederles ningun otro motivo para juzgar: si les precede, podrán dimanar de él, y no de la inclinacion natural; y si dimanar podrán ser falsos. Asi muchos juicios, aunque por

desgracia bastante comunes, eran erróneos, y lo son en el dia, porque les precedian y preceden muchos motivos para juzgar, que inducen al error; la educacion viciosa, la autoridad, el fraude, la seducccion, la fuerza que se emplean para persuadir. 2.^a Por esta causa deben examinarse y aprobarse por la razon, para cerciorarnos de que proceden efectivamente de la misma naturaleza. 3.^a Deben ser comunes á todos los que usen rectamente de su razon. 4.^a Deben no ser opuestos unos á otros, porque si lo son, no pueden ser todos verdaderos. 5.^a Deben ser constantes y perpetuos; no interrumpidos, ni substituidos por juicios contrarios.

Unjuicio adornado de estas circunstancias es la voz de la naturaleza, no puede menos de ser verdadero: su falsedad estaria en contradiccion con las leyes constantes del órden moral. Y que existen estos juicios comunes á todos los hombres, por mas que los separen la distancia, el clima, la religion, las costumbres, los intereses, la antipatia, es cosa de todos averiguada. Por otra parte sino existiera esta fuente de nuestros juicios, bien poco pródiga hubiera andado la naturaleza con el hombre á quien es dado conocer tan

pocas cosas con evidencia: muchos y muy graves serian los males que pesarian sobre la especie humana, ni aun seria fácil que se conservase, si solo pudiese juzgar con certeza acerca de aquellas cosas que pudiese conocer con toda claridad. Para la mayor parte de ellas, de aquellas que pertenecen á las costumbres, á la religion, al gobierno personal de cada uno, si se han de conocer con toda claridad, se necesita mucha atencion, mucha contemplacion, mucha enseñanza con que no se puede contar en la mayor parte de los hombres. Es preciso, pues, que el providentísimo Autor de la naturaleza haya provisto á esta necesidad: y lo ha hecho sin duda por medio de esta inclinacion comun que tienen todos los hombres á juzgar acerca de ciertas cosas, aunque no las conozcan con claridad; y esta inclinacion es lo que entendemos por sentido comun; el cual por lo tanto es un medio de juzgar con verdad acerca de las cosas; es tambien criterio de la verdad.

TESTIMONIO DE LOS HOMBRES.

Los hechos nos suministran una gran parte

de nuestros conocimientos en todo género de materias: las verdades puramente especulativas á que podemos aspirar por medio de la evidencia y del raciocinio, son ciertamente en bien reducido número, comparadas con las que adquirimos por el conocimiento de los hechos. Mas los hechos de que nosotros podemos tener noticia, tambien son en muy corto número, si hemos de conocerlos por nosotros solos sin el auxilio de los demás hombres; y los hechos conocidos por los demás, y no por nosotros, no pueden llegar á nuestra noticia sino por la relacion que de ellos nos hacen. El testimonio, pues, de los demás hombres aumenta grandemente el caudal de nuestros conocimientos: por su medio como que se amplia nuestro sér trasladándonos á la presencia de tiempos, países y objetos, á que nunca llegaríamos por nosotros solos.

Solo resta averiguar si podemos fiarnos en la autoridad de los demás hombres, de modo que su testimonio sea un medio seguro de conocer la verdad. La falibilidad de cada uno de los hombres; la posibilidad tambien de que quieran engañarnos; las muchas causas y motivos que pueden concurrir para

que se engañen ó nos engañen, parece que deben inspirarnos mucha desconfianza en sus dichos y relaciones. Cuando nosotros juzgamos fundándonos en lo que pasa por nosotros mismos, sabemos muy bien sin ningun género de duda muchas veces que no nos engañamos; pero cuando tenemos que juzgar por lo que nos dicen los demas, no es fácil, mas bien parece imposible que quedemos completamente satisfechos: para esto era necesario estar convencidos de la infalibilidad y suma veracidad de los hombres.

Sin embargo, el testimonio de los hombres es un medio segurísimo de conocer la verdad y distinguirla del error: es tambien criterio de la verdad. Y antes de todo harémos una reflexion: nuestros juicios en último resultado, no los determina el dicho de los demas hombres por muchos y calificados que sean: nada determina nuestros juicios, sino nuestro propio convencimiento: asi, no juzgamos porque nos hablan los demas, sino porque conocemos que es verdad lo que nos dicen, y esto lo conocemos no precisamente porque ellos nos hablan; hay reglas segurísimas para conocerlo. Si no se

ve cumplido lo que prescriben estas reglas, desde luego aseguro que no juzgamos, aunque nos hablen los demas; pero si lo vemos cumplido, juzgamos, y no podemos menos de juzgar con tanta seguridad, como cuando formamos el mas exacto y riguroso raciocinio.

El nombre de certidumbre moral que se da á esta seguridad, es ocasion para que crean muchos que no es una *completa* seguridad; lo que equivaldria á no ser verdadera seguridad, porque no hay ni puede haber seguridad incompleta, asi como no hay ni puede haber ninguna otra cosa incompleta: todas las cosas son completas; son completamente lo que son. Si hay una cosa que llamemos seguridad incompleta, esta cosa será completa en sí misma, será completamente lo que es, pero no será verdaderamente seguridad. Mas nosotros tenemos una verdadera seguridad en el juicio que formamos, fundados en el testimonio de los demas hombres, cuando este testimonio se halla revestido de las condiciones necesarias: porque en este caso no tenemos la mas pequeña duda, el mas mínimo recelo de que no sea asi lo que juzgamos. ¿Se le ocurre á uno

que no ha visto á Paris, la mas leve sospecha de que no exista? Sin embargo, no sabe que existe sino por el dicho de los demas.

Lo que hace á muchos concebir alguna diferencia entre la certidumbre metafísica y la certidumbre moral, es la diferencia de origen de una y de otra; pero no se hacen el cargo de que la diferencia de los motivos que tenemos para juzgar, no es razon suficiente para que no tengan todos ellos el mismo grado de fuerza que nos arrastra á juzgar. En la certidumbre metafísica los motivos que tenemos para juzgar son la necesidad *absoluta* de que la cosa sea asi como nosotros juzgamos, ó la imposibilidad *absoluta* de que no sea asi: en la certidumbre física esta necesidad é imposibilidad es solamente hipotética; en la suposicion, se entiende, de que no se alteren las leyes que rigen en el órden físico del universo; y en la certidumbre moral, en la suposicion de que sigan las leyes en que estriba el órden moral. Por donde se ve que los motivos de la certidumbre metafísica son antecedentes é independientes de todo hecho: no asi en la certidumbre física y moral: para que los

haya es indispensable que preceda el hecho de que subsisten, que no se han suspendido ni variado las leyes que rigen en uno y otro orden, porque absolutamente pueden ser interrumpidas ó variadas; no hay ninguna contradiccion en que lo sean. Mas supuesto el hecho de que no lo han sido, los motivos que tenemos entonces para juzgar hacen tanta fuerza á nuestro entendimiento que es imposible que no juzgue; lo mismo, ni mas ni menos, que cuando los motivos para juzgar son la necesidad de que la cosa sea asi, ó la imposibilidad de que no lo sea: porque en nuestro caso tambien se verifica esta necesidad é imposibilidad, con la sola diferencia de que no existieron hasta ahora, siendo así que la necesidad é imposibilidad metafísica siempre han existido, porque nunca han podido dejar de existir: mas aunque una cosa contingente pudo no ser, el hecho es que ha sido cuando realmente ha sido, y ya es imposible que no haya sido.

Pero ¿cómo nos convenceremos de que existe lo que ha podido no existir? En cuanto á las cosas que pertenecen al orden físico, podemos convencernos muchas veces por el testimonio de nuestros sentidos, por la es-

perienencia propia : en las que corresponden al orden moral, no se esplica tambien cómo se experimenta este convencimiento. Yo me siento plenamente convencido de que existe la ciudad de Paris, aunque no la he visto, ni me da testimonio de ella ningun otro sentido; solo estoy convencido de su existencia, porque me la aseguran los demas. Mas para esto es necesario que esté yo al mismo tiempo convencido de que los demas me dicen la verdad, que no me engañan, ni se engañan: ¿y cómo podré estarlo? Sin embargo lo estoy; y aunque no hallo de pronto la razon de mi convencimiento, no tardaré en encontrarla á poco que reflexione sobre el orden moral.

Este orden consiste en una tendencia y direccion tal de las acciones de los hombres, que sin ella sea imposible todo trato y sociedad humana. Pues bien: el testimonio de los hombres es de esta manera necesario: sin él seria imposible vivir en sociedad: la confusion y el desorden reinarian en todas las relaciones que aproximan á todos los hombres unos á otros: ningun documento, ningun estímulo podriamos deducir de la historia en beneficio comun, ni en provecho

personal: en las familias no se conocerian los progenitores, ni los bienes que hubiesen dejado: no podria haber ninguna seguridad en las herencias, ni los magistrados tendrian regla alguna por donde regirse para fallar en justicia: se dudaria de la autoridad de las leyes, y seria preciso renovarlas en cada generacion, mas bien cada dia y en cada pueblo. Seria imposible hasta el trato comun y comercio ordinario de la vida sin esta fé, sin esta confianza en el dicho de los demas; porque seria imposible dar un paso en ninguna clase de negocios, ni aun en lo perteneciente á nuestra propia conservacion: en fin, el hombre se veria en medio de sus semejantes como en un caos de embates contrarios, de dudas y perplejidades. Asi pues, es necesario para el órden moral el testimonio de los hombres, y tal, que en él podamos tener una completa seguridad. Y por esta razon el supremo Autor y legislador de todas las sociedades ha provisto que en los casos necesarios ni engañen, ni se engañen los hombres en sus relaciones.

Por otra parte el fraude ó el error en unos, y el silencio ó disimulo en otros, es totalmente contrario á la naturaleza de las

cosas en muchas ocasiones; y lo que es contra la naturaleza es increíble. Es contra la naturaleza que cien hombres, ó mil ó dos mil hombres se engañen, ó tengan interés en suponer falsamente que existe un pueblo que se llama Paris: tambien lo es que lo aseguren, no teniendo ningun interés en asegurarlo: tambien lo es que otros cien mil tengan interés en no desmentirles, y que no teniéndolo, no les desmientan: y mucho mas lo es, que todo esto esté sucediendo todos los días por espacio de muchos siglos. Tales son las leyes del orden moral; leyes tan estables como las del orden físico, y que, como estas, presentan á nuestro entendimiento unos motivos irresistibles de credibilidad. Esta fuerza que nos conduce al asenso se aumenta cuando, como sucede muchas veces, no solamente no tienen unos ningun motivo para faltar á la verdad, ni otros para no hacer patente su impostura, si faltan á ella, sino que unos y otros tienen motivos poderosos para lo contrario. En este caso, seria por cierto una cosa bien contraria á la naturaleza, que los unos faltasen á la verdad, y los otros guardasen silencio. "III

Todas estas razones hacen tal fuerza á

nuestro entendimiento, que cuando juzga impelido por ella, se halla sin el menor escrúpulo ni zozobra acerca de la verdad de aquello sobre que recae su juicio; y en esto consiste la certidumbre moral. Pero tambien se da este nombre á aquel estado en que se halla nuestro entendimiento, cuando se inclina mucho á juzgar, de modo que falta poco para que juzgue, porque es muy grande la fuerza de las razones que tiene para juzgar, aunque no tanta que le decida del todo: en este caso hay una gran probabilidad á favor de aquello á que se inclina el entendimiento (Véase la pág. 111), pero no hay realmente certidumbre.

Podemos tener certidumbre moral acerca de los hechos contemporáneos, y de los que no lo son; ya sean antiguos, ya no lo sean. La tendremos si vemos que son muchos y muy calificados los testigos presenciales que aseguran algun hecho, sin que ningun otro testigo les contradiga: cuando veamos que no están unidos en relaciones, gustos, miras, é intereses; que ninguna utilidad se les sigue de referir aquel hecho, ó que tal vez les perjudica darlo á conocer; porque es contra la naturaleza que el

hombre falte á la verdad, que contrarie el amor innato que todos tenemos hácia ella, sin que en ello aprehenda un bien para si, y mucho mas si de faltar á ella teme un mal contra sí mismo: finalmente cuando veamos que los hechos que refieren, por su magnitud, importancia, y trascendencia, por ser raros, extraordinarios y singulares, debian llamar grandemente su atencion. Y estas consideraciones lo mismo militan respecto de los hechos contemporaneos, que respecto de los que no lo son.

Los hechos de época muy próxima, aunque no sean contemporaneos, están casi tan exentos como estos de toda sospecha. La generacion inmediata á la que presenci6 las batallas de Austerlitz y de Bailen ¿dudará un punto siquiera de que se dieron realmente aquellas dos célebres batallas á principios de este siglo? Mas en cuanto á los hechos de fecha muy remota, si exigen un exámen mas detenido, no por eso podemos cerciorarnos menos de su verdad. Militan en su favor las mismas razones que respecto de los contemporaneos, si se hallan tan autorizados como ellos. En este caso, si no podemos creer que los testigos inventan los

hechos contemporaneos, la misma razon tenemos para no creer que inventaron los hechos pasados aquellos testigos que los refieren. Tampoco podemos creer que se inventaron posteriormente: es imposible que la generacion coetánea de la invencion recibiese como verdadera la relacion de unos hechos de cuya existencia no viese, como no podia ver, pruebas convincentes, y teniendo contra ella el silencio absoluto de las generaciones precedentes.

Las razones que militan respecto de los hechos naturales, militan igualmente respecto de los sobrenaturales, contemporáneos ó antiguos. Cuando los apóstoles aseguraban que habian visto á Jesucristo resucitado, que habian hablado y conversado con él en diferentes ocasiones, no tenian ningun interes en publicar una impostura: al contrario, si Jesucristo no hubiera resucitado, su interés verdadero los llamaba á romper para siempre con un personaje que los habia engañado tan manifiestamente: si Jesucristo no habia resucitado, no era verdad nada de lo que les habia dicho, quedaban defraudadas todas las altísimas esperanzas que les habia hecho concebir, quedaban ellos he-

chos el ludibrio de los judíos y de los paganos: si se empeñaban en llevar adelante la impostura tenían, por sostener una mentira, que arrostrar los mayores peligros y persecuciones, malos tratamientos, tormentos atroces, y la muerte misma. Tenían que lidiar con la resistencia, la ira, y el poder de los príncipes de los judíos; con las luces de la filosofía, ellos rudos é iliteratos; contra todo el poder de los emperadores, ellos débiles y sin ningún apoyo; contra la preocupacion del pueblo gentil aferrado en su religion; contra la prepotencia de los sacerdotes idólatras, altamente interesados en sostener el culto de los ídolos; en fin contra toda la tierra, contra todas las potestades, naciones y personas del universo. Todo esto lo conocían ellos muy bien; y á vista de esto, y teniendo delante una perspectiva tan espantosa, ¿se habían de convenir en ir á predicar una falsedad por todo el mundo? Y aunque se hubiesen convenido, ¿no había de haber habido uno de ellos siquiera que se arrepintiese de tan insigne necedad, á vista de los trabajos y persecuciones que sufrían, de los tormentos y de la muerte que al cabo padecieron por sostener su tes-

timonio? Esto es increíble, es enteramente contrario á la naturaleza. ¿Y podían haberse engañado? Si ellos hubieran tenido el menor recelo de que se habian engañado, no se concibe tanto teson, tanta firmeza, tanta uniformidad en su asercion. Además, si Jesucristo se les hubiera aparecido fugazmente una que otra vez, acaso hubieran dicho, como lo dijeron al principio cuando le vieron resucitado: *quia phantasma est*: pero engañarse estando y conversando con él por espacio de cuarenta dias consecutivos, y convidándoles él mismo á que tocasen su cuerpo y sus llagas para cerciorarse de que era él realmente, y no un espectro. engañarse cuando le oían mandarles ir á predicar y bautizar por todas partes, ofreciéndoles asistirles siempre: cuando les echaba en cara la resistencia que manifestaban á creerle resucitado: cuando les explicaba las escrituras para que no tuviesen ninguna dificultad en creer su resurreccion: engañarse San Pedro cuando el Señor le preguntó por tres veces seguidas, si le amaba: engañarse, en fin, todos, cuando le vieron elevarse y subir á los cielos: engañarse sobre todos estos particulares hubiera sido

estar soñando cuarenta dias sin interrupcion: y hubiera sido fuera de todo orden natural, que doce hombres á la vez padeciesen el mismo estravio de imaginacion, y por el mismo determinado tiempo: si asi hubiera sido, tan sobrenatural, tan milagroso hubiera sido este fenómeno, como la misma resurreccion de Jesucristo.

Esta reflexion cierra la puerta á los que se atreven á sostener la perpetua ilusion de los apóstoles por que niegan la posibilidad de los milagros; y ademas pudiéramos responderles que la misma ilusion podrian experimentar todos los que nos dicen haber presenciado cualquiera suceso natural; de lo que resultaria un pirronismo universal: y por último que tanto milagro es establecer las leyes de la naturaleza, como interrumpirlas, suspenderlas ó derogarlas; y que si el Omnipotente pudo establecerlas, puede alterarlas ó abolirlas cuando quiera.

CAPITULO XVI.

Motivos de nuestros errores.

Hemos visto cuáles son los medios de conocer la verdad: veamos ahora por qué causas podemos caer en el error. Y primeramente causas contrarias deben producir contrarios efectos. Así pues, si la evidencia, los sentidos esternos, el sentido comun, y el testimonio de los hombres, son motivos que autorizados con las circunstancias que se requieren, nos conducen al conocimiento de la verdad, se sigue que cuando nos faltan estos medios, es natural que erremos; y cuando no están revestidos de los requisitos necesarios, muy fácilmente pueden inducirnos á errar; de modo que si entonces acertamos es únicamente por casualidad.

Muchas son las causas que nos privan de aquellos medios de distinguir bien lo verdadero de lo falso ; y que por lo mismo dan motivo á nuestros errores: pero todas ellas se pueden reducir á

Las preocupaciones, ó sean los juicios que formamos precipitadamente, antes de tiempo y sin fundamento suficiente para juzgar. Claro es que unos juicios así formados están muy espuestos al error. Debemos pues abstenernos, si podemos, de juzgar de esta manera; y si una vez hemos juzgado así, sin que haya estado en nuestra mano el evitarlo, debemos poner todo cuidado y diligencia para rectificar nuestro juicio. Las causas de nuestras preocupaciones son:

1.^a *La educacion* que recibimos desde la infancia, y en aquella edad en que rodeados de mugeres, criados y otras personas imperitas, adquirimos mil ideas falsas en que nos afirman otros niños con quienes nos asociamos, comunicándonos además otras del mismo género, que han aprendido de los suyos. Si á este mal se agrega la falta de una enseñanza científica, ó si recibimos una instruccion defectuosa ó viciosa, permanecemos toda la vida en nuestros primeros errores, y aun caemos en otros muchos.

2.^a *La autoridad*. La fuerza que hacen en nuestro ánimo el peso y la autoridad de los padres, superiores y maestros, y todos

los que gozan reputacion de sábios , hacen que recibamos sus aserciones sin el menor recelo , y nos creamos dispensados de examinarlas ; llegando algunas veces nuestra deferencia ó sumision , hasta el extremo de reputar por un esceso el poner en duda sus decisiones. Muy lejos estamos de vituperar esta disposicion de ánimo en la juventud: sin ella serian indóciles é indisciplinables los jóvenes, con gran perjuicio suyo y del adelantamiento de las ciencias. Pero cuando nuestro entendimiento es ya *sui juris*, debemos buscar los motivos que nos determinen á juzgar , no solo en el peso que tenga para nosotros el sentir ajeno , sino tambien en razones intrínsecas hasta donde podamos alcanzarlas. Si asi no fuese, en su infancia hubieran quedado todas las ciencias, desde que empezaron á enseñarlas los primeros maestros : tal es ademas el destino y el oficio de un ente racional como es el hombre ; hacer uso de su razon.

3.^a *La propension á juzgar* al instante que experimentamos alguna sensacion procedente de nuestros sentidos. Asi, sucede con frecuencia que achaquemos á nuestros sentidos lo que solo es efecto de nuestra

precipitacion: referimos á un objeto exterior lo que debiéramos referir únicamente al movimiento de nuestros órganos, y á la modificacion que en ellos causa este movimiento. (Véase la pág. 61), y de este modo no formaríamos un juicio falso. Por lo cual debemos llamar siempre á la razon en nuestro auxilio, cuando los mensajeros de los objetos exteriores nos hacen alguna relacion; pues solo á la razon corresponde interpretarla y entenderla.

4.^a *La inexactitud, oscuridad ó confusion de nuestras ideas.* Claro es que el juicio que formemos acerca de las relaciones que median entre semejantes ideas será tan verdadero, como lo seria la inteligencia que diésemos á una cláusula que no pudiésemos leer bien por estar medio borrada. Y por aqui se puede conocer de cuánta importancia sea el adquirir ideas exactas, claras y distintas de las cosas; y que ninguna diligencia estará de mas para conseguirlo.

5.^a *Las pasiones.* Se dice que muchas juzgan los hombres impelidos por afeciones que por la fuerza de las razones que puede haber para juzgar. El amor, el odio,

la ira, el temor ó la esperanza, le deseo, la desesperacion, la tristeza ó la alegría, y otros afectos de esta clase, usurpan su lugar á los fundamentos que para juzgar pudiera descubrir nuestro entendimiento si los buscára con calma y serenidad. Las preocupaciones que tienen este origen, son las mas temibles, porque están sostenidas por la voluntad. A esta clase de juicios pertenecen los que se forman por espíritu de escuela, sistema, secta ó partido; aunque, á decir verdad, siempre que en la formacion de los juicios interviene espresamente la voluntad; si es la causa determinante de ellos, no hay verdaderamente preocupacion, no hay verdaderamente juicio ni aun prematuro, porque no basta que el alma quiera juzgar para que juzgue: lo que determina al alma á juzgar no es su querer, sino la fuerza de las razones que la arrastran al asenso: si falta esta fuerza no hay asenso, por mas que lo desee el alma, movida por la pasion ó por el interés. Sin embargo tal puede ser el hábito que contraiga el entendimiento, mandado por la voluntad, de ver las cosas bajo ciertos puntos de vista, que en ellas aprehenda razo-

nes para juzgar, que seguramente desaparecerian, si la fuerza del hábito le permitiese mirar las cosas bajo otros aspectos.

6.^a *La falta de método en la investigacion de la verdad.* Si abandonando la naturaleza nos entregamos á nuestras especulaciones arbitrarias, y en lugar de la observacion, de los experimentos, de la analisis y de un racionio bien preparado, formamos sistemas cimentados sobre meras hipótesis, por mas fundadas que las creamos en semejanzas ó analogías, no podemos contar de seguro con el acierto. La hipótesis no es mas que un medio subsidiario de conocer la verdad, ó de acercarnos á ella; y solo podremos obtener el fruto que de ella debemos esperar, despues de haber empleado los medios seguros de conocer la verdad sin conseguirlo; entonces la hipótesis auxiliada con los conocimientos que nos hayan proporcionado la evidencia de algunas verdades, una observacion y unos experimentos bien hechos, una análisis bien ejecutada, y un racionio bien formado, no hay duda que nos servirá de mucho en la averiguacion de la verdad; y á lo menos.

ya que no podamos estar seguros de haber llegado á conocerla por su medio, habrémos conocido lo que hay de mas verosimil; y este conocimiento á falta de un conocimiento cierto, es utilísimo en todo caso.

7.^a *La impaciencia* con que algunos llevan la pesadez de los trabajos filosóficos, es tambien causa de que caigan en muchos errores, adhiriéndose á todo lo que tiene apariencia de verdad, como si realmente fuera verdadero. Un carácter demasiado vivo quiere comprender en un instante cuanto se presenta al entendimiento, y pasa ligeramente por encima de una multitud de ideas, contentándose con percibir las cuales se presentan á primera vista; semejante á aquellos famélicos que degluten el alimento sin masticarlo. Asi, es casi seguro referir falsamente á los objetos exteriores el movimiento de los órganos del sentido (pág. 198); no percibir con la distincion debida las propiedades y relaciones de un objeto, ni su conexion con otros objetos y con otras propiedades. Juzgando sobre tan falsos cimientos, no se puede menos de juzgar erróneamente.

No se adquiere el saber aumentando el

número de las ideas, sino percibiéndolas con claridad y distincion: este es el único medio de descubrir la verdad. *Pluribus intentus minor est ad singula sensus*, decian los escolásticos; sentencia que espresa una verdad muy óbvia, mas no por eso menos importante. Un gran número de ideas á medio percibir, es un cuadro de figuras á medio pintar que no nos da á conocer objetos reales, ó realmente existentes.

Hablando del método, hemos dicho (página 186), que no se debe pasar de un punto á otro sin que el primero esté completamente comprendido. Y si esto es así hablándose de una materia sola, con mucha mas razón debemos abstenernos de pasar de una ciencia á otra, sin estar suficientemente impuestos en la primera. Hay algunos que todo lo quieren saber, todo lo quieren aprender, sin hacerse cargo que *non omnia possumus omnes*. Y lo que resulta de este *inmoderado deseo de saber*, es un conocimiento superficial de muchas cosas, que no vale tanto como el conocimiento profundo de una sola. *Non multa sed multum legere oportet*. La observacion constante, la meditacion, las comparacio-

nes hechas con inteligencia, el detenimiento en todo, preparan la formacion de un raciocinio legitimo, con que queda satisfecha nuestra conciencia, á la cual, en último resultado, tiene que referirse todo nuestro saber. Si consultada nuestra conciencia no se muestra satisfecha, en vano nos lisonjeamos con la copia que hayamos adquirido de especies y de ideas; en resumidas cuentas no sabemos nada: no han madurado, digámoslo así, nuestros conocimientos: hablaremos de todo; pero de nada con fundamento, de nada con seguridad: ninguna utilidad se seguirá de nuestra erudicion ni para nosotros, ni para los demas: documentos que deseamos tengan muy presentes los jóvenes con quienes hablamos, para que no pierdan miserablemente un tiempo precioso, en perjuicio propio y de la sociedad, que espera de ellos frutos sazonados para utilidad comun.

CAPITULO XVII.

Qué es filosofía ; su division , su origen.

Preparado el entendimiento de los jóvenes, por el estudio de los puntos que abraza el precedente Manual de Lógica, para comprender mas fácilmente lo que conviene que sepan antes de emprender el estudio de la Filosofía; ahora es la ocasion de darles una idea de lo que es Filosofía, cómo se divide, y cuál es su origen; como tambien de los principales sistemas de los filósofos: todo con la concision con que nos esplicamos constantemente en el Manual. Nos ha parecido que estas nociones serian intempestivas, colocadas al frente del Manual, como ya lo hemos dicho en el prólogo: pero conocemos que son útiles aun para los principiantes, despues que están en estado de comprenderlas. Tambien seria útil la Historia de la Filosofía, y aconsejamos á los jóvenes que no dejen de estudiarla detenidamente; pero el escribirla se-

ria traspasar los límites del trabajo que hemos emprendido, y además va envuelta en mucha parte, en los sistemas filosóficos, de que pensamos dar alguna razón.

§. I.

Qué es Filosofía.

Filosofía, según la etimología de esta palabra, es *deseo de saber*, ó *amor de la sabiduría*, ó tal vez mejor, *el amor al estudio* ó *á la contemplación*. Las palabras *philos* y *sophia* son griegas: la primera significa, *amor, deseo, inclinación*; pero *sophia* significa propiamente *meditación, contemplación*. Según todas las probabilidades, los griegos tomaron de la lengua hebréa la palabra *sophia* y *sophos* porque los hebreos llamaban *sofihm* y *sofah* á sus filósofos y profetas: la palabra latina *sapiens* no es la equivalente de la griega *sophos* sino de *saphes*, voz con que los griegos no significaban al que nosotros llamamos filósofo, sino solamente al que sabia mucho; y es constante que algunos saben mucho, y no por eso los llamamos filósofos.

Mas como este significado de la palabra *filosofía* puede recibir mayor ó menor extension, puede ampliarse ó limitarse á mas ó menos objetos; de aqui es que los filósofos han entendido y definido la filosofía de diferentes maneras, segun ha sido mas estenso ó mas reducido el objeto que la asignaban. Muy largo, y no de mucha utilidad seria referir todos los nombres que se le han dado: á nosotros nos cuadra llamarla, coincidiendo con Aristóteles, *una ciencia que nos enseña á descubrir por la razon natural todas las verdades que estan á nuestro alcance*. Es una *ciencia*; porque nos da á conocer no solo las verdades, sino tambien la razon por que son verdades, en lo cual se distingue del simple saber; pues se pueden saber muchas cosas sin saber por qué son lo que son, ó por qué son del modo que son.

Entendida así la filosofía, no hay cosa que no la pertenezca: el mismo Dios es objeto de la filosofía; pudiendo llamarla con propiedad *theosophía*, cuando nos dedicamos á conocer de Dios cuanto podemos llegar á conocer usando de nuestra razon.

Mas si bien es cierto que todo lo que

existe está sujeto á la investigacion del filósofo , no creamos que todo está igualmente sometido á su descubrimiento. El Autor de la naturaleza que puso términos á la mar , y la dijo : *usque huc venies; hic confringes tumentes fluctus tuos* , señaló tambien limites al entendimiento humano, que jamás los traspasará : muchas verdades está cubriendo un tupido velo , que no es dado al hombre levantar. Tales son las esencias de las cosas , y la razon última porque las causas producen sus efectos. Mas esta dificultad insuperable no debe arredrarnos y detenernos en el camino de la filosofía. Siguiéndolo con resolucion y constancia, nos cercioramos de muchas cosas que antes ignorábamos : descubrimos en ellas muchas propiedades que nos eran antes desconocidas : vemos la razon de un hecho en otro hecho anterior , recorremos un gran número de hechos , y de cada uno hallamos la razon en el que le antecede , lo cual nos es de utilidad suma , aunque nunca lleguemos á penetrar lo que son en sí mismas las cosas en que se verifican , ni la última razon , ó la razon del último hecho , ó sea el primero con que están enla-

zados todos los demas. Sin necesidad de este conocimiento, deduce el filósofo de los hechos y de la razon de estos hechos que conoce, muchas verdades, hace muchas aplicaciones, y consigue que sirvan las cosas á la ilustracion y comodidad del hombre, perfeccionando las ciencias, las artes y la industria.

Procediendo asi el filósofo echa tambien de ver el órden maravilloso que reina en todo el universo, tanto en lo máximo como en lo mínimo: de una disposicion tan admirable deduce que el universo es obra de una inteligencia prodigiosamente estensa; y porque no halla en ninguna de las partes que componen este todo grandioso la primera razon que anda buscando, deduce con toda seguridad que está en el autor de tantas maravillas. Presencia hechos: el hecho supone un agente que necesita tener fuerza para obrar: mas el filósofo ignora lo que es en sí misma la fuerza, ni sabe si la tienen los séres en sí mismos, ó si solo pasa por ellos viniendo de mas alto. Sin embargo, por la calidad de la accion distingue una fuerza de otra, y por su cuantidad juzga de la intension de todas: esto le

basta para utilizarlas en beneficio suyo y de sus semejantes.

Pero no es solo este universo material y corpóreo el objeto de la filosofía: hay cosas de muy distinta naturaleza que tambien lo son; porque la verdad y la razon por que lo es, no se circunscribe á este mundo visible: hay tambien cosas, hechos, verdades que corresponden á otro órden muy diferente del órden material. Por esta razon el objeto de la filosofía se divide en diferentes ramas, y se dice tambien que se divide la misma filosofía.

§. II.

Division de la Filosofía.

Aunque el objeto de la filosofía no es mas que uno, la investigacion de la verdad; como son en tanto número las verdades, segun sea la clase y naturaleza de las que trata de investigar la filosofía, asi toma una denominacion particular y determinada. El objeto de la filosofía, es decir, la universalidad de las verdades, se puede dividir segun el concepto de cada uno, y

de aqui resulta la diferente y muy vária division que de la filosofía han hecho los filósofos. Nosotros dividiremos en tres clases el conjunto de verdades que forman su objeto, y á la filosofía por consiguiente en tres partes.

A la consideracion del filósofo se presentan verdades que inquirir en la naturaleza sensible, en todos los séres materiales que componen el universo. Esta parte, pues, es la ciencia de la naturaleza, y por esta razon se llama *Física*, de la palabra griega *physis*, que significa naturaleza. A la verdad, esta parte de la filosofía, fuera de su grande utilidad, presenta tambien al hombre, como dijo elocuentemente Ciceron, una recreacion inesfable, que dulcifica y alivia los trabajos y penalidades de la vida. Se ocupa en observar los fenómenos, y todo lo que sucede en el mundo material, en buscar y dar la razon de por qué sucede.

Se subdivide esta parte de la filosofía segun la clase de objetos sensibles que sujeta á su examen el filósofo: ya la accion íntima de unos cuerpos con otros, ya las plantas, los animales, los minerales, etc.;

y así toma los nombres de química, botánica, zoología, mineralología, etc.

Pero no solamente los objetos que caen bajo la jurisdicción de los sentidos, ofrecen al filósofo verdades que examinar, como hemos dicho ya: también se las ofrecen, y ciertamente muy importantes, los objetos insensibles, inmateriales; Dios, todos los espíritus, y con especialidad el que anima al hombre. Esta parte de la filosofía pertenece á lo que se ha llamado hasta ahora *Metafisica*, nombre que introdujo, segun cuentan, una casualidad; pues habiendo estado enterradas por mucho tiempo las obras de Aristóteles, cuando se las desenterró las colocaron despues de las obras de física del mismo filósofo; con el título de *Metaphisica*, que equivale en griego á *post Phisica*.

En esta parte de la filosofía se ha tratado de Dios con el título de *Theologia* natural, ó sea *Tratado acerca de Dios*, segun lo que podemos alcanzar con las fuerzas naturales de nuestro entendimiento. También se ha tratado de los espíritus, especialmente del alma humana con el título de *Physiologia* en latin, y también *Pneu-*

matologia, palabras ambas tomadas del griego que significan, la primera, tratado del alma, y la segunda, tratado del espíritu, porque muchas de las cosas que se dicen del alma, de su naturaleza, de sus facultades y propiedades, son aplicables á todos los espíritus creados. Tratábase tambien, con el nombre de *Ontologia*, del ente en general, y de sus afecciones; y finalmente, de aquellas cosas abstractas que pueden conocerse respecto del mundo material y visible, como el enlace ó connexion de los seres, el espacio, el tiempo, la estension y perfeccion del universo, etc: á esta parte de la metafísica llamaban *Cosmologia*, tratado del mundo, de la palabra griega *Kosmon* que significa propiamente *ornato*, y traslaticamente el *mundo* por su grande belleza y ornamento.

Los modernos han llamado á esta parte de la filosofía, filosofía *mental*, y otros *racional*, asignándola cada uno el objeto que segun su concepto la corresponde, nunca tan estenso como le asignaban los antiguos, limitándolo los mas á la teología natural y á la Psicología.

Hay todavía otras verdades que esceden

con mucho en interés á todas las demas; las verdades morales : pues aunque no todos los filósofos las dan la suma importancia á que pueden aspirar , por el modo que tienen de concebir la moralidad, siempre son sin embargo unas verdades que tocan directa y próximamente al hombre en el objeto preferente, mas bien único, de todos sus deseos, que es la felicidad. Si esta parte de la filosofía que se llama *Etica* ó *Filosofia moral* ha de ofrecer al hombre toda la utilidad que de ella se puede esperar, debe estar ligada con los principios religiosos que naturalmente puede llegar á conocer nuestra razon : entonces sabremos con un grande y verdadero provecho para nosotros en qué consiste la bondad y malicia de nuestras acciones, cuál es la verdadera idea de la obligacion, cuántas y cuáles son las obligaciones que tiene el hombre, y cuáles, y de cuánta gravedad son las consecuencias de cumplirlas ó desatenderlas, que es el objeto propio de la filosofía moral, íntima y esencialmente enlazado con nuestra verdadera felicidad, y con la de todo el linage humano.

Mas para cumplir debidamente con nues-

tras obligaciones concurre un gran número de causas relacionadas con todas las demas partes de la filosofía, y cuyo conocimiento es muy conducente por lo tanto para la mas fácil consecucion del objeto, á la Etica: así se puede decir, que todas las ciencias pagan su tributo á la filosofía moral; pues todas las verdades que nos enseñan tienen alguna relacion, y muchas bastante directa, con los motivos de nuestra conducta: y ya se ve que considerada en todas estas relaciones la filosofía moral, tiene una latitud inconmensurable.

La Lógica, por la naturaleza de su objeto, corresponde, no sin propiedad de la filosofía mental; ni pudiera tratarse bien, si en ella no se dieran las suficientes nociones de Psicología, puesto que la Lógica nos enseña el recto uso de las facultades de nuestra alma; mas como el emplear acertadamente las facultades del alma es necesario é indispensable para el estudio de cualquiera ciencia, con buen consejo permiten todos los filósofos la enseñanza de la Lógica á la de las demas partes de la filosofía si bien algunos son de opinion que debiera empezarse por las matemáticas, y en

el dia se enseñan simultáneamente con la Lógica.

§. III.

Origen de la filosofía.

La filosofía es coetánea del hombre: es una consecuencia necesaria del constitutivo de la naturaleza humana. El hombre por su naturaleza tiene necesidades, es curioso, y desea ser feliz: pues bien; las necesidades del hombre, su curiosidad, y el deseo de su felicidad, son el origen de la filosofía.

No son ciertamente tantas nuestras necesidades naturales como nos imaginamos los que vivimos reunidos en sociedad civil: nacen muchas de ellas del género de vida á que nos precisa el constitutivo de la sociedad de que somos miembros; bien que ella misma nos proporciona los medios de satisfacerlas, si está bien constituida y dirigida. Mucho menores son las necesidades de los que viven en sociedad natural; pero á este beneficio es consiguiente la privacion de aquellas no pocas ventajas que propor

ciona el vivir bajo un gobierno con leyes á propósito para el bien comun.

De todos modos, el hombre en cualquier estado que se le considere, tiene necesidades, y algunas procedentes de su misma naturaleza. Es imposible que se conserve el hombre, si no come, si no bebe, si no se defiende contra la fuerza de la intemperie, si no corta los progresos de una enfermedad: en esta imposibilidad consiste la necesidad. Pues ahora bien: para satisfacer estas necesidades le es indispensable saber muchas cosas: con qué puede satisfacer el hambre y la sed; qué cosas son conducentes para librarse del frio y del calor, y para contener los progresos de una enfermedad.

Satisfecha la necesidad con el alimento y la bebida, con el vestido, la habitacion y los medicamentos, entra naturalmente la curiosidad á querer averiguar la razon por qué suceden muchos de los hechos que observa, ó que en sí mismo experimenta al satisfacer su necesidad; si no respecto de todos, á lo menos respecto de aquellos que mas han llamado su atencion. Esta curiosidad que tiene el hombre, empieza á pi-

carle, por decirlo así, desde que empieza á discernir las cosas. Asi vemos que los niños descomponen al instante cualquier juguete que se les entrega, especialmente si les sorprende ó les admira, impacientes por saber la razon por qué sucede aquello que causa su sorpresa y admiracion.

Mucho mas se escita, mucho mas vehemente es la curiosidad, cuando la cosa ó el hecho que se nos presenta, es inusitado y extraordinario. Habitados á aquello que estamos viendo ó experimentando todos los dias desde nuestra niñez, cesa con el tiempo la curiosidad propia de aquella edad en que la falta del hábito hace que nos llame la atencion cualquier hecho que observamos por primera vez: pero en cambio, cuando en la edad adulta observamos un hecho nuevo para nosotros, nos asalta una curiosidad mas fuerte por conocer su causa ó su razon.

Supongamos el caso que supone Ciceron para probar la existencia de Dios: unos hombres nacidos y criados bajo de tierra, que con una naturaleza propia para una vida subterránea, jamás hubiesen visto la luz, ni ninguno de los primores que ador-

En la superficie de nuestro globo; la hermosura del sol, ni la grandiosidad de los cielos. Si de repente se abriesen las gargantas de la tierra, y apareciesen estos hombres en el magnífico techo de su antigua morada: ¡cuál no seria su asombro á la vista de tantos, tan hermosos y espléndidos objetos! Convenimos con Ciceron en que la grandeza, la hermosura, y el órden admirable que observaban sus ojos, les conduciría á esclamar antes de todo, «¿quién »hizo esto? Grande, poderosísimo es el artífice de tanta maravilla.» Pero ¿quién duda que fijando en seguida su atencion, supongamos, en un rio, al observar el curso del agua; hecho que para nosotros pasa desapercibido por el hábito de presenciarlo diariamente, mas que para ellos seria digno de la mayor atencion, desearian naturalmente saber porqué se movia aquella masa, especialmente notando que no se movia ninguno de los demas objetos inanimados que observaban en la tierra?

Esto mismo nos sucede á nosotros: despiertan nuestra curiosidad todas aquellas cosas á que no estamos acostumbrados, y la curiosidad nos impele á investigar la ra-

zon porque son asi como las observamos. Y como no hay hecho ninguno que en su línea no sea capaz de escitar nuestra curiosidad, si nos paramos á considerarlo bien, natural es que algunos hombres, desde el principio, sin necesidad de que su curiosidad fuese escitada por acontecimientos nuevos, se detuviesen á averiguar la razon porqué sucedian los que observaban todos los dias. Estos son los que llamamos filósofos.

No menor imperio que la curiosidad, tiene sobre nosotros el deseo de ser felices; y si este deseo nos mueve naturalmente á buscar aquellas cosas que conducen para nuestra felicidad, natural cosa es por consecuencia, que en esta investigacion tenga tambien su lugar la razon de aquellas mismas cosas. Además, como en esta vida no podemos ser completamente felices, tenemos que especular mucho para ir aumentando nuestra felicidad, objeto perenne, y nunca plenamente satisfecho de nuestros deseos. En esta especulacion necesariamente hemos de buscar la razon de muchas cosas, para ir adelantando en la invencion de cuanto pueda aumentar nuestras comodidades y nuestros goces. Este principio

tiene tantos progresos como se han hecho en las ciencias que mas contribuyen á la conveniencia y satisfacciones del hombre , á la riqueza y prosperidad de los pueblos.

CAPITULO XVIII.

Sistemas filosóficos.

Naciendo la filosofía de las necesidades del hombre , de su curiosidad y de su deseo de ser feliz; y como todas estas cosas son innatas en el hombre , resulta que la filosofía es tan antigua como el género humano. Pero deseando el filósofo saber la razon de las cosas; no era fácil que para encontrarla empleasen todos un mismo método, se valiesen de los mismos medios , y partiesen de los mismos principios. De aqui nació la diversidad de los sistemas filosóficos: porque al fin no es otra cosa el sistema, en latin *compages* , union , enlace, trabazon , que el conjunto de los medios enlazados entre sí, de conseguir un objeto.

Muchos autores , con gran copia de erudicion, nos han dado la historia de todos

estos sistemas (que es la historia de la misma filosofía), desde los tiempos mas remotos de que tenemos alguna noticia; y aun por deduccion y conjeturas, desde el principio del mundo. Mas no se estiende su relacion únicamente á darnos á conocer los sistemas filosóficos que siguieron los antiguos, tambien nos manifiestan el resultado que tenia en los pueblos de la antigüedad la aplicacion á la filosofía, y lo que contribuia á sus progresos en las ciencias, á su civilizacion y prosperidad; haciendo estensiva tambien su diligencia á los pueblos modernos.

Nos hablan de los indianos, de los persas, de los caldeos y de los hebreos, de los fenicios, egipcios y griegos, y de otras muchas naciones donde se cultivó la filosofía desde muy antiguo hasta nuestros dias.

Mas los filósofos de la antigüedad casi todos tenian dos géneros de enseñanza; una *esoterica*, y otra *exoterica*, reservada y pública: la primera para los iniciados nada mas, y la segunda para el pueblo; no atreviéndose á manifestar á todos sus principios y sus ideas á causa de la supersticion y preocupaciones del vulgo. Por esta razon

y por haberse perdido la mayor parte de sus obras no podemos formar juicio de cuáles eran los sistemas que seguian, si bien nos constan varios de sus trabajos y conocimientos en algunas ramas de la filosofía.

Podemos creer sin embargo que la filosofía en su infancia, tuvo por objeto las cosas exteriores sujetas á la observacion, sin que sea fácil fijar la época en que se elevó á la esfera de las cosas espirituales y á las verdades abstractas; pero cuando esta llegó, fue Dios en muchos sistemas el principio y fundamento de la filosofía. Pitágoras y Platon dieron nociones bastante acertadas de la naturaleza de Dios, y de sus relaciones con el hombre, con el alma del hombre, y con el mundo todo.

Llamó asimismo la atencion el espíritu humano, su naturaleza, sus facultades y operaciones; puntos íntimamente enlazados con todos los que abraza la filosofía, y sobre los cuales por lo mismo daremos particularmente á conocer los principales sistemas de los filósofos, no siendo posible abrazar en pocas páginas con la estension conveniente cuanto tiene relacion con las demas partes de la filosofía.

La filosofía antigua, dice Ahrcas, á quien extrañamos, estaba mezclada con las ideas religiosas y mitológicas; todas sus partes tenían de ella una grande dependencia: los griegos fueron los primeros que la emanciparon de esta sujecion, y la trataron con separacion; pero se circunscribieron al estudio de la naturaleza por la observacion de los objetos sensibles.

Pitágoras adelantó mas; contemplaba la naturaleza, pero no excluía de ella al alma humana: formaba del universo un todo, cuyas partes estaban todas en armonía, á que concurría tambien el alma. Distinguía en esta, no materialmente dos partes, como dice Ciceron, pues reconocia su simplicidad ó unidad, sino dos modos principales de darse á conocer, en los cuales se ve bastante bien delineado lo que nosotros llamamos *facultades, sensibilidad, y susceptibilidad*. Reconocia en ella la razon y las pasiones; y decia que aquella debia dirigir y moderar á estas, de cuya direccion y moderacion dependia que las acciones del hombre se acomodasen á la armonia universal: de este modo asentaba los cimientos de la filosofía moral. Colocó á la parte superior

del alma , es decir , á la razon en el cerebro , y á las pasiones en el corazon , y tuvo algunas ideas fisiológicas acerca de la union del alma con el cuerpo.

Tambien enseñaba Pitágoras la trasmigracion de las almas ; pero esta doctrina no tuvo aceptacion entre los griegos , cuyo talento habia conocido la grande superioridad del humano espíritu sobre todos los seres de la naturaleza. Pitágoras , sin embargo , tendrá siempre la gloria de haber sido el creador de la ciencia del espíritu y del alma , y considerándola en relacion estrecha y necesaria con el universo , abrió el camino para explicar recíprocamente al hombre por el universo , y al universo por el hombre ; camino que , si no se abandona el de la observacion , puede conducir al descubrimiento de verdades profundas.

Con todo , el sistema de Pitágoras no era mas que el principio de las investigaciones acerca del espíritu y del mundo espiritual. Conservaba todavia acerca del espíritu las antiguas opiniones de los jónios , que solo estudiaban la naturaleza sensible. La escuela eleática concibió con mas pureza el espíritu y sus ideas , entregándose á la es-

peculacion sobre la naturaleza del espíritu, del pensamiento puro y de sus abstracciones, pero sin dirigirse al mundo exterior, que como no se presta fácilmente al punto de vista abstracto del pensamiento y á la simplicidad de la idea, no era en aquel sistema mas que una apariencia, una ilusion. Esta direccion de la especulacion no era la mas propia para examinar el espíritu en toda la estension de su actividad: y así, únicamente la facultad de pensar y de abstraer recibió de aquella escuela un desarrollo importante: las demas facultades y propiedades del espíritu, así como sus relaciones con el cuerpo y el mundo exterior, no entraban en el cuadro de sus investigaciones. En la escuela eleática llegó la especulacion al mas alto grado de abstraccion del pensamiento; pero fijándose enteramente en las ideas del sér y de la sustancia, quedó inmóvil y estacionaria; y para hacerla salir de esta esfera ontológica, para restituirla á la vida y á la observacion, fue necesario reflexionar sobre la naturaleza misma del espíritu, y sobre su actividad, y dedicarse á examinar sus facultades intelectuales y morales.

SÓCRATES.

Sócrates fue el primero que empezó á analizar el estado intelectual y moral del hombre, y aunque no enseñó una nueva doctrina general acerca del espíritu, contentándose con impugnar las opiniones de los que le habian precedido, fue sin embargo el primero que indicó el verdadero camino que se debe tomar para llegar á conocer el espíritu humano. Segun su método, el espíritu empieza examinándose á sí mismo; y de este modo sienta la base sobre que se ha de fundar el edificio intelectual que quiere levantar. La época en que apareció el método de Sócrates, es la época decisiva en que empieza á entrar la filosofía en una senda segura.

PLATON.

Platon, el discípulo mas eminente de Sócrates, elevó la filosofía sobre la esfera psicológica; pero la base de su sistema es siempre el exámen analítico del espíritu: y como la reflexion es, por decirlo así, un

diálogo que tiene el espíritu interiormente consigo mismo, la espresa tambien Platon en sus escritos en forma de diálogo; pero todas sus ideas, aun las mas atrevidas, se fundan en observaciones psicológicas.

Distingue Platon en el hombre, primero la razon, luego la energía ó la voluntad, y por último las tendencias sensuales ó pasiones. La razon se refiere á las cosas divinas, las pasiones al cuerpo y á las cosas sensibles, y la voluntad se refiere lo mismo á la realizacion de las ideas racionales que á la satisfaccion de las pasiones. Para justificar esta triple distincion, [muestra psicológicamente que las pasiones que nos impelen á una satisfaccion sensual pueden ser contenidas y dominadas por la reflexion; de donde resulta que hay desde luego en nosotros una facultad superior que es la razon: pero como prueba que hay entre la razon y las pasiones otra fuerza en nosotros, observa con mucha profundidad que no solamente las tendencias sensuales pueden ser dominadas por el juicio de la razon, sino que muchas veces aparece tambien esta otra fuerza, á la que él llama *Νυμς* que es la intermediaria entre la razon y las pa-

siones, y que en el hombre sensual se deja dominar por las pasiones, pero en el hombre reflexivo toma partido por la razon cuando esta lucha con las pasiones, y decide la victoria.

Platon es el primero que estableció con alguna claridad esta triple distincion en el hombre, que cada uno puede verificar por su propia esperiencia, y que para que aparezca en toda su verdad no tiene mas que hacer la ciencia psicológica que esplicarla con una exactitud mas rigurosa, y profundizarla en sus pormenores.

Tambien considera Platon al alma en sus relaciones con el cuerpo; y es el primer filósofo de la antigüedad griega que estableció una completa diferencia entre el cuerpo y el alma. El alma, segun él, no se compone de partes: es un sér simple, único, idéntico, puede moverse por sí mismo; es el principio de todo movimiento y mutacion, y siendo tal, no nació ni puede morir, porque entonces cesaría todo movimiento. El alma es anterior á todo; y asi mismo todo cuanto pertenece al alma es anterior á lo que pertenece al cuerpo. El alma es la causa de todo; domina al cuerpo y

se sirve de él, así, pues, el cuerpo no es el hombre: el alma sola es el hombre. El que conoce su cuerpo conoce lo que tiene, lo que es suyo, pero no se conoce á sí; y no ama á otro el que solo ama el cuerpo y no el alma de este otro. El alma debe conocerse á sí misma: pero entablando una comparacion profunda, dice Platon: así como el ojo para verse así mismo debe ver otro ojo, ó verse así en un espejo, fijándose en la parte mas emñente, en la pupila, donde se efectua verdaderamente la vision; del mismo modo el alma, para conocerse debe mirarse en aquella parte superior en que reside su mayor fuerza, aquella fuerza elevada por la cual vemos hasta lo divino: esta fuerza es la razon, por la cual conocemos á Dios y á nosotros mismos.

El alma, pues, en sentir de Platon, es del todo diferente del cuerpo, es anterior á él y no puede ser destruida con él: es un sér divino que atestigua su origen y afinidad divina con las ideas ó nociones eternas, independientes de toda experiencia, de la cual de ninguna manera proceden. En el espíritu ó entendimiento divino existen las ideas, no como meros tipos, sino como

las causas, las fuerzas productoras de la creacion; y como tales son las razones íntimas de las cosas. Tampoco en el alma son estas ideas unas meras formas de la inteligencia: nos manifiestan la razon y el fin de las cosas, y así penetramos tambien por medio de ellas la naturaleza íntima de los séres. Esta doctrina, tiene su base principal en la metafísica, pero Platon trata siempre de explicarla y justificarla por la observacion interior. En todos sus diálogos demuestra con gran número de ejemplos que las ideas del bien, de la virtud, de la justicia, de lo verdadero y de lo bello, se elevan sobre la esperiencia que nunca las representa sino muy imperfectamente; y aún que estas ideas son para nosotros los modelos por los cuales juzgamos acerca de la esperiencia. Estas ideas recuerdan al hombre sin cesar la superioridad de su naturaleza; son la guia que debe seguir en el camino de la vida, la luz divina que ilumina todo su sér interior; la luz del cielo que esparce su claridad por toda la region del alma.

ARISTÓTELES.

Después de Platon viene su discípulo Aristóteles, que se aventaja á su maestro, siempre que se trata de la observacion y de la analisis. No se ocupa de las cuestiones elevadas acerca del alma, de su origen, ó de su inmortalidad: jamás abandona el campo de la esperiencia, y hasta donde puede llegar la observacion, somete todos los puntos de la psicologia á una analisis rigurosa y estensa, que en vano se buscaria en las obras de Platon. Escribió un libro que trata especialmente del alma, pero su psicologia está ligada con su física, y especialmente con su fisiología, de cuya ciencia es el verdadero creador. Sin embargo, está muy léjos de confundir la fisiología con la psicología, como se hace con frecuencia en nuestros dias: la fisiología no es para él sino un grado preparatorio para llegar á la psicología. Su libro sobre el alma es la primera tentativa sistemática de una psicología: se halla en él una exposicion seguida y bien encadenada de la doctrina del alma, sin digresiones sobre otras

partes de la filosofía; pero solo trata de la facultad cognoscitiva del alma, de los sentidos, de la imaginacion, de la reflexion, y de la razon, descuidando enteramente la doctrina acerca de los sentimientos, y sobre todo acerca de la voluntad y sus diferentes direcciones, sobre las cuales ha hecho Platon tan profundas investigaciones.

Mirando Aristóteles al universo como animado en todas sus partes, considera desde luego, bajo este punto de vista, al alma segun se manifiesta en los grados inferiores de la vida; de la vida vegetal y animal. Segun él tambien las plantas tienen alma, pero una alma inferior, que no se manifiesta sino como nutricion: esta es el *alma vejetativa*. En los animales, ademas de la nutricion, hay tambien la sensacion, á la cual se junta en los animales superiores la locomocion. Aqui se manifiesta el alma, como *alma sensitiva*. En el tercero y supremo grado, se manifiesta en fin en el hombre, en el cual se reviste de un tercer elemento; la razon: y aqui es *alma racional*. Pero el hombre recorre todos los grados del alma: en el seno de su madre está en el estado de alma vejetativa; per-

manece por mucho tiempo cuando niño en el estado de pura sensacion, y solo á lo último se desarrolla la razon como carácter distintivo del hombre. Asi establece Aristóteles la doctrina del alma vejetativa, sensitiva y racional que reinó durante toda la edad media, y que se ha reproducido muchas veces en los tiempos modernos con alguna variacion en los términos.

Pero la idea mas profunda que concibió Aristóteles es aquella que constituye su doctrina general acerca del alma. Considerando la organizacion del cuerpo, observa que cada uno de sus órganos tiene algun término, blanco, ú objeto, que cada actividad se refiere á un fin, y que así hay un conjunto de objetos y de fines para los cuales existe el cuerpo: esta *finalidad* interior es el alma. El cuerpo es una condicion y un instrumento para el alma, el alma es el objeto y el fin íntimo del cuerpo. De esta manera el alma está íntimamente unida con el cuerpo y con todas sus partes, y para cada una de sus acciones íntimas hay en el cuerpo un órgano correspondiente: pero el alma es distinta del cuerpo, porque al mismo tiempo que es la razon activa, la cau-

sa de la vida del cuerpo, la causa de su sentimiento y movimiento, es tambien la unidad indivisible que tiene reunida la materia corporal divisible hasta lo infinito, haciendo de esta manera que el cuerpo sea una verdadera unidad.

Esta doctrina de Aristóteles es indudablemente la mas profunda de la antigüedad acerca del *sér* del alma; pero tambien es evidente que no determina su naturaleza sino con relacion al cuerpo: y como él mismo reconoce en el alma facultades y funciones puramente espirituales, su teoría del alma es incompleta, porque queda sin explicar por medio de ella una clase entera de fenómenos. Por otra parte, teniendo al alma por la *finalidad* interior del cuerpo, la consideraba mas bien como una forma que como un *sér*; bien que sus discípulos la llamaban forma substancial, ó una substancia que *informaba* el cuerpo.

Opinan algunos que al considerar Aristóteles al alma como vejetativa, sensitiva y racional, atendió poco á la simplicidad del alma: no lo creemos nosotros así, concibiendo muy bien que una substancia puede ser á un tiempo, sin perjuicio de su unidad, ve-

jetativa (bien entendida y explicada esta palabra), sensitiva y racional. De todos modos, Aristóteles fue el primero que en la psicología abrió la senda á investigaciones metódicas, que son las únicas que pueden conducirnos á una verdadera ciencia; y así como fue el último gran filósofo de la Grecia, así también fue el último psicólogo que fundó una nueva teoría del alma. Ni los nuevos escépticos de la escuela de Pirrón, ni la escuela de Epicuro, ni aun los estóicos de la antigua escuela, ó de la nueva academia, han hecho adelantar la psicología.

EDAD MEDIA.

En la época de la restauración de la filosofía griega en la escuela de Alejandría, se animaron también las investigaciones sobre el espíritu y el alma del hombre; pero como los sistemas de los filósofos de aquel período no son más que combinaciones de los sistemas de Pitágoras, de Platón y de Aristóteles, no se hizo más que reproducir la antigua doctrina sobre el espíritu y el alma.

La filosofía de los Padres de la Iglesia, considerada puramente como filosofía, se fundaba como la de los escolásticos en los sistemas de Platon y de Aristóteles; pero toda la filosofía de aquella época no era mas que una sierva de la teología cristiana. Sin embargo, como el cristianismo enseñaba una nueva y profunda doctrina del espíritu, al cual consideraba todavía mas que el sistema de Platon, en su pureza, y como esencialmente diferente del cuerpo; los filósofos de aquel tiempo, y especialmente los Padres de la Iglesia, como san Justino, san Clemente, san Gregorio Niseno y san Agustin, trataron la doctrina de la inmortalidad é immortalidad del alma, y de otros importantes puntos de la psicología con mucha profundidad.

La filosofía escolástica, ó la filosofía propiamente dicha de la edad media, en que sobresalieron san Anselmo de Kanterbury, Santo Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto, Lanfranc, Pedro Lombardo, Alberto el Grande, Suarez, y otros sábios distinguidos, se funda principalmente en el sistema de Aristóteles. Se cultivó con preferencia la lógica y la dialéctica, porque se las mira-

ba como los principales instrumentos de la especulacion, y en todas las ramas de la filosofia, se trataron con el mayor calor las cuestiones que se presentaban mas á la discusion dialéctica. Tambien en la psicologia sirvió de base la doctrina de Aristóteles; especialmente las cuestiones abstractas de la unidad, de la identidad y de la simplicidad del alma, la cuestion del número de sus facultades, y de la diferencia entre la facultad y la accion, se debatieron en todos sentidos. No se puede negar sin injusticia que estas cuestiones han sido muy dilucidadas con aquellas discusiones, que aunque á veces degenerasen en sutilezas inútiles, se apoyaban sin embargo, p r la mayor parte en investigaciones sólidas: solo se descuidó demasiado la observacion, porque las cuestiones abstractas y ontológicas preocupaban todos los ánimos.

BACON.

Mas entre lo mucho que debe la filosofia á los escolásticos, no se puede negar que detenidos en sutilezas y disputas muchas veces infructuosas, se estancó, por decirlo así,

el espíritu humano; y ya se veía la necesidad de variar de rumbo, y apelar á la observacion y á los experimentos, método hasta entonces casi abandonado. Francisco Bacon, baron de Verulamio, y canceller de Inglaterra, que nació el año de 1561, estaba destinado para hacer entrar á la filosofía en su verdadero camino. Apenas habia cumplido 16 años, ya impugnó el sistema y los principios filosóficos que reinaban en su tiempo: no veía en el método escolástico mas que un semillero inagotable de disputas, sin ningun resultado favorable para el verdadero conocimiento del alma y de sus facultades, y para los progresos de las ciencias. Se dice que no sobresalia en ninguna de las ramas de la filosofía, pero que con su mucha penetracion descubrió hasta donde llegaba cuanto se sabia en su tiempo, y lo mucho que todavía se ignoraba.

Entabló, pues, un nuevo método; y empezando por la genealogía de las ciencias, las dividió con mucho acierto; notó las relaciones que tenían con las facultades intelectuales del hombre, el modo defectuoso y desacertado con que se trataban, y los

estrechísimos límites á que estaban reducidas; y dió las reglas mas prudentes y atinadas para elevarlas á la grandeza y perfeccion que reclama su importancia.

Su método se fundaba todo en la observacion y los experimentos. Guiado de estos principios, desechó todas las ideas arbitrarias, y todas aquellas superabundancias superfluas en que tanto se ocupaban los dialécticos, asignó á la Lógica puntos mas propios de su naturaleza, trabajó mucho y por mucho tiempo en la física, y en todo procedia guiado por las observaciones y los experimentos, que consideraba, y con razon, como los mejores medios para encontrar la verdad.

Estaba, sin embargo, demasiado arraigada la antigua costumbre de filosofar, y los esfuerzos, la doctrina y el ejemplo de Bacon necesitaban bastante tiempo para producir algun fruto. Asi, quedó por entonces la filosofia en la misma necesidad en que la contemplaban muchos de una reforma fundamental; pero Bacon habia asentado los cimientos de su reparacion.

DESCARTES.

Los que eran de opinion que la filosofía necesitaba una reforma radical, y que esta reforma no se podia conseguir mientras la filosofía no retrocediese al exámen inmediato del espíritu por medio de la observacion y de la esperiencia, atribuyen esta gloria á Descartes que apareció á principios del siglo XVII. *Yo pienso, luego yo soy*: esta es la base de todo el edificio filosófico de Descartes. Yo me conozco, conociendo que pienso, porque el pensamiento es el que constituye mi esencia; es la única cosa que queda, si prescindo de todo lo que modifica accidentalmente mi espíritu. Yo puedo dudar de la existencia de todas las cosas; pero no puedo dudar de mi pensamiento, porque hasta para dudar es preciso que yo piense: Yo pienso; el pensamiento es mas que una propiedad mia, constituye necesariamente mi esencia: mi espíritu es pensamiento, y no es otra cosa que pensamiento. Yo soy una sustancia cuya esencia ó naturaleza no consiste mas que en el pensamiento: el sentimiento no me pertenece

de una manera tan íntima; yo puedo concebirme sin sentimiento, pero no puedo prescindir de mi pensamiento; entonces nada quedaria de mí, luego el pensamiento es yo. No se hable de la naturaleza secreta é inesplicable del espíritu ó del alma, no hay cosa mas clara ni mas cierta que esta naturaleza; es el pensamiento.

Tal es en resúmen la doctrina de Descartes: el conocimiento de los objetos exteriores, incluso nuestro cuerpo, no es mas que un conocimiento indirecto; en el pensamiento se conoce el espíritu á sí mismo. Este conocimiento del espíritu por el pensamiento y en el pensamiento; y por consecuencia la distincion manifiesta del espíritu y del cuerpo, es un descubrimiento que se debe á Descartes segun sus panegiristas, los cuales le reputan por el fundador de la filosofía moderna, si bien confiesan que cayó en muchos errores al tratar del mundo exterior y del cuerpo humano, y que se vió muy embarazado, por no reconocer otra propiedad esencial en los cuerpos sino la estension y las puras fuerzas mecánicas.

No es de nuestro propósito examinar es-

la doctrina de Descartes : solo sí advertimos que la prueba de la espiritualidad y de consiguiente de la existencia del alma por el pensamiento (porque lo que no existe no es espiritual) se halla en todos los autores que precedieron á Descartes, y tratan de la espiritualidad del alma. Nos parece que fue una ilusion de este filósofo, el querer dudar ó prescindir de todo menos de su pensamiento, á fin de que este le sirviese de principio de donde partir para asegurarse de las demas cosas. No menos cierto que de su pensamiento estaria Descartes, como lo estamos todos, de que oia y veia, es decir, de que entonces pasaban por él dos hechos, cualquiera que sea el modo con que se espliquen estos hechos; de los cuales podia inferir que existia, con la misma seguridad con que lo inferia del hecho de pensar; porque el que no existe ni oye ni ve. Igualmente estaria cierto de algunas verdades necesarias y evidentes, de las cuales en vano se esforzaria por prescindir. La distincion entre el cuerpo y el espíritu por el pensamiento estaba demostrada antes que naciese Descartes, digan lo que quieran sus admirado-

res, y con una demostracion ontológica. Si no solo aseguraba Descartes que el pensamiento es esencial al alma, sino que el pensamiento es el alma, muy inexactamente se esplicó cuando dijo: *Yo pienso*, cuyas palabras denotan naturalmente un agente y una accion, un pensamiento y un sér pensante. No es tan claro que el pensamiento sea esencial al alma, pero sí lo es para mí, que es esencial al alma una accion, cualquiera que ella sea: yo no puedo concebir que un sér inagente, aunque sea espiritual, empiece por sí á obrar; de su primera accion no encuentro la razon suficiente en ninguna parte, y ya se sabe que nada existe ni sucede sin una razon suficiente para que exista ó suceda. (Véase la pág. 91): no nos opondremos á que esta accion sea el pensamiento, cualquiera que sea la idea que se espresa por esta palabra; bien que Descartes parece entendió por esta palabra toda accion del alma, incluso el sentimiento, que no todos tienen por accion, y presenta al parecer el doble carácter de accion y de pasion. Pero si Descartes aseguró que el pensamiento es la misma alma, de modo, que no haya mas alma que

el pensamiento ; si aseguro que *mi espíritu no es otra cosa sino pensamiento*, no podemos convenir con él ; esta asercion es absolutamente falsa, y aun absurda (1).

Descartes concibió el pensamiento atrevido y fecundo en resultados para los progresos filosóficos, de sujetar á exámen cuanto hasta entonces habian pensado y enseñado todos los filósofos, y cuanto él mismo habia conocido y creído ; pero es imposible tratáse sériamente de examinar algunas verdades que conocia ; creemos mas bien que esta especie de desconfianza y duda filosófica recaía únicamente sobre todas las demas especies, que debian la universal reputacion de verdaderas al tiempo, á la autoridad y al hábito de crearlas. Asi lo da á entender no tanto su máxima ó principios : *debemos tener por verdadero lo que*

(1) La esposicion de la doctrina de Descartes la hemos tomado de Ahrens, Curso de psicologia, leccion primera, que la presenta en estos términos: «La pensée est á moi; elle est plus qu'une propriété, elle constitue necessairement mon essence, *mon esprit est pensée, et n'est pas autre chose que pensée* ; je suis une substance dont l'essence ou la nature ne consiste que dans la pensée....» No comprendemos una sustancia pensamiento, ó un pensamiento sustancia, si no se quiere decir que es una sustancia modificada.

claramente se contiene en la idea que se tiene de una cosa, cuanto la otra que se infiere de toda su doctrina: no se debe tener por verdadero sino aquello que es claro: pero seguramente al tiempo de querer dudar de todo ya veia claramente la imposibilidad de que una cosa sea y no sea al mismo tiempo. Además, ¿cómo nos convenceremos de que vemos ó no vemos una cosa con claridad? El labriego y el pastor ven con claridad moverse el sol cuando aparece por el horizonte, cuando se eleva, y cuando declina; y el mismo Descartes conocia tal vez, ó creia conocer con claridad algunas verdades, y se engañaba, porque no existian semejantes verdades. Aun cuando fuera cierto su primer axioma, el segundo es inadmisibile; porque tenemos otros muchos medios de cerciorarnos de la verdad, además de la evidencia. (Véase el cap. 16): á no ser que se exija la evidencia, no de la verdad, segun lo que es en sí misma; sino la evidencia de que existe la verdad.

MALEBRANCHE.

Descartes habia sentado el principio de un sistema filosófico; el pensamiento reconocido como verdad cierta por la conciencia inmediata: mas el pensamiento no se presenta solamente en esta simplicidad, se halla tambien en una multitud de relaciones; y en estas diversas manifestaciones es necesario examinarle, para conocerle con mas profundidad. Pues en estas relaciones, en estas manifestaciones penetra Malebranche mas profundamente que Descartes, si bien la relacion principal en que fija su consideracion, y en la cual se concentran todas sus investigaciones, es la relacion del espíritu con Dios, el conocimiento de todas las cosas por la luz de la Divinidad, y la union del alma con Dios: este es el blanco de toda su doctrina. Despues de haber asentado, como Descartes, que solo el pensamiento es esencial al alma, distingue cuatro modos diferentes de llegar al conocimiento de las cosas: por ellas mismas, por las ideas de las cosas, por la conciencia ó sentimiento íntimo, y últimamente por conjetura.

El único sér que conocemos por él mismo, es Dios, segun Malebranche; porque no hay nada que pueda representarnos á Dios, sino el mismo Dios; y acaso tendría razon si nosotros conociéramos á Dios completamente. Lo que conocemos por las ideas son las cosas corpóreas, pero no las conocemos sino por ideas correspondientes en Dios á las mismas cosas, porque solo Dios encierra el mundo inteligible, en el cual se hallan las ideas de todas las cosas. Al alma no la vemos de esta manera, sino que la conocemos por la conciencia ó por el sentimiento íntimo. Por esta razón, segun Malebranche, el conocimiento que de ella tenemos es muy imperfecto. Si viéramos en Dios, dice él, la idea que corresponde á nuestra alma, podríamos conocer todas sus propiedades, del mismo modo que podemos conocer todas las propiedades de que es capaz la estension, carácter general de las cosas corpóreas, porque nosotros conocemos la estension por su idea. Asi, añade, aunque conocemos mas distintamente la existencia de nuestra alma que la de nuestro cuerpo y la de los que nos rodean, sin embargo, no tenemos un conocimiento

tan perfecto de la naturaleza del alma como de la del cuerpo. Ultimamente, lo que conocemos por conjetura son las almas de los demas hombres, los cuales no conocemos ni en ellas mismas, ni por las ideas de ellas, ni por nuestra propia conciencia.

Malebranche admite en el alma una distincion que no se halla en Descartes; la distincion de entendimiento y voluntad. El entendimiento es la facultad de recibir ó apercibir muchos objetos, la voluntad es la facultad de recibir muchas inclinaciones ó de querer diferentes cosas; pero hay un error en la doctrina de Malebranche, que consiste en que concibe el entendimiento como facultad pasiva del alma, y la voluntad como la sola facultad activa. Admitida una vez esta doctrina, se abren todas las puertas á la teoría, que mira al alma como una tabla rasa, ó como un espejo que recibe de un modo pasivo todo lo que se presenta delante de él, y una vez introducida la pasibilidad en la inteligencia, se querrá estenderla tambien, tarde ó temprano, á la voluntad.

En la doctrina de Malebranche, la voluntad es la facultad activa del alma, que recibe de un modo pasivo todo lo que se presenta delante de él, y una vez introducida la pasibilidad en la inteligencia, se querrá estenderla tambien, tarde ó temprano, á la voluntad.

El punto de partida del sistema de Espinosa no son el conocimiento y las consideraciones acerca del espíritu; Espinosa empieza por la sustancia infinita que es Dios, dotado de dos atributos infinitos, que son el pensamiento y la extensión; y solo después de haber explicado y desenvuelto esta doctrina, llega al alma del hombre, que no es, según él, sino una modificación individual del pensamiento de Dios. Después de considerar en general al cuerpo humano como la forma exterior ó el objeto del alma, pasa á hacer la análisis de las afecciones y pasiones. El ser al cual deben referirse todas las afecciones, es igualmente Dios, según Espinosa, porque dice que las afecciones del hombre son también una parte del amor con que Dios se ama á sí mismo. Dios, en su perfección infinita, se ama con un amor intelectual, infinito, y el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor con que Dios se ama en su infinitud.

En cuanto al alma humana, dice Espi

nosa que no puede ser enteramente destruida con el cuerpo; siempre queda alguna cosa que es eterna, pero esta eternidad del alma no debe confundirse con su duracion infinita en el tiempo: la duracion y el tiempo solo han sido dados para nuestro cuerpo. El alma, libre ya del cuerpo, no tiene relacion con las ideas y los resultados de la duracion y del tiempo: despues de la suerte del hombre será lo que ya es aqui en parte, eterna cuando concibe lo eterno en las ideas eternas; pero todo lo que poseia á causa de su relacion con el cuerpo, la imaginacion, la memoria, las afecciones y las pasiones, lo perderá existiendo en la pura esencia de la eternidad: son las mismas palabras de Espinosa. De consiguiente, este filósofo concibe la inmortalidad no como una continuacion infinita de la vida en el tiempo, sino como una existencia fuera del tiempo.

Para comprender esta doctrina de Espinosa es necesario tener presente, que segun él, no hay mas que un sér; un sér solo, que subsiste por sí; y que todo lo que existe debe contenerse en este sér, como atributo ó modalidad de su esencia. Todo dua-

lismo desaparece en el sistema de Espinosa: niega que sea diferente de Dios, no solamente la existencia sino tambien la esencia de la naturaleza y del espíritu: porque la existencia es la esencia manifestada; y así, cuando Dios da la existencia á las cosas las da la esencia; mas Dios no tiene otra esencia que dar sino la suya que lo encierra todo.

El sistema de Espinosa es difícil de comprender para los que no estan preparados con un pleno conocimiento previo del desarrollo de la filosofía, que es dado á muy pocos. Tiene de bueno conocidamente las pruebas concluyentes de la existencia de Dios, una de las cuales la tomó de san Anselmo, lo mismo que Descartes, y se funda en la idea que tenemos de un sér infinitamente perfecto, que para serlo necesariamente ha de existir. Otra prueba está tomada de la falta de razon suficiente para que no exista Dios, pues ya se sabe que si no hay razon suficiente para que una cosa no exista, esta cosa existe; y no hay ninguna razon suficiente para que no exista Dios: no se puede colocar en Dios, porque entonces ya se le pone existente; tam-

poco en otro sér fuera Dios; porque este sér nada de comun tendria con Dios, y de consiguiente no podria ni determinar la existencia de Dios, ni demostrar la imposibilidad de que existiese.

Pero á vuelta de esto hay en el concepto de muchos filósofos varios errores en este sistema, que no se pueden subsanar. Sobre todo se nota que desaparece la *individualidad* de los séres, y la falta de vida individual; no hay mas que una sustancia con una sola individualidad, con una sola vida. Mas no por eso creen algunos que sea fundada la acusacion de panteismo que se hace contra él: porque la doctrina del panteismo confunde á Dios con el mundo finito, como la reunion, como el agregado de las cosas que existen: Espinosa no atribuye á Dios una personalidad infinita, distinta de la personalidad de los séres finitos, es verdad, pero reconoce en Dios la unidad del sér infinito, absoluto; no la unidad que resulta de un número determinado de objetos individuales, como hacen los panteistas.

Considerado el sistema de Espinosa con respecto á su conveniencia para las investigaciones filosóficas, está reputado por de-

sectuoso. No tiene por base la análisis del alma; mas para elevar el espíritu á un conocimiento seguro, á una inteligencia cierta se debe empezar por un exámen psicológico. Cuando se descuida este estudio, es casi inevitable el caer en muchos errores, especialmente en lo que concierne á las relaciones que unen al alma con el sér infinito.

LOCKE: BERKELEY.

Locke se propuso impugnar los principios del sistema de Descartes relativos del alma del hombre. Descartes no admitia ideas innatas propiamente tales; solo admitia la facultad innata de producir ideas; ni consideraba las ideas como formadas todas y siempre presentes al alma, pero el alma tenia facultad para producirlas por sí misma, y esta facultad era innata. Este era el punto de doctrina por cuya refutación empezaba Locke sus tareas.

Segun él, en la formacion de las ideas, nada pone el alma de su caudal; se las suministran los sentidos: el alma tiene la conciencia, y la facultad de reflexionar, pe-

ro estas facultades estan vacías, nada contienen, y nada serian si no las llenasen las representaciones que de los objetos esteriores suministran los sentidos. El alma, dice Locke, es una tabla rasa, un papel blanco, en que se puede escribir lo que se quiera; es un espejo que refleja las cosas, pero que por si mismo nada tiene. De este modo fue destinado el espíritu puramente á observar lo que los sentidos le presentan: se le negó la espontaneidad originaria: como nada poseia de suyo, no podia considerarse como un sér independiente, porque la facultad de reflexionar que la concede Locke, nada contenia, estaba enteramente vacía, y habia de humillarse ante los sentidos, de quienes tenia que esperar que la proveyesen de lo que necesitaba. La doctrina de Locke presenta, pues, por la primera vez el sensualismo en su principio y en sus primeras consecuencias.

Berkeley, inglés, compatriota de Locke, y obispo de Cloane, impugnó su doctrina, partiendo igualmente de la observacion; y cabalmente porque sus observaciones eran mas exactas y profundas, produjeron otros resultados. Antes de todo procuró determi-

nar con mucho cuidado la parte que tienen realmente las sensaciones en la formacion de las nociones . y en esta investigacion halló que todos los conocimientos que creemos tener de los objetos exteriores se forman desde un principio con el auxilio de ciertas nociones generales ; como el conocimiento de sér , de forma , de estension , que no cae bajo la jurisdiccion de ningun sentido : despues observa que estos conocimientos de ninguna manera son inmediatos , como siempre lo dispone Locke ; que para nosotros el mundo exterior se reduce á un conjunto de sensaciones y de representaciones que percibimos ; y que solo por una de las consecuencias mas atrevidas de nuestro discurso suponemos un mundo exterior correspondiente á estas sensaciones . No tenemos derecho , segun él , á deducir una consecuencia tan extraordinaria ; y así establece un idealismo que pone en duda la existencia del mundo exterior .

Nuestros adversarios, dice Berkeley, convienen en que nosotros no tenemos mas que un reflejo , una copia del mundo exterior ; pero es absurdo el hablar de una copia , cuyo original no se conoce , pues no

se puede juzgar de la fidelidad de un traslado; si no se posee el original para compararlos. El mundo exterior como original nos es desconocido; todos convienen en eso: no hablemos, pues, de una copia que nos es imposible reconocer como tal, ni adoptemos conclusiones que ninguna observacion puede justificar.

Estas observaciones de Berkeley son de mucha importancia, y formarán necesariamente uno de los puntos principales en la refutacion del sensualismo y del materialismo.

LEIBNITZ.

Un adversario mas temible de Locke, se presentó en la lid, y opuso á la teoría fundada en una observacion inexacta una doctrina que reunia á las mas altas consideraciones metafísicas sobre el espíritu una profunda analisis de su actividad interior. Este adversario era *Leibnitz*.

Desde luego, en su teoría se declaró contra el antiguo principio peripatético adoptado por Locke, de que nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos; asentando que á lo menos el

entendimiento es innato respecto de sí mismo. Locke confesaba que el espíritu posee la facultad de reflexionar que le es propia, y que ejerce sobre objetos sensibles, pero no mas. Se reconoce, pues, prosigue Leibnitz, que el espíritu tiene una facultad y una actividad propia suya: luego hay en el entendimiento una facultad puramente intelectual: pues bien; se me concederá que á lo menos esta facultad es innata al espíritu. Pero el espíritu no existe en estado de pura facultad, de un mero poder: es actividad viva, que se manifiesta siempre produciendo, y estos productos que proceden del espíritu, por lo mismo que es una actividad en sí mismo, son precisamente las ideas: y así la consecuencia necesaria de una actividad virtualmente innata al espíritu, es que existan en él ideas virtualmente innatas que aparezcan por su actividad; porque así como seria absurdo hablar de un cuerpo sin darle miembros de un cuerpo abstracto en estado de pura facultad, del mismo modo es absurdo atribuir al espíritu una facultad particular sin concederle productos propios que son las ideas. Estas son la esencia misma del espíritu en

su multiplicidad; y si el espíritu no es un resultado de las sensaciones exteriores, como no es posible suponer, porque estas sensaciones carecerían entonces de un centro de reunion y de percepcion, se sigue que las ideas son tan primitivas como el espíritu mismo. No hay ningun espíritu, mero espíritu ó abstracto, como no hay una conciencia vacía que nada contenga.

Dice Locke que el alma es un espejo donde se ven las cosas exteriores: pero, ¡qué espejo tan singular que se mira á sí mismo! ¡qué reflejo tan extraño, un reflejo que se refleja en sí! Sin embargo, el hecho se verifica en el espíritu, aunque no se pueda explicar con el ejemplo la analogía de ningun fenómeno exterior. El espíritu no refleja solamente los objetos exteriores, se refleja á sí mismo en su conciencia, y este hecho de comprenderse el espíritu en sí mismo, demuestra que es respecto de sí mismo un sér de virtualidad y de espontaneidad propias. El alma es afectada sin duda por las cosas exteriores; pero como es una actividad interior, es capaz de recibir y de referir á sí las sensaciones de fuera. La sensacion ó la afeccion supone la

receptividad interior del alma, y toda percepcion de objetos exteriores presupone la apercepcion de sí mismo, que es la primera esperiencia por la cual el espíritu refiere á sí las esperiencias que vienen de los objetos exteriores. De consiguiente, el alma es una unidad de fuerzas positivas: es una realidad con vida, y como tal todas sus variaciones son una evolucion interior de las modificaciones de su íntimo sér.

Por medio de esta série de ideas y deducciones trastorna totalmente Leibnitz el sistema de Locke, que está muy distante de presentar un encadenamiento tan riguroso, y una profundidad tan grande en sus ideas principales. No pudiendo esponer aqui toda la doctrina de Leibnitz acerca del alma del hombre, indicaremos solamente los puntos mas importantes.

A imitacion de Aristóteles, considera Leibnitz al alma como la *entelechia* ó finalidad del cuerpo, aunque en un sentido un poco diferente. Los fenómenos, dice, que nosotros llamamos cuerpo son agregaciones de una multiplicidad de fuerzas primitivas y simples, ó mónadas, pero que á consecuencia de la unidad general de todas las cosas,

se refieren la una á la otra, en virtud de una semejanza interior. Estas relaciones interiores, armónicas, constituyen lo que nosotros llamamos organizacion; pero estas diversas relaciones deben dirigirse como rayos particulares hácia un género común, que es la unidad, la mónada que hauiendo que reflejen todas ellas, resultará la espresion íntima de este estado orgánico y perfecto del cuerpo: pues bien; esta perfecta unidad interior, correspondiente á todas las relaciones del cuerpo, es la *entelechia* ó el alma. Aunque el alma y el cuerpo estan íntimamente ligados, sigue, sin embargo, cada uno las leyes que le son propias. El alma obra segun la ley de las causas finales por la eleccion de los objetos y de los medios, el cuerpo segun las causas eficientes ó las del movimiento necesario, y estos dos órdenes van acordes en virtud de una armonía preestablecida entre todas las sustancias, porque todas representan un mismo universo.

Como el alma es, segun Leibnitz, una fuerza siempre activa, está desarrollando ó creando continuamente percepciones, es decir, modificaciones interiores de su sér que

se refieren á lo exterior, y este paso de una percepcion á otra es lo que nosotros llamamos apetencia, ó los deseos del alma; porque como jamás se agota el espíritu, tiende siempre hácia nuevas percepciones; y estando ligada cada percepcion con una multitud de otras percepciones mas ó menos claras, jamas se ve ninguna aislada, ó completamente desarrollada. Asi la vida del espíritu es una fluctuacion continúa entre una multitud infinita de modificaciones de su sér, el cual jamás puede ser enteramente desarrollado, ni apercibido en su propia conciencia. La conciencia, por la cual el espíritu lo refiere todo á sí, y segun la cual todo existe para él, es, sí, la luz intelectual, pero esta luz solo se puede comparar con el sol que brilla, es verdad, en la superficie de todas las ondas que se lanzan del seno de la mar, pero que jamás iluminará sino con un pálido reflejo el profundo abismo de donde se elevan. Asi, pues, el espíritu humano es infinitamente mas rico que lo que él mismo sabe: su sér es tan vasto y tan profundo, que jamás puede desplegarse enteramente en su conciencia. El hombre es para sí mismo un misterio,

que no se descubre jamás en su conciencia; porque si llegase á verse iluminado con semejante claridad, se consumiría en sí mismo. Hay siempre en el fondo de su sér alguna cosa oculta que en vano procura descubrir, y que sin embargo le impele sin cesar á un desarrollo ulterior, y se presenta como el origen misterioso de toda divinacion y de toda inspiracion.

Leibnitz fue el primero que indicó este manantial eterno en el espíritu que jamás puede agotarlo con su actividad: por él es el espíritu un pequeño mundo, que desarrollándose en una total armonía con el mundo universo, se distingue, no obstante, de él, lleva y conserva en sí el principio de su individualidad, y jamás puede ser destruido.

En cuanto á la armonía preestablecida que supone Leibnitz, es necesario considerarla como un resultado, no de la voluntad, sino de la esencia, una, idéntica y armónica de Dios; porque como no hay, segun él, mas que una sola esencia que es la de Dios, todo lo que existe debe atestiguar la unidad é identidad de esta esencia en la variedad misma de su manifestacion. La ar-

monia, de todos los séres es eternamente preestablecida por la esencia ó naturaleza, una y armónica de Dios; y se conserva continuamente en el tiempo por la voluntad de Dios, que no puede querer sino lo que ha sido dado por su esencia ó naturaleza.

Tal era en resúmen el sistema de Leibnitz, en el cual no ven muchos bastante bien asegurada la libertad del hombre; pero es profundísimo, sin duda, el modo de concebir el espíritu humano. Sin embargo, no podemos darle la palma con que algunos le condecoran, de haber sido el primero que concibió tan alta idea del alma del hombre: la esplicó, la manifestó con expresión y elocuencia como filósofo y orador; por lo demás su pensamiento es un pensamiento comun, universal. Nadie ignora que nuestro corazón es insaciable, y todos saben que lo que no se conoce no se desea: conque si no tienen número los deseos del hombre, tampoco lo tendrán sus percepciones; continúa, incesantemente, pues, activa, ó mas bien agente, es el alma del hombre; y por lo mismo hay en ella un fondo inagotable: no es otra en este punto la idea de Leibnitz, si bien vestida de gala.

Como quiera, esta idea aunque general á todos en el fondo á mi parecer, presentada por un filósofo, y por un filósofo como Leibnitz, desarrollada, y sentada como un principio para investigaciones y consecuencias ulteriores, cual no lo habia sido hasta él, á lo menos tan clara y determinadamente; llamó la atencion de otros muchos filósofos posteriores; y como la ciencia del espíritu humano se miró en todas las épocas importantes de la filosofía, como el punto de donde debe partir el filósofo en sus trabajos, les sirvió para establecer sus sistemas especialmente á los compatriotas de Leibnitz, los alemanes, entre ellos Wolf, y mas adelante Kant, Fichte, Schelling y Hegel.

En Francia se adoptó en el siglo XVIII, y se desarrolló en todas sus consecuencias el sistema del inglés Locke, que no habia corrido gran fortuna en su patria donde fue vivamente impugnado. Su doctrina reconocia, á la verdad, dos fuentes del conocimiento, la sensacion y la reflexion; pero considerándose como base la sensacion, el sucesor de Locke, en Francia, Condillac, adelantó un paso mas no viendo otra cosa

en la reflexion sino una sensacion trasformada. Todo el mundo sabe los frutos que produjo este sistema. El sensualismo, envuelto con un encadenamiento de ideas verdaderamente lógico, aunque fundado sobre un cimiento falso, en el *sistema de la naturaleza*, se trasformó en un materialismo completo: el espíritu no era otra cosa que un producto de la sensibilidad animal, y sus facultades nada mas que acciones del sistema nervioso. Asi acababa esta doctrina con el alma del hombre, y sus autores se atrevian á presentarla como el último término, como la conclusion de toda investigacion psicológica. Apoderáronse estas ideas de todos los entendimientos, y á cualquiera que las impugnaba se le miraba como á un loco; porque en efecto, hablaba de otro mundo del cual se habia perdido el conocimiento y hasta la memoria: las consecuencias fueron tales, que forman época en la historia de los horrores.

Por fin á principios del siglo XIX fue recobrando poco á poco su imperio la razon en Francia; y algunos hombres reflexivos, separándose de este materialismo, que habia manifestado en las atrocidades de la re-

volucion sus horribles consecuencias, volvieron, por de pronto, al sistema mas tolerable de Condillac, y despues al origen todavía mas puro de la doctrina de Locke; y ya en nuestros dias se halla victoriosamente refutado y proscripto el materialismo en aquel reino, donde un gran número de escritores de renombre bien merecido han vengado á la filosofía del baldon con que la habian deshonrado los filosofastros franceses del siglo XVIII.

El exámen de la naturaleza, propiedades y facultades del alma humana, así como de sus relaciones con el cuerpo inmediatamente, y con el mundo exterior por medio del cuerpo, es conocidamente el fundamento de toda la filosofía. Por esta razon nos hemos circunscrito á reasumir las principales opiniones de los filósofos sobre estos puntos de tanta importancia: las demas partes de la filosofía exigian un trabajo que no pudiera encerrarse en los límites de un sumario. Hemos hecho mencion de muy pocos filósofos, entre los muchísimos que han existido en todos tiempos, y de quienes han tomado su nombre las escuelas filosóficas que se conocen, como asimismo de la

ciudad ó pais donde se adoptaba un determinado género de doctrina ó de alguna otra circunstancia particular. Todo esto consta y se trata por estenso en las muchas historias que hay escritas de la filosofía, de cuyos autores pueden ver nuestros jóvenes una noticia bastante circunstanciada en Baldinoti, libro que anda en manos de todos, y que por su parte contiene tambien una buena historia de la filosofía.

Fin.



INDICE.

	<u>Pag.</u>
Advertencia.	3
Introduccion.	7
CAPITULO PRIMERO. El hombre.	15
CAP. II Del alma del hombre.	28
CAP. III. Como ejerce el alma su actividad.	45
CAP. IV. Formacion de las ideas. Operaciones del entendimiento.	54
CAP. V. Division de las ideas.	67
CAP. VI. De los medios de manifestar á los demas nuestras ideas.	94
CAP. VII. Del juicio.	102
CAP. VIII. De las proposiciones.	113
CAP. IX. De la definicion.	124
CAP. X. De la division.	137
CAP. XI. Del raciocinio.	145
CAP. XII. Enunciacion del raciocinio.	149
CAP. XIII. Reglas del silogismo.	163
CAP. XIV. De las falacias.	174
CAP. XV. Del método.	180
CAP. XVI. Del criterio de la verdad.	187
CAP. XVII Motivos de nuestros errores.	225
CAP. XVIII. Qué es filosofía; su division, su origen.	232
CAP. XIX. Sistemas filosóficos.	248
Sócrates y Platon.	254
Aristóteles.	259
Bacon.	265
Descartes.	268
Espinosa.	277
Locke: Berkeley.	281
Malebranche.	274
Leibnitz.	284



Manual de Logica



