

CURSO COMPLETO
DE FILOSOFIA,

PARA LA ENSEÑANZA DE AMPLIACION,

Conforme en un todo al plan y programa oficial de estudios vigentes, y designado
para texto por el Consejo de Instrucción Pública.

COMPRENDE:

- 1.º Psicología.—2.º Lógica.—3.º Gramática general.—4.º Moral.—5.º Historia de la Filosofía.

José Osuna
Escritor

TOMO I

MADRID: 1846.

ESTABLECIMIENTO TIPOGRAFICO DE D. F. DE P. MELLADO,
CALLE DE SANTA TERESA, NUMERO 8.

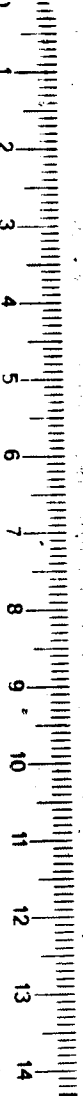


3
2-259

Biblioteca Universitaria
PERSONAL
S.º
Escritor
Número

BIBLIOTECA

Sala: B
Estado: 24
Número: 419



CURSO COMPLETO
DE FILOSOFIA,

PARA LA ENSEÑANZA DE AMPLIACION,

Conforme en un todo al plan y programa oficial de estudios vigentes, y designado para texto por el Consejo de Instrucción Pública.

COMPRENDE:

1.º Psicología.—2.º Lógica.—3.º Gramática general.—4.º Moral.—5.º Historia de la Filosofía.

José Osuna
Maestre

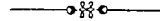
TOMO I

MADRID: 1846.

ESTABLECIMIENTO TIPOGRAFICO DE D. F. DE P. MELLADO,
CALLE DE SANTA TERESA, NUMERO 8.



PRIMERA PARTE.



PSICOLOGIA Y LOGICA,

ESCRITAS EN FRANCÉS

POR M. J. TISSOT.

TRADUCIDAS AL IDIOMA ESPAÑOL

POR DON ISAAC NUÑEZ DE ARENAS,

AUDITOR DE GUERRA, DOCTOR Y REGENTE DE PRIMERA CLASE
EN LA FACULTAD DE LETRAS, Y ENCARGADO DE LA CÁTEDRA
DE LITERATURA GENERAL Y EN PARTICULAR DE ESPAÑA, EN
LA UNIVERSIDAD DE ESTA CÓRTE.

EL TRADUCTOR.



Dos razones he tenido para emprender la traducción de esta obra: una, la falta que hacia un texto á la cátedra de filosofía en la *enseñanza de ampliacion*: otra, que á mi juicio es la que mas cumplidamente llena las condiciones que requiere el programa oficial. Así lo ha reconocido el gobierno al señalarla de texto, y semejante distincion me escusa de hacer un elogio, que saliendo de mi pluma pudiera parecer interesado, y como para legitimar mi eleccion y mi trabajo.

Dura he encontrado la tarea, á pesar de haber traducido mucho, porque cuando la materia de una obra es desuyo difícil, aumenta sobremanera

la dificultad de su forma: he podido eludir en parte esta dificultad traduciendo mas libremente: acaso hubiera debido hacerlo en obsequio de la ciencia: mas la falta de tiempo y la debilidad de mis fuerzas me suscitaron el temor de que quizás ese obsequio se convirtiera en un agravio. En efecto, el traducir libremente un escrito filosófico, en mi concepto no se entiende solo del lenguaje, de la construccion, de la frase, del estilo, sino del pensamiento, del fondo científico de la obra: si por su profundidad raya en oscura, es menester aclararla, si por su novedad choca á nuestras ideas ó á nuestra terminologia, es preciso españolizarla: es decir que conviene trasportarla, si se me permite esta espresion música. ¿Pero es tan facil esta operacion en filosofia? Por de contado para practicarla necesitaba yo saber tanto como Tissot, como Kant, de quien aquel ha tomado muchas ideas, y la vanidad no me extravió hasta semejante punto. No me quedaba, pues, otro camino que por el que he marchado: he hecho una traduccion literal, *científicamente* hablando: *literal* en cuanto no he suplido las ideas intermedias de las vulgarizadas en las universidades y de las espuestas por el autor, en cuanto nada he rebajado de la elevacion en que él las coloca, en cuanto me he propuesto esclarecerlas, pero sin falsearlas, añadiendo ó quitando cosa alguna. Seguro de que, en una obra de

esta indole, es preciso sacrificarlo todo á la claridad, he prescindido frecuentemente de la correccion y purismo del lenguaje, á que me creeria obligado en producciones literarias, dejando amaneramientos y repeticiones que son otra tanta luz, é introduciendo alguna palabra que ni me parece bárbara, ni de disimulable necesidad para la filosofia.

Por lo demas he procurado despojar á la ciencia del atavio, del disfraz que la dá siempre el idioma en que está escrita: si á pesar de eso quedare á veces velada, no será por el ropage extranjero sino por las nieblas que naturalmente la circunden.

INTRODUCCION.

CAPITULO I.

OBJETO DE LA FILOSOFIA.—SU UTILIDAD É IMPORTANCIA.—SU RELACION CON LAS DEMAS CIENCIAS.

§. 1.º

Objeto de la filosofia.

Toda ciencia, toda enseñanza tiene su objeto propio, y por medio de una definicion como se le distingue de cualquier otro con que pudiera confundirse al principio. La definicion no tanto sirve aquí para dar á conocer el objeto mismo de la ciencia, cuanto para evitar las equivocaciones en que pudiera incurrirse, ora traspasando, ora no llegando á los límites de su materia: por ello está destinada, lo mismo á explicar lo que no es asunto suyo, que lo que lo es.

Definir una ciencia al principiar su estudio, es mas bien dar á conocer sus *límites*, (*finés*) que su *naturaleza*; este deslinde es necesario; forma par-

te del método científico. De consiguiente hubo mas ingenio que razon en quien dijo que: «principiar por definir es principiar por concluir.» No se habria cometido esta falta, conociendo mejor las reglas del método y teniendo una idea mas amplia y exacta de la definicion y de sus diferentes especies.

La primera pregunta que se presenta al abrir un curso es: ¿cuál es el objeto de este curso? Para responder á ella debidamente tenemos que consultar lo hecho por los que nos han precedido en la materia, con tanto mas motivo cuanto que el capricho, y á veces el convenio espreso ó tácito, deben tener mucha parte en la determinacion de una ciencia tan indefinida de suyo como la filosofía. No nos pára mas que la eleccion, no necesitamos mas que una definicion y hallamos mil; todos han usado plenamente del derecho de definir; quizá este mismo uso ha sido las mas veces un abuso. Sea como quiera, por lo mismo que hay una multitud de definiciones de la filosofía, nos vemos reducidos á usar del derecho de sacrificarlas todas ó casi todas, á una sola que se puede aceptar de mano estraña, ó hacerla uno mismo, apartándose lo menos posible de la opinion generalmente recibida entre todos los filósofos que mas se recomiendan por sus luces. Es decir, que una nueva definicion no puede tener de nuevo otra cosa que la forma, pues la materia siempre ha de ser con corta diferencia la misma. Así cuando se comparan varias definiciones de la filosofía, y sobre todo, las materias tratadas por los diferentes filósofos, se vé que la disidencia es mas aparente que real, y que en el fondo, lo que es materia de

la filosofía para el uno, lo es igualmente para el otro.

Al principio la filosofía era nada menos que la ciencia universal, y los que se consagraban á ella se llamaban *sábios*. Con el tiempo se convirtió en ciencia particular, no dándose ya el nombre de *sábios* sino á los que se hicieron tan recomendables por su conducta como por su saber.

Las matemáticas y la medicina se desprendieron las primeras de la ciencia universal, estudiándose especialmente. Tampoco tardaron en cultivarse á parte las ciencias naturales, la fisica y la astronomía. La gramática y la filología que tanto se enlazan con la lógica y la psicología, tambien fueron objeto de estudios particulares, á que se dedicaron sin haber profundizado bien su lado filosófico.

Despues que todas estas ciencias se desgajaron como otras tantas ramas del tronco comun de la universal, se encontró la filosofía reducida al estudio de Dios y al del hombre pensante. Mas la teología se estudió al cabo separadamente, de modo que el antiguo dominio de la filosofía se concretó á la ciencia del hombre pensante.

¿Hablaremos del origen etimológico de la palabra *filosofía*, y qué quiere decir *amor de la sabiduría*? ¿No indica mas bien una disposicion del alma que una ciencia? Ademas es tan vaga esta denominacion que de ningun modo cuadra al objeto de la ciencia como se concibe hoy dia. Pudiera por último ser muy conveniente en la época en que la filosofía tenia aun por objeto la ciencia universal ó mas bien la ciencia en general, en la época de Pitágoras de quien se dice fué invencion.

El hombre pensante puede ser estudiado bajo dos puntos de vista: en sí mismo y en sus relaciones. Considerado bajo el primer aspecto puede serlo además en sus modos y en su esencia; por *modos* entiendo aquí el pensamiento y por *esencia* la naturaleza misma de lo pensante.

El hombre tiene dos clases de relaciones; las primeras con el mundo y las segundas con Dios, llamo *mundo*, á todo lo que hiera nuestros sentidos y por consiguiente al hombre físico mismo.

Mas para no recaer en la vaguedad de que acabamos de salir al determinar los diferentes escalones de la filosofía, contraeremos las relaciones del hombre con el mundo y con Dios, á lo que tienen de primitivo y universal y aun de puramente racional, escluyendo así de ella las ciencias naturales y la teología positiva.

Diremos, pues, definitivamente que el objeto de la filosofía es el hombre en cuanto piensa, es decir, el hombre sintiendo, conociendo, queriendo, considerado en sí mismo, en sus relaciones físicas fundamentales con el mundo, en todas sus relaciones morales con sus semejantes y en sus relaciones religiosas y puramente racionales con Dios.

La filosofía es natural al hombre, porque corresponde á la vez á una facultad y á una necesidad particular. Hay varias grandes familias de ideas que en la filosofía, tratada con mas estension que podemos hacerlo aquí, dominan especialmente el pensamiento del hombre como son las de lo útil, lo justo, lo bello, lo bueno y lo santo. A la idea de lo útil se refieren las matemáticas, las ciencias físicas ó naturales, la economía política y la indus-

tria; á la nocion de lo justo pertenecen la legislación y la jurisprudencia; á la idea de lo bello corresponden la ciencia de la esthetica ó del gusto y la ciencia del arte; cosas que no deben confundirse. El arte toca á la inspiracion, al sentimiento, á la accion; la ciencia á la inteligencia y á la reflexion; la crítica también bien participa de la ciencia que del arte; les es común el gusto, si bien presenta mas conciencia de sí mismo en la ciencia que en el arte; por último la idea de lo santo se enlaza con la teología.

La filosofía relativamente á la industria, al arte, á la religion y á la justicia, es la inteligencia profunda de las ideas fundamentales de que acabamos de hablar y de las ciencias á ellas concernientes. Todos, segun nuestro mayor ó menor desarrollo intelectual, experimentamos la necesidad mas ó menos viva de darnos cuenta de estas ideas; es una ley de la naturaleza á que ni podemos ni debemos sustraernos. Ahora bien, por medio del ejercicio de la razon, de la reflexion, y de la filosofía sola, podemos satisfacer tan noble necesidad.

La filosofía por lo tanto *es necesaria* puesto que forma parte de nuestra naturaleza; es legítima puesto que es para nosotros una necesidad y un deber el cultivarla. Así es que no ha faltado en época alguna grande, en ningun pueblo de cierta madurez intelectual. Está asegurado su destino y para dudar de su porvenir, sería menester dudar de la naturaleza del hombre y de las leyes providenciales que rigen á la humanidad.

§. 2.º

Utilidad é importancia de la filosofía.

Se dice que es útil una cosa, siempre que sirve para satisfacer una necesidad. Hay dos especies de utilidad, una *inmediata* y otra *mediata*. Es inmediatamente útil una cosa, cuando directamente y por sí misma satisface una necesidad, y lo es mediatamente cuando por el contrario no sirve sino para hacer otras cosas útiles inmediatamente ó mas útiles de lo que serian sin ella.

Nosotros tenemos dos especies de necesidades, las físicas y las que no lo son, las del cuerpo y las del alma. La filosofía contribuye ciertamente, si bien de una manera inmediata, á satisfacer las primeras; hasta puede decirse que dulcifica inmediatamente *la vida animal* aunque de un modo negativo, evitando con la cordura de la conducta las causas del sufrimiento físico.

Pero la utilidad verdadera, positiva, inmediata de la filosofía, es satisfacer la necesidad de reflexión y dar á todos nuestros conocimientos fundamentales una claridad que nunca tendrían sin ella. Su utilidad negativa, aunque inmediata bajo este aspecto, es hacer al espíritu inaccesible á la superstición y á las preocupaciones de todo linaje que se apoderan de una inteligencia débil é irreflexiva. Eleva naturalmente el ánimo y el corazón, infunde al hombre una dignidad, un valor particular, le ennoblece á sus propios ojos como

ser racional, al mismo tiempo que le da á conocer todo lo que le falta para acercarse al ideal que le hace concebir. Es evidente que no hay verdadera modestia sino en el que sabe lo bastante para penetrarse de lo que le queda por desear y adquirir. Pero ¿cómo podría elevarse á esa altura sin la filosofía? y contrayéndonos á la perfección moral ¿qué ciencia es mas útil al hombre que la de sus deberes, cuyo conocimiento científico, es decir, su perfecta inteligencia, enseña solo la filosofía?

¿No tiene además otra utilidad inmediata de la mas alta importancia, en cuanto explica la naturaleza del hombre, base de las ciencias históricas, sociales y religiosas, el espíritu humano, sus diversas facultades, la índole de sus ideas, su origen, su diferencia, su valor ontológico, los procedimientos intelectuales por cuyo medio las formamos y transformamos; las condiciones de la legitimidad en estas operaciones, las leyes supremas del lenguaje y las formas tan variadas que sirven para expresar el pensamiento en las ciencias, en la literatura y en el arte? Ciertamente que las facultades intelectuales son un instrumento que podemos usar sin la filosofía; mas ni le conoceremos ni sabremos bien lo que con él se ha hecho. Ni ciencias ni procedimientos científicos, ni literatura, ni arte, pueden comprenderse bien sin la filosofía.

Ella sola nos enseña á conocernos á nosotros mismos, que es lo que mas nos importa en el mundo: porque ¿qué es el conocimiento del hombre físico si se le aísla del hombre pensante? Todo, desde la duda que suscita hasta el error en que solemos caer, todo lo utiliza para nuestra ignorancia que tan á las claras descubre; porque el dog-

matismo ignorante tiene monstruosas aberraciones que solo la filosofia puede rectificar y desvanecer. Sin duda son muchos y graves los errores de los filósofos, pero puestos en una balanza, ¿pesarían mas que los extravíos populares que hacen de la historia de tantas religiones y de tantos pueblos un cuadro desconsolador? Nos parece que seria preciso estar muy prevenidos para atreverse á asegurarlo.

Confúndese frecuentemente la naturaleza humana en el estado de desarrollo y sobrecargada de una ininidad de tradiciones mas ó menos absurdas con la razon desenvuelta, reflexiva, emancipada, que es la única razon filosófica. Le achacan á esta lo que solo es propio de aquella.

¿De nada sirve tampoco esa especie de gimnástica intelectual á que tiene que entregarse la razon para filosofar; de nada esa necesidad de remontarse á los principios de cada cosa, de penetrar en sus últimas consecuencias, de trazarse una marcha que permita al espíritu explorar completa, fácil, rápida y exactamente un asunto cualquiera? ¿No se robustece para todos los demas trabajos á que habrá de dedicarse en adelante aun cuando no sacase utilidad alguna directa de sus laboriosas investigaciones en el campo de la filosofia propiamente dicha?

¿Son por ventura de despreciar en la carrera de la vida esos hábitos intelectuales, enérgicos y austeros?

Empero no olvidemos que á la filosofia incumbe hacer por si misma su apologia, ni temamos que defienda mal su propia causa mostrándose sencillamente tal cual es como ciencia. Pero hay

que esperar hasta entonces para conocer bien su importancia y utilidad.

§ 3.º

Relacion de la filosofia con las demas ciencias.

Para establecer un paralelo marcado entre la filosofia y las demas ciencias se necesitan tres cosas: 1.º saber los diferentes órdenes de ideas de que es capaz el espíritu humano: 2.º Su clasificacion en diversas ciencias: 3.º El conocimiento profundo de cada una de ellas. Ahora bien como distamos mucho de poder satisfacer esta triple condicion, solo podremos dar una idea muy imperfecta del paralelo pedido.

Presentaremos una especie de carta general del entendimiento humano.

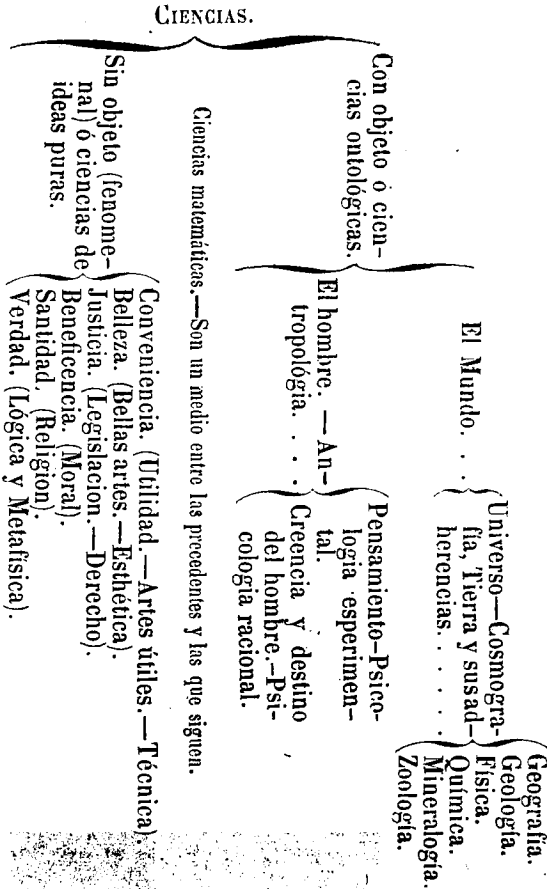
Explicacion de este cuadro. Hemos hecho desde luego una gran division de las ciencias segun que tienen ó no objeto fenomenal. Pero ¿por qué no las hemos dividido partiendo del punto de vista del sugeto? porque el sugeto de toda ciencia es el espíritu humano que es uno. Todas las ciencias bajo este aspecto, no forman, pues, mas que una sola, la ciencia en general y no pueden considerarse bajo muchos.

Hemos dividido estas ciencias bajo el punto de vista del objeto, distinguiendo desde luego las que le tienen real ó *fenomenal* de las que solo le tienen *ideal* ó puramente *racional*. La conveniencia, la belleza, la justicia etc. nada son en si, sin embargo hay cosas convenientes, bellas etc. Pero la belleza no es mas que la idea que nos formamos de todas las cosas bellas.

Vengamos ahora á las ciencias con objeto fenomenal; se dividen en dos clases segun se ocupan del universo ó del hombre. La ciencia del mundo se divide en dos que se subdividen en otras, asi como la ciencia del hombre.

Las matemáticas, hemos dicho, son intermedias de las ciencias filosóficas y de las físicas; en efecto su materia es esencialmente producto de la razon; no son fenomenales, solo se aplican á los fenómenos internos, y aun al menos indeterminadamente á los esternos como, por egemplo, cuando se dice que se tiene *mas* calor ó *mas* frio, lo que implica una idea de cantidad; materia propia de las matemáticas.

Ya que poseemos una idea de las diferentes ciencias vamos á tratar de establecer el paralelo entre las filosóficas y las demas, sobre todo, las cien-



cias de hecho. Aunque la psicología ú observacion de los fenómenos internos, parece que corresponde naturalmente á la clase de ciencias con objeto que llamamos físicas, sin embargo no se han ocupado de él estas ciencias á no ser la medicina, que por la índole de su objeto era llamada á observar el hombre interno en general, y no estudiándose estos fenómenos por los naturalistas, han quedado bajo el dominio de la filosofía. En rigor deberíamos contar la psicología en el número de las ciencias físicas; pero reclamamos esta parte de la ciencia total como perteneciente por doble título á la filosofía. En efecto la psicología experimental no se estudia sino en filosofía, es necesario además conocer la mayor parte de los hechos que la componen para establecer las teorías de lo bello, lo justo etc., porque es indispensable observar el modo con que se forman nuestras ideas.

La cuestion se presenta ahora en estos términos: ¿cuál es la relacion que hay entre la filosofía, como ciencia del hombre pensante y las ciencias físicas; y cuál entre la ciencia de los hechos internos y la de los hechos esternos?

Para resolverla principiemos por determinar los puntos de vista bajo que haremos este paralelo: hay tres: uno *lógico* en que se trata de la materia, de la forma, del sugeto y del objeto de la ciencia; del método que ha de seguirse para hacerle; de la facilidad, verdad y certidumbre de sus resultados; de sus progresos y del procedimiento de enseñanza para transmitirle. El segundo punto de vista es *pragmático* y concierne á la utilidad. El tercero *moral* y comprende la dignidad de la filosofía.

1.º Bajo el aspecto de la *materia* las ciencias físicas y filosóficas difieren entre sí: 1.º en que aquéllas se ocupan de hechos perceptibles á los sentidos esternos, mientras la filosofía se ocupa mas particularmente de hechos que caen bajo el sentido *íntimo*, bajo la conciencia; 2.º la filosofía se ocupa además de ideas puramente racionales, por ejemplo, en la metafísica en la teoría de la moral pura.

Puede además compararse la filosofía con las otras ciencias en cuanto á la materia para ver lo que tienen de comun.

Por lo que hace á la forma ó al orden en que están dispuestos los materiales de la ciencia, todas siguen una misma regla, que es guardar la mayor unidad posible. Esto es lo que se llama *sistematización* de la ciencia.

Bajo el punto de vista del *sugeto*, el mismo es en filosofía que en las demas ciencias, el espíritu humano.

Del *objeto* ya hemos hablado antes al dar el cuadro general del espíritu humano.

El *método* entra en la forma de la ciencia y en la sistematización: en efecto, ¿qué significa la palabra método? Designa una marcha que se ha de seguir para llegar lo mas facil, segura y prontamente posible al resultado que, se busca. Se requiere siempre que puede hacerse una cosa mas ó menos bien.

En punto á observacion, las mismas reglas rigen en la ciencia de los hechos internos, que en la de los esternos, por muchos conceptos. Hay que principiar siempre por las masas mayores, tratar de ver bien el conjunto del fenómeno, despues

dividir y subdividir hasta que se llegue á elementos, sino absolutos ó rigurosos, al menos de convenion: como no se divide mas que para aclarar, debe evitarse una division excesiva, porque originaria oscuridad. Despues de haber dividido y analizado, es preciso volver por los mismos trámites á aproximar las diferentes partes del todo, á fin de conocer sus relaciones; pero si se trata de descubrir la ley de un fenómeno, es necesario estudiarle en sus diversos aspectos para descubrir lo que hay de constante en el modo de producirse. Por lo demas es imposible penetrar la última razon de un fenómeno: así en fisica no se conoce la causa de la gravedad; en psicologia no se sabe por qué estamos dotados de reflexion.

Es *mas difícil* observar los hechos internos que los externos, porque no son tan permanentes, y porque la conciencia se afecta con menos viveza que los sentidos. Otra razon es que los hechos externos llaman casi esclusivamente nuestra atencion, lo que nos acostumbra á la observacion esterna, haciéndonos la interna doble mas difícil. Los hechos internos que presentan esta dificultad en su último grado, son las emociones: basta querer observarlas, por ejemplo, la cólera, para que desaparezcan inmediatamente. Sin embargo, es tan pronta operacion la de replegarse sobre sí mismo, que no es imposible percibir el fenómeno.

Hay otros estados de observacion mas difícil todavía, tales son los del *sueño*, *éxtasis*, *síncope*, *catalepsis*, etc. Como que desaparece entonces el *yo*, estamos cuasi inanimados; de suerte que, hacemos estas observaciones menos sobre nosotros

mismos que sobre los demas. Otro obstáculo para la filosofia, es que los hechos internos, aunque sucedan con bastante frecuencia, se disipan en tan poco tiempo que son difíciles de percibir al paso; no queda mas que su recuerdo.

Sin embargo, la observacion del mayor número de los hechos internos, es *mas fácil* que la de una multitud de externos, en el sentido de que los primeros se hallan siempre á nuestro alcance, mientras que los segundos exigen circunstancias cuya realizacion está fuera de nuestro poder.

Bajo el punto de vista de la *verdad y certidumbre*, es tan verdadero y tan cierto un hecho interno bien probado, como uno externo. Pero puede decirse que no es esta la cuestion; lo que se pregunta es si en general se puede probar tan bien los hechos internos como los externos? Si de cien hechos internos se toman los de mas difícil observacion, y del mismo número de externos se toman los mas fáciles, seguramente la observacion de los primeros será mas difícil que la de los segundos, y por tanto mas dudosa su verdad y menor su certidumbre. Pero si se procede en sentido inverso, se obtendrá el resultado contrario; de modo que siempre es cierto que lo que está bien probado de una y otra parte, tiene igual derecho á nuestra confianza.

En cuanto á los *progresos*, no titubeamos en decir, que la observacion es mas completa en filosofia que en las ciencias naturales; esto es, que á proporcion del campo total, sabemos mucho mas de la ciencia en psicologia, que en el conjunto de las otras ciencias de hechos.

Respecto al procedimiento de enseñanza en las

ciencias físicas, nos dirigimos á los sentidos, frecuentemente á la memoria, y algunas veces á la confianza. En filosofía por el contrario hay muy pocos hechos imposibles de probar, y ninguna proposicion racional que no pueda examinarse. La conciencia y la razon son, pues, los principales órganos que se invocan; tambien se suele recurrir á la memoria, y casi nunca á la fé ó á la confianza. Ahora bien, si una enseñanza es tanto mas satisfactoria cuanto mas se dirige á los sentidos y á la razon del enseñado, la filosofía aventaja en esto realmente á las ciencias físicas.

2.º Hemos visto cuan ventajoso es el conocimiento del hombre, ventaja que varia segun el objeto á que ha de servir: todas las ciencias tienen una ventaja particular y una general, la de llenar la necesidad de conocer. Si se disputase sobre su premaxia bajo este punto de vista, pudiera decirse que siendo mas nobles las necesidades del alma que las del cuerpo, la ciencia que satisface las primeras es superior la que satisface las segundas.

3.º Por lo que respecta á la *dignidad*, la filosofía tiene sobre las otras ciencias toda la superioridad que tiene el hombre sobre el resto de la naturaleza (4).

Seria muy difícil determinar ahora el *influxo* de la filosofía sobre las demas ciencias, porque fuera determinar la relacion de dos incógnitas sin mas dato que ellas solas.

(4). Prefacio de Mr. Jouffroy á los bosquejos de filosofía de Mr. Stewart.

OBSERVACION.

Este paralelo supone que se entiende por filosofía principalmente la ciencia de los estados del alma, la psicología. Con todo, pensamos que su primer objeto es la metafísica ó la ciencia de lo racional puro; pero nos hemos conformado al uso. Por otra parte, no habriamos podido comparar ideas puras con fenómenos esternos, por no ser homogéneos, ni la parte racional pura de la filosofía sino con las matemáticas, que son las únicas ciencias racionales puras fuera de ella.

CAPÍTULO II.

DE LOS DIFERENTES MÉTODOS QUE HAN SEGUIDO HASTA AQUÍ EN LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS.—DEL VERDADERO MÉTODO DE FILOSOFAR.

I. La primera parte de la cuestion es de hecho y puramente histórica. Para conocer todos los métodos que se han empleado hasta aquí en las investigaciones filosóficas, sería preciso haber estudiado toda la historia de la filosofía: y aun no bastaria haber probado los métodos seguidos porque podria suceder 1.º ó que no se hubiesen visto todos: 2.º ó que no se hubiera sabido distinguir uno de otro por no haberse determinado

bien de antemano los caracteres propios de cada uno. Es muy difícil resolver esta cuestión á *posteriori*, es decir históricamente.

Tratemos, pues, de convertirla en cuestión de derecho que resolveremos á *priori*. Si lográsemos determinar de esta manera los métodos posibles en filosofía, podríamos inferir que esos son todos los seguidos hasta el día ó al menos que han podido serlo. Sin embargo es probable que desde que se está filosofando se hayan aplicado todos los métodos posibles, si bien con mas ó menos inteligencia, fidelidad y fruto segun los tiempos y los hombres.

Pero probemos á formarnos una idea exacta del método en general. Ya hemos dicho que se entiende por método la marcha que ha de seguirse para hacer lo que nos proponemos lo mejor, mas pronto y mas facilmente posible; por tanto es un conjunto de reglas para guiar la actividad libre y reflexiva hácia su fin, y como hay una actividad intelectual pura y una actividad orgánica bajo la dirección de la inteligencia, pueden distinguirse los métodos en *científicos y artificiales*. No se trata aquí sino de la primera especie; además se toman en un sentido tal, que es necesario entender por método la marcha seguida por el espíritu filosofante mas bien que el conjunto de reglas que enunciaran abstractamente esta misma marcha.

¿Cuáles son, pues, los diferentes métodos ó marchas posibles en filosofía? El método definido como acabamos de hacerlo depende de dos cosas: 1.^a la idea que se forma de los conocimientos de que uno se ocupa: 2.^a los medios que se han de

emplear para descubrirlos. Deberían estar los medios constantemente subordinados á la clase de conocimientos que han de proporcionar, entonces jamás serian malos. Pero como no siempre es así, se infiere que un método es *bueno ó malo*, segun que está ó no de acuerdo con los conocimientos á que se aplica. En el primer caso es *natural ó lógico*; en el segundo *no natural ó ilógico*.

Ahora bien, los conocimientos que pueden ser objeto del espíritu humano, son de dos especies *experimentales y empíricos* ó racionales; los unos no se adquieren por los mismos medios que los otros. Los primeros son del dominio del *sentido*, inclusa la *conciencia*, los segundos del de la *razon* entendida mas estrictamente, como determinaremos en adelante.

Los métodos considerados en si mismo no son, pues, ni buenos ni malos; su calificación bajo este aspecto depende únicamente del uso que se hace de ellos. Así es que procederíamos muy mal si en materia de experiencia, donde ante todo deben usarse los sentidos y la conciencia, en una palabra *observar*, nos sirviéramos de la razon para especular, establecer hipótesis y aun sistemas á *priori*. Razonar de esta suerte es edificar en el vacío, es sustituir quimeras idealidades á la realidad. Del mismo modo cuando tratamos de oír á nuestra razon para sentar las ideas fundamentales de una ciencia, para sistematizarla, consultar la experiencia sea esterna ó interna, es hacer tambien un uso ilógico de nuestras facultades, es un falso método. Si las ideas puramente racionales, aun las de las matemáticas, no pueden ser percibidas por la conciencia, sin embargo su valor

objetivo y científico (no digo su realidad) no consiste en ser hechos de conciencia, sino en un carácter inteligible *sui generis* que la razón es capaz de concebir, porque ella sola es su principio. Lo propio acontece con la relación de las ideas entre sí, en todo juicio, en todo razonamiento, en toda demostración, no tiene valor intelectual sino á los ojos de la razón y no como hecho de conciencia. Por lo tanto la razón y no el sentido es quien debe obrar en la adquisición de las ideas puras.

Los métodos dependen de la especie de conocimientos de que nos ocupamos, y cada uno de ellos tiene su facultad correspondiente: emplear para cierto género de ellos la que no les pertenece, es seguir un método ilógico, impotente, que lejos de conducirnos a la verdad nos lleva al error.

II. El método es de dos especies, *empírico* si se usa principalmente de los sentidos, y *racional* si de la razón. Y decimos principalmente porque siempre usamos de la razón, aun en la observación de los fenómenos.

Ya que hemos determinado los métodos naturales posibles, réstanos hacer ver lo que distingue al *sistema* del método, lo que conviene entender por sistema de filosofía y cuáles son los diferentes posibles.

Frecuentemente se han confundido los sistemas de filosofía con los métodos; pero sin razón. Un sistema de filosofía es (1) un punto de vista particular generalizado, á cuyo tenor se juzga, se aprecia todo; es una idea madre que sirve de criterio, de punto de unión á las demas.

(1) Según la acepción común de la palabra.

Es cosa resuelta, aunque raras veces se cumple fielmente, no admitir sino tal ó cual medio para llegar al conocimiento. Luego el sistema manda al método pero no es él. Sin embargo el método seguido es característico de un sistema; quien dice sistema, tomando la palabra en esta acepción vulgar, dice punto de *vista esclusivo*, incompleto, preocupación, error y verdad parciales. Pero hay otro sentido, el etimológico, en el cual la palabra sistema indica por el contrario la colocación ordenada de las ideas, de los materiales de una ciencia, su unidad; pero no es en este como le comprendemos aquí.

¿Cuáles han sido, pues, los diferentes sistemas de filosofía? Hé aquí una cuestión de hecho que podemos convertir como la precedente sobre los métodos en una de derecho que es esta: ¿cuántos sistemas son posibles? La posibilidad de muchos sistemas no proviene del sugeto, del espíritu que es uno; tampoco de la materia de la ciencia pues es una y aun la misma, al menos *a priori* para todos los filósofos: sin embargo se puede concebir que dos hombres traten de diferente manera la misma materia científica, según las facultades que pongan en juego y los puntos de vista particular bajo que la miren uno y otro y á que refieran sus ideas; de aquí la posible diversidad de sistemas.

El que no admite mas que conocimientos fenomenales, ó con objeto real, el que desecha todo lo que no es sino pura idea, ó concede realidades correspondientes á todas las ideas posibles, es *realista*. De donde se vé que hay dos especies de realismo, uno *empírico* físico grosero; otro racional,

metafísico y sutil. El uno es mas bien *materialismo*, el otro *ontologismo* puro.

El que desecha la existencia de los cuerpos y la verdad de todas las ideas de cosas exteriores no creyendo sino en la realidad de lo sobrenatural, ó que no da crédito sino á las ideas de pura razon, ni admite mas realidad que la idea, es *idealista*. De donde se vé que hay tambien dos especies de idealismos, el uno *racional y metafísico*, el otro *empírico y lógico*. El uno es *espiritualismo*, el otro no es mas que *idealismo*.

El *materialismo* puro cree ó no quisiera creer sino á los sentidos externos, pretende no saber nada por la conciencia y la razon pura, no admite otras sustancias que las que se conciben estensas, quiere que el *pensamiento* sea producido por una fuerza física y mecánica del cerebro. El *materialismo* conduce al ateísmo, ó al panteísmo, ó tambien á la idolatría, puesto que entonces no existe Dios, ó aunque exista es material, ya constituya parte ó el todo de la naturaleza.

El *espiritualismo* puro por el contrario, desecha la existencia de los cuerpos, de todo lo que es exterior al hombre pensante, y no los mira sino como ilusiones; desprecia el testimonio de los sentidos externos, no acoge sino el de la conciencia y la razon pura, reconoce un espíritu puro, una fuerza particular que nada tiene de comun con la materia, y que preside á todas las cosas. El *espiritualismo* puro conduce á los desvaríos del misticismo. El *espiritualismo* y el *materialismo* son igualmente escépticos, pero bajo distintos aspectos.

El *dualismo* es el sistema que consiste en reconocer ideas y realidades, la existencia de los cuer-

pos y la de un principio pensante diferente de ellos. De donde se vé que hay dos especies de dualismos.

El *escepticismo* puro, si fuera posible, seria un sistema que consistiera en no admitir nada de real ni de cierto, en desechár igualmente el testimonio de los sentidos, (sentido esterno y conciencia) y el de la razon.

Examinemos ahora la relacion de los diversos sistemas con el verdadero método filosófico.

El realismo que acepta el testimonio de los sentidos, se funda en la razon; ella es en efecto quien nos dice que á los fenómenos sensibles corresponde una realidad: admite hasta aquí los dos métodos filosóficos; pero deja de acertar si desprecia el valor racional y subjetivo de ciertas ideas; si dá á todas igualmente una realidad objetiva correspondiente.

El idealismo que reconoce realidades pensantes, el testimonio de la conciencia, el valor lógico de las ideas puras, acierta tambien hasta aquí; pero yerra desde que repele el testimonio de los sentidos y de la razon respecto á la esterioridad ó al mundo de los sentidos, y no vé realidad sino en la idea misma, negando así toda realidad verdadera.

El *materialismo* y el *espiritualismo* aciertan y yerran á la vez; ambos son en el fondo inconsecuentes, puesto que no admiten sino á medias el testimonio de la razon. La consecuencia necesaria de este hecho es que, solo acierta el dualismo que admite á un tiempo el testimonio de los sentidos y el de la razon, cada uno en los límites que le son propios.

En cuanto al escepticismo, como no acoge el testimonio de los sentidos ni el de la razon, hace de esta un uso contradictorio, pues la emplea contra ella misma.

Para descubrir la verdad, se ha recurrido á diferentes medios que no son naturales ni lógicos, se ha querido hacer un uso extraordinario de sus facultades, y suponer que colocandose el hombre, por decirlo así, fuera de sí mismo, exaltándose, estasiándose, llegaría á ser mas apto para hallarla, lo que es enteramente contrario á la naturaleza, porque para pensar cuerdamente es preciso hacerlo con calma. Estos primeros medios son *personales*; hay otros ademas, pero *extraños á la persona*, que los hace servir para la investigacion de la verdad, por ejemplo, los tradicionales y las revelaciones generales ó particulares empleadas de un modo contrario á la razon ó escépticamente. En efecto, muchos han creído que no debían tener confianza alguna en el testimonio de su razon y de su inteligencia propia, que no podían recibir la verdad sino de una boca estraña. miraban sus facultades como una fuente de decepciones, sino reales al menos posibles, y creían infalibles las de los demas. Decimos que en eso obraban de una manera contradictoria, porque aun para recibir la verdad de una boca estraña, hay que emplear la inteligencia á fin de percibir y comprender lo que se nos ha enseñado. Otros no han querido creer nada sobre el testimonio de sus sentidos y de la razon humana, ni recibir la verdad sino de una revelacion general ó particular. Pero si Dios se revela al hombre, si le instruye, no es sino con la condicion de que haga uso de sus sentidos y de su

razon, para asegurarse de la manifestacion sensible del revelador y comprender la enseñanza divina. La revelacion, pues, lejos de impedir el uso de la razon aun individual, lejos de hacerle inútil, le supone necesario. Por tanto bien dijo Leibnitz: «De-sechar la razon para creer la revelacion es hacer lo mismo que un hombre que para mirar por un telescopio comenzara por sacarse los ojos.»

Ademas, las revelaciones particulares no son un medio natural de descubrir la verdad, y nadie puede contar con que este favor divino le enseñará lo que ignora. En cuanto á la revelacion general instruye, pero no científicamente; *enseña*, pero no hace *comprender*; dogmatiza, pero no *demuestra*. Y luego esta enseñanza está esencialmente ceñida á lo que importa saber y creer para la salvacion, en nada satisface la necesidad de conocer, y sobre todo de *comprender* del espíritu humano, saliendo de cierto circulo de ideas. La exaltacion política, la tradicion consultada fuera de los hechos que son de su esfera, no siendo medios lógicos y racionales de investigacion, pueden dar origen á procedimientos mistos, que son igualmente antilógicos, porque el compuesto no ha de valer aquí mas que sus partes. Tambien la historia de la ciencia enseña que las aberraciones mas monstruosas han sido resultado de la aplicacion de estos métodos viciosos.

Hasta 1781, época en que Kant publicó su *Crítica de la razon pura*, se habia filosofado sin darse cuenta rigurosa del origen y valor de las ideas, sin haber adquirido suficientes nociones de nuestros medios intelectuales, sin conocer el alcance natural y legitimo de la razon. Pero Kant

reformó entonces el procedimiento filosófico; hizo un severo exámen de nuestras facultades, trazó sus diferentes esferas de accion, circunscribió con cuidado cada una de ellas, manifestó su relacion con las otras, determinó los conocimientos que les corresponden y su valor objetivo; en una palabra, hizo por la razon lo que han hecho Copérnico y Newton por las leyes del mundo físico. Este método y esté sistema de filosofía pueden llamarse con el nombre comun de *Criticismo*.

CAPÍTULO TERCERO.

DIVISION DE LA FILOSOFIA.—ORDEN EN QUE ES NECESARIO DISPONER LAS PARTES.

§ 1.º

Division de la filosofía.

La division tiene por objeto resolver este problema; dado un todo conocer sus partes. De aquí se infiere que cualquiera division está íntimamente relacionada con la definicion: Definir, hemos dicho, es trazar los límites de un todo, tirar la línea de demarcacion que separa la idea de un objeto, de la de otro, en lo cual hace el espíritu la misma operacion que el ojo cuando recorre los límites de un cuerpo para adquirir su percepcion clara. La relacion que hay entre estas dos operaciones lógicas, consiste en que en la definicion se trazan los límites de un todo y en la division se distinguen las diferentes partes de este todo; en una palabra, es la relacion del todo con sus partes y reciprocamente.

En su consecuencia no se puede dividirsino lo que está definido. Antes de que dividamos la filosofía conviene que recordemos la definicion: la filosofía tiene por objeto al hombre pensante considerado en sus modos, en sí mismo y en las relaciones fundamentales que le ligan al mundo exterior, á sus semejantes y á Dios.

Hay que notar que una definicion buena no debe ser ni muy corta, ni muy larga. Hemos formulado la que precede sobre la materia del curso, es decir, sobre el programa que esplicamos, de modo que cuadre todo lo posible con su objeto. No teniamos que crear por medio una definicion *apriori* la materia de este estudio se nos ha dado y aun dividido en el programa; nos ha bastado buscar la unidad que debe servir de lazo comun á las diferentes partes que componen la materia de nuestra enseñanza anual.

Tomando, pues, la division ya establecida y comprendiendo por filosofía: 1.º la psicología, 2.º la lógica, 3.º la moral y la teodicea y 4.º la historia de la filosofía; se trata ahora únicamente de ver el modo con que todas estas partes se enlazan á nuestra definicion y forman un todo. La psicología entra evidentemente en ella porque no se ocupa sino de fenómenos internos y del principio que los reviste. Estos fenómenos llevan el nombre comun de pensamiento entendido con Condillac en un sentido muy lato. De donde se deduce que la psicología empirica no es mas que la historia del pensamiento; es una ciencia de hecho analoga á la de los fenómenos exteriores de la naturaleza.

No siendo la lógica mas que la ciencia de las

leyes racionales sin las que no hay idea, ni juicio, ni raciocinio ni pensamiento, es evidente su enlace con la psicología porque esta se ocupa de la materia de nuestros pensamientos y aquella de su forma. Estas dos ciencias son, pues, dos puntos de vista de la misma cosa, el pensamiento: y una y otra entran en nuestra definición.

La moral es la ciencia de los deberes; y como estos son proclamados por la razón, la materia de esta ciencia y el instrumento propio para formarla, es decir, las operaciones del entendimiento son del dominio de la conciencia; y no se llega á saber todo esto sino estudiándose á sí mismo. Además como es necesario conocer la sensibilidad, sus diferentes formas y relaciones con la libertad y la razón respecto á la sensibilidad, y como este conocimiento no es posible tampoco sino estudiándose á sí propio, toda esta parte del curso tiene su base en el estudio del hombre y entra por consiguiente en nuestra definición.

La teodicea ó teología natural, ó racional pura, es la ciencia de nuestras relaciones con la divinidad. No manifestándose Dios á nuestros sentidos exteriores, debemos buscar en nuestra conciencia y en nuestra razón las ideas de las determinaciones divinas, evitando el caer en un antropomorfismo escésivo. Luego para poder pensar alguna cosa de Dios hay que pasar por la conciencia; luego la teología natural tiene su razón en el conocimiento del hombre.

La historia de la filosofía comprende dos cosas, materia y forma, 1.º entiendo por materia las diferentes opiniones de los filósofos sobre todas las cuestiones filosóficas y sus sistemas, y como los sis-

temas se hacen con el pensamiento, para comprenderlos y apreciarlos hay que recurrir á la conciencia y á la razón. De consiguiente ya bajo este primer punto de vista la inteligencia de la historia de la filosofía supone el conocimiento del hombre y se enclava á la definición de la filosofía. 2.º Su forma abarca la marcha del espíritu filosófico de todas las edades; hace ver como ha principiado y cuáles han sido sus progresos; hay, pues, en esto cierta observación interna sobre la especie que está sujeta á las mismas leyes que el individuo; en su consecuencia es necesario partir de la observación del hombre individual, de la observación de sí mismo, para poder comprender algo de la humanidad que piensa y filosofa.

De aquí se infiere que la división de la filosofía es una consecuencia de su definición, ó mas bien, como hemos hecho la definición por la división y visto la conveniencia de la una con la otra, de ahí concluimos la legitimidad de nuestra operación.

Observaciones. La psicología espermental se ocupa del hombre pensante considerado en sus modos y en su naturaleza; la moral y la teología racional le miran en sus relaciones con el hombre y con Dios; la historia de la filosofía se contrae al carácter filosófico del pensamiento. Dividiremos la filosofía en dos grandes ramos segun que se trate: 1.º del hombre pensante en general, es decir, de los fenómenos del pensamiento que se encuentran en el fondo de todas las conciencias; 2.º ó del hombre filosofante. El primer punto de vista es el de la filosofía, propiamente dicha, y el segundo el de la historia de la filosofía. En el primer caso pue-

den distinguirse el pensamiento y el ser pensante. El 1.º de estos dos nuevos aspectos secundarios puede dar lugar á otros dos, segun se mire el pensamiento en cuanto á la materia, simplemente como fenómeno (psicología experimental), ó en cuanto á la forma, esto es, en cuanto á sus leyes *apriori* (lógica). El segundo dá origen a su vez á otros tres segun que se trata, 1.º de la naturaleza del hombre pensante (psicología racional); 2.º de su principio (teología racional); ó 3.º de su fin moral y de su relacion con la psicología y la teología racionales (moral) (1).

La lógica presenta dos puntos de vista, es subjetiva, es decir, que espone las leyes racionales del pensamiento ú objetiva, esto es, trata de las leyes racionales del *conocimiento*. La historia de la filosofía comprende tambien, como se ha dicho, dos cosas: la marcha del pensamiento y del desarrollo filosófico y el trabajo de los filósofos, ó los resultados filosóficos.

§ 2.º

Orden en que se han de disponer las partes de la filosofía.

Despues de haber definido y dividido una ciencia, se presenta naturalmente esta cuestion. ¿En

(1) No hay que confundir la teodicea con la teología racional; esta palabra *teodicea* tomada rigurosamente no es sino una parte de la teología racional y no se entiende mas que de la Providencia, al menos este es el sentido etimológico de la palabra y el que le ha dado Leibnitz.

qué orden se han de estudiar sus partes? Puede ser indiferente principiari por una ú otra como puede haber razones para asignar la prioridad á una de ellas. Si fuesen de todo punto independientes entre sí, si no fueran unas mas difíciles que otras, podria principiarse por la que se quisiera. En realidad, ¿hay alguna dependencia entre las partes de la filosofía? Si, por que sin ella no formarían un todo, constituirían muchas ciencias y no la de un objeto único. Esta dependencia puede ser: 1.º *mutua* si las partes dependen unas de otras y entonces igualarse todas ellas, en cuyo caso podrá principiarse el estudio del todo por donde se quiera. 2.º *parcial* ó *unilateral*, es decir que una de las partes del todo depende de alguna otra, pero que esta no depende de la primera: entonces habrá que empezar por aquella de que dependan una ó muchas partes y que en sí misma es independiente. Hé aquí lo que concierne á la dificultad *estrínseca* ó relativa. Pero no es este todo el problema. Porque á mas de la dificultad *estrínseca*, hay una *intrínseca* ó absoluta. En efecto, la dificultad acaso provenga tambien de la materia de la ciencia; una parte de la filosofía considerada en sí misma, puede presentar mas ó menos dificultad que las otras consideradas bajo el mismo punto de vista. No teniendo en cuenta sino esta especie de dificultad, claro es que deberá estudiarse primero la que presente menos.

Pero para decidir la cuestion de un modo fundamental hay que contar con la dificultad *intrínseca* y la *estrínseca* reunidas y ver que parte de la filosofía es la que, en suma, presenta menos.

La mas independiente de todas, desde luego

no es la historia de la filosofía, porque para comprender y apreciar la historia de una ciencia se necesita conocer esta; en efecto para juzgar un sistema de filosofía es preciso haber estudiado las cuestiones que le componen y tener principios al menos provisionales, sobre la materia: estos no se adquieren sino por el estudio de la misma ciencia; luego el de la historia de la filosofía no puede hacerse sino despues de haberla estudiado completamente.

La moral por sí no es muy difícil, á pesar de que supone el conocimiento de los diferentes móviles de nuestras acciones, las inclinaciones, tendencia y sentimientos; el de la teoría de la libertad y de la voluntad. Estos conocimientos solo se adquieren por el estudio de la psicología: luego no puede estudiarse la moral sin pasar antes por la psicología. La psicología racional nos hace conocer á Dios en cuanto es capaz de concebirle la razón humana, pero como las ideas que tenemos de él están tomadas de nuestra naturaleza, y como el conocimiento de nuestros deberes con respecto á él se deriva de sus relaciones con nosotros, necesario es conocernos de antemano para conocer á Dios y las relaciones que con él nos unen; luego la psicología debe ir antes que la teoría racional.

En cuanto á la lógica, como estamos naturalmente dotados del pensamiento en todos sus grados desde la simple intuición hasta el raciocinio, como todos razonamos con mas ó menos exactitud, en rigor podríamos estudiar la lógica sin saber las demas partes de la filosofía. Sin embargo, siendo la lógica la ciencia de las leyes ra-

cionales y universales del pensamiento, ó la ciencia de la forma de este, de la legitimidad subjetiva de nuestros conocimientos, supone el de las operaciones intelectuales cuya forma manifiesta.

Vemos, pues, que la psicología bajo el aspecto de la dependencia debe estudiarse antes que las demas partes de la filosofía. No obstante, si estudiando desde luego se habian de encontrar dificultades mayores que la suma de las intrínsecas y estrínsecas propias á cada una de las partes sería necesario terminar por ella. Veamos si considerada en sí misma es mas difícil que las otras partes de la ciencia. La psicología empírica (única ahora en cuestión) es la ciencia de los hechos internos. Para adquirirla hay que proceder por la observación, y como desde la infancia estamos acostumbrados á prestar atención á los hechos, como por otra parte, no podemos alcanzar el conocimiento de las leyes de la naturaleza y raciocinar antes de haber observado, hay una condición de hecho y otra de derecho para que el estudio de la psicología, sino es muy minucioso, sea mas fácil que el de las demas partes de la ciencia. Y siendo los principales hechos internos de que se ocupa de los que todos conocemos, á poco que queramos reflexionar sobre ellos, pueden observarse facilmente. Luego la psicología no presenta dificultades intrínsecas mayores que las demas partes de la ciencia; debe, pues, estudiarse primero.

Veamos ahora con qué orden debemos estudiar las demas partes de este curso.

No pudiendo ser comprendida la historia de la filosofía, á no tener cierto conocimiento de las

materias filosóficas, deberá quedar para el último lugar. Ahora bien, ¿ha de estudiarse la lógica antes ó despues de la moral? Veamos primero cuál es su mútua dependencia. El hombre podria discurrir sin conocer la moral, luego la lógica no depende de ella. Por otra parte, no puede decidirse científicamente un solo caso de conciencia sin racionar: luego la lógica es útil en moral, y debe preceder á esta bajo el aspecto de la dificultad estrínseca. En cuanto á la intrínseca, mas fácil es estudiar la relacion de las ideas entre sí, que observar los móviles de nuestras acciones, y todos los modos con que el espíritu es juguete del corazon. La lógica es, pues, mas fácil que la moral, y debe por consiguiente bajo este aspecto precederla en el orden de enseñanza.

Resta por último saber si la moral debe ser precedida ó seguida de la teología racional. La idea de Dios sobre que estriba la teología racional, es dada en parte por la moral: bajo este punto de vista la moral deberia preceder á la teología racional; pero por otra parte ocupándose la moral de nuestras relaciones con Dios, supone que se le conoce, supone pues la teología racional, y bajo este aspecto deberia preceder á la moral. Luego se ve que la teología racional es una cuestion incidente á la moral.

Reasumiendo cuanto acabamos de decir, sacamos esta conclusion.

Es necesario comenzar el estudio de la filosofia por la psicologia, continuarle sucesivamente por la lógica, la moral y la teología racional, y terminarle por la historia de la filosofia.

Esta clasificacion aunque fundada en razon,

no es de absoluta necesidad; los conocimientos naturales y todos los que se poseen al entrar en filosofia, bastaria en rigor para permitirnos principiar su estudio por cualquier parte del curso.

La psicologia, á que hemos asignado el primer lugar, se divide en dos partes: la *experimental* ó *empírica*, y la *racional*. La primera puede evidentemente estudiarse antes que la lógica, porque aquella se ocupa de la materia del pensamiento y esta de su forma; pero podria creerse por lo que concierne á la segunda parte, que debe venir despues de la lógica, y que es preciso para estudiarla el conocimiento del racionio. Sin embargo, el *arte* de racionar que naturalmente poseemos, nos basta para hallarnos en el caso de estudiar la psicologia racional sin la *ciencia* de la lógica. Ademas, la psicologia empírica y la racional están tan intimamente unidas que apenas puede separarse la una de la otra. Nos ocuparemos de la racional inmediatamente despues de haber tratado de la empírica.



PSICOLOGIA.

LIBRO PRIMERO.

PSICOLOGIA EXPERIMENTAL.

CAPÍTULO CUARTO.

OBJETO DE LA PSICOLOGIA.—NECESIDAD DE PRINCIPIAR EL ESTUDIO DE LA FILOSOFIA POR LA PSICOLOGIA.—DE LA CONCIENCIA Y CERTIDUMBRE QUE LE ES PROPIA.

§ 1.º

Objeto de la psicología.

La psicología tiene por objeto el principio pensante en el hombre, es decir, el alma. Puede estudiarse el espíritu bajo dos puntos de vista, con relacion á sus determinaciones *empíricas* ó experimentales, y con relacion á sus determinaciones *racionales*. Entiéndese, en general, por determinaciones las maneras de ser ó de ser *concebido*. En el primer caso, hay estado real del *yo*, por consiguiente conciencia de este estado; en el segundo hay estado racional, relacion del *yo*. Las

sensaciones, los sentimientos, los conocimientos (considerados como estados del alma) las operaciones espontáneas ó voluntarias del *yo*, son otras tantas determinaciones empíricas. Las designamos todas con el nombre comun de *pensamiento*, palabra impropia, es verdad, pero que á ejemplo de algunos autores nos servimos de ella á falta de otra. La empleamos tambien en el sentido mas estricto de las operaciones del entendimiento. El conjunto de la frase hace discernir fácilmente cual de estas acepciones debe ser preferida. Cuando la cualidad afirmada del alma es una manera de *concebir*, v. gr., la inmortalidad, entonces esta cualidad es una pura idea de la razon, una *concepcion*, y por consiguiente un estado, una determinacion *racional*.

Habremos de estudiar el alma bajo los puntos de vista empírico y racional. El primero de estos estudios consiste en la observacion y descripcion de los hechos de conciencia ó del sentido interno; el segundo es cosa de raciocinio fundado en los datos de la esperiencia. En efecto, no podemos resolver inmediatamente por la observacion las cuestiones de la naturaleza, del origen, del destino del alma. De aquí la *psicología experimental*, y la *racional*.

Falta saber ahora por cuál principiaremos. Claro es que no podemos elevarnos á lo insensible sino por lo sensible: que deben tomarse de la esperiencia las bases del raciocinio; que las facultades del alma, consideradas en sí mismas, ó abstractamente, no son conocidas sino por sus operaciones, ó mas bien por los fenómenos internos que producen.

Debe, pues, estudiarse desde luego la psicología empírica. Puede representarse hasta cierto punto la marcha que se ha de seguir en el estudio de la psicología, concibiéndola como una progresion de la circunferencia de un círculo hácia su centro: y si se suponen dos círculos concéntricos se tendrá hasta los diferentes momentos de esta marcha; la circunferencia del mayor representará, por decirlo así, la atmósfera del alma, sus estados fenómenos; la del mas pequeño representará las *capacidades* y *facultades* que son condiciones subjetivas inmediatas de los hechos de conciencia. El centro comun de estos dos círculos sería el principio indivisible dotado de estas capacidades y facultades.

Entiéndese generalmente por *capacidad* la aptitud para revestir tal ó cual estado, para ser determinado empíricamente de todas las maneras posibles; y por *facultad* la aptitud *activa* para producir un estado interno cualquiera.

Se han confundido con mucha frecuencia ambas cosas, y entonces se les designa con la sola palabra *facultad*. Sin embargo, creemos que es útil distinguirlas; y al efecto siendo preciso escoger un término particular, que designe lo que hay de comun en estos dos modos de mirar el alma, hemos elegido la palabra *aptitud*, que representa un género cuyas dos especies son *capacidad* y *facultad*.

§ 2.º

Necesidad de principiar el estudio de la filosofía por la psicología.

Habiendo hecho ver de una manera general en el capítulo precedente, el orden con que deben estudiarse las diferentes partes de la filosofía, hemos establecido la necesidad lógica de principiar su estudio por la psicología. Nada mas tenemos que decir aquí sobre este punto.

§ 3.º

De la conciencia y de la certidumbre que le es propia.

I. Entiéndese ordinariamente por conciencia el sentimiento del bien y del mal, la noción de lo justo y de lo injusto; pero en filosofía, la palabra conciencia indica la facultad que tenemos de saber lo que pasa dentro de nosotros mismos: es decir, en nuestra alma. Las dos acepciones dadas á la palabra conciencia tienen entre sí la relación del todo á la parte, porque la acepción filosófica comprende la vulgar; en efecto, solo reflexionando lo que pasa dentro de nosotros, podemos tener conocimiento de las nociones del bien y de lo justo.

Si se comparan la conciencia y los sentidos, se encuentra cierta relación entre estos dos medios

de conocer y los dos órdenes de conocimientos á que corresponden. Esta relación puede espresarse por la proporción siguiente: La conciencia es á los hechos internos; como los sentidos á los externos. Sin embargo, no debe tomarse rigurosamente, porque los hechos de conciencia son la determinación de la misma conciencia, mientras que los hechos externos no son la determinación de los sentidos. Añadamos que los antecedentes de esta proporción no están en la misma relación con el *yo*; que el segundo no es sino como medio del primero, y que de los consecuentes el último entra bajo ciertos aspectos en el primero, lo que veremos mas esplicitamente en el curso de esta disertación.

La conciencia se llama también sentido *intimo* ó *sensorio comun*, siendo como el centro de todas las especies de conocimientos del hombre.

Los hechos externos que no son perceptibles sino por los sentidos tienen su principio de acción, su causa fuera, mientras los internos que percibe la conciencia la tienen dentro de nosotros.

No conocemos directamente la conciencia, estamos reducidos á suponerla en virtud de los fenómenos que pasan en nuestro interior; es una facultad supuesta por la razón (que no puede ser conocida inmediata ni aun mediatamente á título de hecho. Para conocerla sería necesario primero que pudiera ser en sí objeto de conocimiento y despues que estuviésemos dotados de una segunda conciencia mas profunda capaz de percibir la primera; pero para conocer esta segunda se necesitaría una tercera; de modo que si fuese objeto de conocimiento serían necesarias conciencias

hasta el infinito, siendo así que no tenemos mas que una desconocida en sí misma, cuyo secreto no alcanzamos. La conciencia no es, pues, fenómeno, ni menos realidad, sino un punto de vista del espíritu, una manera de concebirnos relativamente á los hechos llamados internos.

No debe confundirse la conciencia con la reflexión que significa el repliegue del espíritu sobre sí propio, aunque tengan grandes relaciones: ambas se refieren á la percepción de nosotros mismos; pero la última con atención. Hay igual diferencia entre la conciencia y la reflexión que entre *ver* y *mirar*. No se puede reflexionar sin tener conciencia de lo que se reflexiona; la reflexión pues no es otra cosa que la mirada atenta del espíritu á la conciencia de sí mismo.

Si en un instante cualquiera del día se pregunta á uno en qué piensa, podrá decirlo inmediatamente; la pregunta que se le ha hecho, le lleva á considerar el fenómeno que pasa dentro de él, le percibe y le explica sin trabajo. Reflexiona entonces sobre la conciencia que tiene de su estado interior.

Si por el contrario, se ve á uno meditar y esperamos algun tiempo para preguntarle lo que le ocupaba en aquel momento no siempre podrá decirlo; sin embargo pensaba entonces, tenia conciencia de que pensaba. No es, pues, el pensamiento lo que le ha faltado, sino la reflexión, y la idea de la relación de lo pensado con la duración.

Si se puede á cada instante responder á esta pregunta ¿en qué pensais ahora? se está pensando siempre. Si se enumeráran todos los pensamien-

tos que se han tenido durante el día resultarían en gran número; pero solo se recuerdan aquellos sobre que se ha reflexionado; se olvidan como si nunca hubiesen existido. Lo que falta para recordar estos pensamientos es la atención y una atención suficiente; porque no puede dudarse que á todos los pensamientos ha acompañado la conciencia. Por ejemplo cuando leemos una obra sabemos los hechos que refiere, todos pasan por nuestro espíritu, aunque no reflexionemos sobre cada uno de ellos. Así tanto mas nos acordamos de un hecho cuanto mas atención hemos puesto, cuanto mas hemos discurrido sobre él: de donde se sigue que la conciencia siempre es la misma, al paso que la reflexión varia, y que la memoria está en razón directa de la reflexión. Si á uno que no sabe ortografía se le examina acerca de un pasaje que ha leído, podrá dar cuenta de sus pensamientos, de todas sus palabras, mas no de todas sus letras, á pesar de que tenia conciencia de verlas, pero no las recuerda porque no ha reflexionado lo bastante sobre ellas.

La reflexión se añade, pues, á la conciencia, la supone y exige un grado mayor de actividad; aunque suelen encontrarse en los autores estas dos palabras, *reflexion y conciencia*, empleadas indistintamente, es preciso no confundirlas.

Quando se piensa en la naturaleza de la conciencia, se vé que es incomprendible; ¿cómo siendo el alma siempre la misma, puede ser á la vez actor y espectador del pensamiento? Si se descompusiera en sugeto y objeto, podría concebirse en ella posibilidad de comprenderse. Se necesita nada menos que el hecho de la conciencia

para admitirla y ¿qué mas hecho que el conocimiento de sí mismo?

Lo que conocemos de nosotros mismos, lo que es susceptible de admitirse como hecho son las modificaciones de nuestra sustancia, nuestros modos de ser. Si decimos que el alma es espiritual, es por una pura especulacion de la razon que se establece sobre los fenómenos internos, las modificaciones de nuestra alma; las modificaciones son la parte mas esterna de nosotros mismos, son diversas y forman, segun hemos dicho, como una atmósfera de pensamientos que envuelve al yo.

Por mas que este yo se concentre en sí mismo y se haga distinto de sus modificaciones, siempre falta saber como atrincherado y aislado de este modo, conoce tales modificaciones, porque la idea que tiene de ellas es tambien una modificacion. Se ignora como puede percibir sus ideas, como se afirma así sustancialmente sin conocerse. No se vé la posibilidad de profundizar mas estos misterios para penetrarlos, parece que seria preciso retroceder mas y mas en el yo, multiplicar las conciencias; pero ademas de que en esto habria una ficcion desmentida por los hechos se aplazaria la dificultad sin resolverla, y hasta se haria enteramente imposible la solucion. El caso es admitir hechos y facultades primitivas, cuyo secreto se ignora. Por lo tanto es necesario convenir simplemente en el hecho de la conciencia interna y declarar la imposibilidad de esplicar el como.

La conciencia es un atributo característico de la humanidad; en efecto es probable que no estén dotados de ella los animales; sienten, conocen los hechos que llamamos internos, pero no como

tales; no los conciben así, no tienen la facultad de replegarse sobre sí mismos; todo induce á creer que no tienen la idea del yo, por consiguiente no son personas, porque lo que dá el carácter de personalidad es la facultad de concebirnos abstractamente con tal ó cual estado. Falta a los animales la idea del yo, puede compararse su pensamiento á un móvil que alejándose del punto de partida sigue una línea recta y no vuelve jamás sobre sí mismo: viven una vida puramente esterna, no pueden asociar á sus pensamientos, á sus sensaciones la idea del yo, ni decir qué son ni qué hacen, ni yo *pienso*, yo *gusto* etc. No conciben el yo, no le refieren á nada. Siendo el lenguaje la espresion del pensamiento, de los estados del espíritu, aun cuando el animal pudiera abstraer, generalizar, juzgar, razonar, y concebir, no hablaría porque es incapaz de replegarse sobre sí mismo, de tomarse por objeto de su contemplacion. Tampoco deja de hablar por falta de órganos, pues existen en el animal lo mismo que en el hombre, y la prueba es que se enseña á ciertos animales á articular sonidos, pero esto no es hablar. En efecto, ¿qué es la palabra fonética? es la emision de sonidos con intencion de significar sus pensamientos por medio de ellos. Si el animal tuviera la facultad de fijar ideas en los sonidos vocales que emite, si tuviera inteligencia como tiene sensaciones, no se vé por qué su lenguaje habia de ser menos completo, menos adecuado á todos sus modos de ser que el del hombre.

Si comparamos la conciencia con nuestras demas facultades de conocer, hallaremos semejan-

zas y diferencias. Las primeras consisten en que nuestros sentidos nos instruyen de los fenómenos externos y la conciencia de los internos. Las segundas en que 1.º los sentidos existen, al paso que la conciencia, que es una pura capacidad, no existe; 2.º en que referimos á los sentidos las sensaciones de que son órganos, mientras que el conocimiento dado por la conciencia se refiere inmediatamente al *yo*.

Los hechos esternos se distinguen de los internos en que los primeros son diferentes de nuestros sentidos y pueden verificarse sin ellos, en tanto que los segundos no existen sin la conciencia. No son otra cosa que modos de ser del *yo*, y la conciencia la capacidad de observarlos, su misma susceptibilidad de ser conocidos.

Hay semejanzas y diferencias entre el testimonio de los hechos internos y el de los esternos. No es posible un hecho de conciencia á no ser interno, y no es interno sino sabiéndole nosotros; de donde se deduce que todo hecho interno es de conciencia y reciprocamente: si pasase en nosotros un hecho de que no tuviésemos conocimiento no sería del dominio de la conciencia. Cuando el *yo* es extraño á un hecho tiene *capacidad* de pensar pero alma pensante todavía no; lo que distingue al alma de toda otra sustancia, es la facultad de pensar con la conciencia de su pensamiento. El niño en el seno de su madre no tiene la *forma* del alma ó el pensamiento, solo tiene su *facultad*. Los hechos internos existen entonces en él como un palacio en una cantera: de ella salen los materiales para edificarle.

Si pudieran pasar en nosotros fenómenos in-

ternos que no supiéramos, careceríamos de inteligencia, seríamos como el cristal por el que pasan fenómenos, pero que son ignorados de él; luego todo hecho interno implica necesariamente su conocimiento, de lo contrario no fuera interno, no sería un modo del *yo*, porque este es el carácter que le hace interno.

Una cosa es saber lo que pasa al presente en nosotros, y otra acordarse de lo que se ha sabido en otro tiempo, por mas que no puedan recordarse sino los hechos de conciencia, y no todos. La conciencia, pues, es diferente de la memoria.

II. ¿Pero son ciertos los hechos de conciencia, y hasta qué grado llega su certidumbre? ¿Es tan grande como la que acompaña á los esternos? ¿No es posible que haya ilusion en estas dos especies de hechos? Se concibe la ilusion relativamente á uno esterno, cuando nuestros sentidos ayudados de la imaginacion, nos conducen á tomar un fenómeno por otro que no existe. Esta ilusion no puede nacer sino de las relaciones del hecho esterno, con uno interno que le corresponde, es decir, con la idea del que los sentidos han trasladado á nuestro espíritu. Si no se tomase mas que el hecho esterno ó el interno, y se mirára en sí mismo, no sería verdadero ni falso, porque sería lo que es. Pero si se plantea la cuestion de derecho tocante á la relacion de estos dos hechos, entonces se concibe, se juzga ó se cree esta relacion segun debe ser ó no: en el primer caso, hay verdad, en el segundo error. El error, la ilusion, no es posible como se vé, á no mediar una relacion, ni tampoco es posible si se toma el hecho interno en sí mismo.

¿De qué se trata aquí? De un hecho de conciencia como tal, de un hecho interno considerado en sí. Si pudiera ser ilusorio no lo sería, sino pareciendo que existía no existiendo. Pero ¿qué es un fenómeno interno sino una manera de aparecerse á sí mismo? Y en ese caso, ¿qué distincion cabe entre el ser y el aparecer? Ninguna. Por tanto, tan imposible es la ilusion en materia de hechos internos, como que un hecho de este género sea y no sea á la vez. Luego un hecho interno existe, así que se tiene conciencia de él, sin lo que no sería hecho interno; luego ningun hecho de conciencia puede ser falso en cuanto á la existencia.

Por lo que hace á la certidumbre de un hecho interno, (y se entiende generalmente por certidumbre, la perfecta seguridad del ánimo en sus juicios), existe desde que hay hecho de esta especie, porque no es posible engañarse al afirmarle.

Esto no quiere decir que no haya juicios erróneos posibles con relacion á lo interno; sin embargo, cuando se juzga así, no se consideran los hechos en sí mismos como simples hechos, sino en algunas de sus relaciones, imaginando entre ellos diferentes combinaciones, dándoles elementos y asignándoles causas ó efectos que no tienen.

De consiguiente, la certidumbre de los hechos internos considerados en sí mismos, por lo menos es tan grande como la de los esternos; porque si se pudiera dudar de aquella, no se podrian admitir estos, como quiera que todo hecho esterno se resuelve en uno interno. Los conocimientos que tenemos de los fenómenos esteriore, vienen á parar efectivamente en modificaciones de nues-

tra inteligencia; no sabemos un hecho esterno sino por lo que pasa en nosotros con ocasion suya, sino por la idea que tenemos de él; es decir, por uno interno. Luego no es posible admitir el hecho esterno y su certidumbre sino admitiendo tambien el interno que le corresponde, y su certidumbre igualmente.

Ademas, como no se puede atacar el testimonio de la conciencia sino fundándose en la conciencia misma, desconfiar de ella es tambien darla crédito, ora se observe, ora se racione; negar su certidumbre es caer en contradiccion.

CAPITULO V.

DE LOS FENÓMENOS DE CONCIENCIA Y DE NUESTRAS IDEAS EN GENERAL.—DE SUS DIFERENTES CARACTERES Y SUS DIVERSAS ESPECIES.—EGEMPLOS.

§. 1.º

De los fenómenos de conciencia y de nuestras ideas en general.

A.

Observemos primero la íntima union que existe entre esta cuestion y la precedente; entre el objeto total de la psicologia espermental y la conciencia. No es posible la psicologia sin consultar la conciencia; era pues necesario principiar por el

estudio de esta capacidad y asegurarse del grado de confianza que podemos dispensarle; esto es lo que hemos hecho en la cuestion últimamente tratada. Abordemos ahora la de los fenómenos de conciencia y de nuestras ideas en general; pero ante todo veamos lo que hay que entender por fenómeno de conciencia; despues trazaremos, por decirlo así, el cuadro general de la conciencia humana, indicaremos primero las diferentes familias de hechos internos, irémos de lo compuesto á lo simple, de lo mas fácil á lo mas dificil, principian-do por las grandes masas y terminando por las partes que las componen.

Se entiende por fenómenos de conciencia todas las modificaciones internas del *yo*. Reflexionando sobre el sentido de la palabra fenómeno, se vé que hay un especie de pleonasmio en esta expresion; *fenómeno de conciencia*, porque fenómeno quiere decir lo que aparece, y como toda aparicion, toda intuicion en tanto que es hecho conocido viene á parar en la conciencia, no hay fenómeno sin la intervencion de ella. Con todo, no es inútil este pleonasmio; porque la palabra fenómeno sola no esplicaria si se trata de un hecho interno ó de uno esterno: de consiguiente se observa que lo que constituye el pleonasmio determina la idea general de fenómeno.

Examinemos ahora el carácter de los de conciencia: 1.º *afectan* al *yo* puesto que no son sino una modificacion de él: 2.º un fenómeno interno es tambien un conocimiento: 3.º es efecto de la actividad, porque es un hecho que está en el tiempo: ahora bien no hay hecho de esta naturaleza sin causa, y la causa de los hechos es

la actividad. Se ven, pues, tres caractéres en los fenómenos de conciencia: 1.º *afecion*: 2.º *conocimiento*: 3.º *actividad*. Pero no son de igual intensidad en todos los fenómenos internos, de los cuales unos son mas particularmente afectivos, otros mas bien intelectuales, y otros revelan mas á las claras la actividad. Cuando entramos en un cuarto donde hay almizcle conocemos la sensacion, experimentada la actividad que desplegamos para probarla, pero mas particularmente aun, la *afecion* que hemos sentido. Así se dividen generalmente los hechos internos en tres clases: 1.º *los sentimientos*: 2.º *las ideas*: 3.º *los actos*: segun que predominan la sensibilidad, la inteligencia ó la actividad. Veamos ahora lo que son nuestras ideas en general ¿son ó no diferentes de los fenómenos de conciencia? Si no lo fuesen no tendríamos mas que ocuparnos de fenómenos de conciencia. Tomaríamos la palabra idea en un sentido mas estricto y no indicaria sino la especie de un género. ¿Qué hemos de entender pues por fenómenos de conciencia y cual es la parte que merece el nombre de ideas? Los fenómenos internos comprenden, como sabemos, todos los modos del *yo*; tal es, por ejemplo, una sensacion que se localiza en nuestra organizacion. Lo mismo sucede con todo sentimiento agradable ó penoso y con toda especie de conocimientos. Pasan tambien en el *yo* modos de ser que pueden ser atribuidos mas particularmente al *yo*, como los actos de la voluntad llamados propriamente *voliciones*: en efecto una cosa es hacer y otra padecer. Hay dos maneras de hacer, una *espontánea* y otra *voluntaria*: espontánea cuando se obra sin pensar por instinto

en virtud de su naturaleza y sin que intervenga la voluntad; voluntaria, cuando se obra con reflexión. Muchos filósofos han desconocido la primera especie de actos, creyendo que el alma está solo pasiva en las diversas operaciones de la razón propiamente dicha, pero esa pasividad no es mas que aparente; porque mediando un hecho debe haber una causa y ahí está la *efecion* ó la acción. Es en efecto de notar que los cuerpos externos no pueden producir sino fenómenos externos y puramente físicos, cuyo principio es el movimiento; pero desde el movimiento á un hecho interno hay un abismo que no puede cegar analogía alguna. Para producir inmediatamente el fenómeno es menester que medie una fuerza oculta, interior, propia del alma humana.

Distinguimos, dos especies de actividad, una espontánea que marcha á su antojo sin ser dirigida por la razón, la otra libre, tenaz, mas sostenida. La primera pasa generalmente por pasividad y ha sido desconocida, en la última han reparado todos los filósofos y no llaman hechos activos sino á lo que es consecuencia de ella. Sin embargo en el primer caso no se habla de una pasividad pura, ni en el segundo de una pura actividad. La actividad y la pasividad son dos caracteres que convienen á todos los hechos internos; pero tan pronto domina esta como aquella. Otra consecuencia es que no podemos considerar la actividad como facultad especial; para esto seria necesario que no interviniese en el producto de las otras, que no existiese sino en el querer espontáneo y reflexivo, pero no hay tal cosa. En su consecuencia no es una facultad especial, por mas

que hayan debido creerla así los que no reconocen actividad sino en tanto que hay reflexión y voluntad, pero no es este nuestro punto de vista.

Diremos, pues, que los fenómenos internos se agrupan en dos clases, segun son efectivos ó cognitivos, segun que nos hacen experimentar modos de ser sin concepciones ó concepciones de valor objetivo y que hacen parte de este modo de ser. Son hechos afectivos los de la *sensibilidad*, cognitivos los que el *yo* refiere á la *inteligencia*: tenemos ademas la facultad de ocuparnos de las determinaciones de la sensibilidad y de la inteligencia, podemos reflexionar sobre todos nuestros modos de ser; podemos tratar de estender nuestros conocimientos: luego influimos en nuestra actividad: esto es lo que en rigor se llama actividad voluntaria. Los actos internos emanan de la voluntad y llevan particularmente el nombre de *voliciones*. No hay que confundir la volicion con el movimiento; todo movimiento voluntario es precedido de volicion; pero se diferencian notablemente en que suele haber voliciones que no necesitan movimiento, al menos visible, para conseguir su objeto; lo que demuestra que puede faltar el movimiento sin perjuicio de la volicion. Por ejemplo, un hombre que se hubiese quedado paralizado durante su sueño y que al despertarse quisiera moverse, sin poder conseguirlo, tendria una volicion fisiológicamente ineficaz.

Digo ahora que la voluntad no es lo mismo que la volicion, porque para querer se necesita la potencia ó facultad de querer, que con mucho mas motivo debe preceder á la volicion misma. Luego 1.º es la *voluntad* como facultad: 2.º la *volicion* ó

el efecto inmediato de la voluntad: 3.º en fin la acción misma ó la expresión sensible de la volición.

Añadamos ahora á la división de los fenómenos internos, tal como la hemos dado desde luego, la actividad, puesto que está reconocida por el uso, como miembro de la división principal de nuestras aptitudes primitivas, y tendremos tres partes que estudiar en la psicología experimental: 1.º los fenómenos de la sensibilidad; 2.º los de la inteligencia; 3.º los de la actividad. Si se pregunta porque distinguimos tres partes mas bien que dos ó cuatro, responderemos sencillamente: porque hay tres distintas, como la observación nos enseña y además véase si hay otros hechos que no entren en estas tres clases ó si es posible incluir estos tres puntos de vista unos en otros de suerte que no formen mas que uno ó dos.

Ya sabemos que estas tres capacidades tienen conexión entre sí; para cerciorarnos de ello tomemos un hecho que se refiera á la sensibilidad, por ejemplo, una afección, digo que este hecho se refiere igualmente á la inteligencia y á la voluntad; en efecto las afecciones son conocidas del *yo*: para ser conocidas se necesita percepción de la inteligencia; luego tienen una relación con esta facultad. Como hecho interno exigen la energía del *yo* para ser producidas; luego hay así mismo actividad.

Los hechos de inteligencia se refieren también á las otras dos facultades; por de contado á la sensibilidad: las ideas percibidas por la inteligencia afectan al *yo*, aunque las mas de las veces de una manera indiferente, y participan de la actividad, porque no puede existir hecho inte-

lectual alguno sino por la energía del *yo*. Lo mismo demostraría que en los hechos activos intervienen de igual modo las otras dos facultades puesto que son sentidos y conocidos. Luego concurriendo estas tres facultades en todo hecho interno, no son mas que tres puntos de vista de un solo y mismo todo, la conciencia del *yo*.

Esta división arbitraria bajo cierto aspecto, es sin embargo natural porque se nota que hay diferencia entre sentir, conocer y obrar; pero no debe tomarse muy al pie de la letra; la naturaleza, liga, matiza y no divide, forma todos cuyas partes distinguimos: hasta parece que emplea mas vigor en unir que en separar; pero la división nos facilita el estudio; solo que una vez terminado el de cada parte, debemos recordar que si el cuadro de la ciencia se ha de parecer al de la naturaleza, es preciso añadir por la sintaxis los lazos que habia roto el análisis.

Después de haber estudiado los fenómenos de conciencia en sí mismos, vamos á estudiarlos en sus relaciones recíprocas, y con el *yo* que es su centro ó foco; en efecto no existen por sí, necesitan del *yo* y no pueden existir sin él como no pueden existir las formas de los cuerpos, sin los sujetos que las revisten.

B.

Las ideas son solo especie de un género que comprende á los fenómenos de conciencia en general: estos son todas las modificaciones posibles del *yo*, al paso que las ideas no son tales especies

de modificaciones, sino en tanto que hay *cognicion*, ne existen sino cuando es inducido el espíritu à creer alguna cosa para él conocible. Para nosotros una idea solo será una modificación del *yo*, con valor cognitivo, objetivo, sea el objeto que representa real ó imaginario ó simplemente concebido por la razón.

Pueden estudiarse las ideas: 1.º en sí mismas; 2.º con relación al sujeto; 3.º con relación al objeto, y 4.º entre sí. Consideradas en sí solas no presentan interés alguno científico; nada son en sí. Algunos filósofos antiguos y con ellos muchos modernos, han mirado las ideas como imágenes de las cosas que se desprenden de los objetos y llegan à nuestro cerebro: pero este modo de verlas es materialista, pueril y nada esplica.

Las ideas en general examinadas con relación al sujeto, solo son determinaciones suyas que se llaman *claras* ú *oscuras* si son incomplejas, y no se las considera respecto de otras con que tengan afinidad: *distintas* ó *confusas* si son complejas, ó se las mira al lado de otras con que pudieran confundirse.

Los cuatro caracteres subjetivos que acabamos de dar à las ideas se corresponden dos à dos, pero no se confunden. *Claro* no es lo mismo que *distinto*: una idea puede ser clara sin estar compuesta de muchos elementos, al paso que para ser distinta debe haber varios que distinguir y por consiguiente complejidad.

Vistas con relación à su objeto, le tienen *real*, *ficticio* ó de pura *razón*. 1.º es real si es susceptible de una experiencia cualquiera, es decir, de un cierto conocimiento intuitivo; 2.º es ficticio, cuan-

do no son mas que abstracciones aisladas ó reunidas; por ejemplo la idea del hombre en general es ficticia, porque el hombre en general no existe, sino que esta idea resulta de los caracteres específicos que se encuentran en todos los hombres: 3.º las ideas sin objeto mas que de pura razón son las que nada tienen que les corresponda mediata ó inmediatamente en una experiencia posible, aunque por lo demas sean aplicables à objetos de experiencia: tal es la idea de número que carece de objeto mediato lejano en el mundo; (v. gr. la idea general de hombre) ó inmediato próximo (v. gr. la idea de tal hombre). A esta tercera clase se refieren las de virtud, vicio, sustancia, realidad, en una palabra, todas las concepciones de la razón.

Miradas las ideas en cuanto à su objeto son *abstractas* cuando se las considera prescindiendo de las que se les enlazan tan íntimamente que formen un todo, es decir, cuando se separa con el pensamiento lo que de suyo es inseparable, por ejemplo, las ideas de superficie, línea, punto con relación à la de sólido: *concretas* cuando se juntan à otras con las que forman un todo natural ó lógico: *incomplejas* cuando tienen un solo elemento, v. gr. la idea del punto; *complejas* cuando se distinguen en ellas varios elementos, por ejemplo la idea de hombre que encierra las de alma y cuerpo: *individuales* sino convienen mas que à un individuo, à una sola cosa; como de sol, Dios, poder infinito, espacio, tiempo, etc.; *generales* cuando se aplican à varios individuos, v. gr. la de árbol; *singulares* sino se refieren mas que à una cosa que no es sola en su especie; *colectivas* si se

refieren á varias, consideradas como formando una totalidad individual, por ejemplo, un ejército, un bosque; *completas* si son todo lo que deben ser, si comprenden todos los elementos debidos atendiendo á su objeto: *incompletas* en el caso contrario; *reales* ó *quiméricas* segun se refieren á objetos reales ó que no tienen existencia sino en la imaginacion, *experimentales* si provienen de la experiencia, si su materia ha sido percibida por los sentidos ó la conciencia: *racionales puras* cuando son producto de la razon sola; *verdaderas* ó *falsas* segun el uso que se hace de ellas, pero entonces hay juicio que, aunque sea erróneo, es verdadero considerado en sí mismo; no es falso sino comparándole á lo que debe ser relativamente á lo que constituye su objeto.

Las ideas con relacion al objeto pueden considerarse aun bajo dos puntos de vista, el de la *estension* y el de la *comprension*. La *comprension* es el número de ideas elementales que entran en otra; la *estension*, el número de individuos á que se aplica.

La estension y la comprension están en razon inversa una de otra como se verá en lógica.

§. 2.º

De los diferentes caractéres y especies de ideas.—Ejemplos.

A.

Despues de haber hecho conocer en el capítulo precedente lo que se entiende por fenómenos

de conciencia y por ideas en general, debemos explicar de una manera mas particular la naturaleza de las ideas, determinar sus diferentes especies y exponer los caractéres de cada una de ellas. No ha lugar á distinguir aqui entre el método de enseñanza y el de invencion, puesto que no nos entenderian yendo de lo abstracto á lo concreto, procediendo sintéticamente. El orden en que enuncia la cuestion el programa parece indica es necesario comenzar asignando los diferentes caractéres de las ideas, distinguir en seguida las especies y terminar poniendo ejemplos: mas para dar los caractéres de las diferentes especies de ideas, se necesita haber distinguido estas, lo que es imposible á no partir de hechos particulares, de lo concreto. La solucion de la primera cuestion supone la de la segunda y la de la segunda cuenta con la de la tercera. Para proceder de una manera analítica invertiremos el orden indicado; principiaremos poniendo ejemplos, distinguiendo despues con ellos las diferentes especies de ideas y haciendo notar al fin lo que caracteriza á cada una de ellas.

Sea la idea de una rosa determinada; cuando la estamos viendo, conocemos lo que la constituye con relacion á nosotros. Este conocimiento es una *intuicion*, tenemos igualmente intuiciones de cada una de sus cualidades sensibles, v. gr. de su color, cuando las consideramos aisladamente.

Si vemos otras rosas y aun otras flores y las comparamos, hallaremos muchas semejanzas, muchos caractéres comunes á estas flores y á la rosa que considerábamos antes, y si prescindimos de sus diferencias para no tener en cuenta mas que sus semejanzas, si, para formar un todo, tomamos,

lascualidades comunes á todas las rosas á todas las flores que hemos observado; tendremos una sola idea única mas ó menos compleja que convenga á todas las flores y que sea por consiguiente general ó simplemente *idea*:

Las ideas generales han servido para formar los *géneros* y las *especies*: antes de que se tuviesen ideas generales, no habia géneros ni especies, no existian en la naturaleza que solo contiene individuos. Al pasar el espíritu humano de un individuo á otro no repara, al principio, en un gran número de diferencias y hace abstracción de la mayor parte de las que descubre. Adhiriéndose á las semejanzas mas visibles forma lo que llamamos la idea del *género*. Volviendo en seguida á este primer resultado, advierte diferencias que cree notables y forma las distintas ideas de *especies*. Si le han chocado primero las diferencias y despues las semejanzas, va por el contrario, de las especies á los géneros. Partiendo del supuesto que para la inteligencia no hay géneros ni especies sino relativamente, y que estas dos clases de ideas son correlativas, no se puede tener la una con conciencia de su carácter formal ó lógico, sin tener la otra por igual concepto, puesto que especie supone género y género supone especie. Toda idea de género ó especie es, pues, necesariamente general; pero no por eso toda idea general es de especie ó de género: para que tome este último carácter es necesario aun otro punto de vista, otra idea general; pero del mismo orden á fin de que haya relacion posible entre ellas. Los géneros son clases superiores que complican otras llamadas especies. Un género envuelve siempre por lo menos dos especies. El género encierra

menos elementos y menos comprensión que cada una de estas especies, pero abarca mas estension que cualquiera de ellas, se aplica á mayor número de cosas y de individuos: Tales son por ejemplo las ideas de animal cuadrúpedo, y de bipedo.

La idea general considerada en sí misma ó en cuanto á su materia no es género ni especie; pero si la consideramos con relacion á una idea del mismo orden cuya comprensión sea mayor, v. gr. la idea de rosa respecto de la de rosa de Bengala se convertirá en idea de género; si se considera en seguida la idea general de rosa, convertida por esta operacion en idea de género con relacion á otra cuya comprensión sea menor, v. gr. la de flor, vendrá á ser una idea de especie. Así que será género con respecto á la idea de rosa de Bengala, y especie relativamente á la de flor. Las ideas generales consideradas en sí mismas no son pues, de géneros ni de especies, sino *materiales* que sirven para formar unas y otras.

Toda idea de género supone, como hemos dicho, especie y recíprocamente; hemos dicho además que un género supone al menos dos especies; en efecto, sino hubiese mas que una, no se podría dividir el género en muchas partes, ni enclavar en una idea general otras diferentes de ella y diferentes entre sí. Pero entonces no habria diferencia entre el género y la especie; luego no existiria uno ni otra.

Se forman ideas generales relativas á individuos ó á cualidades de ellos. Las ideas generales de hombre, caballo, perro, conciernen á individuos; su comprensión es compleja, porque abraza las diferentes cualidades de los individuos de

cada una de estas especies. Si nos fijamos en la idea de caballo, no comprende mas que los caracteres distintivos de esta especie de animales, y no los de todo animal; de donde se ve que las mismas ideas pueden ser mas ó menos determinadas por caracteres accesorios, y que de hecho tienen comprension y estension variables; mas no se dirá con propiedad que son mas ó menos generales, lo son ó no lo son.

Pero se preguntará, ¿cabe variarse así al arbitrio la comprension de las ideas, y es indefinida la escala de los géneros y de las especies? Estas lo son, porque no hay idea á que no pueda agregarse otra para determinarla; al contrario, los géneros no pueden llevarse mas que hasta cierto límite, porque el número de sus elementos es finito, y van haciéndose cada vez mas generales á medida que se les va quitando sucesivamente alguno. Por ejemplo, es tan general la idea de *algo* que no se encuentran otras de mayor estension, y de las que ella sea una especie. Se admiten, pues, géneros últimos ó supremos: se admiten tambien especies últimas; pero lo son relativamente y por convenio tácito, y así bastan para las necesidades intelectuales.

Hay otra clase de ideas generales por su naturaleza que no se forman como las precedentes, por comparaciones y abstracciones sucesivas mas ó menos numerosas respecto á individuos. Por lo que su generalidad es invariable; suelen ser incomplejas, de una comprension absoluta, rigurosa, que no puede ser desmembrada sin que la idea deje de existir, tales son las generales de causa y efecto, sustancia y modo, que convie-

nen necesaria é igualmente á todas las causas y á todos los efectos. Esta clase de ideas se llaman propiamente *concepciones*, porque no tienen objeto que les corresponda inmediata ó mediatamente como las intuiciones y las ideas, aunque se apliquen á estas y á los fenómenos; pero no son mas que maneras de *concebir* las cosas reales, imaginarias, ó ficticias.

En su virtud resultan tres especies de ideas, ó mejor dicho, de conocimientos; las *intuiciones*, las ideas generales ó simplemente *ideas*, y las *concepciones*.

Las intuiciones son los conocimientos que tenemos de los objetos de la naturaleza ó de sus cualidades sensibles; es decir, de todos los fenómenos que se manifiestan en el espacio ó en el tiempo; para que haya *intuicion* es preciso que se pueda referir el conocimiento á un sentido ó á la conciencia, en otro caso no hay intuicion; sino concepcion. Hay tambien concepciones que se toman fácilmente por intuiciones; por ejemplo si se examina la disposicion de las hojas de una rosa hay concepcion, porque este orden no es mas que una relacion y una manera de concebir varias cosas entre sí en el espacio. Los sentidos no pueden suministrarnos su conocimiento, luego nos le ha dado otra facultad que es la *razon*. Por lo demas la razon necesita ser escitada por los sentidos para producir las concepciones, ellos dan la materia y ella la forma de los conocimientos experimentales. Así, cuando yo tengo la idea del orden de las hojas de una rosa, hay en mí una concepcion, es verdad; pero si mis sentidos no me hubiesen revelado la existencia de esa rosa no tendria la idea

del orden de sus hojas: luego la razon necesita para formar concepciones una materia suministrada por los sentidos.

B.

Si pasamos ahora á los caractéres de las diferentes especies de conocimientos hallaremos: 1.º que las intuiciones son del dominio de los sentidos, que se refieren á objetos de esperiencia, que son fenomenales, y que tienen por forma especial el espacio y el tiempo: 2.º que las ideas son suministradas en cuanto á la materia por los sentidos, que esta materia es formada por el entendimiento ó por la razon que le da el carácter de generalidad: 3.º que las concepciones difieren esencialmente de las intuiciones y de las ideas en que nada tienen que les corresponda, que sea su objeto inmediato fuera de ellas, son puras creaciones de la razon. Así no les conviene ni las formas del tiempo y del espacio, ni una generalidad indecisa. Las intuiciones y las ideas están basadas en la esperiencia, por eso se llaman *conocimientos físicos* ó *à posteriori*; y las concepciones, conocimientos *racionales* de *pura razon*, *metafísicos* ó *à priori*, porque no tienen materia, ni objeto sensible que les corresponda y solo indirectamente dependen de la esperiencia; en cuanto esta es la condicion para que se manifiesten en nuestro espíritu.

Se dice ademas que las dos primeras especies de conocimientos son *contingentes*, y los de la tercera *necesarios* y *universales*: estos son los caractéres que suele asignárseles, por mas que, bien en-

tendidos, sean solo consecuencia del precedente. Digo bien entendidos, porque en cierto sentido todos los conocimientos son de igual contingencia, y en otro, todos son igualmente necesarios. Lo propio sucede con la universalidad.

En efecto, si entendemos por contingente lo que sucede, lo que ha comenzado á ser, lo que puede ocurrir ó no ocurrir; y por necesario, lo que no puede menos de ser, lo que tiene una estension, una generalidad completa, todas las clases de conocimientos tienen los mismos caractéres bajo este aspecto.

1.º Por de contado, todos son contingentes si se les considera en sí mismos, en cuanto al hecho de su aparicion en el espíritu, pues que no somos eternos y concebimos que hubieran podido no existir si las circunstancias lo hubiesen permitido: 2.º todos son igualmente necesarios, puesto que no está en nuestra mano el no tenerlos, si nos hallamos en circunstancias propias para escitarlos en nosotros: 3.º son todos igualmente universales, porque todos tienen una esfera independiente de cualquiera otro, incluso las intuiciones, ya que un individuo es por sí solo una totalidad. Es evidente su contingencia: volvamos á su necesidad y establezcamos la de cada especie de conocimientos.

Desde luego son necesarias las intuiciones: cuando me hallo en circunstancias á propósito para dar origen en mí á una intuicion, no puedo dejar de tenerla; si estoy frente á un objeto cualquiera, necesariamente me afecta de un modo ó de otro, luego esta afeccion es necesaria.

La *necesidad* es tambien un carácter de las ideas;

al observar muchos objetos que ofrecen entre sí grandes semejanzas, me veo precisado á reconocer lo que hay de comun entre ellos, y á formar una idea general que se refiera á todos igualmente. En este caso las ideas generales son *necesarias*. Se vé, pues, que la necesidad no es carácter esclusivo de las concepciones.

El de *universalidad* que se les atribuye, no se les puede aplicar con mas razon que á las otras especies de ideas, si se les considera solamente en sí mismas. En efecto, las concepciones de un órden cualquiera, no son de una universalidad absoluta: su estension se reduce siempre á una esfera que no pueden traslimitar; á no ser así una concepcion no se distinguiria de otra, á no ser así, no habria varias, á no ser así, todas tendrian la misma comprension; lo que equivale á decir que se diferencian tanto entre sí como se diferencian de las otras especies de conocimientos; luego no son universales, sino solo generales. Lo son tambien las ideas, y sabido es que en lógica se consideran las intuiciones ó percepciones como ideas, es decir, como dotadas de un valor general.

No obstante, si se miran las intuiciones y las ideas bajo otros puntos de vista, si se las consideran entre sí, se encontrará que realmente les convienen los caracteres de contingencia, particularidad, generalidad, y que por el contrario, á las concepciones se adaptan los caracteres de la necesidad y universalidad.

A decir verdad, por de contado, no hay hechos necesarios; todo lo mas son fatales, inevitables en ciertas circunstancias propias para darles origen; y la necesidad es un punto de vista lógico, lo

contrario del cual implica contradiccion. Ahora bien, si se atiende á ciertas relaciones de las concepciones entre sí, producen juicios necesarios; por eso se llama *necesaria* la concepcion que los constituye; y como esa clase de juicios no son propios mas que de las concepciones, la *necesidad* forma realmente su carácter. En efecto, en materia experimental no hay atributo que convenga á *priori* á un sujeto, si no está ya implicado sinthéticamente en él; no sucede así con las concepciones. Son necesarios 1.º todas las correlativas á otras ya dadas: por egemplo, los juicios $2 \times 5 = 7$: todo cambio supone causa; los cuerpos están en el espacio; el espacio es infinito; la virtud es acto libre: 2.º todas las concepciones necesariamente contenidas en otras ya dadas, v. gr., la idea de tres lados, está incluida en la de triángulo: 3.º por último, todas las ideas cuyo carácter implica contradiccion con respecto á otras ideas dadas. Por lo que hace á la universalidad, realmente no conviene sino á las concepciones, solo que no es mas que relativa para cada especie de estas. Pero á pesar de esta restriccion, hay una diferencia entre la *generalidad* y la *universalidad* de los conocimientos, que consiste, 1.º en que la universalidad de las concepciones no es como la generalidad de las ideas, resultado de abstracciones y de comparaciones sucesivas: 2.º en que aquella no supone como esta un título convenido, del cual es espresion nada mas la concepcion; por egemplo, la idea general de árbol presupone la determinacion de los caracteres constitutivos de la idea de árbol, y los reasume nombrándolos: 3.º en que es inmutable, es íntegra y com-

pleta, ó no existe; v. gr., la concepcion de causa; no sucede lo mismo con las ideas que pueden variar de comprension, segun la mayor ó menor experiencia, y cuyos elementos no pueden profundizarse ni aun enumerarse con certeza, porque se refieren á la esperiencia, á la realidad sensible, y es mucho menos conocido lo sensible que lo inteligible pur. ¿Quién puede decir, por ejemplo, cuales son exactamente los caracteres de la humanidad, los de la animalidad, dónde concluyen los unos y dónde principian los otros? Lo que no acontece en las concepciones.

CAPITULO VI.

DEL ORIGEN Y FORMACION DE NUESTRAS IDEAS.
—EJEMPLOS DE ALGUNAS DE LAS MAS IMPORTANTES.

§. 1.º

Del origen y formacion de nuestras ideas en general.

Despues de haber distinguido las diferentes especies de ideas, y asignado los caracteres propios á cada una de ellas, réstanos saber como se presentan al espíritu, de dónde vienen, por decirlo así, y qué forma toman; esto es, su *origen* y su *formacion*.

Aunque estas dos palabras parecen sinónimas, no espresan la misma cosa, puesto que el *origen* indica la fuente pasiva de las ideas, lo que constituye la materia de los conocimientos, y la *formacion* por el contrario, indica la parte activa que tomamos, ora en la produccion de esa misma materia, ora principalmente en la forma que le damos.

En la última seccion hemos distinguido tres clases de conocimientos; intuiciones, ideas y concepciones. Primero trataremos del origen de cada una de estas especies y luego de su formacion.

§ II.

Origen y formacion de las diferentes clases de conocimientos.

I.

DE NUESTROS CONOCIMIENTOS EMPIRICOS.

A.

ORIGEN Y FORMACION DE LAS INTUICIONES.

El origen de las intuiciones de los objetos *esteriores* consiste, ó en todas las cosas percibidas, ó en la capacidad que hay en nosotros de percibir las, segun se considere su origen *objetivo* ó *sujetivo*. El origen objetivo de nuestras ideas está en los cuerpos y sus cualidades; pero las intuiciones no son los

cuerpos ni nada corpóreo, no son tampoco cosa que provenga de otra y se distinga de ella, al contrario, solo son puras modificaciones del *yo*, ocasionadas por los objetos exteriores; de consiguiente, para hablar con propiedad, no hay intuicion en tanto que nuestra alma no es modificada; luego no podemos decir que las intuiciones esternas proceden de las cosas, porque seria menester que existiesen en ellas antes de que hubiésemos percibido las mismas cosas, lo que no es así.

En consecuencia, estas intuiciones no son mas que modificaciones del *yo*: tanto existen en nuestros sentidos como en los cuerpos ambientes, y no puede entenderse su origen subjetivo mas que de nuestros órganos, de la relacion de lo fisico con lo moral bajo este aspecto; en fin, de las circunstancias en que nos hallamos relativamente á un objeto exterior y que determinan una modificacion del *yo*.

No teniendo las intuiciones internas ó hechos de conciencia objeto inmediato, sin lo cual habria siempre dos hechos de conciencia por uno; el que seria percibido, y su intuicion ó percepcion, no pueden considerarse sino como los *estados del yo*, es decir, como estados de que se tiene conciencia, que conocemos, que referimos á nosotros mismos como determinaciones del ser pensante, del *yo*.

La *formacion* de las intuiciones es la forma que se les dá. Al efecto son necesarias la imaginacion y la razon; la una produce la materia, el elemento fenomenal, la otra le da la forma y la concibe en el tiempo y el espacio ó solo en el tiempo. Por ejemplo si considero un fenómeno interno, advierto que dura cierto tiempo, es decir,

que se me aparece por una multitud de instantes que forman una duracion. Todos estos instantes realiza mi imaginacion la materia presente á mi espíritu y mi razon le dá su forma. Esta materia es múltipla segun el tiempo y si se trata de intuiciones esternas es múltipla tambien segun el espacio; por lo tanto es menester que la razon le ponga la unidad de tiempo y si ha lugar, la de espacio.

Estas dos condiciones son una ley, no solo de toda percepcion *real* sino de toda percepcion *posible*; así, el obrero que intenta hacer una obra, junta con el pensamiento todas las partes de ella y se la forma entera en su imaginacion antes de ejecutarla. Luego hay unidad y diversidad en el pensamiento. Al dar unidad á las diferentes partes de este todo, al reunir las no hace mas que realizar su intuicion; jamás es su obra mas que una copia de su idea. El modelo en idea se llama propiamente *ideal*, sobre todo si llega á una perfeccion difícil de realizar.

B.

ORIGEN Y FORMACION DE LAS IDEAS (GENERALES).

Las ideas (generales) se forman de ciertas semejanzas halladas en varios sugetos que observamos y que bajo este punto de vista componen una clase.

El *origen* de las ideas es la intuicion; con la materia de las intuiciones se hacen las ideas. Se

comparan sugetos entre sí, se prescinde de sus diferencias, se aprecian sus semejanzas se hace de estas un todo, una idea total que puede aplicarse igualmente á todos los objetos que se han considerado y á todos los que se les asemejan, se dá un nombre particular á este resultado que desde luego forma una *idea general*, ó mas sencillamente una idea.

Hay en estas dos cosas: 1.º *la materia* que es por lo que una idea se distingue de otra: 2.º *la forma* que es la generalidad misma de esta idea. Siendo igual la generalidad en todas las ideas se ve que no pueden distinguirse por su forma sino únicamente por su materia.

Las ideas tienen el mismo *origen* que las intuiciones, en cuanto su materia es suministrada por los sentidos, pero difieren de ellas por la *formacion* en que se necesitan comparaciones y abstracciones para clavaror esa primera materia y hacer de ella una idea.

Cuando por primera vez vemos cierto cuerpo y nos dicen que es una flor, la palabra flor es para nosotros un nombre propio que hasta entonces no cuadra sino á aquel objeto; pero si vemos otros cuerpos semejantes al primero, en ese caso la palabra flor nos sirve para distinguirlos á todos y se convierte en nombre comun, porque tenemos la idea general de flor. Ahora si pasamos de la observacion de flores de la misma especie á la de flores diferentes y las comparamos entre sí, la propia idea continuará sirviéndonos para designarlas á todas; subsistirá la idea general de flor, pero irá abrazando mayor número de individuos y por consiguiente se compondrá de menos ideas elemen-

tales. De donde se infiere que las ideas generales son resultado de comparaciones y abstracciones sucesivas, y están sujetas á variar en cuanto á su comprensión y por lo mismo en cuanto á su estension, segun se las aplique á mayor ó menor número de individuos. El procedimiento que hemos seguido para formar la idea general de flor se emplea en la formacion de todas las ideas posibles.

C.

FORMACION DE LAS IDEAS RACIONALES Ó CONCEPCIONES.

El origen y formacion de las concepciones son del dominio esclusivo de la razon que produce la materia de ellas y les da la forma. Pero al principio no lo hace, sino en cuanto es provocada á egercitarse por la intuicion de los fenómenos. Así es que no tendríamos la noción de causa y efecto, si la esperiencia no nos hubiese dado á conocer agentes; esta circunstancia es la que ha hecho creer que los sentidos son el único origen de todos nuestros conocimientos y tambien de nuestras concepciones. En efecto si se consideran las cosas exteriores se verá que presentan una forma, un volúmen, que se muestran á cierta distancia unas de otras, en un estado de reposo ó de movimiento. Todo esto parece dado por los sentidos, siendo así que realmente solo son producto suyo las cualidades de los cuerpos llamadas

secundarias. Ni la forma, ni la distancia, ni el reposo, ni el espacio, son producto de los sentidos, luego deben serlo de otra capacidad, á saber, de la razon.

Esta produce muchísimas ideas de las cuales unas son *mistas* y otras *puras*, segun que parecen hacer parte de las intuiciones, ó que se distinguen de ellas claramente.

Las primeras pueden llamarse tambien *experimentales* ú *ontológicas*, y las segundas *puras* ó *lógicas*.

II.

ORIGEN Y FORMACION DE NUESTROS CONOCIMIENTOS RACIONALES; (1) EJEMPLOS, IDEAS DE CAUSA Y EFECTO, DE SUSTANCIA Y MODO.

1.º Hay en el espíritu humano ciertas ideas cuyo origen ha resistido todas las esplicaciones por derivacion, esto es, ideas primitivas que no proceden de otras y que tampoco son fruto inme-

(1) Para estudiar el origen de esta clase de conocimientos puede seguirse la marcha siguiente: 1.º Establecer de un modo preciso su carácter y esfera de aplicacion en el estado actual de nuestros conocimientos. 2.º demostrar por via de eliminacion que no son fenómeno estérno, ni simple hecho de conciencia, sin valor objetivo ni fruto del raciocinio inductivo ó deductivo. 3.º inquirir las circunstancias que han debido excitar primitivamente la razon á producirlos procediendo otra vez por via de eliminacion y dirigiéndose á este fin, por su orden, á Dios, al mundo y al hombre. Tal es la marcha que yo he seguido, aunque acaso con menos precision.

diato de la esperiencia en el sentido de que tengan objetos ú hechos correspondientes, tal es la idea de *causa*.

En efecto esta no es la idea de tal ó tal cualidad sensible, visible de las cosas exteriores, ni la de un hecho de conciencia; porque todo hecho de conciencia; (y cuidado con esto) es actual, pasagero, sin aplicacion y no necesario, mientras que la concepcion de causa, se aplica á todos los sucesos posibles, y siempre y necesariamente. Mejor dicho, el hecho de conciencia como hecho, es decir, en tanto que puede ser percibido, jamás dará al análisis la idea de causa, pues que no la contiene ni puede contenerla, como quiera que un hecho no es una idea, por mas que una idea sea siempre un hecho en cuanto aparece en el espíritu.

Digo ademas que la idea de causa no puede ser fruto del raciocinio deductivo ó inductivo; porque para que pudiese salir de otra idea era preciso que esta la contuviera.

Mas si estuviese contenida en ella ya no seria idea nueva: apareceria desde luego en las premisas, antes de desprenderse en la conclusion, por que estaria en ellas con una estension mayor ó menor ó igual que la misma concepcion de causa. En el primer caso, la concepcion de causa no haria mas que una especie de un género superior, género hipotético que es imposible fijar, puesto que tal concepcion es la primera ó la mas elevada de la familia. En el segundo de nada valdria el razonamiento. En el tercero, siendo completo por identidad, no formaria mas que una vana repeticion de palabras. Luego la concepcion de causa no es fruto de la razon que raciocina ó

procede por la combinacion de ideas (generales).

Ademas ¿en qué se diferencia sino, la concepcion de causa considerada con relacion á una fuerza causatriz especial, de esa misma concepcion considerada abstractamente? Lo que hay de particular en una causa dada, no es la causa como causa que no es mas que una idea, sino el ser á que se la aplica y todas las circunstancias empiricas que acompañan á un fenómeno. La concepcion de causa es de suyo esencialmente universal, piénsese ó no en este carácter de universalidad. Ahora bien, si esta concepcion es de indole universal, tal cual es, se ha de derivar de una idea mas universal todavia, y que sea mas primitiva, si puede decirse así, ó suministrada por la induccion. Ya hemos visto que mas universal y mas primitivo es un hecho que mientras no se pruebe lo contrario podemos tener por negativo, es decir, como no existente y que por lo tanto estamos exentos de asentar, puesto que ni siquiera se concibe.

En cuanto al origen de la concepcion de causa por induccion es tanto menos posible cuanto que los materiales de esta son de suyo individuales, circunscritos á ciertos tiempos y lugares, al paso que la concepcion tiene caractéres enteramente opuestos. Ademas la induccion no da ideas nuevas, no hace mas que determinar los limites de la esfera de una idea ya adquirida. Lo que la induccion pudiera hacer aquí, no sería pues dar nacimiento á esta concepcion, sino descubrir los limites de su aplicacion. Pero no puede prestar este servicio mas que á las ideas propiamente dichas y no á las concepciones; porque el limite de la esfera de estas últimas se fija á priori por el mismo análisis

de la idea; esto es, por la inteligencia de su comprension. Hay mas: lejos de servir la induccion, el raciocinio fundado sobre la esperiencia para formar la nocion de causa, es todo lo contrario, no hay esperiencia posible sin esta concepcion. En efecto, si suprimimos la de los fenómenos del mundo pierden su lado inteligible, su causa in-terna y actual, segun lo ha probado Kant.

2.º ¿Qué circunstancias son las que han podido llevar la razon á producir esta concepcion? Supongamos desde luego acontecimientos esteriore.

Veo un cuerpo en movimiento y otro en reposo, que despues de haber sido chocado por el primero se pone tambien en movimiento. En virtud del estado actual del desarrollo de mi inteligencia, digo que el primer cuerpo es causa del movimiento del segundo. Pero pensándolo bien, todo lo mas que puedo ver en el cuerpo chocante que llamaré Y es una ocasion del movimiento del cuerpo chocado que llamaré Z; porque la causa del movimiento de Y es la verdadera causa, la causa primera del movimiento de Z; luego Y no es mas que una causa mediata. Pero si Y es puesto en movimiento por otro cuerpo X, que lo es á su vez por un tercero V, la causa del último movimiento, del movimiento de Z, no estará sino en el movimiento de V. Ahora bien ó V es un cuerpo inerte como todos los demas ó no lo es; y si lo es ó ha recibido el movimiento, ó le ha tenido siempre. Si le ha recibido, no puede ser de otro cuerpo, porque sino caeríamos en la série infinita de efectos de que cabalmente queremos salir al buscar una causa. Si le ha tenido siempre, en una palabra, si el movimiento es eterno en el mundo, no

tiene causa. Así pues, haya tenido principio ó sea eterno, la causa no puede encontrarse en él porque no la contiene. No la contiene si el movimiento ha comenzado, puesto que su causa ha debido ser otra cosa que los cuerpos inertes y en reposo: no la contiene, si el movimiento es eterno, puesto que no hay causa sino para lo que principia á ser.

¿Pues cómo encontraría el espíritu humano en el mundo lo que no hay? ¿qué es lo que vé? ¿qué es lo que percibe? Los cuerpos con sus cualidades empíricas ó maneras de ser reales; ¿qué es lo que concibe? El espacio y el movimiento, la duracion y la sucesion. En su consecuencia, no es acertado decir con Hume que vemos el movimiento, la contigüidad, la sucesion, etc.

En rigor, todo esto se concibe pero no se vé. Si concebimos ahora la causa, es porque nuestro espíritu salta por todos los intermedios de un hecho y de su primera causa. Prescinde, por decirlo así, de todos los cuerpos intermedios, porque parece pasar el movimiento, en virtud de lo que llaman las fuerzas de la naturaleza.

En nuestro concepto, no puede negarse que ha podido ser creado el hombre de tal suerte, que le surgiese la concepcion de causa á la vista de acontecimientos exteriores; si bien creemos mas filosófico admitir, que no hay en el hombre esta concepcion, á no ocasionarla hechos ó fenómenos que tienen una causa propiamente dicha. De estos no hay mas que dos clases, las leyes del mundo y los hechos de conciencia, ó lo que es lo mismo, las obras de Dios y las del hombre.

La cuestion, pues, se reduce á saber si cono-

ecemos á Dios antes de conocernos á nosotros mismos, ó si nos conocemos antes de conocer á Dios. En uno y otro caso la idea de causa será tomada del conocimiento de un ser que no hace parte del mundo material, de Dios ó del alma humana, para aplicarse despues, por estension, al mundo esterior mismo, á las causas secundarias del sin número de fenómenos que hieren nuestros sentidos; cuestion que no me parece dificil de resolver.

Ni Dios, ni su accion nos han sido dados empíricamente; tan solo le concebimos junto con su poder, pero no pensamos en él y en su omnipotencia, sino en tanto que somos testigos de sus obras. Como estas no nos conducen á él, mas que por la aplicacion de la idea de causa, y como esta idea no nos es suministrada por el mundo que no contiene agente alguno, propiamente dicho, necesario es que nos venga de la reflexion sobre nosotros mismos.

En efecto, somos las únicas criaturas terrestres que conocemos como agentes libres y reflexivos, es decir, verdaderos agentes. Llevamos en nosotros mismos un principio de accion, la voluntad que concebimos no procede sino de nosotros mismos; en el sentido de que es inaccesible á toda fuerza mecánica esterior, con la diferencia de que nuestro cuerpo está sujeto á esta fuerza. El sentimiento del querer, el del esfuerzo ó de la energia muscular, y aun el de un resultado enteramente intelectual, por ejemplo, de un recuerdo, el sentimiento negativo de la libertad, ó lo que es lo mismo, la concepcion de la falta de coaccion, son evidentemente las circunstancias mas favorables para que la concepcion de causa pueda nacer en

nuestro espíritu. Sin embargo, confesamos que esta concepcion es un hecho intelectual de un carácter propio, que en manera alguna deriva de los hechos empíricos que preceden, que es primitiva y por consiguiente inesplicable, sino es explicar los hechos primitivos trazar las circunstancias que parecen ocasionarlos, ó mas bien á que se encuentran unidos en el curso de la naturaleza.

Por lo tanto, partiendo de nuestra propia energía, de nuestra causacion, la primera que afirma nuestra razon, nos elevamos á una causa primera; pasando por la fenomenalidad del mundo que está, por decirlo así, enclavada entre dos causas: el hombre y Dios. Pero antes de que llegue á éste, la inteligencia humana invierte mas ó menos tiempo en cruzar el mundo donde se ha estraviado largo espacio sin poder salir, no precisamente sin creer en Dios, no sin vislumbrar una causa ó potencia inteligente que gobernara el mundo, sino encadenándola al mismo mundo y condenándola á tomar todas las formas. ¡Tan enérgico era el sentimiento de la divinidad, y tan confusa su concepcion!

En virtud de la misera marcha de nuestras ideas, es por lo que los niños haciendo el mundo á imagen suya, dan inteligencia y voluntad á cuanto les rodea, y mas cuando encuentran la fuerza ó el poder. No calcan al hombre sobre el mundo, sino el mundo sobre el hombre. Es la marcha de lo conocido á lo desconocido, es resultado de una induccion desmedida, y sobre todo del intimo enlace que existe entre las concepciones de efecto, de potencia y de causa. El niño no se engaña, sino en parte. Dios está en el mundo por su intelligen-

cia, su poder, su accion, sus obras; pero su sustancia no es lo que creemos percibir, y lo que llamamos materia; y sin embargo como somos sustancia y causa, nos faltan tambien una sustancia y una causa fuera de nosotros para poder concebir la fenomenalidad esterna del mismo modo que concebimos la interna.

El hombre va, pues, desde sí al mundo, del mundo á Dios y hace á Dios y al mundo á su imagen. Por do quiera establece una sustancia, por do quiera establece para ella determinaciones ó modos de ser, por do quiera que vé cambios concibe una causa. ¿Qué es, pues, una causa? Lo que hace cambiar lo que es, lo que hace ser lo que no era, un modo particular de ser concebido, *sui generis*, y primitivo respecto á cualquier otra cosa. De manera que la concepcion de todo lo que sucede, está intimamente ligada con la concepcion del por qué sucede. Lo que se enuncia en otros términos diciendo, que todo lo que sucede ó principia á existir, tiene una causa: este es un primer principio, el de la causalidad, artículo de fé de la razon humana: á la union íntima entre lo que causa y lo causado, entre la causa y el efecto, se llama correlacion de estas dos ideas. Quitese la una, y se quitará la otra, póngase una de ellas y se pondrá la otra. Si no hay efecto, no hay causa, al menos digna de este nombre: si no hay causa no hay efecto: quien dice causa dice efecto y recíprocamente.

Resta saber ahora, si para formar la concepcion de causa, ha tenido la razon humana que arrastrarse de hecho en hecho, ó mas bien de operacion en operacion, de accion en accion, ó si mas tarde

ó mas temprano le ha ocurrido de repente esta concepcion, sin que por lo demas haya sido su luz demasiado viva. No parece el problema fácil de resolver, si se observa en primer lugar que el espíritu nada ganaria en pasar de una operacion á otra. En segundo, siendo siempre la misma la naturaleza de las causas, es decir, siendo siempre el espíritu causa, con igual título, lo que hace que sea causa en un caso, es esencialmente lo que hace que lo sea en otro. En tercer lugar, como la concepcion de *causalidad* ó de relacion del efecto á la causa, es indivisible, pues existe ó no existe de la misma manera que un agente es causa o no es; no es posible que esta idea se forme parcialmente. Como Dios, existe integra ó no existe, *aut totus, aut nullus (conceptus)*. Esto supuesto, digo, que si hay un primer hecho de conciencia voluntaria, sin que nos afirmemos sus autores ó causa, es perdido para esta concepcion. Toda su utilidad podria consistir; no en dar parcialmente la concepcion de causa, sino en familiarizar á la reflexion con los hechos internos. Lo mismo diria de un segundo, de un tercero etc., si pasasen como puros hechos sin que se refirieran al *yo* como á su principio. Pero ¿sucede así en realidad? eso es lo que yo no examino ahora: solo diré que me costaria trabajo concebirlo.

Por el contrario, admitamos que al reflexionar sobre un hecho que emana de nosotros, nos le atribuimos, que le reivindicamos como procedente de nosotros á fuer de obra nuestra, á fuer de efecto de nuestra voluntad causatriz; entonces la concepcion está consumada; jamás seremos mas causa una vez que otra, aunque debiéramos serlo mayor

número de veces con el tiempo; y aunque no fuésemos sino causa concurrente, cuando nos afirmamos tales por primera vez, no seriamos menos causa, en tanto que lo somos, es decir, por la parte del efecto total derivado de nosotros, que lo que pudiéramos ser, en el caso de que fuésemos causa única. Porque se causa lo que se causa, ni mas ni menos, así ha de ser siempre necesariamente. La idea de causa no se forma, pues, despacio y por los trámites mas ó menos largos de la abstraccion comparativa, y por mejor decir, no se forma, y mucho menos la formamos nosotros: aparece y la aplicamos, ó mas bien aparece aplicada por la razon espontánea, y la reflexion lógica la abstrae en seguida.

No obstante, la concepcion de causa puede surgir en nosotros con mas ó menos claridad y pureza.

Pero si el número de hechos de causacion nada añade á esta concepcion, al menos puede familiarizar al espíritu con ella, llevarle á que la medite y la abstraiga.

Lo que pudiera inclinarnos á creer que la idea de causa no se forma sino lentamente y á fuerza de esperiencia, es que tarda en desprenderse y en contemplarse en toda su pureza. Pero no hay que confundir el uso abstracto ó concreto que puede hacerse de esta concepcion, con esta concepcion misma. Está entera cuando se manifiesta, y todo el tiempo que no se manifiesta, sino en estado concreto; la abstraccion nada puede añadirle: la esencia de esta operacion no es añadir sino quitar, ó mas bien separar. Así la abstraccion no hace mas que destacar la concepcion de

causa, de las circunstancias de tiempo, espacio, etc., en que se manifiesta mi accion; desprendiéndola de mi misma accion, de mi *yo*, de cualquier agente que sea y pueda ser. De este modo, despojada de lo que no es ella, de lo que parece condeñarla á la condicion de fenómeno, se cierne sobre el tiempo y el espacio, ó mas bien infinita como estos, abarca de una vez y por su propia esencia todos los tiempos, todos los lugares, todos los seres, todos los acontecimientos. Hasta entonces no habia chasqueado á la inteligencia, á quien alumbrara un dia por la primera vez; habia seguido su pensamiento en el pasado y en el porvenir como le acompañaba en el presente: habia seguido á la imaginacion á do quiera que á esta facultad le plugo conducirla. Pero se habia contentado con mostrarse en todo agente que el espíritu concebía, en lo pasado como en lo futuro, del mismo modo que se mostraba en todo agente que los sentidos percibian en lo presente. Hasta entonces habia permanecido encarnada, no se habia manifestado sino bajo una forma individual y concreta. En el dia de la abstraccion se despliega de repente en el infinito, y reguia todos los fenómenos.

Pero al proporcionarse en un principio á nuestra debilidad al mostrarse concretamente, no deja de tener su carácter de infinito. Lo que hay de finito en el doble hecho de su manifestacion primitiva no es ella sino el agente causador; lo que ocupa un solo punto de el espacio, tampoco es ella sino el agente.

Lo que invierte un instante de la duracion es la accion, es el efecto; pero ella es de todos los tiempos y lugares. Lo que pudiera por un momento

inducir á creer lo contrario, es que se confunden la concepcion de causa como tal y la del ser causador. Malo es que se use indiferentemente de las palabras *causa* y *agente*. Una cosa es la concepcion de causa, y otra es ser un individuo capaz de obrar. Aunque se aplique la concepcion de causa á los individuos no se identifica con ellos; continua siendo puramente una vista á *priori* del espíritu, pronta á aplicarse por do quiera, siempre, á todos los agentes y con el mismo título. Los seres diversos difieren de una multitud de maneras; pero concebidos como agentes son idénticos, ó mas bien no por aplicarse la concepcion de causa á unos y otros deja de ser esencialmente una.

Por lo mismo que un agente no puede ser causa de diverso modo que otro, es decir, con la condicion de producir, es por lo que la concepcion de causa es *idéntica* en todas sus aplicaciones.

Pero precisamente porque el espíritu humano está hecho así, que no puede concebir acontecimientos sin causa, es por lo que la concepcion de causa es *universal* y *necesaria*. Tambien es universal bajo el punto de vista subjetivo, esto es, de que todo hombre está dotado de ella. Es *fatal* puesto que es una manera de ser que el entendimiento no puede formar, ni desfigurar, ni dejar de aplicar. Hume que le disputó la legitimidad, la tenia como todos y sino la hubiese tenido, no hubiera podido combatirla. No veía ó creía ver en la concepcion de causa mas que la asociacion de dos hechos, por el hábito que tenemos de verlos sucederse con frecuencia. De suerte que un hecho cuya causa ignoramos, que vemos por primera vez, solo le atribuimos á una causa por la costum-

bre de enlazar otros fenómenos entre sí siguiendo la relacion de causalidad.

Dos cosas me admiran al leer las diferentes refutaciones mas ó menos felices de la doctrina de Hume.

Por una parte que le hayan dejado decir que vemos la sucesion y el movimiento, cuando en realidad no hacemos mas que concebir estas dos cosas; por otra, que le hayan permitido pasar de la idea de sucesion á la concepcion de causa y haberlas identificado. Tres cosas observaré aquí contra Hume: la primera que no se concibe que lo que solo habia aparecido en un principio como contiguo en el espacio ó como continuo en el tiempo, aparezca de una manera totalmente distinta por el hábito. Porque este es la repeticion de lo que existe, de las maneras de ver y de concebir. De consiguiente, cuanto mas habituado se está á concebir los fenómenos como contiguos ó continuos, menos idóneo es uno para enlazarlos segun los principios de causalidad. Si por el contrario, se les ha visto desde luego bajo este primer aspecto, entonces esta concepcion no es fruto del tiempo ni del hábito, sino una manera de pensar del espíritu humano, que se desenvuelve muy temprano en nuestra inteligencia, como se demuestra claramente observando á los niños.

En segundo lugar, si la sucesion no es un hecho sensible, sino es mas que una concepcion, fuerza es admitir la concepcion de causa con igual título. Otro tanto pudiera decir de las demas concepciones de todos nuestros conocimientos sintéticos *á priori* como ha observado muy bien Kant; de suerte que atacar la concepcion de causa es

atacar hasta las que sirven de fundamento á nuestras ideas de la materia, tales como la impenetrabilidad, la estension etc. ¿Seria Hume escéptico hasta el punto de arrasar así nuestra inteligencia lanzando á la humanidad pensadora en las tinieblas de una duda mortal? Kant no lo cree y yo soy de su opinion. En todo caso, si hubiera llegado hasta ahí, habria renegado de la humanidad y suicidándose intelectualmente. Es muy dueño; pero yo insistiré siempre en decir con Descartes: *existo* y ademas *existo de esta manera*. No sé si son posibles inteligencias diferentes de las nuestras; poco me importa cuando, en el hecho de ser yo una inteligencia determinada tengo mis leyes intelectuales determinadas y mi verdad determinada. Por mas que las concepciones de la razon sean impersonales, en el sentido de que nada tienen de voluntario y de caprichoso, y en el sentido tambien de que no son simplemente una afeccion (*modus*) del sujeto, sino que por el contrario tienen un valor objetivo: siempre resulta que son esencialmente humanas, esencialmente selladas por el lado de la humanidad pensadora con el sello de la *sujetividad humana* si no *individual*. No hay, pues, para la criatura, al menos en el orden fenomenal, verdad absolutamente absoluta; lo verdadero para cualquier inteligencia dada es nada mas que ser intelectualmente, lo que debe ser, en circunstancias determinadas. Porque en el hecho de tener la inteligencia humana capacidades determinadas, ha habido primitivamente, entre ella y los objetos que puede conocer, una relacion preestablecida resultante á la vez de la índole de las cosas y de la del espíritu. Si esta relacion es lo

que debe ser, hay verdad; sino lo es, hay error.

Esto me conduce á una tercera observacion y es, que no teniendo la idea de sucesion en sí, punto comun con la idea de causa, no puede contenerla ni por consiguiente suministrarla; luego es preciso que esta segunda concepcion venga de otra parte. Pero como no es producto de los sentidos, fuerza es que sea una manera de ser primitiva y necesaria de nuestro espíritu, que sin embargo no se determina sino por el sentimiento de hechos voluntarios internos. Por lo tanto, jamás se sacará de la idea de sucesion ó de continuidad lo que no contiene. Y si fuese cierto que solo de ahí debiera venirnos la concepcion de causa, por vía de análisis ó de raciocinio, nunca se hubiera manifestado á la inteligencia humana.

CAUSAS FINALES.

Principio. «La inteligencia en el efecto y en los medios presupone necesariamente inteligencia en la causa.»

Si nada sucede sin razon, si la razon del orden no puede ser otra que la inteligencia, la causa de un efecto bien ordenado no ha de ser mas que una inteligencia. No insistiremos en este principio, que es universal pero no necesario; solo diremos que es el mismo de causalidad aplicado en mas reducida esfera. Parécenos por otra parte, que viene á ser inútil la demostracion de las causas finales, si se atiende á que toda causa es de necesidad inteligente ó no tendria

razon para determinarse; á que la materia no es causa propiamente dicha, y á que todo cuanto acaece es resultado de las leyes generales que rigen el mundo. Muchas veces se ha abusado de el principio de las causas finales, no con admitirlas donde no estaban, pues están en todas partes, sino interpretándolas mal. Aquí principalmente es donde hay que desconfiar de apariencias y saber ignorar. Es muy fácil atribuir á Dios, por ejemplo, intenciones humanas, y llegar así hasta hacer de él un ser ridiculo, apasionado y aun injusto. A este abuso de las causas finales en que caen facilmente las personas cuya religion es mas viva que ilustrada, es á lo que se ha de achacar esa especie de horror que tuvieron á dicho principio los filósofos franceses del siglo XVIII. Sin embargo el principio ha quedado como debia suceder, mas quizá los abusos han disminuido y esto ya es un adelanto.

OBSERVACIONES.

1.º No hay que confundir las *concepciones*, *principio* y *causa*. Toda causa es principio, pero no todo principio es causa. Los tres ángulos de un triángulo son su principio, mas no su causa.

2.º La palabra causa se entiende tambien negativamente, así se dice que la desatencion es causa de error; lo que no sucede con la palabra principio.

3.º Al agente ó causa que no ha sido efecto se le llama *independiente* ó existente por sí mismo.

4.º La cualidad de ser efecto se llama tambien *contingencia*.

5.º Se distinguen varias clases de causas: la *causa primera ó solitaria* (Dios), causas *segundas ó subordinadas, concurrentes, concomitantes ó coordinadas, eficientes, instrumentales, principales, accesorias, circunstanciales, ocasionales, condicionales etc.* Pero la division mas generalmente admitida es la de Aristóteles que distingue cuatro clases: *Eficiente, material, formal y final*. Todas estas palabras indican bastante por sí mismas la índole de las diferentes determinaciones que añaden á la idea principal de causa. No entraremos, pues, en esplicaciones algunas sobre esto.

6.º Axiomas metafísicos relativos á la concepcion de causa:

(a) *Sublata causa tollitur effectus (Non vice-versa)*

(b) *Posita causa, ponitur effectus. (Et vice-versa)*.

(c) *(Cualis causa, talis effectus)* (Efectos en razon de las causas.

(d) *Effectus testatur de causa.*

2.º

IDEAS DE SUSTANCIA Y DE MODO.

4.º Desde luego concebimos la *sustancia* como cierta cosa en todos los seres que reviste todas las cualidades de ellos, sin ser ella cualidad de ninguno, es la base, el sustentáculo, ó como dice la escuela, el *substratum* de todas las maneras de ser.

Pero puesto que es este el carácter esencial

de toda sustancia, su idea aplicada á un sujeto u otro no tiene ningun distintivo: por todas partes es la misma la sustancia y con el mismo título. No ha lugar pues á distinguir muchos individuos sustancias ni muchas especies, sustancias: la diferencia si alguna existiese seria, á lo mas numérica, esto es, de cantidad pero no de cualidad. No podria en efecto verificarse division alguna de la sustancia por cualidades, sino por ciertas determinaciones ó maneras de ser que no le son esenciales.

Mas por otra parte, como la determinacion es esencial á la individualidad, á la existencia real, y no ponemos en duda las individualidades, se sigue que la idea de sustancia no es realmente mas que un punto de vista abstracto del espíritu humano; una manera de concebir las realidades con relacion á estas determinaciones, en una palabra, una concepcion. En efecto, implica que un ser no sea mas que sustancia; toda sustancia es necesariamente determinada. El carácter de esta idea es, pues, la racionalidad y por consiguiente la necesidad y la universalidad.

Para convencerse de su origen basta tratar de derivar esta idea de la esperiencia ó del razonamiento. La imposibilidad de hacerlo es manifiesta: porque, por una parte, los sentidos esternos no nos revelan mas que las cualidades sensibles de las cosas, ni la conciencia mas que las determinaciones del *yo*. Ademas la esperiencia no nos enseña sino lo presente en el tiempo y el espacio, sin decir nada del pasado y del porvenir, siendo así que la concepcion de sustancia, por el contrario, se aplica con certidumbre á los seres de todos los tiempos y lu-

gares y la esperiencia, lejos de producirla, la supone.

Mas si se pretende que esta idea es fruto del raciocinio, y por de contado del raciocinio deductivo, puede responderse :

a. Que no estaria en las premisas á no haberla puesto en ellas el espíritu humano; en cuyo caso ya la poseia y no necesitaba buscarla; porque si fuese fruto del raciocinio, no seria de un raciocinio dificil, como quiera que esta idea es comun á todos los hombres, sino de uno de esos raciocinios instintivos que hace la humanidad sin apercibirse de ello. Pero en las premisas de esta clase de raciocinios nada hay que no sea muy conocido y primitivo: de suerte que si la concepcion de sustancia pudiese ser resultado de un razonamiento semejante, es porque apareceria ya claramente en las premisas: luego estaria allí concebida primitivamente y sin raciocinio anterior y por tanto obtenida toda ella.

b. Pero ni siquiera es sostenible la hipótesis de semejante razonamiento instintivo, porque prescindiendo de que fuera inútil, habria que admitir que la idea de sustancia estaba contenida en una idea mas general que ella y de la misma naturaleza, lo que no es asi. En otros términos y en general, la deducion es esencialmente demostrativa, explicatoria, analítica, y no se demuestra, no se explica, no se analiza sino lo que está dado.

c. En fin esta pretension concuerda mal con la idea que se forman generalmente de la concepcion de sustancia los que podrian aducirla, puesto que por una parte, piensan que es adecuada á la realidad y por otra, el raciocinio no enseña la rea-

lidad, sino que hace conocer la relacion de dependencia racional de las ideas entre sí. (4)

No es mas á propósito para suministrarla la induccion que la deducion; porque los materiales de aquella son los fenómenos, los hechos, la contingencia: cosas todas que desde luego nada tienen de universal, de necesario *á priori*, ni por consiguiente de racional; cosas todas que suponen ademas la admision de la realidad en oposicion á los fenómenos que se manifiestan en ella, y por consecuencia la concepcion de sustancia. La induccion, pues, lejos de ser su precursora, supone ya la esperiencia, y por lo tanto la concepcion de sustancia, porque no puede admitirse fenómeno sin realidad ni realidad sin sustancia.

Añadamos que si la concepcion de sustancia fuese resultado de la induccion, no lo seria sino con la condicion de encontrarse ya en el primer hecho que sirve para formarla; porque á no ser así, seria inútil á su formacion este hecho y cualquier otro semejante.

Mas si esta concepcion supuesta se encuentra ya en la esperiencia y sin la induccion, como es una é indivisible no está entonces por producir; existe íntegra, en cuyo caso, la induccion es absolutamente inútil para obtenerla.

No hay que engañarse: el destino de la induccion no es producir las ideas sino determinarlas y estender su aplicacion y ni aun es necesaria á este efecto sino para las ideas empiricas; lejos, pues, de producir ella las ideas, las supone conocidas.

La concepcion de sustancia por lo tanto no es

(1) Se pueden repetir aqui las razones dadas contra la deducion de la concepcion de causa.

producto de la experiencia ni del razonamiento; luego es inmediata, primitiva y racional.

2.º Pero ¿cómo aparece en nuestra inteligencia, es decir, en qué circunstancias se vé la razon impelida á producirla haciendo su aplicacion?

Luego que distinguimos un ser de sus modos, de nosotros mismos, ó de otros seres, ó atribuimos cualidades á un sujeto, tenemos la concepcion mas ó menos clara de sustancia, y como nuestros primeros juicios son sin duda concretos y no abstractos, como ademas se forman estos por el modelo de aquellos, puesto que todo sujeto hace en el pensamiento el papel de una realidad, es seguro que los primeros juicios que hemos formado contenian ya la concepcion de sustancia. Ahora bien, como sin juicio no hay pensamiento, propiamente dicho, siguese que la concepcion de sustancia es tan antigua en nuestra inteligencia como el pensamiento mismo. Pero ¿tiene este su causa ocasional en lo interior ó en lo exterior? Como no conocemos mejor la realidad interna que la esterna, como no asentamos el *yo* sin asentar al mismo tiempo el *no-yo*, y no asentamos uno ni otro abstractamente, ó en concepto de puras realidades, sino de realidades determinadas; como toda determinacion implica la concepcion de un ser determinado, y por consiguiente la concepcion de sustancia; en fin, como esta concepcion verosimilmente no es anterior á esta distincion, siguese que es contemporánea suya, pero sin que la sugiera mas bien lo interno que lo esterior, el *yo* que el *no-yo*.

Mas si por el *no-yo* se enteriese aqui particularmente, no el mundo esterior sino las deter-

minaciones del *yo*, podria la razon aplicar desde luego la concepcion de sustancia á lo interno, y trasportarla en seguida á lo esterno. Esto seria lógicamente posible: ¿pero es así como sucede? esta es otra cuestion. Nos parece que el niño no vive al principio de la vida intelectual interna y reflexiva antes de vivir de la vida intelectual esterna y espontánea; que por consiguiente, aun cuando pasasen por él cierta fantasmagoría de ideas, de percepciones, como deben pasar poco mas ó menos en el feto animado, aun no habria distincion de *yo* y *no-yo*, de sustancia y de accidente, por lo que todo este juego primitivo interno nos parece inútil y perdido para producir la concepcion de sustancia. Solo en tanto que el *no-yo* se afirma de una manera mas estable, sensible y enérgica respecto del *yo*, puede hacerse vagamente desde luego la distincion de uno y otro; es decir, que el primer *no-yo* conocido como tal, es sin duda el *no-yo* esterior.

Ademas, á consecuencia de una ley original de la naturaleza, nuestra actividad intelectual y orgánica se dirige hácia este *no-yo*, no afirmado todavía. Digo segun una ley primitiva, porque si para aplicarse debiera saber el *yo*, que hay un mundo esterior, gran riesgo corria de no hacerlo nunca, en atencion á que por el contrario no le conoce, sino aplicándosele. A consecuencia del egercicio de esta actividad cuya ley es manifestarse en lo esterior, es como el *yo* afirma este último, porque lo ha encontrado explorado y reconocido habiéndole buscado al principio instintivamente sin conocerlo. Despues de haberlo explorado así mas ó menos es cuando lo afirma,

porque primitivamente no debia poder aun afirmarlo oponiéndosele á sí propio. Luego ha conocido varias cualidades, antes de adherirlas á cosa alguna, á alguna realidad; y lo que busca desde luego fuera de sí es á él; es decir modos de ser que no sabe al principio y que acaba por saber, pero sin distinguirse de ellos todavia.

Si durase mucho este estado, no cabe duda, repito, en que el *yo* pudiera tener entonces la concepcion de sustancia; pero juzgo que no sucede asi.

En resúmen creemos que en realidad el *yo-nose* distingue del *no-yo* al principio sino oponiéndose al *no-yo* exterior; que hecha esta distincion le es mas fácil la del *yo* y del *no-yo* interno; que por consiguiente la actividad intelectual y orgánica que se dirige en el niño hacia el *no-yo* exterior en manera alguna, supone que se haya distinguido de sus modos, de su cuerpo, del mundo exterior, sino que esa actividad es primitiva é instintiva y solo por medio de su mas ó menos largo egercicio se establece el *yo*, oponiendoási lo que no es él; que desde que juzga y aplica la concepcion de ser y de sustancia, determinándola, lo hace al principio doblemente y por oposicion; que despues su espíritu puede adherirse indiferentemente á la sustancia *yo* ó á la sustancia *no-yo* para afirmarla en oposicion á las determinaciones propias de cada una de ellas; que sin embargo, es mas probable prefiera adherirse al *no-yo* a causa de su instinto, de su hábito y de su interés, que en todo caso sus oposiciones, sus distinciones y por consiguiente sus concepciones, son primero muy débiles, muy vagas, muy poco detenidas; pero luego se for-

tifican, se precisan y se hacen mas vivas hasta que la voluntad pueda imponer la reflexion y esté el entendimiento familiarizado con las abstracciones. Entonces y solo entonces tienen sus concepciones toda la claridad de que son susceptibles.

La realidad no es sustancia sino con la condicion de estar determinada y la determinacion ha de recaer sobre algo. De aqui el principio de sustancialidad: *no hay realidad sin accidente, ni accidente sin realidad.*

La concepcion de sustancia es la base de la realidad que es lo opuesto á la de *fenómeno*; y como esta última es la materia de todas las ciencias experimentales, se sigue que no serian posibles, sin la concepcion de sustancia, por mas que ella no sea por sí misma del dominio de la esperiencia.

CAPÍTULO VII.

TEORIA DE LAS FACULTADES DEL ALMA.—¿QUÉ ES DETERMINAR LA EXISTENCIA DE UNA FACULTAD?

§ 1.º

Que es determinar la existencia de una facultad.

Esta cuestion envuelve otras dos: la primera de aplicacion, la segunda de método.

Trátase de inquirir primero las diferentes facultades del alma, y despues qué hemos de ha-

cer para llegar á este resultado. Es evidente que la segunda cuestion debe resolverse antes de la primera. En efecto, el trabajo de la teoría de las facultades del alma será aventurado, sino es consecuencia de un principio á que debamos atenernos, y como el principio queda establecido con resolver la segunda cuestion, esto es lo que debemos hacer ante todo.

Por lo tanto habremos de averiguar cómo se ha de determinar la existencia de las diversas facultades del alma. Si fuesen hechos, se les podría reconocer por la observacion, y entonces habria tantas *especies* de hechos cuantas *clases* de facultades se distinguieran; empero no siendo las facultades sino maneras de concebir el *yo* con relacion á los hechos internos, no se pueden distinguir directamente sino por la observacion.

Tampoco pueden serlo *solo* por el raciocinio, porque no se raciocina sino con materiales que únicamente podrían suministrarlos aqui los hechos.

No obstante, como no es arbitrario el número de las facultades, fuerza es que encontremos algo á que poder referirlas caracterizándolas y clasificándolas. Si no nos es dado determinar directamente la existencia de las facultades del alma ó por el raciocinio solo, estos dos medios reunidos bastan para la solucion del problema. Efectivamente si las facultades son modos de concebir el *yo*, respecto á sus determinaciones, hallaremos tantas especies ó determinaciones del *yo* cuantas clases de facultades distingamos.

Determinar la existencia de una facultad es observar los hechos de conciencia, clasificarlos,

segun sus semejanzas, distinguirlos segun sus diferencias y asignar á cada especie de hechos una facultad que sea su razon interna é inmediata.

§ 2.º

Teoria de las facultades del alma.

Veamos ahora cuantas facultades del alma podremos distinguir.

¿Cuántos fenómenos internos hemos distinguido? Los hemos encontrado de tres clases; segun son mas particularmente *afectivos ó intelectuales* ó mas visiblemente resultado de la *actividad*.

Decimos mas *visiblemente* porque no hay fenómenos internos, que no sean esencialmente producto de la actividad y porque un fenómeno interno no puede menos de suponer la actividad, como el efecto no puede menos de suponer causa. Pero tambien hemos distinguido dos clases de actividad *espontánea y voluntaria*; muchas veces se ha desconocido la primera, confundiéndola con la pasividad, siendo así que en el fondo no es menos real que en los fenómenos voluntarios, los cuales han sido llamados fenómenos activos por excelencia.

Distinguiremos, pues, tres clases de facultades, la *sensibilidad* que es la aptitud que corresponde á los fenómenos afectivos: la *inteligencia* que corresponde á los fenómenos intelectuales y la *activi-*

dad que corresponde á los fenómenos mas visiblemente activos.

En este último caso, es de notar que la actividad así entendida, no puede convenir sino á la voluntaria y que por consiguiente la palabra actividad se usa en un sentido estricto.

Quando se consideran los fenómenos internos bajo el punto de vista de la actividad y bajo el de la pasividad se clasifican en dos órdenes. No pueden ser mas que activos ó pasivos: por necesidad tienen uno ú otro de estos caractéres, porque ó bien parece no ser de nosotros, no ser actos emanados de nuestra actividad personal, y entonces se nos figura que sufrimos la acción de alguna cosa que no es nosotros; ó por el contrario nos concebimos autores de nuestros modos de ser: en el primer caso, se llaman los hechos *pasivos* y en el segundo *activos*.

Partiendo de este doble punto de vista de la actividad y de la pasividad, para clasificar los tres órdenes de fenómenos internos, llamaremos *capacidad* á la aptitud que corresponde á los estados que nos da la naturaleza y que no parecen provenir de la energía del *yo*, *facultad* á la aptitud que corresponde á los estados que son consecuencia de nuestra propia energía, es decir, á los que pueden ser obra de nuestra voluntad.

Pero echaremos de ver que entonces no tenemos sino capacidades y facultades, dos especies y ningún género. Trátase, pues, de encontrar un punto de vista que abrace á la vez las capacidades y facultades, el cual no deberá contener mas que lo que haya de comun en ambas; así que la expresión que le designe tanto indicará la capacidad

como la facultad. Nos ha parecido que satisface á esta condicion la palabra *aptitud*, porque tan aptos somos para hacer como para padecer.

Daremos, pues, el nombre genérico de *aptitud* á la propiedad que tiene el alma de ser impresionada por las cosas exteriores, de recibir estados, de modificarse por una causa cualquiera, seále estraña ó no sea otra cosa que ella misma.

Después de haber determinado así el género, fácilmente se concibe que las dos especies, las capacidades y facultades comprenden todos los modos de ser posibles del *yo*; porque aun cuando hubiera hechos intermedios que fueran como el límite entre los activos y pasivos, siempre se concibe que serian activos por un lado y pasivos por otro: lo que demuestra la exactitud de la division que hemos establecido.

Anteriormente hemos visto que la actividad y la pasividad se encontraban en todos los fenómenos; sin embargo lo que permite distinguirlos en hechos activos y pasivos es, el predominio del uno ú otro de estos caractéres.

Veamos ahora la manera en que desde luego se presentan á nosotros los hechos afectivos. Comenzamos á ser afectados por las cosas exteriores sin que medie nuestra voluntad; se experimenta la sensación sin que haya al parecer intervencion de nuestra parte. Si no pudiéramos sentir mas que á condicion de querer, seria imposible la sensación, pues para querer sentir, es preciso saber ya lo que es sentir. De donde se infiere que hay en el sentir un primer momento en que estamos casi pasivos, en que nuestra actividad nada tiene de voluntaria.

Puede concebirse la actividad como una causa destinada á producir el fenómeno, pero que no se pone en juego, no provocándola un agente exterior, y en este caso produce el fenómeno; hasta entonces parecemos enteramente pasivos, porque la actividad no es voluntaria.

Lo mismo sucede con los sentimientos que nos trae la consideracion del bien y del mal moral, de lo justo y de lo injusto etc., sentimientos que se reputan como las sensaciones, fenómenos puramente pasivos.

En pos de las sensaciones y de los sentimientos vienen otros fenómenos que se colocan en la clase de las sensaciones y que sin embargo se deben á la actividad. Son los fenómenos pasionales; es decir, el *apetito* en general, el deseo, que es una tendencia del alma hacia la cosa que puede satisfacer una necesidad que experimenta; porque no hay deseo sin necesidad. Cuando alguna nos acusa deseamos á pesar nuestro, pero la actividad del alma es entonces real, y nuestra voluntad no puede impedirla. Luego hay tambien en el alma una actividad fuera del alcance de nuestra voluntad y fatal por consiguiente. Esta actividad es la que se encuentra en nuestras pasiones, en nuestras inclinaciones, y de una vez, en todos los estados del alma en que obra la nuestra sin voluntad y aun á pesar de la voluntad.

En las pasiones, las inclinaciones y las tendencias, en el instinto mismo no somos activos, sino porque somos pasivos bajo otro aspecto, es decir que todos esos estados secundarios son fenómenos activos y como consecuencia de otros pasivos procedentes del sentir.

Reasumiendo diremos, que estamos mas particularmente pasivos en los sentimientos y las sensaciones, pero que somos mas bien activos en la reaccion que se verifica, á resultas del sentir y que nos induce á sustraernos de los sentimientos penosos que pudieran afectarnos y á procurarnos otros que nos sean agradables.

Aunque como hemos dicho, nuestras propensiones, tendencias y pasiones son necesarias, en el sentido de que no depende de nosotros el no tenerlas, cobra nuestra actividad sus derechos cuando se trata de obrar á consecuencia de este sentimiento.

Somos dueños de seguir ó no el impulso de la pasion, y uniendo sus dos elementos, la propension por un lado, el sentir y el obrar por otro, distinguiremos una actividad fatal y otra voluntaria; la fatal es estraña á la voluntad, y el *yo* no es responsable de ella: por el contrario, la voluntaria se debe al *yo* que es el que responde.

Si pasamos ahora á los hechos internos *cognitivos*, esto es, *intelectuales*, encontraremos que tambien se les puede dividir en dos clases, segun son principalmente *afectivos* ó principalmente *activos*. Esta diferencia está marcada hasta por el lenguaje vulgar. Todas las lenguas algo trabajadas tienen un doble verbo para cada una de nuestras percepciones exteriores. Así se distingue el *ver* del *mirar*, el *oir* del *escuchar* etc. Sin embargo en el ver y en el oir etc., hay ya conocimientos aunque no completos, hasta que se verifique la reaccion del espíritu, porque la mayor claridad de ellos depende de la mayor atención que ponemos. Se hallan pues, dos momentos en la nocion de hechos ester-

nos; uno pasivo y otro activo: en el primero hay solo conocimiento espontáneo; en el segundo, conocimiento deliberado voluntario; el primero es muy imperfecto, el segundo no tanto. Lo mismo sucede con los hechos internos; al principio sentimos vagamente lo que pasa en nosotros, y mas adelante aprendemos á distinguir los móviles de nuestras acciones, á conocernos, luego que hemos adquirido el hábito de estudiarnos. El segundo modo de conocernos es totalmente análogo en su estado al segundo de conocer las cosas exteriores, es decir que hay atencion en la mirada voluntaria sobre uno mismo, como hay atencion en la mirada á las cosas exteriores.

Pasando á la actividad en general encontramos en ella un momento, un grado, que en muchos fenómenos pudiera mirarse como pasividad, y otro que pudiéramos llamar propiamente actividad.

Así en el sentir á causa de la impresion de agentes exteriores, si es cierto que nuestra alma entra por algo en el conocimiento, tambien es cierto que para nada interviene nuestra voluntad.

Al contrario, si obramos en consecuencia de nuestra sensaciones y sentimientos para huir lo que puede sernos nocivo y buscar lo que conceptuamos agradable, ó hasta para resistir este impulso, entonces se patentiza nuestra actividad; se hace *nuestra*, cuando hasta allí no habia sido mas que la de nuestra *naturaleza* y no la del *yo*. La actividad supone en ese caso una facultad y no ya una simple capacidad.

Tampoco somos dueños de los sentimientos, por que si dependiese de nosotros imprimirnos

tal ó cual estado, siempre seríamos felices. En todos los sentimientos, ora agradables, ora desagradables, hay seguramente una primera actividad de nuestra parte, pero es actividad involuntaria y que á los ojos de varios filósofos ha pasado por pura pasividad.

Lo propio sucede en el conocer. El primer momento de este fenómeno es una pasividad aparente; en efecto no depende de nosotros no percibir lo que hiere nuestros sentidos; tampoco depende no percibir los fenómenos de conciencia que pasan en nuestro interior, formar un juicio arbitrario cuando estamos en circunstancias á propósito para formarle determinado. El estóico abrasado en el toro de Phalaris es muy dueño de decir que el dolor no es un mal, pero no depende de él *juzar* que no le experimenta. En el primer instante del conocimiento, somos, pues, pasivos en cuanto aun no prestamos nuestra atencion; nos tornamos activos en el segundo, porque aplicamos la atencion á nuestras percepciones exteriores, á los hechos de conciencia, á las ideas de razon pura; suspendemos nuestros juicios cuando no tienen una evidencia palmaria. Luego hay en el conocimiento una actividad primera que ha sido tomada muchas veces por una pasividad absoluta, y una actividad segunda ó reflexiva que no es mas absoluta que la anterior, puesto que se tiene conciencia de ella pero mucho mas evidente; lo cual permite llamarla actividad intelectual, en el sentido propio de la palabra.

La actividad primera es *fatal* ó *espontánea*, según es ó no la voluntad impotente para suspenderla. Así la actividad pensante en general es fa-

tal, porque no podemos menos de pensar, aunque dependa de nosotros hasta cierto punto el pensar lo que nos plazca. La actividad libre se divide en espontánea y voluntaria ó reflexiva.

No todo acto libre es fatal, mas no por eso es voluntario; sin embargo todo acto voluntario, en el estado sano del juicio, es libre. La espontaneidad es como un medio entre la fatalidad y la voluntad.

Puede reasumirse todo lo que precede en el siguiente cuadro; salvo algunas otras esplicaciones para comprenderle mejor.

DIVISION Y CLASIFICACION DE LOS FENÓMENOS

INTERNOS.

Aptitudes.	Sensibilidad.	Capacidades.	{ Sensacion. Sentimiento. Apetito instintivo.
		Facultades.	{ Apetito inteligencial (acompañado de in- teligencia.)
	Inteligencia.	Capacidades.	{ Receptividad. Conciencia.
		Facultades.	{ Razon. Atencion y sus dife- rentes modos. Reflexion.
		Facultades.	{ Fatalidad. Espontaneidad.
	Actividad.	Capacidades.	{ Fatalidad. Espontaneidad.
		Facultades.	{ Voluntad. Libertad.

En este cuadro la palabra *aptitudes* comprende todo; estas se subdividen despues en tantas espe-

cies, como clases de fenómenos reconocemos, es decir, en sensibilidad, inteligencia y actividad. Lo demas no pasa de ser una clasificacion de estas tres especies de fenómenos, clasificacion hecha bajo el punto de vista de la pasividad y de la actividad.

En las modificaciones que sufrimos unas provienen de la energia del *yo* y entonces hay facultad: en las otras no somos mas que pasivos aunque el alma (que no debe confundirse con el *yo*) es activa. El alma es la sustancia espiritual dotada de la facultad de pensar; el *yo* es el alma pensante con conciencia. La actividad del alma es análoga á la fuerza que se despliega, sin voluntad y sin conciencia, en las cosas inanimadas para producir los fenómenos que le son propios, tal como la atraccion en el iman. La actividad de alma en los animales tampoco es deliberada. Nuestra actividad primera, la fatalidad y hasta la espontaneidad se parece sin duda mucho al *cæcus impetus* de los animales.

Y con razon nos llamaremos entonces pasivos, si queremos dar á entender que la voluntad no interviene en nuestra accion; pero el segundo momento de la actividad es nuestro, del *yo* libre y voluntario.

Hay dos especies de capacidades sensibles: una, cuya determinacion se llama *sensacion* y se refiere al cuerpo donde parece localizarse; otra, que no se refiere al cuerpo y se denomina *sentimiento*.

Bajo el punto de vista de la sensibilidad hay tambien dos clases de actividad; una, puramente instintiva, cuando apetece una cosa sin conocerla, y se puede llamar apetito *instintivo*; la otra

consiste en un deseo acompañado de inteligencia, que nombraremos apetito *inteligencial*.

Por lo que hace á la inteligencia presenta así mismo dos aspectos, según que los hechos van marcados mas particularmente de pasividad ó actividad: todo lo primitivo en la inteligencia es pasivo. Hay tres modos de conocimientos primitivos: el de las cosas *exteriores*, (receptividad) en el cual juegan los sentidos sin voluntad nuestra; el de los fenómenos *internos*, (conciencia) y el de las concepciones, (razón).

Respecto á las facultades, siempre hay actividad. Las facultades intelectuales se reasumen bajo el nombre comun de atención: hay dos clases de atenciones, *involuntaria* y *voluntaria*. Pueden asignarse á la atención diferentes nombres, según las cosas á que se aplica. Si se presta á los fenómenos externos conserva aquel nombre, si se aplica á los internos se llama *reflexion*: cuando se atiende á varias cosas se llama *comparacion* y así sucesivamente.

Puede tambien distinguirse la actividad, según parecemos mas pasivos que activos ó mas activos que pasivos. En general se entiende por actividad el poder que tiene el alma de producir estados. Somos pasivos en la misma actividad, á pesar de la aparente contradicción de los términos, siempre que aquella es fatal; entonces hay *pasividad-activa*. Por el contrario, siempre que nosotros nos proporcionamos libremente determinaciones, nos damos estados, entonces somos activos en el sentido propio de la palabra: entonces hay *actividad-pasiva*. No hay actividad sin pasividad, ni pasividad sin actividad.

CAPITULO VIII.

SECCION PRIMERA.

PRIMER MOMENTO DE LA SENSIBILIDAD.—PASIVIDAD.—DE LA SENSIBILIDAD.—SUS CARACTERES.—DISTINGUIR LA SENSIBILIDAD DE LAS DEMAS FACULTADES Y MARCAR SU COLOCACIÓN EN EL ÓRDEN DE SU DESARROLLO.

§ 1.º

De la sensibilidad y sus caracteres. Distinguir la sensibilidad de las demas facultades.

Propiamente hablando, aqui es donde principia el estudio especial de las diversas partes de la psicología, como podemos conocer recorriendo el encadenamiento de materias de que hasta aqui nos hemos ocupado. Comenzamos por determinar el *objeto* de la psicología y hemos considerado en seguida los *fenómenos de conciencia en general*, porque la definición de la psicología nos conducia á ello. En tercer lugar hemos hablado de los fenómenos de conciencia, en cuanto son susceptibles de ser conocidos por nosotros, es decir, de las *ideas en general*, entendiendo la palabra idea como sinónima de conocimiento. En cuarto lugar hemos *dividido y clasificado* los fenómenos de conciencia,

determinando las facultades á que corresponden. Esta division nos ha dado tres órdenes de fenómenos de conciencia, segun que son mas particularmente *afectivos* ó mas especialmente *cognitivos*, ó mas sensiblemente *activos*. El órden de materias exige pues, que volvamos á aquella division examinando cada miembro suyo en particular. Aqui, repetimos, principia el estudio especial de las diferentes partes de la psicologia: lo que precede es solo una introduccion. No obstante, si no se mirara mas que la letra de la tercera cuestion de la psicologia que se titula: *del origen y formacion de las ideas* pareceria, que aquel es ya un estudio especial de la psicologia; mas si se atiende á que la palabra idea está tomada aqui en un sentido muy indeterminado, se comprenderá que aquello no era mas que una parte de la introduccion.

Ahora vamos á examinar la sensibilidad de una manera mas profunda. ¿Qué es la sensibilidad? ¿Cuales son sus caracteres y por consiguiente como se distingue esta capacidad de las otras dos? Despues comparándola á la inteligencia y á la actividad, dar á conocer el órden de su desarrollo respectivo y en particular decir, si la sensibilidad se desenvuelve antes ó despues de la inteligencia y de la actividad. Tales son las cuestiones que hay que resolver. Veamos su encadenamiento lógico, esto es, el órden en que deben tratarse.

El enunciado de la cuestion total encierra evidentemente cuatro cuestiones particulares; pero este número debe reducirse. En efecto, si por estas palabras: *de la sensibilidad*, se pide una definicion, no podemos darla sino señalando los caracteres que la distinguen de las otras capacidades;

y entonces las cuestiones primera y segunda se reducen á una sola. El carácter de la sensibilidad es por lo tanto lo primero que se presenta á examen. Si pasamos á la tercera cuestion cuyo fin es distinguir la sensibilidad de las otras dos facultades, encontraremos que entra tambien en la primera, porque no se hará ver en qué se diferencia la sensibilidad de las otras facultades, mas que marcando los caracteres que le son propios: véase como las tres primeras cuestiones se reducen á una sola. Luego que las hayamos profundizado lo bastante, podremos satisfacer la cuarta, que queda en segunda á consecuencia de la eliminacion de las dos medias.

Repárese que nos servimos de la palabra *capacidad* en vez de la de facultad que se encuentra en el programa, entendiendo por capacidad la aptitud que tenemos de ser modificados pasivamente. Distinguímos como hemos dicho en la sensibilidad la pasividad y la actividad, el lado pasivo y el activo, es decir, la accion y la reaccion.

Ahora podemos abordar de lleno la primera cuestion. ¿Qué es la sensibilidad? ¿Se la puede definir? Si no se puede ¿es posible al menos dar á conocer sus caracteres? Bien diríamos que la sensibilidad es la capacidad de *sentir*; pero si no se sabe lo que es sensibilidad, tampoco se sabrá lo que es sentir; por consiguiente no seria admisible esta definicion. Tambien pudiéramos decir que es la capacidad de ser afectado agradable ó desagradable ó hasta indiferentemente; mas es claro que lo mismo sabemos lo que es ser afectado que lo que es sentir, pues no conocemos mejor la afeccion que la sensacion; por lo tanto cualquier de-

finicion de la sensibilidad supone hasta cierto punto el conocimiento de lo que hay que definir: luego ya hay que saber por esperiencia lo que es sentir; para comprender la definicion de la sensibilidad, que entonces ya es inútil.

Por tanto aqui no hay mas que hacer que explicar la inteligencia de la palabra, llamando la atencion sobre la cosa. Pero como todo sentimiento es particular, fuerza es advertir que el que se tome por ejemplo no escluye á otros. Si logramos elevarnos todavia mas, es decir, hasta las modificaciones del alma en general, entonces se podrá intentar una definicion de la sensibilidad, diciendo que es la aptitud del alma para experimentar modificaciones; sobre todo el placer y el dolor, porque estos dos estados se hallan mas caracterizados que el de indiferencia, son los dos extremos del estado sensible.

Filósofos hay que no quieren reconocer estos *sensibles indiferentes*, diciendo que un sentimiento indiferente no es sentimiento y que hasta hay contradiccion en que uno cualquiera no sea afectivo en bien ó en mal; pero esta es disputa de palabras, porque si se entiende por sentimiento en general el placer ó el dolor, cierto que es imposible sea indiferente un sentimiento; pero si se toma esta palabra en un sentido tan lato que pueda significar tambien los estados de indiferencia, entonces habrá sentimientos indiferentes. Falta saber si hay en realidad estados indiferentes y si son perceptibles. Parece que experimentamos una porcion de maneras de ser, que no son agradables ni desagradables y que por lo tanto equivalen á sentimientos indiferentes.

Despues de haber dado á conocer la naturaleza de las afecciones sensibles, con eso mismo las hemos caracterizado. En efecto la sensibilidad, en cuanto es escitada, no se distingue de las otras capacidades sino por sus determinaciones y por la afeccion misma. Diremos, pues, que lo que distingue la sensibilidad de las otras facultades, es la afeccion ya en bien, ya en mal, ya indiferentemente. Luego se vé que no es posible distinguir la sensibilidad de las otras capacidades, sino indicando sus caracteres y que por consiguiente la primera cuestion es la solucion misma de la tercera.

Ya que conocemos la sensibilidad, probemos á analizarla. No podrá hacerse bajo el punto de vista del *sujeto*, porque siempre es el mismo *yo*, el que experimenta todas las maneras de ser: tampoco podemos distinguirla por sus caracteres ó en sí misma de otro modo que lo hemos hecho, porque no hay cuarta posicion posible entre el placer, el dolor y la indiferencia. Al considerar la sensibilidad con relacion á lo que la escita distinguiremos dos especies de afecciones: 1.º segun que se suponen en el cuerpo, que están allí localizadas por decirlo así, y que son consecuencia de la impresion de los cuerpos ambientes sobre nuestros órganos: y 2.º segun que provienen de maneras de ser intelectuales ó de ideas.

Llamamos *sensaciones* á las afecciones de nuestra alma, cuando se deben á la primera de estas circunstancias, es decir, á la accion de los cuerpos sobre cada órgano; en una palabra, las afecciones referidas al cuerpo, como á su residencia. Por el contrario llamamos *sentimiento* á la afeccion, en cuanto no se refiere al cuerpo, sino al alma. Se

subdividen además las *sensaciones* en *esternas e internas*: esternas son las que afectan á la superficie del cuerpo; internas las que referimos á alguna parte mas ó menos profunda del nuestro; pueden nuestras sensaciones parecer esternas, como sucede siempre que los órganos son heridos por cuerpos exteriores; por ejemplo, si un olor es demasiado fuerte la sensación se vuelve interna, porque entonces el agente exterior tiende á despedazar el órgano, mas bien que á hacer experimentar sensaciones normales. Los sonidos y los colores en general, es decir, en el estado ordinario, no son sensaciones, sino percepciones, porque, largo tiempo nos servimos de los ojos sin saber que los tenemos, lo mismo sucede con las sensaciones del oído. Hé aquí por que se han llamado *percepciones* estos estados cognitivos del *yo*. Sin embargo esos órganos, el ojo y el oído son susceptibles de sensaciones; v. gr. el primero cuando le deslumbra una luz demasiado viva, el segundo cuando le atruena un ruido demasiado fuerte. También el tacto es reputado órgano de sensaciones, pero hace diferentes papeles: es órgano de sensaciones para el calor y el frío, y de percepciones para los otros modos de ser que experimentamos al ejercitarle. En efecto cuando llegamos á conocer las cualidades de los cuerpos por medio del tacto, entonces nos instruye mas bien que nos afecta.

Se han dividido los sentidos en dos grandes clases segun: 1.º que son *afectivos*, el olfato y el gusto, 2.º *instructivos*, la vista, el oído y el tacto. Aun pudieran dividirse estos en tres clases siendo el oído el sentido *social*; la vista el *poé-*

tico ó el de la ilusión, y el tacto el *geométrico*.

Si pasamos á las sensaciones internas podremos distinguirlas segun están esencialmente en la *naturaleza humana* ó no son sino *accidentales*. Entre las primeras colocamos el hambre, la sed, la fatiga. Entre las segundas contamos todas las sensaciones mórbidas ó dolorosas. Aun se pudiera agregar á las primeras el sentimiento vago del cansancio, el gusto que se experimenta en reposar despues del trabajo y la sensación general de la salud, del bien estar y de la fuerza física. Esta sensación pasa muchas veces desapercibida pues no la apreciamos sino en la enfermedad y en la convalecencia, esto es, por contraste.

Si estudiamos los sentimientos por oposicion á las sensaciones, encontraremos que no se localizan en los cuerpos como ellas, sino que se apoderan del alma entera, como la alegría, á resultas de una buena noticia, la pesadumbre á consecuencia de una mala, el amor, el ódio, etc; y en una palabra todos los modos afectivos de ser, consecuencias de la razon y por los cuales se distingue tambien el hombre del animal. Estos modos de ser no existen, sino á título de conocimientos anteriores, pues para experimentar v. gr. el sentimiento de una buena conciencia ó el del remordimiento, es necesario tener antes ideas morales y hasta aplicarlas. No sucede lo mismo con las sensaciones, podemos experimentarlas todas, al menos hasta cierto grado, sin conocimiento anterior.

No hay que confundir la sensación que puede resultar de un sentimiento con el sentimiento mismo; por ejemplo en el miedo se experimenta una contracción de entrañas. Otras veces es el estó-

magó ó el corazon el que padece. Todas estas sensaciones internas no son causa de los sentimientos, sino solo consecuencia suya. Una cosa análoga pasa en la enfermedad; suele cambiar con frecuencia nuestro humor; pero este sentimiento no es mas que resultado de la sensacion; luego podemos decir, que el sentimiento influye sobre la sensacion y reciprocamente.

Hay varias especies de concepciones susceptibles de provocar sentimientos; así cuando vemos una buena accion experimentamos una satisfaccion interior, que es mas grande todavía si somos autores de ella. Las concepciones de belleza y fealdad son fecundísimas en sentimientos, una obra artística y los encantos de la naturaleza producen sobre nosotros dulce impresion. Lo sublime nos despierta los grandes sentimientos del *asombro* y de la *admiracion*, etc.

Los sentimientos se distinguen pues, en varias clases: 1.º el *esthetico* que se experimenta al aspecto de lo bello: 2.º el *moral* que experimentamos al saber una accion justa ó meritoria: 3.º el *lógico* que proviene del descubrimiento de una verdad preciosa ó de un error peligroso.

§. 2.º

Colocacion de la sensibilidad en el orden del desarrollo de las diferentes facultades.

Despues de haber dado á conocer lo que hay de comun entre las diferentes especies de senti-

mientos y de sensaciones, despues de haber indicado la capacidad á que corresponden, debemos pasar á resolver la segunda cuestion concebida en estos términos: *marcar la colocacion de la sensibilidad en el orden del desarrollo de las facultades*, por que no es necesario insistir mas tiempo en esta segunda parte de la primera cuestion, *distinguir la sensibilidad de las otras facultades*; su diferencia se deduce de la definicion ó mas bien del carácter de cada una de ellas.

¿Se desenvuelve la sensibilidad antes ó despues de la inteligencia?

Si se atiende á que las concepciones son el manantial de los *sentimientos*, será evidente que la inteligencia debe desarrollarse antes que la *sensibilidad no-física*, si por otra parte se considera la *sensacion* podrá dudarse un momento que sea así, porque el niño es afectado físicamente desde su nacimiento, antes de tener concepciones ni aun intenciones. Bajo este punto de vista, pues, la *sensibilidad física* precede á la inteligencia. Ahora bien, ¿precede á la actividad? Si; porque el niño no tendria razon para obrar, sino sufriese, ni aun instintivamente, sino experimentase una necesidad. Pero la actividad se ejerce mucho antes que la *sensibilidad no-física*

Se vé, pues, que la inteligencia es anterior al sentimiento, y la sensacion lo es á la inteligencia. Se vé tambien que no se puede decir de una manera general, que la sensibilidad precede ó sigue á la inteligencia y á la actividad, sino que hay que distinguir, segun se trate de la sensibilidad física ó no-física. Decimos *no-física* mas bien que *moral*, porque se entiende propiamente por sensibilidad

moral los sentimientos que se refieren á ideas morales.

¿No habrá que hacer tambien una distincion entre la *escitacion* y el *desarrollo* de las facultades y podrá decirse del desarrollo lo que de la escitacion y reciprocamente? Todo induce á creer que principiámos á ser escitados por el sentir fisico; pongamos, pues, en primer lugar la escitacion y la sensacion fisica. Pero el desarrollo de la sensacion es siempre anterior al de la inteligencia y ¿qué es el desarrollo fisico de la sensibilidad en oposicion al de la inteligencia?—Por desarrollo de la sensibilidad fisica se entiende la aptitud de sentir fina, delicadamente y con mucha reflexion. Esta no se adquiere hasta bastante tarde; el desarrollo intelectual, por el contrario, se verifica pronto en todos los hombres mas ó menos civilizados; y precede por consiguiente bajo ciertos aspectos al desarrollo de la sensibilidad fisica, mientras que la escitacion fisica precede al desarrollo intelectual.

¿Y la escitacion fisica precede á la intelectual? Así hay que creerlo, porque solo á consecuencia de sensaciones, es como nuestro espíritu se dispone á percibir. Si se considera ahora la época de la escitacion fisica con relacion á la de la voluntad, se encontrará que es anterior á esta; en efecto, para querer, se necesita tener razones, necesidades que satisfacer.

¿Y el desarrollo de la voluntad precede ó sigue al de la sensibilidad y ante todo ¿qué es el desarrollo de la voluntad?—Este desarrollo constituye el *carácter* del hombre; el imperio sobre sí mismo: bastante raro es que sea dueño de sí antes de

los 30 años: hasta entonces no tiene principios bien fijos, hasta entonces sin embargo ha podido desarrollarse la sensibilidad. Luego el desarrollo de esta precede al de la voluntad.

¿Se desarrolla la sensibilidad de antemano porque las concepciones de lo bello y de lo feo, de lo justo y de lo injusto, etc. no se presentan con claridad, hasta muy tarde, bajo este aspecto la escitacion fisica precede al desarrollo racional; ¿pero precede á la escitacion racional? Si, aunque pocos instantes, porque, para ser inteligibles nuestras intuiciones, exigen la intervencion de la razon, que por lo visto toma parte desde luego en la observacion de las cosas exteriores. Así la escitacion sensible precede á la razon, pero muy poco.

Por último puede preguntarse, ¿si el desarrollo de la sensibilidad precede al de la razon? Bajo ciertos aspectos sí, pero si se trata del desarrollo de la sensibilidad no-fisica, cumple decir que es posterior al desarrollo de la capacidad racional.

Hé aquí consideraciones bastante profundas, á nuestro modo de ver sobre la relacion cronológica de la escitacion y del desarrollo de la sensibilidad, de la inteligencia y de la actividad.

Pero hay un punto de vista que domina esta cuestion; en general todas nuestras capacidades se desenvuelven, y aun son escitadas hasta cierto punto simultáneamente, habiendo sido creada desde luego nuestra alma con todas sus aptitudes. Al observar que todas nuestras capacidades, todas nuestras facultades se enlazan, que el juego de una escita el de las otras, sobre todo si se trata de un periodo de cierta longitud, convendré-

mos en que la sensibilidad se desarrolla al mismo tiempo que las otras capacidades. Efectivamente, cuando sentimos, queremos conocer lo que sentimos, despues nuestra actividad se pone en juego para obrar. Cuando conocemos se pone en juego la sensibilidad para saber si se halla interesada en ello y por consiguiente se egerce nuestra actividad. Cuando obramos, es para sentir, para conocer; luego la actividad va acompañada de la inteligencia y de la sensibilidad, porque no se obra sin motivos.

Hasta aquí no hemos hablado mas que de la sensibilidad considerada como capacidad: estudiémosla ahora como facultad.

SECCION SEGUNDA.

SEGUNDO MOMENTO DE LA SENSIBILIDAD.—ACTIVIDAD SENSIBLE.

I.

Es un hecho que á consecuencia de una afecion agradable el alma se dilata, se ensancha bajo la sensacion para gustar mejor de ella; pasa entonces en lo moral una cosa análoga á lo que pasa en lo fisico. Cuando experimentamos una sensacion agradable se dilatan las papilas nerviosas, para presentar mayor superficie á los cuerpos que las afectan. Por el contrario, cuando la sensacion es desagradable, se contraen los nervios como para sustraerse á la accion de los cuerpos. Este movimiento de estension de los nervios en el

placer y de contraccion en el dolor, no es voluntario sino orgánico. Hay ademas otro independiente de nuestra voluntad, y que se denomina *instintivo*. En efecto, el niño, antes de que se desarrolle su voluntad, huye de lo que le afecta desagradablemente, mientras que busca las sensaciones agradables. Diríase que de una manera análoga se conduce el alma. Sin embargo, no puede sustraerse directamente al dolor; puede si distraerse de él, poniendo con ardor su atencion en alguna otra cosa; hanse visto hombres acosados por la gota, olvidar un instante los dolores que sentian, con aplicarse al juego; otros leyendo trozos de historia propios para interesarlos.

El movimiento del alma hácia las cosas que le son agradables lleva el nombre general de *apetito*: el movimiento contrario el de *aversion*. Hasta aquí no hay libertad: pero la accion solicitada por la sensibilidad en consecuencia de estos dos sentimientos, cae bajo el dominio de la libertad, y por consiguiente de la moral.

Cuando tratemos de esta última ciencia nos ocuparemos mas especialmente de la relacion entre la sensibilidad y la moral: ahora no estudiaremos la sensibilidad sino con relacion á la actividad. El apetito se distingue en dos clases, *instintivo* ó *inteligencia*. La palabra apetito como indica su etimologia, marca la tendencia hácia alguna cosa (*appetere*). Es positivo ó negativo segun que se dirige hácia un objeto, ó se aparta de él. El fin, pues, del apetito es el bienestar del alma, positivo ó negativo.

Al principio de nuestra vida experimentamos necesidades que nos es imposible satisfacer; no co-

nocemos ni aun los medios que convendría emplear al efecto ; y pereceríamos si fuese indispensable conocerlos para recurrir á ellos y hacerlos servir á nuestro uso ; esta facultad se desarrolla al mismo tiempo que el instinto.

Una consecuencia de la ley del instinto y de la de la razón, es que los animales pueden vivir aislados ; la naturaleza sabe proveer á las necesidades particulares de cada uno de ellos ; son independientes unos de otros ; así la sociedad que forman algunos es menos íntima que la que une á los hombres. El medio social es el único elemento en que el hombre puede vivir y desarrollarse intelectualmente : abandonado el niño aun en las circunstancias exteriores mas favorables á su existencia , perecería, porque necesita asiduos y continuos cuidados por largo tiempo. La infancia del hombre es mucho mas larga que la de los demas animales , no por causa de su longevidad , como ordinariamente se dice , pues la infancia de la corneja que vive un siglo , no es mas larga que la de otros pájaros, sino indudablemente porque el lazo social se estrecha de modo que no se puede romper.

Con todo , el hombre despues de haber llegado al máximo de su desarrollo intelectual , está aun bajo cierto aspecto sometido al instinto : desde luego busca siempre y por todas partes su dicha , hasta en el suicidio , á que le impele el deseo de sustraerse á un mal intolerable ; conducta que observamos en todos los hombres , aun en aquellos cuya abnegacion parece mas grande.

Pero al sufrir nosotros la ley del instinto , terminamos por saberlo , y desde entonces el instin-

to se convierte en *inclinacion* que somos dueños de seguir ó no.

En efecto, puede uno dejarse morir de hambre sin que le falten alimentos , lo que no sucede al animal , porque siempre y del todo está sujeto al instinto : no tiene, pues , inclinaciones. Entre estas hay unas que son mas conformes que otras á la naturaleza. Difiere ademas la inclinacion del instinto en que puede ser perversa, mientras que el instinto, es bueno en sí , y en cuanto á su objeto, porque siempre es el mismo, al paso que cada edad tiene sus inclinaciones. La *propension* no es otra cosa que la inclinacion llevada á cierto grado.

El *hábito* se divide en dos clases, uno pasivo, que se refiere á la sensibilidad, y otro activo que se refiere á la actividad. Así, que se soportan los males habituales con mas ó menos facilidad y resignacion , y aun algunas veces con desahogo. Todo el mundo sabe tambien que ejecutamos con mas perfeccion , prontitud y gusto una cosa que tenemos hábito de hacer. Pero si este degenera en costumbre nos convertimos , por decirlo así, en máquinas, y nuestros movimientos tienden á volverse instintivos : no somos activos mas que en el sentido de que seguimos la costumbre que nos hemos formado. Esta costumbre es peligrosa para la libertad moral , es poco digna de un ser reflexivo ó inteligente : así que no es raro ver á una costumbre trasformarse en pasion.

Hay *pasion* cuando nos arrastra alguna cosa con violencia. Por lo demas , debe esta palabra entenderse con bastante latitud para que abrace todos los movimientos impetuosos. Dícese comun-

mente que las pasiones consisten en la alegría, la tristeza, el amor, el odio, el deseo, la aversión, etc. En este sentido solo serian estados del modos de ser del *yo*; pero en el lenguaje ordinario se entienden de otro modo; cuando se dice de un hombre que es apasionado del vino, no se dice solo que experimente una necesidad de él, que está satisfecho en teniéndole, sino que es impulsado con fuerza á procurárselo. Esta pasión es natural en cuanto nos agrada el vino, sobre todo cuando estamos sedientos; pero lo que deja de ser natural es el hábito activo de beber y el imperio tiránico de la pasión por el vino. Todas las pasiones principian por manifestarse modestas; despues aumentan, y terminan por arraigarse tan profundamente que sería necesario al fin un esfuerzo heróico para dominarlas.

Pueden distinguirse las pasiones segun su objeto, es decir, segun se refieren á cosas inanimadas, á seres animados, pero sin inteligencia, y y á nuestros semejantes. Pueden ademas clasificarse por su relacion á la sensibilidad física ó á la no física. Varian segun la naturaleza de su objeto.

La misma diferencia háy entre la *emocion* y la pasión, que entre la cólera y el odio.

De cualquier manera que se dividan las pasiones, cualquiera que sea su objeto, vienen á parar todas en la sensibilidad. A consecuencia de esto se ha preguntado ¿si el instinto, la inclinacion, el hábito, la costumbre, la pasión, la emocion eran del dominio de la moral? No cabe duda en que siempre que la reflexion y la voluntad pueden intervenir en la accion solicitada por el instinto, la inclinacion; etc. háy responsabilidad

Pero si se trata de los estados del alma que preceden á la accion, como no hay en ellos reflexion ni libertad, no hay responsabilidad, al menos directa. En efecto, la santidad de un hombre no consiste en no tener tentaciones sino en no caer en ellas.

CAPÍTULO IX.

FACULTAD DE CONOCER Ó RAZON.—CARACTER PROPIO DE ESTA FACULTAD.—FACULTADES QUE SE REFIEREN Á LA GENERAL DE CONOCER.—CONCIENCIA.—ATENCIÓN.—PERCEPCION EXTERIOR.—JUICIO.—RACIOCINIO.—MEMORIA.—ABSTRACCION.—GENERALIZACION.—ASOCIACION DE LAS IDEAS.

SECCION PRIMERA.

Facultad de conocer ó razon. Carácter propio de esta facultad.

La psicología experimental ó empírica se divide en tres partes: la *sensibilidad*; la *inteligencia* y la *actividad* propiamente dicha, ó la *voluntad* entendida en el sentido lato que han dado á esta palabra gran número de filósofos. Ya hemos visto la primera parte, bajo el doble aspecto de la pasividad y de la actividad, como capacidad y como facultad; debemos, pues, estudiar la inteligencia bajo estos mismos puntos de vista.

Si el enunciado de la cuestion presenta á la *razon* como facultad general de conocer, es sin duda

por ser la mas notable de las intelectuales; en efecto, sin su mediacion no habria ni aun percepciones posibles, al menos acompañadas de inteligencia; de la razon es de quien reciben su forma, pues sin ella no serian concebidas ni las mismas, ni diversas, ni fuertes, ni débiles, ni en sus relaciones ora con el sujeto ora con los objetos. Por otra parte, la razon segun nuestro modo de mirarla, produce una multitud de conocimientos diversos, de ideas especiales llamadas con el nombre propio de *concepciones*.

Hay, pues, una diferencia entre la nomenclatura del programa y la nuestra relativamente á la facultad cognitiva en general y es que la primera hace de la razon una facultad superior un género, superior de la facultad de conocer, al paso que nosotros entendemos por facultad general de conocer, la *inteligencia*, término mas conveniente, á nuestro modo de ver, que el de razon, porque puede aplicarse á toda especie de conocimientos. Así que entendemos por *inteligencia* lo que hay de mas general en la aptitud intelectual: en seguida la dividimos en *capacidades y facultades*.

Las capacidades de conocer son tres, segun se trata: 1.º del conocimiento de los fenómenos externos: 2.º del de los internos: 3.º de las nociones que no tienen objeto inmediato correspondiente. La primera especie de capacidad de conocer se llama *receptividad*: podríamos servirnos del término *percepcion* que es mas usado, pero la terminacion de esta palabra antes indica una accion que una capacidad. Habria ademas otro inconveniente, y es que esta voz se emplea tambien para significar capacidad de conocer los fenóme-

nos internos; lo cual obliga á añadir los epítetos de *esterno* y de *interno* segun las circunstancias, para indicar la especie de fenómenos de que se habla: de aqui una perifrasis y por consiguiente un rodeo inútil. Otra dificultad es que la palabra *percepcion* envuelve un tercer sentido, pues significa no la facultad de percibir, ni su juego, sino el estado del alma que es su producto y consecuencia. (1) Tomaremos, pues, con preferencia la palabra *receptividad* para espresar la capacidad que corresponde á los fenómenos externos; la de *conciencia* para la de los internos, y por último, la de *razon*, para significar la capacidad de tener nociones sin objeto positivo fenomenal, que son modos de ser del espíritu que produce por sí y que aplica á objetos reales, á fenómenos. Entre los conocimientos, los hay que son enteramente producto de la razon en cuanto á la materia y en cuanto á la forma, y tambien que no son mas que la forma de otros conocimientos. Ya hemos dicho que los de la razon se llaman propiamente *concepciones*.

Antes de pasar al exámen de cada una de las capacidades intelectuales que acabamos de reconocer, hay que recordar que la *receptividad* y la *conciencia* pueden considerarse como dos especies de un mismo género, con un objeto comun, por cuanto ambas nos dan á conocer hechos, fenómenos, estados reales de cosas ó de nosotros mismos,

(1) La *receptividad* es la facultad, la *intuicion* es su determinacion ó el estado del alma correspondiente cuando la razon le concibe un objeto. La *sensacion* es el estado del alma al cual la razon no concibe objeto alguno. Este estado es mas bien del dominio de la *sensibilidad* que del de la *inteligencia*. Las intuiciones son todas objetivas y las sensaciones solo subjetivas.

en oposicion á la razon que es la capacidad de tener ideas a que no corresponden objetos reales.

Abordemos ahora el estudio de las diferentes capacidades principiando por la receptividad y concluyendo por la razon.

A.

RECEPTIVIDAD É INTUICIONES.

La receptividad es la capacidad de conocer los fenómenos esternos por medio de los cinco sentidos. Entre estos, unos nos afectan mas que nos instruyen, y otros nos instruyen mas que nos afectan. Así el *olfato* nos afecta y no nos instruye, aunque pudiera creerse que nos informa inmediatamente de la presencia de los cuerpos; pero si los demas sentidos, ayudados por la razon (que sola ilumina los datos de estos,) no nos hubieran revelado la existencia de los cuerpos, si la vista ó el tacto no nos hubieran hecho conocer el cuerpo que esparce tal ó cual olor, nada sabriamos de su existencia: el olfato es tan poco propio para darnos el conocimiento de los cuerpos, que no los sentimos, sino las moléculas intangibles que se desprenden de ellos: (1) y no es capaz de darnosle porque no puede percibir las bajo el punto de vista de estension y resistencia.

El *gusto* solo, tampoco puede darnos esta nocion: siendo el sentido de los sabores es inepto

(1) Ni aun sentimos las moléculas llamadas odoríferas.

para comunicarnos cualquier otro conocimiento y por consiguiente el de la estension.

Otro tanto puede decirse del *oído*. Cuando oímos un sonido que nos es familiar, juzgamos de la naturaleza del cuerpo que le causa, de su distancia con relacion á nosotros etc.; pero si solo hubiésemos estado dotados de oído hubiéramos experimentado percepciones acusticas, sin que pasáran para nosotros de fenómenos internos, que no hubiésemos sabido referir á cosa alguna esterior. No teniendo el sonido estension en el espacio, mal podria darnos la nocion de cuerpo.

Lo mismo hay que decir, aunque parezca lo contrario, de la *vista* que es el órgano de los *colores*; porque es preciso escluir de la idea de ellos la concepcion de estension y sobre todo la de esterioridad. La experiencia confirma esta teoria. Un hombre, que no tuviera mas sentido que el de la vista, bien podria experimentar alguna cosa análoga á lo que llamamos percepciones de colores, pero su alma seria entonces modificada enteramente por la sensacion de color sin que concibiese la estension visible, porque no objetivaria, no *esteriorizaria* el color: Ahora bien, como el conocimiento de estension es lógicamente consecutivo al de materia ó realidad resistente, y como el color no es esta realidad, puede concluirse legitimamente que el sentido que percibe los colores no podria, por sí solo, suministrar el conocimiento de la estension concreta ó de la existencia de los cuerpos.

Encuétrase confirmada la verdad de esta teoria por hechos notables, entre otros, por egemplo, el de un ciego de nacimiento que á los catorce años fué operado por un cirujano con bastante acierto

para que pudiese gozar del beneficio de la luz: en los primeros momentos que siguieron á la operacion le parecia que todos los cuerpos estaban contiguos á su ojo, los objetos lejanos tan próximos como los que tocaba. No apreciaba las distancias, ni distinguía unas de otras las superficies coloreadas, ni lo grande de lo pequeño, ni las figuras ni las formas, por ejemplo el cuadrado del círculo, la esfera del cubo, etc. No comprendía que su cuarto fuese menor que toda la casa, no tenía idea de las proporciones en estension, su dedo le parecia tan grande como una ciudad: tan incomprendible era para él que su padre pudiese estar pintado en miniatura, como que pudiera *meterse una azumbre en un cuartillo*.

Todo esto se concibe mejor, si se atiende á que los colores como *intuiciones* no están en las cosas sino en nosotros: lo que es mas fácil de comprender por analogia con los olores, sabores y aun los sonidos.

Cosa singular parece decir que los olores no se hallan sino en el *yo*, y sin embargo no existe olor de rosa á no haber un órgano apto para percibirle. Preciso no obstante es convenir en que los cuerpos solo tienen una propiedad desconocida, pero cuya consecuencia es la sensacion de olor. Lo mismo sucede con los sabores; solamente hay en los cuerpos alguna cosa propia para escitarlos en nosotros. Ademas los mismos cuerpos no presentan á todos igual olor y sabor: y sabor habrá que agraden á unos y disgusten á otros: así que no hay olor ni sabor absolutos.

Lo propio acontece con los sonidos cuyas sensaciones no están mas que en el alma; quítese la

sensacion y el fenómeno se reduce á un movimiento en los cuerpos sonoros, en los nervios y en el cuerpo humano; pero sin oídos no hay sonidos, no hay mas que causas de ellos que no conocemos. Se verifica en los cuerpos un movimiento por el que el aire exterior se pone en vibracion, llega al oído el cual entra en juego y de este movimiento nace en el alma, no se sabe como, la *sensacion* de sonido. Despues á consecuencia de esta *sensacion* y por otro momento de reaccion del alma (porque ya no es posible la sensacion mas que á consecuencia de esta reaccion) la sensacion de sonido se refiere á alguna cosa exterior como á su causa. A este último momento de reaccion es al que los AA. llaman propiamente *percepcion*, que es una pura concepcion de relacion: el alma nada percibe entonces; concibe, observándose la misma serie de hechos respecto á todos los fenómenos receptivos. Basta esponerlos una vez para en adelante.

Cierto es que sino hubiera cuerpos, percusion ni aire no habria sonido, es necesario pues el curso de estas cuatro cosas, *aire, percusion, cuerpo y órgano*: tomada separadamente algunas de ellas no puede producirle. Pero estas no son mas que condiciones tanto esternas como orgánicas: se requiere ademas un principio capaz de receptividad y sujeto á las leyes de la union armónica con los cuerpos.

La analogia nos conduce á pensar lo mismo de los colores; fuera no hay sensaciones ni intuiciones de colores, sino cosas exteriores que ocasionan en nosotros esta especie de intuicion; y unos mismos colores no producen iguales sensaciones

en todos los órganos visuales: así el rojo escarlata que agrada al elefante, irrita al toro: podría pues, hacerse ver rigorosamente que los colores están en nosotros y que los atribuimos á los cuerpos. Al aspecto de un cuerpo no se tiene una doble intuición de color; sino solo la que existe en nosotros. Además, el órgano para ejercitarse debe ser puesto en relación con el cuerpo; y nuestros ojos á no funcionar como tacto, no podrían instruirnos por su contacto con un cuerpo, ó si lo hiciesen, cesarian de darnos la percepción de color.

La luz no es en sí mas perceptible que los otros cuerpos; la prueba es que cuanto mas se eleva uno en la atmósfera, mas se debilita la luz, y en tal proporción que de seguro no consiste en solo las distancias. Y sin embargo parece que debería aumentarse á medida que nos acercamos á su foco, á su escitador, al sol (1). Otro ejemplo es que en el ecuador, al medio día, cuando caen los rayos del sol perpendicularmente, no tienen sombra los cuerpos, volviéndose como invisibles (2). Por otra parte los demás cuerpos no son visibles sin la luz. Pero, ¿qué es esa relación de la luz con los cuerpos que hace á estos visibles por medio de aquella? Por mas que se quiera aglomerar hipótesis sobre hipótesis, admitir ya la emanación, ya la vibración, ya una materia infinitamente sutil que llena el espacio infinito y es puesta en movimiento por la acción del sol, todo esto explica poco físicamente, y nada psicológicamente.

(1) Este hecho es independiente de las hipótesis que pueden hacerse sobre el origen de la luz.

(2) Véase Foderé, Fisiología.

El sentido del *tacto* dá sensaciones tales como el frío y el calor; pero no dá la concepción del espacio. No obstante, con ocasión del ejercicio del tacto, es como la razón ha concebido la extensión. De consiguiente ha sido preciso que nuestro cuerpo tocase á otro ó á una parte del nuestro propio por varios puntos; que el movimiento que propende á dislocarle no haya sido demasiado lento ni demasiado rápido etc., condiciones todas que no se reúnen fácilmente. El niño puede estar haciendo largo tiempo movimientos instintivos sin conocer aun los cuerpos; pero concluye por reparar en ciertas sensaciones, las asocia, las repite y luego les van sucediendo otras; su noción de cuerpo es todavía vaga, es algo que contraría sus movimientos voluntarios, que los resiste. Luego la sensación hace concebir á la razón la noción de resistencia etc.

No puede decirse que las nociones de resistencia, impenetrabilidad, tiempo y espacio sean sensaciones, sino concepciones resultantes del examen del tacto, que dá desde luego sensaciones en pos de las que dá nociones la razón. En rigor el tacto, lo mismo que los otros sentidos, no puede dar *solo* el conocimiento de la exterioridad de las cosas; pero á resultas de la sensación de resistencia y por lo tanto del ejercicio del tacto, es como la razón se pone en juego, formalas concepciones de resistencia, de extensión, de espacio etc. Entonces afirma la existencia de algo que resiste que es estenso, distinto del *yo*, distinto del instrumento á que está unido el *yo*. De consiguiente la razón es quien nos dá las cualidades primeras, sin las que no se puede concebir un cuerpo, á saber,

la estension y la impenetrabilidad. Despues de estas cualidades afirmamos otras á que damos nombres; pero esto bajo cierto aspecto continua siendo producto de la razon, capacidad que hace un papel inmenso y fundamental hasta en la adquisicion de los conocimientos empíricos del orden eterno.

B.

CONCIENCIA.

La conciencia entendida en la acepcion de los psicólogos no es mas que la ciencia de sí mismo. Saberse, es un hecho primitivo, y por consiguiente inexplicable: en efecto nadie puede decir en qué consiste que uno se sepa. La conciencia ó la ciencia de sí mismo no es absoluta: al contrario, consta de infinitos grados, desde el vaguísimo sentimiento que quizá tiene el animal de sí mismo, hasta la mas poderosa reflexion, que es el hombre capaz de dirigir á las profundidades de su ser pensante. Solo en virtud del conocimiento de sí propio, puede el hombre decir *yo*; y no lo dice, sino por oposicion; de suerte que para saberse, es preciso que sepa otra cosa que á sí propio. Así se dice tener conciencia de *sí mismo*, en oposicion á tener conciencia de *otra cosa*. Platon llamaba al *yo* el *mismo* y al *no-yo*, el *otro*. El *yo* es lo que queda, lo que es siempre el *mismo*, el *no-yo* lo que pasa, lo que varia; lo que por consiguiente es *otro* que el mismo.

Pueden suscitarse sobre la conciencia las cues-

tiones siguientes: ¿Qué es como pura capacidad de conocer? ¿Qué es con relacion á los hechos llamados de conciencia? ¿Cuál es la esfera de conocimientos que ella nos dá? ¿Cuál es la relacion de esa capacidad y de ese conocimiento con las demas capacidades y conocimientos? ¿Cuál es la de esa capacidad y de ese conocimiento, con el *yo*?

I. La conciencia pura y vacía de ideas no es mas que la conciencia posible, porque en sí misma no es un hecho, ni un ser, sino una simple capacidad. Si nada pasase en nosotros, no existiria la conciencia, únicamente podria existir. En nuestro estado actual sabemos lo que pasa en nosotros, distinguimos los hechos internos, de nosotros mismos y de la propiedad que tenemos de conocerlos. La conciencia posible ó la pura capacidad de conocernos, no es por lo tanto, mas que el mismo *yo* concebido como dotado de la propiedad primitiva ó inexplicable de saber lo que pasa dentro de él y de atribuirselo como modificacion de su ser.

II. Una conciencia real sin hechos es una contradiccion. Hechos sin conciencia aunque sean internos, no son una contradiccion, es cierto, pero no son hechos humanos, hechos de conciencia, sino puramente naturales, análogos á los que pasan en las sustancias inanimadas. Así, tengamos ó no conciencia de todos los hechos que pasan dentro de nosotros, siempre resulta que no hay para nosotros, principios inteligentes, mas que los hechos que sentimos ó que conocemos, todo lo demas que pasa ó puede pasar en nosotros, no pasa *para* nosotros. Se contradice, pues, el enunciado de esta cuestion: ¿Hay hechos de conciencia de que no tengamos conciencia? pero no hay ninguna en esta

otra: ¿hay en nuestro ser hechos de que no tengamos conciencia?

III. ¿Qué es la conciencia con relacion á los hechos internos que conocemos? ¿Son estos hechos una cosa, otra la conciencia, y otra el *yo*, absolutamente como las acciones de nuestros semejantes que percibimos y de que damos testimonio en presencia de un juez?—No, la conciencia es una capacidad del *yo*, y los hechos que atribuye, sus determinaciones o maneras de ser. La conciencia con relacion á los hechos que acredita no es otra cosa que el *yo*, que conoce sus propias determinaciones.

IV. ¿Cuál es la estension de la conciencia ó á qué hemos de llamar *hechos de conciencia*?—Es hecho de conciencia todo lo que sabemos que pasa en nosotros. Así cuando un hecho viene á parar en mí, y yo lo sé, por ejemplo, cuando á resultas de lo que pasa en la superficie de mi cuerpo siento algo en mí, que refiero ó no refiero á cierto órgano, hay conciencia.

La hay tambien cuando tras de este primer hecho que llamamos *sensacion*, viene otro que es un puro conocimiento, cuando mi inteligencia se posesiona del mundo exterior, á lo que llamamos *percepcion*. Cuando no contento con percibir las cosas exteriores, las examino, las comparo, atiendo á ciertas cualidades prescindiendo de otras y parece que el hecho tiene su principio en mí y su fin fuera de mí, tambien hay conciencia; por que conozco que presto mi atencion, que mi inteligencia tiende hácia las cosas exteriores. Cuando afectado agradable ó desagradablemente deseo lo que me complace y esquivo lo que me disgusta hay tambien

hecho de conciencia. Cuando con motivo de todos los hechos tanto esternos como internos, surgen en mi espíritu ciertos pensamientos, ciertas nociones que se aplican como por sí mismas á esos hechos y parecen representar propiedades, que en manera alguna intumben á los sentidos, tales como la cantidad, la duracion, la causa etc. hay tambien hecho de conciencia, porque siento ó mas bien conozco, sé esas ideas, esos conocimientos. En una palabra, todo hecho conocido, refiérase á lo esterno ó á lo interno, toda iluminacion del espíritu, como acontecimiento que pasa en él, es un hecho de conciencia. Luégo en rigor, todas las determinaciones posibles del *yo* son hechos de conciencia; pero se entienden mas particularmente por tales los que emanan de la energia propia del *yo*; los hechos activos.

V. Si consideramos ahora la conciencia con relacion á las otras capacidades de conocer, por lo que hemos dicho, se encuentra que es el centro de ellas. Los conocimientos que nos vienen, ó que juzgamos emanan de los sentidos, los que parecen iluminaciones espontáneas de la razon, como las ideas de lo verdadero, lo justo, lo bello, etc., todas se dirigen hácia la conciencia, donde se concentran como en su foco, y allí se manifiestan con todo el brillo de que son susceptibles para cada inteligencia. El mismo *yo*, que siente bajo todas esas formas, es el que dice yo siento, yo percibo, yo concibo, yo quiero. En él y solo en él, es decir, en la ciencia de sí mismo, es donde se encuentra así. La conciencia es, pues, la capacidad mas profunda, mas intima, ó mejor dicho, la capacidad única: las otras no son mas que determi-

naciones suyas. Lo propio sucede con los conocimientos: en el último resultado, todos vienen á resolverse en hechos de conciencia, y si se diferencian no es, ni acaso puede ser por el lado puramente subjetivo de la conciencia, que es uno como el *yo*, sino segun los distintos objetos á que se refieren.

VI. Despues de lo que precede, facil es decidir cuál es la relacion de la conciencia y de sus hechos con el *yo*. En efecto, ya sabemos que estas tres cosas no son mas que el *yo* mirado bajo un triple punto de vista. Hemos dicho que si la conciencia estuviese vacía, era lo mismo que si no existiese; existiria en potencia. La conciencia como tal, no es, por lo tanto, otra cosa que el conocimiento de la fenomenalidad interna; quitada esta fenomenalidad que la conciencia no produce sino prueba, se acabó la conciencia. El *yo* espues, pasivo mientras *aparece* asimismo, y si llega á mirarse, á reflejarse solo es activo en la mirada; pero queda pasivo mientras aparece mas claro, mas profundo á su propia vista. A la reflexion sobre sí mismo le sucede lo propio que á la atencion á las cosas exteriores: el espectáculo no varia, en el sentido de que se aclara ni se obscurece, se aproxima, ni se aleja del ojo del espectador. Pero este puede ver con mas ó menos distincion, segun que esté mas ó menos atento y arme sus órganos con instrumentos propios para concentrar la luz sobre el objeto en cuestion. Hay pues en el *yo* una actividad intestina, que á consecuencia de la escitacion interna, produce una multitud de fenómenos ora espontáneos, ora voluntarios; una capacidad de sentirlos intelectualmente ó de conocerlos; y otra actividad en

virtud de la cual se hace mas vivo y mas esquisito este sentimiento. Asi, al observar la relacion de la conciencia y sus hechos con el *yo*, encontraremos armonía de lo esterno y de lo interno, escitacion interna, fenomenalidad interna, doble pasividad, doble actividad: alternativa de la pasividad y de la actividad. Primera pasion en la escitacion por lo esterno, primera accion de la espontaneidad reactiva: segunda pasion en el sentimiento de esta espontaneidad reactiva que produce el conocimiento, segunda actividad en la mirada del espíritu á sí mismo. Por esta mirada ó por la reflexion es como la razon que parece ser todo el hombre, afirma un principio sustancial que llama *yo*, en oposicion á la fenomenalidad que es producida en el *yo*. ¿Cómo puede la razon afirmar esta realidad *yo*, antes de tener conciencia de sí misma, y si la tiene ¿qué es ese *yo* mas íntimo para ella, que ella misma? ¿O por ventura es dado el *yo* por la razon al tiempo que es dada la razon, al propio *yo* por la conciencia que tiene de este acto? Cuestion mas profunda que todo lo que precede, pero que no pertenece á la psicologia espermental.

C.

RAZON.

Ya hemos dicho lo que conviene entender por la palabra razon: hemos hecho tambien un estudio bastante profundo de esta capacidad, al tratar de la formacion de nuestras ideas, porque impor-

taba darla á conocer todo lo posible. Réstanos sin embargo decir dos palabras de ciertas familias de concepciones, que hemos llamado *ideales* puras ó *lógicas*, en contraposicion á las concepciones ontológicas, de que forman parte las de causa y efecto, sustancia y modo. Las principales familias de concepciones lógicas son las de lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso y todas las concepciones de relacion. Ya tendremos ocasion de tratar de estas dos últimas especies enológica y en moral. Las de la primera forman la materia de una ciencia separada que se llama *Esthetica* y que no es parte de un curso elemental. Recordemos, antes de dejar estas generalidades, que todos los conocimientos que corresponden á la razon y son producto inmediato de ella, no tienen objeto directo ó própiamente dicho. Así, por ejemplo, no existen *causas*, sino solo sujetos llamados *agentes*, á los que se aplica la nocion de causa. Tampoco existen sustancias; pero la razon afirma sujetos á que aplica esta nocion, do quiera que nuestros sentidos sean afectados ó puedan serlo, do quiera que se revele alguna cualidad.

De la misma manera, no hay *tiempo*, ni *espacio*; pero concebimos que los fenómenos que se dicen esternos tienen el espacio por forma necesaria y los internos, el tiempo. Hay mas: los fenómenos llamados esternos, pasan á la vez en el tiempo y en el espacio: poseen una doble forma.

Las concepciones de la razon tienen un valor objetivo, no en el sentido de que se apliquen á cosas que sean objetos inmediatos de ella, sino porque se refieren á fenómenos que son para nosotros los objetos inmediatos de la esperiencia.

Por lo demas, la palabra *fenómeno* indica bastante que no es el objeto en sí, ni el sujeto considerado en sí mismo, sino el resultado de una simple relacion entre uno y otro; en efecto todo fenómeno esterno necesita por lo menos un sujeto y un objeto.

La idea de fenomenalidad, es esencialmente de relacion y porque las concepciones son, la mayor parte, ideas de relacion, se ha llamado á la razon la capacidad que les corresponde,

Tomada etimológicamente la palabra *razon* es sinónima de relacion, lo mismo sucede con *ratio* en latin, y *λόγος* en griego. Hay mas, *λόγος* significa tambien palabra, y su derivado *λέγειν* significa hablar. No hay palabra sin verbo espreso ó sobreentendido. Pero el verbo no es otra cosa que la relacion del sujeto con el atributo en nuestros juicios. Así que, á no consultar mas que las lenguas, la razon seria esencialmente la capacidad de las relaciones.

Si consideramos que estas no son mas que modos de concebir dos cosas bajo ciertos aspectos, veremos que la relacion no es un ser sino un modo de ver del espiritu, posible solo á condicion de otra cosa. Cuando decimos por ejemplo que el pino es mayor que el peral, no queremos dar á entender con esto que el pino tenga por sí mismo un tamaño superior: solo en virtud de una comparacion, de una relacion con el peral, podemos afirmar del pino que es *mayor*. No hay, pues, magnitud superior absoluta, como no hay primero ni último absoluto. Todos los atributos que indican relaciones, son puntos de vista del espíritu.

Hagamos ahora resaltar los diferentes caracteres de las tres clases de capacidades intelectuales, señalando las diversas especies de conocimientos que recibimos de ellas. No difieren respecto del sujeto, porque es él mismo quien conoce por medio de las tres capacidades. Tampoco difieren por su naturaleza, porque todas ellas son solo maneras de concebir el *yo* inteligente, porque no existen en sí mismas ó sustancial é independiente. No ha lugar, pues, á distinguir los caracteres de las diferentes capacidades, sino considerándolas con relacion á las diversas especies de conocimientos á que corresponden. Haremos resaltar estos caracteres, al comparar las capacidades intelectuales con la sensibilidad y la voluntad.

Sino estuviésemos dotados de mas capacidad que la de sentir esperaríamos maneras de ser, que no comprenderíamos, que no podríamos distinguir entre sí, ni del *yo*; estaríamos como perdidos en nuestras sensaciones. Si obrásemos en virtud de ellas, seria instintiva y no inteligencialmente. Solo conociendo, es como se pueden comprender las sensaciones; concebirlas, distintas unas de otras. La facultad que nos descubre nuestras sensaciones, que nos hace ver sus semejanzas y diferencias, es la razon, la mas eminente de todas las capacidades intelectuales, la inteligencia en su mayor altura. Se concibe, pues, que en el lenguaje ordinario, se ha tomado la parte por el todo, es decir, la razon en vez de inteligencia en general porque absorbe, digámoslo así, las otras dos capacidades.

Lo que distingue á la inteligencia de la sensibilidad y de la voluntad, lo que la caracteriza, es

que concebimos por ella, que colocamos en frente del *yo* sus propias modificaciones y las distinguimos de él: sin ella, todo nuestro ser se hallaria en espantosa confusion. La inteligencia es esencialmente cognitiva, la sensibilidad afectable. Así, gozar y sufrir, sin tener nociones de causa y efecto, es estar sometido á la pura sensibilidad. Por el contrario, distinguirlos estados, de las causas que los ocasionan, es estar afectado con inteligencia, es conocer.

Diferénciase la inteligencia de la voluntad, del mismo modo que la teoria, de la práctica, que el reposo, del movimiento. En la nocion en que el espíritu parece estar pasivo ó inmóvil, no hay actividad voluntaria: este estado se llama *contemplacion*. El alma está en reposo, se apodera del conocimiento, se aplica á él sin querer, mientras que en la actividad voluntaria, no solo toma conocimiento, sino que hace esfuerzos y pone en juego los órganos. Sin embargo en la contemplacion pura hay una especie de actividad fisica, porque cuando nos ocupamos de ideas sensibles, sentimos ponerse en movimiento nuestros órganos, sin que haya siquiera objetos á que puedan aplicarse. Así, durante la noche, en las mas profundas tinieblas, si pensamos en alguna cosa, se mueve el ojo como si pudiera ver el objeto que nos ocupa.

Sentir es estar afectado. En la afeccion el sujeto no se distingue de su modo de ser sin conocerle; por el contrario hay una distincion necesaria entre el sujeto y el objeto real del conocimiento, hay entre ellos una relacion y esta es el conocimiento. El obrar voluntario considerado aisladamente, puede compararse á un resorte abandonado

á sí mismo, despues de haber estado comprimido algun tiempo; si la voluntad pudiera proceder sola, lo haria sin objeto; si por el contrario está esclarecida por la inteligencia ó estimulada por la sensibilidad entonces tiene un objeto.

Ademas siendo primitivos el sentir, el conocer y el querer no pueden ser conocidos á no haberlos experimentado. Aunque no seamos capaces de explicar estos hechos, porque son primitivos, diremos que la sensibilidad carece de objeto, al paso que el conocer y el querer le tienen, y hasta seria contradictorio que á la voluntad le faltára: en efecto no se quiere sino alguna cosa, querer, sin querer nada, seria querer sin querer.

SECCION SEGUNDA.

INTELIGENCIA ACTIVA.—FACULTADES SECUNDARIAS QUE SE REFIEREN Á LA FACULTAD GENERAL DE CONOCER.

Hasta ahora hemos estudiado la inteligencia relativamente al primer momento de conocer, es decir, bajo el punto de vista de la pasividad: vamos á examinarla bajo el de la actividad ó como facultad. A la manera que la reaccion supone accion, el ejercicio de las facultades supone el de las capacidades. Las facultades intelectuales propiamente dichas toman el nombre comun de *entendimiento*, al menos este es el que les damos. Otros entienden por esto lo que nosotros designamos por

inteligencia y aun otros le atribuyen el sentido que damos á *juicio*, *razon* etc., de donde se vé que es imposible hablar aquí la lengua de todo el mundo. Bastenos, pues, entendernos á nosotros mismos y hacernos entender de los demas.

Los materiales de los conocimientos son suministrados por los sentidos, la conciencia y la razon; reciben su forma del entendimiento. Ninguna capacidad intelectual constituye parte de él, siendo su único objeto poner por obra los productos anteriores de las capacidades intelectuales.

Trátase ahora de determinar bajo cuantos puntos de vista se presenta el entendimiento, si hay en él muchas facultades ó una sola. Puede procederse á *priori* y distinguirse las facultades, segun conserven los conocimientos adquiridos, sin hacerles sufrir cambio alguno, ó les den una nueva forma. Bajo este aspecto, hay dos facultades en el entendimiento, una que reproduce simplemente los conocimientos adquiridos y se llama *memoria*; otra que los transforma y puede reducirse á la composicion y descomposicion, es decir, á la *synthesis* y al *análisis*. Aun cabria la sustitucion, sino se resolviera en la *synthesis* y *análisis*; porque es imposible tratar una cosa dada, sino por medio de la adiccion y la sustraccion, ya gire esta operacion sobre la materia, ya sobre la forma, ya sobre la materia y la forma á la vez; bien haya *synthesis* de una parte sin *análisis* de la otra, bien estén reunidas estas dos operaciones. Toda operacion intelectual entra, pues, en la *synthesis* y *análisis*; pero estas son denominaciones generales porque hay muchos medios de sintetizar y analizar.

Tomemos ahora la division que hemos esta-

blecido y veamos que orden seguiremos en el estudio de las facultades. ¿Principiaremos por la síntesis y el análisis ó por la memoria? Claro es que no se puede componer ni descomponer sino lo que está presente á nuestra inteligencia; sin la memoria, no bien habríamos adquirido todas nuestras ideas, todos nuestros conocimientos, cuando les perderíamos. Puesto que para sintetizarlos y analizarlos, necesita tenerlos presentes el espíritu, y solo la memoria puede darles esta permanencia, es natural no principiar el estudio del entendimiento por la síntesis ó por el análisis, sino por la memoria.

A.

MEMORIA.

Para saber lo que es la memoria hay que partir de hechos. Hemos tenido una sensación, una intuición, una idea, pasadas las cuales no estamos ya bajo su influencia. ¿Cómo, pues, nos acordamos de lo que hemos experimentado, de lo que hemos visto? ¿Cómo podemos referir el pasado al presente? yo no sé; pero es un hecho. La facultad que nos recuerda lo que hemos sentido, visto, ó pensado, la facultad por cuyo medio convertimos por decirlo así, el pasado en presente, es la memoria. La palabra parece se deriva de *memorari* detenerme. En efecto, cuando trato de recordar alguna cosa, hago como un alto en el tiempo, detengo el curso de los pensamientos presentes para

remontarme á los que no lo están. Hay en la memoria algo de admirable, de maravilloso; porque si se repara, se vé que lo pasado desde el momento en que pasó está como el porvenir en la nada. No teniendo conocimiento alguno *intuitivo* del porvenir ¿cómo es que le tenemos de lo pasado? hé aquí una cuestión insoluble; todo lo mas que puede hacerse, es probar la existencia de esta facultad y describir su modo de acción. ¿Cómo, pues, nos acordamos de nuestras sensaciones, percepciones, ideas y concepciones y qué relación existe entre todas estas determinaciones del *yo*, y su recuerdo?

1.º Examinemos de antemano el de las sensaciones. ¿Nos acordamos realmente de ellas? y si nos acordamos en qué consiste su recuerdo? Hase dicho, que el de una sensación, no era otra cosa que esta misma sensación continuada, otros han añadido, *pero debilitada*. Ambas definiciones son igualmente falsas; porque si *yo* me acuerdo de haber tenido jaqueca hace diez años, no puedo decir que este dolor ha sido continuo, por débil que le suponga, pues al menos hubiera sido necesario que existiese: yo no le hé sentido hace diez años, luego no ha existido en todo este intervalo, porque una sensación que no se siente, es una contradicción. El recuerdo que tengo ahora, tampoco se parece en nada á la sensación misma: luego considerado aquel como sensación debilitada, es un error.

De hecho, nos acordamos de nuestras sensaciones, es decir, tenemos idea de haberlas experimentado antes, distinguimos hasta su intensidad, sabemos no solo que la sensación de jaqueca no es lo mismo que la de hambre sino tambien cuales

son sus distintos caracteres; sabemos que una es mas ó menos fuerte que otra. Esta comparacion de las sensaciones que hemos experimentado, manifiesta evidentemente que tenemos, por la memoria, cierto conocimiento de ellas. Pero no es verdad, como ya hemos dicho, que el recuerdo de una sensacion sea una sensacion real: si así fuese, el de una agradable, deberia ser siempre agradable, y el de una desagradable, siempre desagradable; pero no hay nada de esto: sucede algunas veces por el contrario, sernos agradable la memoria de una sensacion que nos afectó desagradablemente.

No solo comparamos entre sí las sensaciones pasadas, sino que podemos compararlas con las presentes: así por ejemplo, los catadores cuando prueban un vino reconocen su tierra, sus años etc. Lo que no es posible, sino á condiccion de que tengan conocimiento de la sensacion que experimentaron cuando probaron aquel vino anteriormente. Se necesita ademas que sea muy preciso este conocimiento, porque de no ser así, no podrian apreciar todos los grados de gusto que señalan. Es ya claro que cabe comparar no solo las sensaciones pasadas entre sí, sino tambien con las presentes y decir cual es mas fuerte, si la actual ó la pasada. Y si el recuerdo de una sensacion no fuera mas que una sensacion continua pero debilitada ¿cómo se juzgaria cual de las dos presenta mayor grado de intensidad? Ademas si el recuerdo de una sensacion fuese una sensacion, nada impediria el comer, literalmente de memoria y á gusto, siempre que se quisiera, con tal de haber comido bien una vez en la vida.

2.º ¿En qué consiste el recuerdo de una intuicion? Entiéndese propiamente por intuicion cualquier estado del alma que considera ella como conocimiento, es decir, como representacion de algo. Hay intuicion ó percepcion siempre que, á consecuencia de un estado intelectual, admite el espíritu la existencia de alguna cosa.

Sentado esto, probemos á responder á la segunda cuestion: ¿en qué consiste el recuerdo de una intuicion, y qué relacion hay entre él y la intuicion misma? Esta relacion de identidad puede ser mucho mayor que la que existe entre la memoria de una sensacion y esta sensacion. En efecto la memoria de un sitio, por ejemplo, se reproduce perfectamente en el espíritu: sobre todo cuando se está en medio del silencio y la oscuridad; porque entonces no se distrae la imaginacion con las cosas exteriores, no se ocupa al mismo tiempo de las intuiciones presentes y de reproducir las pasadas, está enteramente dedicada á estas últimas, y por consecuencia, se forma una imagen mas viva. De aqui se sigue que el recuerdo de una intuicion tiene grande analogia con ella. Sin embargo, no se puede decir que este recuerdo sea una intuicion continuada, pero debilitada, porque en los recuerdos no reciben los sentidos la intuicion, sino solo el espíritu. La causa de este error en la teoría de la memoria de las sensaciones y de las intuiciones, proviene de que los antiguos miraban las ideas como pequeños seres particulares que penetraban en el cerebro, elegian domicilio y no se ponian en movimiento hasta que eran escitadas por una facultad especial.

Si es cierto, como creemos, que las ideas no

son mas que modificaciones del *yo*, es enteramente insostenible esta teoria. Si se le pregunta á uno, qué se ha hecho del sonido de un instrumento que ha dejado de tocar, responderá sin duda que ha cesado de existir, que se acabó; luego no hay mas razon para admitir la continuidad de la sensacion, que la del sonido de que hablamos. Si se dijera que ya no hay sonido, pero que puede reproducirse, dando á entender con esto, que el recuerdo de una sensacion reproduce á esta, negariamos la paridad. En efecto, la reproduccion de un sonido supone dos sonidos; de otro modo uno seria dos. Es necesario, pues, que sean producidos en diferentes tiempos. Luego no se puede decir que el uno sea el otro, luego no hay identidad numérica ó de *existencia*, sino identidad de *naturaleza*. Lejos de confirmar la hipótesis de que el recuerdo de una sensacion ó de una intuicion, es otra sensacion ú otra intuicion, esta objecion no hace mas que destruirla.

Ademas, si no distinguésemos la intuicion de su recuerdo, ¿cómo seria posible el hecho del *reconocimiento*? Sin embargo, cuando nos encontramos en presencia de un objeto que ya hemos visto, decimos que le reconocemos. ¿Y cómo se puede reconocer un objeto, sino porque se tiene la memoria de una intuicion pasada, otra reciente, y se encuentra diferencia entre las dos? sin esta condicion se le veria, pero no se le recordaria. Luego es evidente que lo que se llamare *reconocimiento* por intuicion, supone el recuerdo de una intuicion, y la distincion entre dicho recuerdo, la intuicion pasada y la presente. ¿Cómo consideraremos, pues, la memoria de una intuicion con referencia á la intuicion

misma? Diremos que es la *idea* de una intuicion pasada. Esta memoria intuitiva se encuentra en el espíritu: es debida al juego de la imaginacion que la produce, y á la razon que la da su forma. De donde vemos que la memoria de una intuicion exige dos cosas, la materia del recuerdo que suministra la imaginacion, mas una nocion de tiempo que es debida á la razon. La memoria no es, por lo tanto una facultad simple, sino compleja, la imaginacion y la razon. Hay no obstante un caso que parece escepcional: cuando se presenta á nuestro pensamiento una idea, sin que nos acordemos de haberla tenido: entonces hay *reminiscencia*. Este fenómeno difiere del recuerdo propiamente dicho, en que no le ha dado forma la razon. Bien hemos hecho, pues, en distinguir dos cosas en el recuerdo, pues podemos tener la materia sin la forma, aunque no podamos tener la forma sin la materia, porque la forma no existe aparte. No ocurriria al espíritu la nocion de lo pasado, si ya no tuviese la materia de un estado anterior.

Hablando rigurosamente, no hay recuerdo de las intuiciones esternas sino solo de las internas; porque el recuerdo no recae mas que sobre los estados del *yo*, y nuestros conocimientos no son otra cosa. Por otra parte, puesto que la memoria va acompañada de la nocion de tiempo, y esta nocion trabaja esencialmente sobre los fenómenos internos, es evidente que la materia del recuerdo se toma de estas clases de fenómenos. Cuando decimos que recordamos los esternos, es porque se han convertido en hechos de conciencia.

3.º ¿En qué consiste el recuerdo de una idea? Una idea es una intuicion despojada de lo indivi-

dual, abstracta y llevada á cierto grado de generalidad. ¿Tenemos recuerdo de las ideas de animal, piedra, etc., consideradas solas, ó no las trahemos á la memoria sino porque recordamos las palabras que las significan? Hay un enlace íntimo entre las ideas generales y las voces que las espresan. No es esto decir que sean imposibles las ideas generales sin las palabras, porque estas no son más que signos á que debe preceder en el espíritu la cosa significada. No hay palabras que lleven en sí mismas su significacion, excepto algunas onomatopeyas, que por lo mismo dejan de ser palabras. No obstante, es cierto que las ideas no se forman ni se recuerdan con facilidad, sino ayudando la palabra al espíritu. Luego que uno ha hecho abstracciones y agrupado en unidad todos los resultados, si nó tuviera una voz que fuese como la sustancia de estas abstracciones, se desvanecerian, se perderian, y para recordarlas seria necesario estar rehaciendo continuamente el trabajo primero. Solo por el language es como se recuerdan las ideas. La palabra *oro*, por ejemplo, representa en el espíritu un papel análogo al de la sustancia misma del oro en la naturaleza. Comprende las cualidades que se le reconocen, y al traherla á la memoria se recuerdan todas las ideas de que es signo. Si las intuiciones son de más fácil recuerdo que las ideas, se concibe fácilmente la ventaja de tener palabras que ayuden á recordar ideas, pues que las palabras son materia de las intuiciones.

Quedamos en que las ideas son poco susceptibles de recordarse en el estado general por sí mismas, y en que, á no tener el language para fa-

cilitar su memoria, sería preciso volver á las intuiciones que suministraron su materia y repasar así por todas las operaciones intelectuales necesarias para producirlas de nuevo; pero el language que se dirige á los sentidos, á los oídos y á la vista puede recordarnos las ideas abstractas incapaces de reproducirse por sí mismas al espíritu. El language es por lo tanto mediador entre las ideas y las intuiciones, es por decirlo así, el teniente de las ideas cerca de la memoria.

¿Y qué relacion hay entre el recuerdo de una idea y ella misma? La analogia entre este recuerdo y su objeto es mucho mayor que la que existe entre la intuicion y su recuerdo; en efecto entre la idea general que hemos tenido otras veces del hombre y la que tenemos ahora, no hay otra diferencia que las modificaciones que hemos hecho sufrir á esta idea, pero el fondo, la materia, siempre ha quedado el mismo. Obsérvese que cuanto más se acerca el recuerdo á las concepciones más se parece á las mismas cosas que representa.

IV. En rigor ¿se recuerdan las concepciones, ó solo se reproducen?

Esto último es lo más verosímil, porque consta que la razon suministra siempre las concepciones cuando lo exigen las circunstancias. Sin embargo, hay un hecho que parece contradecirlo: cuando uno se entrega al estudio de las matemáticas concibe mejor despues de un largo estudio que al principio. Con todo, la primera vez que uno se ocupa de él, la razon sola es quien sugiere las concepciones á la vista de las figuras. Pues, ¿porqué necesitará la razon de la memoria para reproducir lo que supo producir una vez? Solo á fuerza de atribuir

ciertas concepciones á ciertas figuras adquiere facilidad y aptitud. Aprender matemáticas es entenderlas, y además habituarse á formar rápida y claramente las concepciones que son materia de ellas.

Estamos dispensados de responder á esta cuestion: ¿Cuál es la relacion de los recuerdos con las concepciones, puesto que, segun nuestra opinion, las concepciones no son del dominio de la memoria?

Reasumiendo diremos que las sensaciones no se recuerdan sino que solamente tenemos idea de haberlas experimentado: que se recuerdan las intuiciones, en el sentido de que la imaginacion las reproduce aunada con la razon; que no se recuerdan las ideas propiamente dichas sino con ayuda de los signos del lenguaje, que la razon sola produce y reproduce las concepciones, que estas no son susceptibles de ser recordadas. De donde se infiere que el dominio de la memoria vá menguando desde las intuiciones hasta las concepciones.

Las memorias son muy relativas, difieren no solo de un individuo á otro, sino tambien en el mismo sujeto. Así uno tiene mucha facilidad para retener los nombres pero no puede recordar los hechos, mientras otro por el contrario retendrá los hechos, y olvidará los nombres. Esta facilidad de recuerdo para tal ó cual orden de ideas depende mucho de los hábitos intelectuales y de los gustos; así por ejemplo, es natural que un matemático de profesión recuerde facilmente los números, un historiador los hechos, un pintor las figuras, los sitios, los paisajes etc.

Se distinguen tambien las memorias bajo otros

aspectos. Dicese que la de una persona es *fácil* cuando retiene sin grandes esfuerzos, y *difícil* cuando se ve obligada á desplegar suma atencion, pero muchas veces hay compensacion en que una memoria difícil es mas *tenaz* que una fácil, que olvida tan pronto como aprende. Se dice además que una memoria es *fiel* cuando retiene de una manera precisa, é *infiel* cuando se deja llevar de la imaginacion creadora. Por lo demas estas palabras *fiel é infiel* tienen otro sentido, son sinónimas de *tenaz y no tenaz*.

La imaginacion reproductiva no es otra cosa que la memoria. Pero ¿cómo puede ser creadora la imaginacion y representarnos objetos que nunca hemos visto? Por analogia con los que ya vimos y por medio de la adiccion y sustraccion.

La imaginacion creadora debe ejercitarse sobre alguna cosa multipla que es su materia; necesita por consiguiente con el curso de la capacidad que concibe las relaciones para que haya unidad en esta materia. La capacidad que da la unidad á la materia ó á la forma, es la razon. ¿Precede la primera á la segunda, á esta aquella ó bien se nos presentan simultáneamente? La materia en cierto sentido puede preceder á la forma, del mismo modo que el mármol en bruto precede á la estátua. Así la imaginacion produce desde luego la materia, despues la razon la trabaja y le dá la forma. En efecto, la forma no podria preceder á la materia, de que no es sino accesorio; la forma en sí misma es vacía. Sin embargo, mas exacto es decir que la forma y la materia aparecen á un tiempo. Pero queda aun la dificultad de saber á que se ajustan en su trabajo la razon y la imaginacion. Ellas crean

con arreglo á tipos mas ó menos perfectos, mas ó menos aproximados á lo que producen y que están siempre en la materia. Las máquinas mas complicadas tienen en la naturaleza sus antecedentes mas ó ménos lejanos de que ha ido apartándose la industria muy poco á poco.

La imaginacion es una facultad muy importante, sin ella no existirían las artes. No habria para nosotros pasado, porvenir ni aun presente algo estable; pero tiene tambien sus desventajas; que impele al antropomorfismo, á la supersticion y aun al fanatismo, que impide á la razon especular con libertad en el reino de las ideas puras. Ella es la que adula las pasiones con la seductora pintura de sus objetos, la que hace ver las cosas y los hombres bajo una falsa luz, la que pinta el porvenir y el presente con colores infieles. Tiene su parte de influencia en el juego, en las empresas atrevidas, en las falsas especulaciones industriales y mercantiles, finalmente en toda la conducta de la vida. No hay quizá una sola falta que no pueda imputársele en gran parte; porque está íntegra al servicio del apetito sensible que es el principio ordinario del mal en el hombre. Debemos, pues, tomar por regla de conducta respecto á la imaginacion el sujetarla á la razon.

B.

ASOCIACION DE LAS IDEAS.

Es un hecho, que nuestras ideas se enlazan íntimamente, que la relacion de la una es provo-

cada por la presencia de la otra. Hay mucho que considerar en una idea; se la puede comparar á un punto de un tegido que se halla rodeado de otros que parten en todas direcciones. Tal es sin duda la causa que una idea pueda recordarse por otras muchas, y reproducir por sí una infinidad de ellas.

Muchas veces, no nos apercibimos de las ideas que excitan otras en nuestro espíritu, quizá porque se ha recorrido con bastante rapidez su cadena. Pero si bien reparamos, se vé, que el despertar de las ideas mas disonantes tiene siempre su ocasion en una idea anterior. Los estravíos de la imaginacion, lo que se llama poca consecuencia en las ideas de ciertas personas, puede explicarse por la estremada rapidez con que recorre el espíritu la cadena de estas ideas. En las cabezas que se llaman destornilladas, son muy frecuentes las transiciones bruscas. Sin embargo si se mira de cerca, se observará que siempre se asocian las ideas de una manera regular.

Otra ley de este hecho, es que puede efectuarse la asociacion de un modo enteramente distinto en diversas personas. Así, con ocasion de una idea pensará de distinto modo un financiero que un artista, que un poeta, que un historiador, que un filósofo. Se comprenderá mejor esta ley si imaginamos viajando juntas personas de diferentes gustos, talentos y profesiones; cada una de ellas verá el pais que visita bajo el solo aspecto que le es familiar. El artista despreciará todo lo demas para no ocuparse sino de las bellezas de la naturaleza y del arte; los paisajes y cuadros que vea le recordarán los que ya ha visto: el naturalista pres-

tará sobre todo su atención á la tierra, al género de producciones del país, al clima, etc., el moralista, el historiador se darán mas á observar las costumbres, la civilización, la organización social etc. Hé aquí, pues, las mismas circunstancias engendrando series de ideas muy diversas: por consiguiente no hay asociación necesaria.

Pero hay otra especie de asociación de ideas en que es inevitable el acuerdo de las inteligencias. Por ejemplo, si se enuncia una proposición matemática, si se trata de una demostración, todos los que sigan el raciocinio deberán tener las mismas ideas sobre aquella. Admitiremos, pues, dos series de asociaciones, una contingente y otra necesaria; las asociaciones contingentes pueden ocurrir de mil maneras, al paso que las necesarias han de efectuarse precisamente siguiendo, por decirlo así, ciertas líneas rectas.

Se ha tratado de determinar las leyes á cuyo tenor se forman las asociaciones de ideas en general, pero este estudio no se ha hecho con bastante método y rigor para que produzca un resultado científico. Puede decirse que las ideas se asocian empíricamente: 1.º según sus relaciones en el tiempo; esta ley es doble, porque las ideas son sucesivas y simultáneas: 2.º según la relación de las percepciones en el espacio: 3.º según la contingencia de causación, por ejemplo, la vista de un autor nos recuerda su obra, y recíprocamente: 4.º según la relación de finalidad, es decir, la conveniencia de los medios á los fines. Así cuando pensamos en alguna cosa que debemos hacer, se presentan naturalmente á nuestra inteligencia los medios de ejecución y vice versa: 5.º según la re-

lación de significación, así es que las palabras que oímos ó leemos, nos recuerdan las ideas que les hemos atribuido otras veces.

¿Son estas todas las leyes que rigen la asociación de las ideas? No puede decirse que sí, porque estas leyes se han determinado á *posteriori*, y para que este trabajo fuese riguroso, sería necesario que se hubiera hecho partiendo de un punto de vista á *priori* bastante lato, á fin de que comprendiera todas las especies de asociaciones de este género.

Lo que constituye la poca consecuencia en las ideas, no es el que carezcan de antecedentes, sino que el espíritu se estravie en la serie que ha de recorrer: hace como el hombre bebido que no puede andar derecho. Una cosa nos ayuda mucho á seguir el hilo de nuestras ideas; y es el tener un signo sensible para representarlas; la palabra es ya un medio muy poderoso; pero la escritura permite avanzar mucho mas.

La asociación de las ideas depende de la memoria y de la imaginación; de donde concluimos que para recordar una idea, es necesario que nos muevan recuerdos que se refieran naturalmente á ella, porque en el ejercicio de la memoria somos al principio pasivos; luego si no se presentase á nuestro espíritu una idea por sí misma, no podríamos ni aun querer recordarla. ¡Cosa singular! Una idea que se quiere recordar, está á la vez presente y ausente; así por ejemplo, tengo memoria de haber nombrado y oído nombrar cierta localidad que he habitado y que estoy viendo en mi espíritu, aunque me sea imposible recordar su nombre.

Puesto que para tratar de acordarnos de una

idea se necesita tenerla imperfecta ó indirectamente presente al espíritu, se sigue que la imaginación, como la memoria, es fortuita. No basta que un artista quiera hacer una bella asociación de ideas, necesita que estas se le presenten; así es que se ha llamado á la idea del genio una *inspiración*; porque en realidad es una suerte el que las ideas se presenten bien. Hé aquí por qué los antiguos, y sobre todo los poetas, invocaban á las musas al principiar una obra.

Hay en la asociación de las ideas algo independiente de nuestra voluntad. El genio mas profundo, los sentidos mas penetrantes, la memoria mas tenaz, serian impotentes para darnos una idea, si esta no se apareciese de antemano por sí misma en nuestra inteligencia. Na la, pues, podemos hacer *directamente* para formar una idea; sino colocarnos en las circunstancias mas á propósito para dar origen á ideas de cierta especie. Estos son las únicas musas verdaderas. Se necesita ademas capacidad natural para concebir pensamientos mas ó menos felices. En este sentido no se adquiere el genio, únicamente se desenvuelve: nada podria el talento mas grande sino se cultivase.

Precisamente es el punto mas difícil el que acabamos de señalar, á saber, el modo con que se presenta desde luego una idea al espíritu, la parte que tomamos y la que podemos tomar. Cuando se considera la memoria y la imaginación bajo este punto de vista, hay que convenir en que estamos pasivos, y que la memoria obra sin nosotros. En el artista la imaginación es como el palo en manos del ciego, le informa de mil ideas, de mil imágenes entre las que elige; si encuentra una buena, es

un hallazgo. Dicen los artistas severos que tienen su momento feliz, su momento de inspiración. No hay inspiración para ellos cuando la imaginación no les suministra ideas que satisfagan sus gustos; entonces prefieren la inacción á pagarse de imágenes medianas. La diferencia que hay entre el genio y el talento, consiste en que la imaginación del primero es mas fecunda, mas feliz, mas severa, porque el genio tiene tambien sus desaciertos, y en materia de artes la severidad nace de la grandeza de la inspiración.

C.

ATENCIÓN.

La atención como la misma palabra indica, es la acción del espíritu que se dirige hácia una idea en general, ya sea propiamente tal, ó una intuición, ó una concepción ó una sensación. Podemos decir que la atención es la aplicación del espíritu á todo lo que puede ser conocido, y de consiguiente no solo á los estados del *yo*, sino tambien á las cosas exteriores. Con todo, esta extensión del dominio de la atención, es mas aparente que real, porque no conociendo las cosas exteriores sino por las ideas que de ellas tenemos, prestar atención á cualquier estado del *yo* en tanto que es conocimiento ó que tiene una causa exterior, es prestársela á las mismas cosas exteriores. La atención no es mas que una segunda actividad del espíritu, y digo segun-

da, porque no se puede prestar atencion sin haber ya algo conocido, pues solo será escitada cuando la inteligencia ó la sensibilidad nos suministren materia para conocer. En efecto, tan difícil es atender, sin que haya una idea conocida de antemano, como dirigirse á un punto cualquiera sin saber que existe. Una atencion sin objeto sería, pues, una accion intelectual, vaga, involuntaria, y no una atencion propiamente dicha. Puesto que toda atencion debe tener objeto, es evidente que el espíritu no la presta sino por reaccion. Podriase definir mas latamente; la reaccion intelectual.

¿Es la atencion una facultad especial, un modo de accion particular ó un punto de vista abstracto y general de la actividad intelectual? De hecho hay atencion, cuando recordamos, abstraemos, generalizamos, comparamos, juzgamos, raciocinamos, en una palabra, siempre que nuestro espíritu refluye sobre conocimientos adquiridos. De donde deducimos que la atencion no es mas que la actividad intelectual, considerada de una manera indeterminada, abstracta y general en su segundo momento.

Mas no es cierto sino en cuanto se entiende la palabra atencion en un sentido muy lato, y sin distinguir si la voluntad toma ó no parte en ella, si la atencion es *voluntaria* ó espontánea. Pero aun cuando no se admitiese sino una atencion voluntaria, no se podria hacer de ella una facultad especial; porque acordarse, abstraer, generalizar, comparar, juzgar, raciocinar, voluntaria ó involuntariamente es lo mismo para el caso. A pesar de todo, fuerza es conocer que se puede distinguir la atencion segun es voluntaria ó involuntaria, aun-

que la voluntad no pueda cambiar la naturaleza de la atencion. Toda la diferencia consiste en que en la atencion involuntaria hay menos de profundo, mas de verdadero y natural en los resultados, y cabe mayor distraccion.

Si la intervencion de la voluntad en el ejercicio de una facultad no basta para hacer de ella una especial, y la atencion no es por sí una facultad distinta, tampoco lo es la atencion voluntaria.

No por eso decimos, que comparando al hombre con el bruto, dejásemos de hallar diferencias entre la atencion del uno y la del otro, pues estamos persuadidos de que el animal es incapaz de toda atencion voluntaria, aunque hay en él cierta segunda actividad intelectual; porque se dice de un animal que mira, que escucha, pero su atencion es enteramente espontánea, no puede tener idea de continuar esta operacion que terminará fortuitamente como empezó, efectuándose siempre que lo exijan las circunstancias. Por el contrario, el hombre puede no estar interesado en un objeto y prestarle su atencion porque tiene en su mano la actividad intelectual y está dotado de reflexion. En efecto, si no tuviésemos la facultad de replegarnos sobre nosotros mismos, de asentar el *yo* como principio de accion, no podriamos atender con voluntad.

La atencion espontánea ó voluntaria puede ser mas ó menos fuerte, y este grado de fuerza se determina por la mayor ó menor dificultad de separar nuestro espíritu del objeto que le ocupa. Así que, todo lo que nos interesa es muy propio para escitar nuestra atencion. Sin embargo la pasion, la preocupacion, si es demasiado fuerte no es muy favorable á la perspicacia, porque entonces

la atencion obra esclusivamente en el sentido de la pasion que se convierte en poderosa ocasion de error. Seria preciso poder mirar bajo todas las fases, lo que preocupa, es decir, que el espíritu gozase de cierta libertad, tan poco compatible con el estado de que hablamos, que casi le es contradictoria. De donde sacamos que la atencion espontánea si es muy á propósito para hacernos ver una cosa bajo el punto de vista que nos choca, no lo es para hacérsela conocer por todos sus lados, y que por consiguiente la voluntad es muy eficaz para dirigir la marcha de la atencion y darle la estension necesaria.

Menor es el peligro de engañarse en materia de ideas puras, que pueden muy bien ser estudiadas involuntariamente. Sin embargo, la atencion espontánea tiene muchas desventajas respecto de la voluntaria: 1.º es mas fácil la distraccion: 2.º los resultados menos patentes: 3.º la marcha del espíritu menos regular, y aunque no se separe demasiado de su fin, explora el objeto de su atencion con menos profundidad y latitud. No obstante, estos inconvenientes se hallan hasta cierto punto compensados con las ventajas que hemos dicho, pues cuando dejamos marchar á nuestra atencion sola, se asocian mas naturalmente las ideas y hay menos peligro de ser engañado por relaciones imaginarias. Se verifica entonces en el espíritu un juego interno, fácil y verdadero como todo lo que es natural; entonces sobre todo, nos vienen las ideas buenas que se llaman inspiraciones del genio; porque no creamos ninguna; podemos desealarlas, buscarlas, colocándonos en las circunstancias que creemos propias para darlas origen, pero si la ac-

tividad intelectual no responde espontánea á nuestro llamamiento, serán impotentes nuestros esfuerzos, y jamás formaremos una sola idea.

Fácil es comprender, por lo dicho, el lado bueno y el malo de la atencion espontánea. Añadamos á esto que la atencion involuntaria no es mas que una especie de desvario en que nuestras ideas presentan lo inconexo de los sueños, un débil sentimiento de la duracion, y cuya memoria se pierde facilmente.

El hábito de dejarse arrastrar por el curso natural de las ideas, puede llegar á ser muy pernicioso; nos inhabilita para un trabajo asiduo, es decir, para un estudio fuerte, y particularmente en las ciencias racionales puras, porque la atencion involuntaria se aplica sobre todo á las imágenes, y la razon lejos de mandar á la imaginacion se hace esclava suya.

La conclusion práctica de estos hechos es la necesidad de resistir á la distraccion, de sujetar todo lo posible nuestra actividad intelectual, y de no dejarla vagar caprichosamente. La espontaneidad es el carácter de la actividad en general; la voluntad por el contrario es el de la actividad humana. Aquí como en otras partes, la libertad cuesta mucho. Siendo naturalmente espontánea la voluntad, no puede ser gobernada con reflexion sino haciéndose una cierta violencia.

Despues de haber dado á conocer el fenómeno de la atencion en sí mismo, con relacion al sujeto que la pone, á la voluntad que puede regirla y á las otras facultades, réstanos estudiarla en su relacion con la sensibilidad é inteligencia consideradas en sus primeros momentos.

Aplicada la atencion á la sensibilidad , tiene por resultado hacer mas intensas sus determinaciones.

Pero la materia propia de la atencion son principalmente los hechos intelectuales. Todos los hombres de genio han sido notables por su fuerza de atencion en las ideas. Todos los que han hecho progresar á la ciencia , que se han hecho notar por lo que se llama fuerza de cabeza , han tenido gran atencion sujeta á la voluntad. Hasta cierto punto, es capaz de suplir el genio. Es de advertir que puede principiarse por ser voluntaria y recibir tal impulso que tome el carácter de la espontaneidad. Tal fue sin duda la atencion de Sócrates.

II.

ABSTRACCION Y GENERALIZACION.

I. Aunque la abstraccion sea consecuencia necesaria de la atencion , pues no se puede fijarla en una idea sino no fijándola en otra, porque no es múltiple, ó porque no cabe aplicarla á muchas á la vez : hay casos en que exige un esfuerzo de la voluntad. En efecto, cuando nos choca una idea y pica nuestra curiosidad, se necesita un acto especial de la voluntad para separar el espíritu de esta idea. Tiene, la abstraccion dos puntos de vista : pues para verificarse 1.º ó no requiere esfuerzo alguno de parte del espíritu, y es por consiguiente efecto solo de la atencion; 2.º ó necesita un acto especial de la voluntad.

Por lo demas la palabra *abstraccion* indica bas-

tante por si misma la naturaleza de esta operacion. Así como la atencion es la aplicacion del espíritu á una idea , así la abstraccion es la accion por la cual se separa de ella la actividad intelectual.

Dícese *hacer abstraccion de alguna cosa* ; pero Kant propone substituir esa expresion con esta otra ; *abstraer alguna cosa*. En la primera de estas proposiciones nos contentamos con indicar la accion del espíritu por su lado negativo , sin dar á conocer el objeto ó su lado positivo. Por el contrario, la segunda expresa que el espíritu se aplica á lo que abstrae, y como no se puede abstraer de una cosa sin abstraer algo , y este segundo punto de vista es el principal, quizá seria mas natural emplear la segunda locucion. Es verdad que no siempre hay intencion de conocer ó de dar á conocer el objeto positivo de la actividad intelectual. Cuando se trata simplemente de separar el espíritu de una idea que le asedia, hay un fin, negativo, el de no prestar su atencion ; entonces la locucion *hacer abstraccion de alguna cosa*, es la única propia.

Puedo tambien preferir indicar la idea de que he separado, con el pensamiento, otra que estaba intimamente enlazada con ella , v. gr. la de longitud respecto de la de latitud , la de efecto con relacion á la de causa , y entonces la única locucion conveniente es *abstraer de alguna cosa*. Por el contrario, si se quiere llamar la atencion sobre la idea que ha sido desprendida de otra, hay que servirse de la expresion *abstraer alguna cosa*. Donde se ve que ambas locuciones son legítimas, pero que no puede emplearse indiferentemente una por otra.

No hay que confundir la abstraccion con el análisis y la division : en la abstraccion el espíritu se aplica á un solo elemento de una idea compleja ; y en el análisis y la division , á todos para conocerlos en sí mismos y en sus relaciones de oposicion.

Tampoco se ha de dar á la palabra abstraccion una estension que no tiene. Por egemplo, no puede decirse cuerdamente que se hace abstraccion del sol y de la luna cuando se habla de gramática. Para que haya abstraccion posible, es indispensable que el espíritu sea llevado naturalmente á una idea que descuida , ó de que separa , por decirlo así , un fragmento para contemplarle. No cabe, pues , hacer abstraccion de ideas que no tienen intima conexion con las de que nos ocupamos.

Hasta aquí no hemos hablado de la abstraccion sino como operacion del espíritu : pero este nombre conviene igualmente al producto de tal operacion. La abstraccion como resultado es á la accion de abstraer, como el recuerdo á la memoria.

Se emplea generalmente la palabra abstraccion en el primero de estos sentidos, como cuando se dice de una idea que es una abstraccion. Todas las ideas propiamente dichas , todas las concepciones son abstracciones.

II. Como se ve, hay gran relacion entre esta facultad y la generalizacion. Es, pues , muy natural ir desde la atencion á la generalizacion por el intermedio de la abstraccion. Poco diremos sobre esto, porque al tratar del origen y de la formacion de las ideas, se ha visto que hemos tenido que

hablar de la generalizacion. Solamente notaremos que puede formarse una idea general con mas ó menos facilidad, 1.º segun que el espíritu cuenta con todos los materiales necesarios para la formacion de la idea , como por egemplo , la idea general de estrella : 2.º ó segun le van llegando sucesivamente: 3.º ó la idea es mas ó menos compleja. La general es aun mas facil de formar segun se parecen mas ó menos las cosas comprendidas en ella; y mucho mas dificil si hubiera numerosas y notables diferencias entre los individuos de la misma especie. Una idea general puede ser singular ó colectiva : singular, si no indica pluralidad de objetos, por egemplo la de hombre. Cuando se habla del hombre en general , no se trata de muchos individuos , sino de un ser puramente ideal , y que encierra en sí los caractéres que se han reconocido á nuestra especie ; si se trata de una idea colectiva , puede ser á la vez colectiva y singular , v. gr., ejército , selva : pero cuando digo ejército , selva , es evidente que no designo un ejército , una selva particular ; luego esta idea es colectiva general.

Las ideas generales pueden ser incomplejas ó complejas : incomplejas, si no se componen mas que de un solo carácter ; complejas, si de muchos. Una idea general es incompleja cuando no es susceptible de análisis ; pero no hay que confundir las ideas que se adhieren naturalmente á otra , con las que forman esencialmente parte de ella. Es compleja cuando pueden distinguirse sus elementos , es decir , cuando puede ser analizada. Pero puesto que las ideas generales son todas creacion humana y no producto de la naturaleza,

el análisis no encontrará en una idea general sino lo que haya puesto en ella una síntesis preliminar. Así que no será buena la idea general, si no ha estado bien hecha la síntesis primitiva: si ha estado mal, el resultado del análisis será defectuoso. Importa, pues, al formar una idea general, 1.º incluir en ella todos los elementos que debe comprender, lo cual constituye su integralidad: 2.º excluir todo lo extraño, lo cual constituye su pureza. Así, pues, la integralidad y la pureza son los dos caracteres principales de la generalización.

Las ideas generales son los signos por que reconocemos las cosas; son la moneda del espíritu, pero esta moneda, lejos de enriquecerle, le empobrece: si las ideas están mal hechas, son una especie de moneda falsa que se cree buena, una riqueza ficticia y engañosa. En este caso el espíritu yerra, que es peor que ignorar. En efecto el ignorante es comparable a un hombre, que carece de fondos y de obligaciones, si nada tiene al menos nada debe; el que está en error, puede compararse a otro, que no solamente nada posee, sino que está entrampado. Es claro que vale más el estado del primero que el del segundo.

Puesto que la idea general enteramente formada viene a ser un tipo, según el cual se clasifican los individuos en géneros y especies, es indudable que si se omite en la generalización un carácter esencial, ó si se hace entrar uno accidental, se viola una ley lógica de la naturaleza.

Es, pues, de la mayor importancia determinar bien las ideas generales, distinguir en los géneros, tantas especies como exija su naturaleza,

formando una de cada carácter sobresaliente.

Ya hemos visto la relación del lenguaje con las ideas generales, solo hablaremos aquí de él, para que no se olvide su utilidad en la formación y recuerdo de ellas. Una vez formadas y expresadas con una voz, se usa esta con frecuencia sin comprender todo su valor. Bajo este aspecto, el lenguaje se opone á que los hombres se entiendan consigo mismos y entre sí; porque la misma palabra no escita igual idea en las diferentes personas que la usan, por ejemplo, la de oro, despertará en un platero la idea de las cualidades de este metal en el arte de trabajarle; y recordará al químico, al físico, al médico, al comerciante, al economista, etc. otras ideas.

Los niños no dan, por mucho tiempo, á las palabras otra significación que la que han visto darles la primera vez que las han oído pronunciar. Así es que las ideas generales de los niños son, por lo común, truncadas y se modifican con el tiempo. Añaden y quitan, á medida que se precisa mas el círculo de sus conocimientos. Por otra parte, no tenemos mas que apelar á nuestra propia experiencia para convencernos de esta verdad: muchas veces hemos rehecho nuestras ideas generales y hasta las hemos reformado por completo.

Las palabras mal interpretadas son causa de muchas equivocaciones en política, en religión, en filosofía y han escitado mil deplorables divisiones. No se disputa sobre los nombres propios, porque estos suministran siempre igual intuición y porque un individuo se distingue bien, de otro; pero cuando se trata de ideas generales, como la naturaleza no nos las dá enteramente formadas, lle-

van lo mismo que el resto de las obras humanas, el sello de la imperfeccion.

Acerca de las ideas generales se ha suscitado la cuestion ontológica de si las palabras que las espresan indican cosa real ó no corresponden á nada que lo sea: pero está mal planteado el problema; no es completa la disyuncion, porque las palabras espresan siempre y únicamente ideas: este error ha sido principio de otros muchos. Los partidarios de la opinion de que las palabras nada espresan de real, se llamaron *nominalistas*, y admitian que ningun nombre, á escepcion de los propios, tiene valor ontológico. Sus adversarios los *realistas* por el contrario, admitian ciertas realidades correspondientes á las ideas generales: decian, por ejemplo, que lo que hace que se puedan mostrar todos los objetos, es alguna cosa real, la *eccoidad*, lo mismo que sucede con la *humanidad*, la *petreidad*, etc. El hecho es que las palabras espresan ideas y nada mas que ideas, que las ideas no corresponden á nada real, que son producto del espíritu humano en cuanto á la *forma*, y un estado puro y simple de la inteligencia, en cuanto á la materia: una idea, ya lo hemos dicho, no es mas que el *alma ideante*.

E.

DEL JUICIO (CONSIDERADO COMO HECHO DE CONCIENCIA).

Hay juicio siempre que se afirma ó se niega una idea de otra. Luego hay en cualquiera dos ideas principales: una llamada *sujeto*, y es aquella

de que se afirma ó niega, y otra *atributo* ó *predicado*, que es la afirmada ó negada. Pero estas palabras, *sujeto*, *atributo*, mas bien son denominaciones gramaticales y lógicas que ontológicas; estas últimas son *sustancia* y *cualidad*; el sujeto se reputa siempre sustancia relativamente al atributo, el cual tambien se reputa siempre cualidad, respecto del sujeto. Por lo demas, sucede con la mayor frecuencia que esta sustancia no es mas que ficticia, ideal, un ser de razon pura; lo mismo la cualidad puede no ser mas que racional y no real, sensible, esencial y parte de la naturaleza.

Hay dos clases de juicios, afirmativo y negativo. Nos ocuparemos mas del primero, porque veremos que, en el fondo, todo juicio negativo se resuelve en uno afirmativo.

El juicio se compone de dos ideas y de su relacion, segun acabamos de decir: por eso se distingue de una idea tomada aisladamente y cuyas relaciones no vamos á inquirir; estas dos ideas reciben el nombre comun de *materia* del juicio, la cual puede variar hasta el infinito. Por el contrario la *forma* ó la relacion de los dos términos constitutivos de la materia del juicio, es á saber del sujeto y del atributo, es siempre la misma en todos los juicios posibles. En efecto cuando yo digo: el tiempo está frio, esa estatua es de marmol, Pedro es sabio, etc., siempre es la misma la relacion de los dos términos y por consiguiente siempre es la misma la forma. Esta no es mas que un punto de vista superior. No obstante, se presenta la dificultad de como esta forma es tambien la misma en el caso de que el verbo, que enuncia la relacion del sujeto con el atributo, varie de tiempo, de número

y de persona. Respóndese á ella que los accesorios de tiempo, número y persona son verdaderas circunstancias estrañas á la accion de unir el sujeto con el atributo, que estas circunstancias entran en la materia del juicio: que aun cuando no se profundizára, como exige la gramática general, la teoria de los verbos, reduciéndolos todos á uno solo que es el ser; que aun cuando no se llegase en esta teoría, hasta reconocer que, en realidad, no hay persona en el verbo, que se toma esencialmente en un sentido absoluto, no por eso dejaría el verbo de ser único. En efecto hasta en la gramática particular se dividen los verbos en *sustantivos* y *adjetivos*; el primero, bastante mal denominado, es el verbo *ser*. Los adjetivos forman la segunda clase que comprende los demas. En cuanto al verbo adjetivo siempre se resuelve en un adjetivo y en el verbo *ser*, ó verbo sustantivo.

Natural es que á propósito del juicio, hablemos de gramática y de proposiciones, porque toda proposicion es la espresion de un juicio; así pues, podemos partir de la proposicion para conocer la indole del juicio, y como en tal concepto antes pertenece á la lógica que á la psicología, no insistiremos mas en ella.

Sin embargo, antes de pasar adelante haremos una advertencia sobre la manera con que pudiéramos interpretar, por egemplo, esta proposicion *yo soy*, contando con la teoría de un verbo único sin modo, sin número y sin personas. *Yo soy* equivale á esta: *yo ser*, en el tiempo presente. Compréndese que todas las proposiciones posibles, pueden traducirse de un modo análogo reduciéndolas á solo el verbo *ser*.

Toda proposicion que encierra un sentido finito, determinado, sea absoluto, sea relativo, contiene un juicio. Asi cuando decimos: *vé*, aquí hay una proposicion completa; es decir, juicio con verbo sujeto y atributo; es evidente que *vé* es lo mismo que *tú, sé y ente*.

Volvamos al juicio mirado como operacion intelectual, estudiémosle como hecho de conciencia; profundicémosle en su naturaleza y relaciones. Por lo que anteriormente hemos dicho, sabemos que debe haber en todo juicio dos cosas, materia y forma: la materia se divide en dos elementos. Puesto que la forma no es mas que una concepcion, una relacion, es evidente que pertenece á la capacidad generadora de las concepciones y relaciones, á la razon. ¿Pero de dónde viene la materia? Puede ser producto de una intuicion, ó de un sentimiento, ó de una idea general ó de una concepcion.

1.º Cuando experimentamos una sensacion podemos decir que es mas ó menos fuerte que otra; comparamos dos sensaciones bajo el punto de vista de la intensidad; luego hay juicio. Pero en este juicio el sujeto y el atributo, la cosa comparada, y aquella á que se compara son sensaciones. De consiguiente podemos tener juicios, cuya materia toda sea dada por la sensibilidad. Si por egemplo decimos, este olor es fétido, es claro que el sujeto es *olor* y la *fetidez* el carácter propio que le atribuimos. Hay que notar que en el sujeto se pone el olor en general y que la sensacion no está determinada todavia; está, pues, como analizada antes de que se haya formado el juicio. Se toma como sujeto la sensacion *olor*, y como atributo

su cualidad *fétida*. Así el juicio presupone la observación: lo mismo cuando decimos este cuerpo despide un olor fétido, la doble existencia del olor y del cuerpo nos es suministrada por los sentidos, mas nosotros separamos la idea de olor, de la de cuerpo. Para formar el juicio enunciado, ha sido preciso separar esas dos cosas que nos daban á un mismo tiempo nuestros sentidos.

La consecuencia de este hecho es, que muchas veces nuestros juicios son precedidos de otros y que aunque parezcan primitivos no pueden menos de ser secundarios. Con todo, no hay que confundir una pura abstracción con un juicio, pues, cuando estamos en presencia de un cuerpo, seguramente formamos un juicio sintético que nos hace suponer la sensación de olor en el cuerpo que vemos; pero en pos de este juicio viene una operación que no es tal juicio sino mas bien un acto opuesto en cierto modo á la síntesis. Digo en cierto modo, porque si lo fuese diametralmente, se aislaria del sujeto, v. gr. el olor, y no podria haber juicio. Pero este acto, que consiste en separar la idea de olor de la de cuerpo, se realiza con suma rapidez en el espíritu. Efectivamente sin esta operación, no hubiéramos podido distinguir el sujeto de su cualidad: estas dos cosas habrían estado confusas para nosotros; pero en virtud de nuestra facultad de abstraer, muchas veces, para comprender mejor, dividimos la relación que hay entre los elementos de nuestro juicio, porque cuando decimos, este cuerpo despide un olor fétido, no hacemos sino repetir despacio lo que nuestro espíritu ha hecho de prisa. Se opera, pues, una abstracción para comprender la relación del

sujeto con su cualidad; mas en seguida, haciendo el juicio afirmativo de que hablamos, se reconstituye la relación que la abstracción habia roto. De donde inferimos, que cuando el juicio afirmativo versa sobre cosas de experiencia, va siempre precedido de una síntesis y le sigue una abstracción; esta síntesis no es todavía distinta; la asociación de las ideas mas bien se hace en ella de una manera fortuita que con conocimiento de causa; por lo tanto, para que la síntesis esté hecha con inteligencia se necesita retroceder al hecho primitivo, distinguir el sujeto de la cualidad y reunirlos de nuevo; á este último acto es á lo que propiamente se le llama juicio, del cual no es mas que preparación todo lo que precede.

2.º Hay tambien juicios cuya materia está compuesta de ideas generales, por ejemplo: *el hombre es mortal*: el sujeto *hombre* es general, el atributo *mortal* lo es tambien. Estos juicios exigen por lo tanto la generalización, la asociación de ideas y la abstracción: por eso no son primitivos, pueden precederles otros muchos; pero lo que hay de particular en ellos, lo que los distingue, de los formados en materia de experiencia inmediata é intuitiva, es que no hay síntesis como elemento secundario, ni abstracción que sirva de intermedio á esta síntesis primitiva y al juicio propiamente dicho. Los formados sobre ideas generales no se hacen con el auxilio de intuiciones inmediatas, sino con el de las palabras, cuya presencia en el espíritu es la verdadera razón de los juicios en materia de ideas generales. Para hacerlos se necesita tener ya la palabra disponible: de aquí debemos concluir, que pasa bastante tiempo de la vi-

da antes de formarlos, que es menester haber pensado ya mucho, haber llegado á cierto desarrollo intelectual; que se requiere la palabra para juzgar así; que por consiguiente, hasta que hayamos espresado las ideas generales por medio de palabras y podamos servirnos de ellas con inteligencia, no hay juicios posibles en materia de ideas generales.

3.º ¿Sucede lo mismo con los juicios en punto á concepciones?—Estas son conocimientos racionales puros que no se presentan desde luego en estado abstracto, sino concreto. Como por hipótesis, deben mirarse aquí abstractamente, puesto que deben ser la materia pura de los juicios, claro es que no se pueden formar los de esta especie, sino despues de haber juzgado de antemano, aplicando las concepciones á los fenómenos que son susceptibles de ello, ó á ideas generales. No hay que confundir la concepcion con el juicio que se forma sobre ella.

Quando despues de haberse quemado un niño el dedo, á la luz de una bugia, reusa aproximar su mano á un cuerpo candente, podria creerse que hay juicio por su parte y hasta que raciocina; pero es probable que no haga nada de esto, al menos, si juzga, lo hace vagamente y no con el conocimiento que acompaña á nuestros juicios actuales. Sino quiere aproximar su mano á un cuerpo semejante al que le causó su primer dolor, obra en esto mas bien por instinto, que por raciocinio. Si fuese necesario recurrir al juicio para explicar la accion del niño, habria que recurrir tambien al razonamiento, seria preciso hacerle abstraer, generalizar, comparar, y esto se recordará que sino es imposi-

ble, es por lo menos poco concebible, á no tener el sujeto á su disposicion las palabras y su inteligencia. Para explicar el acto del niño que se abstiene de tocar un cuerpo ardiendo hay que hacerle raciocinar poco mas ó menos del modo siguiente. «Yo me acuerdo de haberme quemado: el cuerpo que me quemó se parecia á este: es probable goce de la misma propiedad que el otro; si le toco, experimentaré una sensacion semejante á la que sufrí la primera vez; porque las leyes de la naturaleza son constantes: luego si no quiero quemarme no debo acercar la mano á ese cuerpo.» Ahora bien, es imposible suponer que pasen en el niño tal serie de ideas generales y de concepciones; mas razonable es juzgar que se asocian las intuiciones y los recuerdos en su espíritu, y que obra en seguida de una manera instintiva, sin saber lo que hace. No es esto decir, que no haya en la primera edad las facultades necesarias para discurrir y raciocinar, porque si no las hubiese entonces no las habria jamás; hay ya el ejercicio de la facultad de abstraer hasta cierto grado, lo que principia á distinguir al niño, del animal. Debemos concluir de todo lo que precede, concerniente á juicios formados sobre materias suministradas por las concepciones, que tomados en estado abstracto exigen muchas operaciones anteriores y no llegan hasta muy tarde; bien es verdad que ciertas concepciones, tales como las de sustancia y causa se forman bastante pronto. La razon las produce, segun la necesidad de las circunstancias; pero no en estado abstracto; entonces la inteligencia no distingue la forma de la materia, la nocion de razon pura y simple, del agente á que la aplica.

Después de haber visto con qué condiciones pueden realizarse los juicios en materia de experiencia, los formados sobre las ideas generales y sobre las concepciones, debemos examinar la relación que existe entre el sujeto y el atributo, ó mas bien entre la sustancia y la cualidad. Si yo por ejemplo digo, la tierra es redonda, hago un juicio de experiencia sin duda, mas es resultado de muchas observaciones anteriores, por consiguiente esta relación es tal, que no se presenta al espíritu, sin estudio previo. No es necesaria, porque si lo fuese, no podría el espíritu defenderse de ella. Hay que observar la fuerza con que esta relación de las ideas racionales puras se impone á la inteligencia. Cuando yo, v. gr., digo la parte es menor que el todo, no necesito examinar, calcular, ni abstraer para enunciar este juicio, no puedo dejar de formarle. Lo mismo sucede cuando digo, yo estoy aquí, yo hablo, yo pienso (1). Todos estos juicios son necesarios, en cuanto no puede uno menos de formarlos luego que piensa en ellos. No así con el precedente; de la tierra es redonda. Con todo, este último en materia empírica, es como los de: yo hablo, yo pienso; juicios cuya materia nos suministra igualmente la experiencia. ¿Pues en qué consiste que estos son mas fáciles de formar que el anterior? En que el espíritu percibe al punto las relaciones de los unos, al paso que el otro presenta una materia que no puede observarse tan facilmente, y donde ademas no existe vínculo alguno necesario ó *a priori* entre

(1) Estos tres últimos juicios son sintéticos *a posteriori* pero pertenecen á la evidencia inmediata.

el sujeto y el atributo, como en este juicio; el todo es mayor que la parte.

En dos clases pueden distinguirse los juicios considerados respecto del plano que ocupan, por decirlo así, en la inteligencia: los unos inmediatos que no son sino el buen sentido, juicios que todo el mundo es capaz de formar; los otros mediatos, que no pueden formarse con certidumbre, sino en virtud del estudio y de la reflexión.

Por lo que hace á la identidad ó á la diversidad del sujeto y del atributo, se dividen en analíticos y sintéticos; los analíticos son aquellos cuyo atributo está necesariamente contenido en el sujeto. Los sintéticos *a priori*, siendo primitivos, son tan fáciles de formar como los analíticos; así cuando decimos, todo cambio supone causa, no hay espíritu cultivado que titubee en admitir un principio, cuya verdad se conoce á primera vista, y sin embargo este juicio es sintético, puesto que el cambio no es la causa, ni la causa el cambio. Lo mismo sucede con éste, la línea recta es el camino mas corto de un punto á otro. Aquí la idea de recta es opuesta á la de curva, pero esta nada tiene de comun con la mayor ó menor longitud del camino.

Hay otros juicios sintéticos *a priori* que son mas difíciles de formar, cuya verdad aparece menos clara al espíritu, como son todas las proposiciones matemáticas que necesitan demostración. En efecto, todas ellas son juicios *a priori* formados por la razón sin experiencia; pero hay que aproximar estas ideas entre sí, por medio de otras mediatas para hacer ver su relación: esto es lo que se llama demostración.

De lo que acabamos de decir relativamente á la dificultad de formar un juicio, de apreciar su relacion, concluimos que es preciso, que á ciertos juicios precedan la comparacion y otras operaciones. Por el contrario, hay otros en que son inútiles y aun imposibles estas operaciones preliminares: en un juicio evidente, toda comparacion para ser fundada en lógica, debe preceder al juicio, debe ser á propósito para poner el espíritu en disposicion de juzgar, pero puesto que el juicio es evidente, la comparacion es inútil, la misma evidencia conduce al espíritu á hacerlo.

Esto en cuanto al juicio considerado psicológicamente: hemos examinado los materiales que sirven para formarle; réstanos estudiarle, bajo el punto de vista de la adhesion del espíritu. Cuando decimos que damos nuestro asentimiento, suele significar que juzgamos, lo que inclinaria á hacer creer que el asentimiento precede al juicio: sin embargo es indudable que le supone. En efecto, dar su asentimiento, presupone alguna cosa á que se le dá; luego el que precede es el juicio. Hasta los hay á que no asentimos, porque cuando formamos algunos de que no estamos seguros, juzgamos sí, entonces, pero no damos nuestro asentimiento. Tampoco le hay en el instante en que la relacion afecta al espíritu, porque en este momento hay mas bien sugestion: la razon obra entonces con respecto al asentimiento con corta diferencia, como la imaginacion respecto á la razon cuando aquella produce una imágen. La razon ensaya, tantea, se determina en fin por las relaciones que le parecen convenientes, y aun algunas veces las desecha todas; pero hasta que se

ha fijado perfectamente en una de ellas con conocimiento de causa, no hay juicio.

Aun tendríamos que hablar de él con relacion á la idea y al raciocinio, decir en qué sentido es anterior á la idea, y en qué otro le es posterior: esponer la naturaleza de los primitivos, hacer ver como preceden á la idea, como por el contrario los subsiguientes presuponen las ideas que son su materia; por último, como los primitivos, puede formarlos cualquiera, al paso que los otros suponen un estudio. Pero lo ya dicho bastará para hacer concebir lo restante.

En cuanto al *raciocinio*, es claro que no es mas que una série de juicios de tal naturaleza, que el último resulte de los precedentes. Mucho se disputaba en otro tiempo sobre si somos activos ó pasivos en el juicio. Entendiendo la actividad en un sentido lato, no hay duda que la cuestion se resuelve por sí misma; mas si por actividad se entiende una atencion sostenida, la cuestion es entonces sobrado general, pues en los juicios fáciles donde el espíritu concibe las relaciones á la primera ojeada, no habria actividad propiamente dicha.

La última cuestion que tenemos que examinar es: cómo todo juicio negativo equivale á uno afirmativo. Para esto, basta observar que todo juicio negativo puede considerarse como formado de un atributo negativo, en cuyo caso la negacion no recae sobre el verbo, sino sobre el adjetivo como en este juicio: el alma es inmortal. El atributo inmortal es evidentemente la negacion de mortal, y se vé que el verbo es afirmativo y que la negacion recae sobre el atributo. En latin es todavía

mas palpable la evidencia de esta negacion, por ejemplo, cuando se dice *anima est non mortalis*; luego podemos concluir que todo juicio negativo se reduce á uno afirmativo.

Puede decirse tambien que en el juicio negativo antes hay tentativa de juicio que juicio propiamente dicho, ó que el espiritu junta las palabras mas bien que las ideas, y declara que estas son incompatibles. Lo que hay de positivo en todo juicio negativo, su fórmula afirmativa, es la misma incompatibilidad de sus términos. Así cuando se comparan las ideas de injusto y de Dios, se vé que no se convienen, y hay que enunciar el juicio de: Dios no es injusto.

II.

DEL RACIOCINIO (CONSIDERADO COMO HECHO DE CONCIENCIA).

El raciocinio, de cualquiera especie y forma que sea, se compone de cierto número de juicios, cada uno de los cuales, tomado aisladamente, en nada se diferencia de los puros y simples. Todo lo que acabamos de decir del juicio conviene por lo tanto á las diversas partes del raciocinio; pero los juicios de que consta no son mas que su *materia*.

La esencia del raciocinio consiste en la *forma* ó la relacion de la consecuencia y las premisas. Esta relacion es una concepcion particular, necesaria en los razonamientos racionales (categóricos hipotéticos y disyuntivos), no necesarias en los

empíricos (inducción, analogía) y que se establece entre el sujeto y el atributo de la conclusion en virtud de otras relaciones anterior y *sucesivamente* concebidas, ya entre el sujeto y el atributo de la conclusion y una tercera idea, ya entre varias proposiciones segun la especie de raciocinio.

Para que se nos entienda mejor, nos contraeremos aquí al que llamaremos mas adelante *categórico*, y consiste en una operacion por la cual el espiritu acerca espontánea ó voluntariamente dos ideas á una tercera, que les sirve de término de comparacion, para apreciar la conveniencia ó inconveniencia de su comprension respectiva, presentando la una al lado de la otra en los limites de su comprension propia.

De consiguiente es preciso que ese término que se llama *medio* en oposicion á los *extremos* que sirve para comparar, tenga afinidad al menos con uno de ellos.

Observemos que todo juicio se hace esencialmente entre dos términos ni mas ni menos y que el argumento mediato y el polysilogismo no son sino escepcion aparente de esta regla. Luego que se ha percibido la relacion positiva al menos de uno de los dos términos extremos con el medio, puede este ser eliminado ó conservado y visto como representante del extremo con el cual tiene afinidad.

Los diferentes términos de un raciocinio se ofrecen al espiritu en virtud de esa especie de asociacion de ideas que se verifica, segun las relaciones de conveniencia ó de inconveniencia. Nada importa el órden en que se presentan; lo principal es el hecho de la asociacion, eso es lo que consti-

tuye el carácter psicológico del razonamiento: bajo este punto de vista la tal operacion vuelve á la asociacion de las ideas: á esto solo se reduce la invencion del medio término y de toda la tópica.

La materia del racionio puede ser *empírica racional*, ó *mista*. En cuanto á la forma siempre es racional y de consiguiente entra en la razon. Luego su esencia compete á las capacidades intelectuales y al entendimiento.

No nos estenderemos mas sobre el racionio ni aun considerado psicológicamente, porque lo que pudiéramos decir supone que se conoce bien su mecanismo siendo asi que este no se explica hasta la lógica. Para ventilar la cuestion que nos ocupa, seria preciso saber la teoria de las diversas especies de razonamientos, haber determinado lo que hay de comun á todos y presentarlos bajo el punto de vista, psicológico ó como hecho de conciencia. Por de contado, se verá que la forma ó relacion de la consecuencia y las premisas es lo que tienen de comun todas las especies de racionios: pero que esta forma es necesaria en los unos y solamente mas ó menos probable en los otros. De suerte que lo realmente comun, prescindiendo de su carácter, es esa forma de que hablamos y se reduce á una asociacion de ideas.

CAPÍTULO X.

DE LA ACTIVIDAD Y DE SUS DIVERSOS CARÁCTERES.—
DE LA ACTIVIDAD VOLUNTARIA Y LIBRE.—FENÓMENOS
DE LA LIBERTAD Y TODAS SUS CIRCUNSTANCIAS.—
DEMOSTRACION DE LA LIBERTAD.

§ 1.º

De la actividad y sus caracteres.

Hemos llegado á la tercera y última parte de la psicologia que se recordará, dividimos en sensibilidad, inteligencia y actividad. Vistas las dos primeras partes, nos resta la última. Tambien hay que traer á la memoria que consideramos la sensibilidad y la inteligencia, bajo dos puntos de vista, el de la pasividad y el de la actividad. El primero nos dió las capacidades y el segundo las facultades: relativamente á la sensibilidad hemos distinguido en las facultades el instinto, la inclinacion, el hábito, la pasion, etc: en la inteligencia vimos el entendimiento reducido: 1.º á la memoria y á la asociacion de ideas: 2.º á la atencion y á la abstraccion: 3.º á la generalizacion: 4.º al juicio y al racionio. Tambien podemos mirar la actividad por dos lados ora se trate de lo que pasa desde luego en nosotros, de nuestra actividad primera, ora de la reaccion, que tambien puede dividirse en dos partes atendiendo á si es ó no voluntaria.

1.º Pero antes de examinar la actividad bajo estos dos aspectos conviene nos formemos una idea general de ella. Ya hemos dicho que nada se pro-

duce en el *yo*, sin una causa interna, es decir, sin la actividad. De donde concluimos que los fenómenos del sentir tienen una causa interna, eficiente, lo que no impide que haya también en las sensaciones una causa externa, si bien no es eficiente, sino solo ocasional. Lo mismo sucede en el segundo momento de la sensibilidad, en el instinto, por ejemplo; porque es claro que lo que nos hace obrar no es más que esa causa interna eficiente. Lo propio se dirá de la inclinación, del hábito y de la pasión.

De análoga manera puede discurrirse relativamente a los fenómenos intelectuales. En verdad que si no fuese excitada nuestra inteligencia, no tendríamos intuiciones ni percepciones; pero por otra parte, la excitación sola, sin la actividad nada produce. La misma palabra excitación prueba bastante que hay una causa última que necesita otra para ponerse en juego. Hay, pues, actividad en el primero y segundo momento de la inteligencia. Cuando en psicología se estudia la actividad por separado, no es porque no se encuentre ya en los fenómenos del sentir y del conocer; pero hasta aquí más bien hemos considerado la actividad en sus productos que en sí misma; por consiguiente vamos a remontarnos de los efectos a las causas, de lo conocido a lo desconocido.

¿Qué es la actividad? ¿cómo la definiremos de una manera general? La actividad es lo que produce inmediatamente en nuestra alma todas nuestras maneras de ser, tanto activas como pasivas, tanto las que son productos de las capacidades como las que lo son de las facultades, ya que la actividad es el principio interno de todos los he-

chos de conciencia. Así como hemos estudiado la sensibilidad y la inteligencia en sus dos momentos de acción y reacción, así también podemos distinguir la actividad en primitiva y secundaria. La definición que hemos dado de la actividad en general, conviene igualmente a estas dos especies.

Tan no podemos menos de reconocernos activos como no podemos consentir en reconocer efectos sin causas; la actividad no es, una ficción; propio es de nuestra naturaleza intelectual el figurarnos activos; aunque quisiéramos negar esta cualidad nos sería imposible no concebirla como causa; luego la actividad existe.

Se distingue según somos, pasivos en la actividad misma ó activos en el sentido propio de la palabra.

Siempre que obramos, queramos ó no, hay actividad de nuestra parte: en el primer caso hay voluntad y en el segundo, no sólo hay falta de voluntad, sino resistencia inútil. En este caso nuestra actividad es negativa al oponerse a la producción del fenómeno, oposición que además es impotente. En el primero, es positiva. Choca al principio que seamos activos aunque no lo queramos. Hay actos que para ejecutarse requieren la voluntad, pero los hay también que por más que ella quisiera suspenderlos han de realizarse a despecho suyo. Hay entonces una especie de lucha en el *yo*, entre la voluntad y la fatalidad. Así cuando experimentamos una sensación desagradable, resultado de una lesión en el organismo, en vano fuera que quisiese la voluntad suspender la actividad del dolor, la sensación se está renovando sin cesar.

De donde sacamos esta primera ley: que la voluntad no tiene por donde coger directamente á la actividad primordial, sino solo á la reactiva ó del segundo momento, á la actividad personal ó reflexiva. En efecto, bien podemos distraernos de la sensación y debilitarla indirectamente de este modo.

Si pasamos de la sensibilidad á la inteligencia, se vé tambien que la actividad está fuera de la voluntad, en el primer momento de conocer; es decir, en las intuiciones y concepciones. Ciertamente depende de nosotros el no prestar nuestra atención á esos primeros destellos del conocimiento, mas no el aniquilarlos. Luego que poseemos la materia del conocimiento somos dueños de tratarla de una manera ú otra; podemos juzgar, discurrir y generalizar, sin querer, pero no contra la voluntad.

De donde sacamos esta segunda ley de la actividad relativamente á la inteligencia y aun á la sensibilidad; que la actividad, considerada en su segundo momento, no es fatal en sus determinaciones sino espontánea; no es fatal, sino en tanto que se la considera de un modo general, ó en cuanto á su esencia, mas no en sus modos: es decir, que generalizamos, juzgamos y raciocinamos necesariamente en general, pero no necesariamente sobre tal ó tal materia. Porque si hay recuerdos que no sean mandados por la voluntad sino fortuitos, no interviene ella en ese trabajo, si interviniese, podría, si no aniquilar al menos interrumpir la actividad intelectual. Así esta considerada en sus dos momentos puede ser dirigida por la reflexión á un lado ó á otro, pero no puede

dejar de serlo. Un *yo* inactivo es una contradicción, porque el *yo* no es *yo* sino á condición de *asentarse* con determinaciones y estados que son su obra inmediata. La actividad por tanto es en *sí* una ley de la naturaleza que se halla fuera de nuestro poder; mas en consecuencia de la facultad que tenemos de reflexionar, podemos dirigir nuestra actividad ya que no destruirla. Así, lo que se llama *voluntad*, lejos de ser causa de la actividad es consecuencia suya bajo ciertos aspectos; la supone porque para querer hacer es necesario haber hecho ya, y el mismo querer ¿no es ya hacer?

§ 2.º

DE LA ACTIVIDAD VOLUNTARIA.

Segun todo lo que acabamos de decir se considera la actividad bajo tres puntos de vista relativamente á la voluntad.

1.º O bien se desplega contra la voluntad y entonces es *fatal*; por ejemplo cuando tenemos ideas desagradables é importunas que quisiéramos desechar y no podemos, tal es el estado de manía: por mas que quisiera el maniático ser de otro modo, no podría. Luego que se le ha fijado en la cabeza una idea y no siente ya la necesidad de apartarla se halla en estado de locura; pero en tanto que él se distingue de esa idea, la compara con otras y reconoce su vicio, en una palabra mientras no está enteramente subyugado, no es completa la manía.

2.º El segundo carácter de la actividad es el

de la *espontaneidad* que comprende todos los actos que se ejecutan sin premeditacion, pero que se pueden suspender con tal que no se realicen en un instante indivisible. Si sen hacederos en un tiempo indivisible se hacen casi tan pronto como se conciben y no tiene lugar la reflexion, si bien no puede decirse que entonces haya fatalidad, pues, aunque la voluntad acuda tarde, es omnipotente así que aparece.

3.º El tercer estado de la actividad es el que distingue eminentemente al hombre del bruto, en cuyo estado es aquel *sui compos*, porque en uno de los dos anteriores no lo es y en el otro no puede serlo. De todo esto se debe concluir que la *voluntad* es la reflexion sobre la actividad, para dirigirla en tal ó cual sentido, luego es la facultad de obrar con *libertad*.

§. 3.º

FENÓMENOS DE LA LIBERTAD Y TODAS SUS CIRCUNSTANCIAS.—DEMOSTRACION DE LA LIBERTAD.

La libertad no es otra cosa que la no-coaccion, una manera de concebirnos en la naturaleza, como seres que no están sujetos á las leyes mecánicas que rigen el mundo material. La actividad espontánea aunque sin reflexion, no es *fatal*, ya que puede caer bajo el imperio de la voluntad, mas por otra parte, como sin ella se pone en juego no es tampoco perfectamente libre, esto es, libre con una libertad reflexiva, es como el medio entre estos dos estremos; forma su transicion y sirve de lazo bajo el aspecto de la actividad

entre el hombre y el animal en la persona humana. No siendo la libertad mas que la no-coaccion y no pudiendo probarse una negacion directamente, la libertad no es un *hecho* de conciencia *directo*, pero cuando tratamos de inquirir si no somos movidos á manera de instrumentos nos responde nuestra conciencia que no hay tal cosa; y desde entonces nos concebimos causa primitiva de nuestros diferentes actos; á resultas de esta concepcion nos juzgamos libres, por que no cabe concebirse de otro modo toda causa, todo principio de accion.

Empero pudiera decirse que la no-coaccion solo prueba que no hay en nosotros dos fuerzas en oposicion, y que el caso es saber sino es fatal la que nos mueve. Es bien claro que para haber coaccion, seria preciso que hubiese dos fuerzas, una de nosotros y otra que no lo fuera, y diese la ley á la primera; que aun en este caso la fuerza vencida fuese tambien independiente, en cuanto á su origen, de la vencedora, que su solo ejercicio se hiciera imposible; que fuese como un resorte que no puede alojarse porque está contenido por una fuerza estraña y superior.

Verdad es que la no-coaccion no es una prueba de la libertad sino en la doble hipótesis: 1.ª de que hay en nosotros una fuerza que nos es propia: 2.ª de que si hubiese otra, estraña y contraria á la primera, conoceríamos la violencia que egerciere sobre esta, puesto que la impediria desplegar ó hacerlo á su gusto; porque si no hubiera en nosotros fuerza alguna propia, no podría ser contrariada por otra, y en ese caso podríamos ser movidos por una estraña é inducidos

acaso á creerla nuestra, al paso que solo lo fuesen sus determinaciones que se convertirían en estados nuestros.

Es verdad que tampoco estos argumentos prueban mas que una cosa, á saber la no-coaccion.

Pero puede profundizarse mas, é inquirir sino sería posible: 1.º que hubiese dos fuerzas opuestas y cuya ley fuera engendrar una especie de resultante que no fuese ni del todo libre, ni enteramente fatal y que el hábito de obrar así nos impidiera conocer que nuestra actividad está mas ó menos limitada por que nos faltaria un término de comparacion para apreciarla, quiero decir, el conocimiento de un estado mas libre que nunca hubiera sido el nuestro; 2.º ó si no habria en nosotros una fuerza única, no sería nuestra, á la cual estuviéramos por lo tanto sujetos fatalmente sin advertir violencia, por no haber ninguna otra fuerza que pudiese ser contrariada.

Respondemos á la primera cuestion, que en el mero hecho de haber en nosotros una fuerza que nos fuese propia, sería independiente en cuanto á su origen, por mas que estuviere limitada y combatida en su ejercicio, y que también seríamos libres bajo el primer punto de vista aunque sujetos á la fatalidad bajo el segundo.

Respondemos al otro argumento, el mas fuerte y profundo que se ha hecho y puede hacerse contra la libertad:

1.º Que esa fuerza estraña, única á que estaríamos sujetos sin saberlo aun creyendo que es nuestra, no pasa de ser una hipótesis, que no puede convertirse en argumento sino habiéndola probado.

2.º Que esta prueba es imposible de hacer á priori porque es cuestion de hecho; imposible hacer á posteriori: 1.º porque si la colocamos fuera de la conciencia, si se trata de la causa primera y natural de nuestras determinaciones, anteriores á todas esas determinaciones de la facultad pura, no en ejercicio todavia y sobre toda fenomenalidad esterna; entonces calla la conciencia, y de consiguiente no se pronuncia en favor de la hipótesis: 2.º porque, al contrario, si se coloca la cuestion en el terreno mismo de la conciencia de la fenomenalidad interna, la conciencia no encuentra libertad ni fatalidad, sino simples estados, efectos de un poder que es mas profundo y se halla por lo tanto fuera de la conciencia: 3.º porque si en este silencio de la conciencia y del raciocinio, en esta imposibilidad de establecer á posteriori ó á priori el origen fatal de la fuerza interna, apelamos á la razon nativa, á la creencia primordial de la humanidad y de los individuos, somos libres, porque nos concebimos causa de ciertos estados nuestros; en su consecuencia que es ley de nuestra razon el concebirnos así y que la libertad considerada *positiva* y no *negativamente* como hemos hecho mas arriba, no es otra cosa que la facultad de causar; que la idea de toda causa verdadera implica necesariamente la de potencia iniciadora, de principio activo, absoluto é independiente.

Si se insiste y se pregunta como puede ser libre, y sino hay hasta contradiccion en que lo sea, un ser contingente y que depende por su naturaleza de la potencia creadora universal; responderemos 1.º que á los que hacen esta objecion les toca probarla. 2.º que pertenece á la metafisica

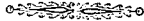
trascendente y se resuelve demostrando con Kant, que en esa region, las nociones de causa y efecto no son aplicables mas que de una manera abusiva y en virtud de una ilusion que conduce a un error sofisticado haciendo concluir de un orden de ideas a otro (thesis que yo no puedo asentar aqui;) 3.º que no es necesario recurrir a ese trascendentalismo para notar el vicio de esta objecion, puesto que está ahí la razon nativa, que protesta en alta voz, contra toda conclusion que propendiese a establecer que el yo no está dotado de energia propia. Sin embargo fuerza es reconocer que esa energia constituye parte de su naturaleza que él no puede dársela ni quitársela, y que respecto á esto, hay sin duda fatalidad; pero una fatalidad muy conciliable con la libertad, lo que no se habia deslindado hasta ahora.

Hay mas aun, y es que si no fuésemos libres, no tendríamos las nociones de fatalidad y libertad, porque se suponen mutuamente. Puesto que de hecho las poseemos, han de existir en nosotros. Así como no podemos sustraernos á las leyes de la gravitacion; percibir, concebir, y sentir de otra manera que percibimos, concebimos y sentimos, así tampoco podemos dejar de ser sensibles, inteligentes, activos y por consiguiente libres. Nada de esto depende de nuestra voluntad. Mas por otra parte, por medio de la reflexion ejercemos un imperio incontestable sobre nuestra actividad. Usamos de nuestros sentidos segun queremos; vivimos con nosotros mismos ó nos aislamos tambien de nosotros mismos hasta cierto punto etc. etc. Vemos, pues, que de hecho y de derecho, nos concebimos libres y no libres, desde

que distinguimos los puntos de vista que deben serlo. ¿No se deberá á esta confusion la eterna disputa de las escuelas sobre la libertad?

Debemos añadir, que si no fuésemos libres, seriamos seres contradictorios. ¿No llevamos dentro de nosotros una ley moral que nos prohíbe ciertas acciones y nos prescribe otras? ¿Y de qué serviría esa ley si estuviésemos enteramente sujetos á la fatalidad y amarrados con las cadenas de diamante del destino? La satisfaccion de la conciencia y el remordimiento serian efectos sin causas, serian contradicciones. Luego existiendo una ley moral debe haber tambien una libertad.

LIBRO SEGUNDO.



PSICOLOGIA RACIONAL.

CAPITULO XI.

DEL YO, DE SU IDENTIDAD Y DE SU UNIDAD.—DIS-
TINCION DEL ALMA Y DEL CUERPO.

§ 1.º

Del yo, de su identidad y de su unidad.

Despues de haber estudiado los diferentes modos de ser, el yo, es decir, los diferentes fenómenos internos y sus leyes, quedamos por inquirir la naturaleza de este yo considerado como sustancia. Esta cuestion no incumbe á la conciencia que no dá mas que fenómenos, y no la naturaleza del yo. No se la puede resolver directamente por la esperiencia y la observacion; hay que raciocinar para poder pasar del conocimiento de los modos del yo, al de la naturaleza material ó imaterial; es, pues, necesario tener ideas intermedias que hagan ver clara la relacion entre estos dos extremos. En efecto, no se vé inmediatamente cual es la relacion de un sujeto pensante con la

espresion concreta ó material, es decir si esta relacion es negativa ó positiva. Pero como no se concibe estado intermedio de ser estenso y de no serlo, lo que piensa en nosotros es necesariamente corporeo ó incorporeo, esto es espiritual: de suerte, que haber demostrado la verdad de una de estas proposiciones, seria haber probado la falsedad de la otra. Luego si hacemos ver que el alma es material ó que no lo es, debemos concluir de ahí que no es espiritual ó que lo es.

¿Pero cuales serán esas ideas intermedias que nos sirvan para demostrar una ú otra de las dos proposiciones, y como nos decidiremos á sentar desde luego la verdad ó falsedad de una de ellas mas bien que la verdad ó falsedad de la otra? Sin duda esta cuestion es indiferente para la consecuencia, mas á pesar de eso, debemos tener razones para proceder de un modo y no de otro y como estas siendo aun claras para nosotros, pueden no serlo á los ojos de todo el mundo, es de necesidad el esponerlas.

No conociendo hasta ahora de nosotros mismos mas que la parte material, natural es que al principio presumamos, es el cuerpo quien piensa, como hace todas las demas funciones de la vida. Si el pensamiento puede esplicarse de una manera negativa, solo por medio del cuerpo, si no hallamos imposibilidad en que éste piense, no habrá razon suficiente para admitir en el hombre otro principio de naturaleza incorpórea; pero eso no será decir que tal principio no existe. Este resultado no permitiria concluir positivamente, que es el cuerpo el que piensa y que no hay alma; permitiria simplemente deducir, no que el cuerpo

puede pensar, sino que *no se ve imposibilidad* en que piense y que es posible que no haya alma, como lo es que la haya. Por lo tanto, una ignorancia científica sobre este punto sería toda la consecuencia de semejante resultado. Vamos a ver si es ese el que encontramos.

Supongamos, que el alma es material y veamos si los fenómenos internos son esplicables en esta hipótesis y mas fácilmente que en la contraria. Pero como no conocemos de la materia mas que sus cualidades, la cuestion anterior se reduce a esta: las cualidades que reconocemos a la materia: ¿son compatibles con el pensamiento en un mismo sujeto? Y cómo las geométricas de la materia son lo mas profundo de ella que conocemos, lo que se acerca mas a su esencia, tambien podemos transformar la cuestion anterior en esta: ¿es el pensamiento compatible con la estension? Ahora bien ¿qué es el pensar? Es sentir, es conocer, es obrar, es querer, es tener sensaciones, sentimientos, percepciones, concepciones; pensar es tambien acordarse, asociar ideas, atender, observar, generalizar, juzgar, raciocinar, etc. Nada vemos de comun entre todo esto y la estension; al contrario, entre ella y esas varias operaciones hay una grandísima diferencia, esencial ó de naturaleza. La primera presuncion, consecuencia natural de este hecho es, que los sujetos de dos modos de ser tan diferentes, son tambien muy diferentes; porque es natural pensar que los sujetos difieran entre si en la misma relacion que difieren sus cualidades. Puesto que de hecho, estension y pensamiento son dos cosas tan distintas, todo induce a creer hasta aqui, que los sujetos de estas

cualidades, es decir, la materia y el principio pensante son tambien muy distintos. Sin embargo esta conclusion no es rigurosa, y se necesita penetrar mas en el asunto para ver si en realidad la estension no es compatible con el pensamiento.

Si toda estension material no es mas que una *multiplicidad* de sujetos, ¿es compatible con ella la *unidad* de conciencia en todo pensamiento particular y entre todos los pensamientos en diferentes tiempos? La materia es un compuesto, no solo divisible sino realmente dividido. ¿No es la porosidad una especie de division que hace parte de toda la materia, y no hay así solucion de continuidad entre las diversas moléculas que constituyen los agregados corpóreos? Pues si la estension, la divisibilidad, la misma division hacen parte esencial de la materia, y ademas estas cualidades no solo no cuadran al pensamiento, sino que le repugnan, se seguirá que es incompatible con la estension en un mismo sujeto, y por consiguiente que lo que piensa no es material.

Nosotros decimos: *yo veo, yo oigo, yo gusto, yo huelo, yo toco, yo quiero*, etc. Siempre empleamos la espresion *yo*; de donde vemos que siempre es la misma cosa la que en nosotros dice *yo*; luego debemos inferir de aqui, que lo que está representado en nosotros por *yo*, es *uno*. Es *uno*, por lo que hace al ver, al oír, al gustar, al oler, al tocar, al querer; es *uno*, en cada instante de la duracion; es *uno*, en la reunion de estos instantes al formar cierta duracion, porque lo que dice *yo* ahora, es evidentemente lo mismo que decia *yo*, antes. Nos concebimos siempre el mismo ser; nuestro cuerpo a la verdad bien puede cambiar; la misma espe-

riencia fisiológica induce á creer que se renueva, al menos en parte, al cabo de cierto tiempo: le vemos sufrir notables modificaciones, y sin embargo no creemos que nuestro *yo* cambie, por el contrario, nos le figuramos idéntico. Así, pues, el *yo* es *idéntico y uno*, el mismo y no *diverso*, el mismo y no *múltiplo*, porque la identidad se opone á la diversidad, y la unidad á la multiplicidad.

Probemos un instante á concebir el principio pensante múltiplo, veamos si esta hipótesis puede subsistir con la unidad del *yo*. Si fuésemos múltiples, ya sucesivamente, ya en el mismo tiempo, no tendríamos en nosotros un principio pensante, único, que pudiera servirse de la palabra *yo* para espresar todas sus afecciones, todas sus acciones; habria muchos *yo* á un mismo tiempo, ó bien sucederia á cada instante un *yo* á otro, habria una multitud de *yo* diversos, cada uno de los cuales ignoraria la existencia y los modos del otro; nuestro *yo* estaria así dividido en una infinidad de *yo* parciales, sin unidad, sin trabazon posible, y todos juntos no llegarían á sumar uno solo; siendo indivisible un *yo*, no puede componerse de partes; cada parte no es nada, ó es un *yo* completo, que entonces ya no es parte de otro. Pero en ese caso, habria en nosotros tantos *yo* como moléculas pensadoras, y cada uno de ellos quedaria absolutamente extraño á todos los demas, de manera que en último resultado, seria como si no hubiese mas que uno solo, el que se afirma idéntico por toda la duracion de la existencia. Examinemos ahora si es posible alguno de estos *yo* en un sujeto material: si no lo es, habrá que concluir que todo *yo* supone absolutamente un principio inestenso.

§. 2.º

Distincion del alma y del cuerpo.

Se trata de saber si con las ideas de *identidad* y de *unidad* formadas del *yo*, podremos deducir la materialidad como atributo del alma, ó si la unidad y la identidad le rechazan invenciblemente.

Por de contado mi pensamiento nunca es doble, nunca hay paralelismo entre las operaciones de un principio pensante, en el sentido de que se repitan cierto número de veces, infinidad de ellas en el mismo tiempo. Hé aqui un primer hecho negativo, que parece probar bastante que nuestra alma no es *múltipla*, ni por consiguiente material. Si el alma ó lo que piensa en nosotros lo fuese, seria menester, ó que cada parte de esa alma fuese capaz de formar un pensamiento completo por sí sola, y entonces habria tantos distintos como partes compusieran el principio pensante, ó bien que si cada parte no era capaz por sí sola de formar un pensamiento, contribuyesen cada una de por sí: con lo que habria tantas fracciones de pensamiento como partes en el alma, y no uno entero. ¿Cómo concebir así la posibilidad de su reunion? Por supuesto, esas fracciones de pensamiento no tienen existencia por sí propias, son modos de distintos sujetos, de los que no pueden desprenderse para reunirse en un todo indivisible, como esos mismos sujetos no pueden reducirse á uno solo, compenetrándose. Y aunque

riencia fisiológica induce á creer que se renueva, al menos en parte, al cabo de cierto tiempo: le vemos sufrir notables modificaciones, y sin embargo no creemos que nuestro *yo* cambie, por el contrario, nos le figuramos idéntico. Así, pues, el *yo* es idéntico y uno, el mismo y no diverso, el mismo y no múltiplo, porque la identidad se opone á la diversidad, y la unidad á la multiplicidad.

Probemos un instante á concebir el principio pensante múltiplo, veamos si esta hipótesis puede subsistir con la unidad del *yo*. Si fuésemos múltiples, ya sucesivamente, ya en el mismo tiempo, no tendríamos en nosotros un principio pensante, único, que pudiera servirse de la palabra *yo* para espresar todas sus afecciones, todas sus acciones; habria muchos *yo* á un mismo tiempo, ó bien sucederia á cada instante un *yo* á otro, habria una multitud de *yo* diversos, cada uno de los cuales ignoraria la existencia y los modos del otro; nuestro *yo* estaria así dividido en una infinidad de *yo* parciales, sin unidad, sin trabazon posible, y todos juntos no llegarían á sumar uno solo; siendo indivisible un *yo*, no puede componerse de partes; cada parte no es nada, ó es un *yo* completo, que entonces ya no es parte de otro. Pero en ese caso, habria en nosotros tantos *yo* como moléculas pensadoras, y cada uno de ellos quedaria absolutamente extraño á todos los demas, de manera que en último resultado, seria como si no hubiese mas que uno solo, el que se afirma idéntico por toda la duracion de la existencia. Examinemos ahora si es posible alguno de estos *yo* en un sujeto material: si no lo es, habrá que concluir que todo *yo* supone absolutamente un principio inextenso.

§. 2.º

Distincion del alma y del cuerpo.

Se trata de saber si con las ideas de *identidad* y de *unidad* formadas del *yo*, podremos deducir la materialidad como atributo del alma, ó si la unidad y la identidad le rechazan invenciblemente.

Por de contado mi pensamiento nunca es doble, nunca hay paralelismo entre las operaciones de un principio pensante, en el sentido de que se repitan cierto número de veces, infinidad de ellas en el mismo tiempo. Hé aquí un primer hecho negativo, que parece probar bastante que nuestra alma no es *múltipla*, ni por consiguiente material. Si el alma ó lo que piensa en nosotros lo fuese, seria menester, ó que cada parte de esa alma fuese capaz de formar un pensamiento completo por sí sola, y entonces habria tantos distintos como partes compusieran el principio pensante, ó bien que si cada parte no era capaz por sí sola de formar un pensamiento, contribuyesen cada una de por sí: con lo que habria tantas fracciones de pensamiento como partes en el alma, y no uno entero. ¿Cómo concebir así la posibilidad de su reunion? Por supuesto, esas fracciones de pensamiento no tienen existencia por sí propias, son modos de distintos sujetos, de los que no pueden desprenderse para reunirse en un todo indivisible, como esos mismos sujetos no pueden reducirse á uno solo, compenetrándose. Y aunque

se admitiera una especie de molécula central adonde hubiesen de concurrir todos los elementos de un pensamiento, si esta es material (y ¿cómo puede menos según la hipótesis?) será compuesta y múltipla, porque, por tenue que se suponga la estremidad de las fibras nerviosas, en ese punto central comun, jamás, por ejemplo, se confundirá el nervio óptico con el acústico. Por lo tanto, con la hipótesis de la materialidad del principio pensante, es imposible explicar la unidad de un *yo* que siente y funciona por medio de diversos órganos.

¿Es el ojo el que dice: yo oigo? No, porque todo lo mas, podria decir yo veo. ¿Es el oido el que dice: yo veo? No: porque lo mas que pudiera hacer, sería decir yo oigo. ¿Es el gusto el que dice: yo huelo? No, porque no podria decir, sino yo gusto. ¿Es la mano la que dice yo palpo? No: porque todo lo que pudiera decir es yo palpo. Así es que ninguno de estos sentidos podria hacer las operaciones del otro, y sin embargo hay algo en nosotros que funciona por todos ellos; esté algo no es, pues, ni un órgano ni otro, porque no son los órganos los que piensan. Por mucho que se les quiera seguir, hasta en las profundidades del cerebro, se les irá encontrando mas aproximados los unos á los otros, pero jamás serán *uno*. Son necesariamente tan distintos en su estremidad interna, como en su estremidad esterna, tan imposible es que dejen de serlo para *unificarse*, como que cinco dejen de ser cinco para reducirse á uno: como que un punto del espacio pueda estar ocupado por muchos de materia, como que un cuerpo sea penetrado por otro. Y despues, aunque

se unificasen nada se habria aclarado aun, se caeria en otro abismo; el de la imposibilidad de explicar la diversidad de sensaciones por un órgano único que es el caso de la hipótesis.

El pensamiento por lo tanto es incompatible con la estension; luego esta primera cuestion: ¿Es material lo que piensa en nosotros? se halla resuelta negativamente. Y hasta decimos que no puede serlo afirmativamente, y porque no puede serlo, concluimos que no lo es, es decir, que el alma no es material. Como el hecho no podia observarse por la esperiencia, hemos tenido que partir de la posibilidad para llegar á la realidad.

Acordémonos que teniamos de antemano esta cuestion: Lo que piensa en nosotros ¿es material ó espiritual? Resuelta negativamente la primera, debe resolverse afirmativamente la segunda, puesto que hemos hecho ver, que no hay intermedio de la estension y de la no estension, de la materialidad y de la espiritualidad, luego el alma es espiritual. Tal es el modo de establecerse ordinariamente la distincion del alma y del cuerpo. Podriamos elevarnos á un punto de vista superior y resolver esta cuestion á *priori*, haciendo ver que no ha lugar á asentarla; pero no es este parage oportuno.

Esto por lo que respecta al lado especulativo, que tocante á su lado práctico todavia hay algo que añadir. Diremos que aun cuando se admitiera que el alma es material, como el cuerpo, que este es el que piensa, que estamos sujetos á la disolucion en todas las partes de nuestro ser, eso no quitaria que hubiese leyes morales á que está ligado el hombre, y ademas una vida

futura. El primer punto es indisputable, y en cuanto al segundo puede decirse que en la disolucion universal no pereceria elemento alguno de nuestro ser; porque es un hecho que todo en la naturaleza se conserva, que nada se aniquila: por lo cual, la cuestion seria saber, sino podria Dios hacer que aun cuando nuestra alma estuviese naturalmente sujeta á la disolucion, se libertase de ella sobrenaturalmente, no siendo así esta vida mas que el principio de otra. Ahora bien, es incontestable, que el que ha podido dar el pensamiento á un conjunto de materia, puede conservársele aunque con cambio de forma exterior, ó devolvérsele si se le quita momentáneamente; que en su consecuencia, la vida futura, en manera alguna es incompatible con la materialidad del alma. Así, pues, los que admiten que es material, persuadidos de que les espera la nada infaliblemente al morir, discurren con muy poca exactitud, «invocan á la nada y les contesta la eternidad.»



LOGICA.



INTRODUCCION.

Definicion y division de la lógica.

No es quizá menos vaga, menos indeterminada la palabra *lógica* que la de *filosofía*. Unos la han definido de una manera, otros de otra; pero en el fondo, todos tratan con corta diferencia las mismas cuestiones particulares bajo definiciones diversas. La lógica tal como la define Aristóteles, es la ciencia del raciocinio.

No recorreremos las demas definiciones que se han dado. La mayor parte de los autores no han visto en ella mas que un arte, un método y así la han definido; pero puesto que en todos los tratados de lógica hay un capítulo particular titulado *del método*, no deberemos confundirle con ella, ni hacer del método toda la lógica, como no puede hacerse de esta toda la filosofía.

Siuviésemos que formar una lógica, sino debiéramos marchar en pos de los que han definido ya esta ciencia, y encerrarnos dentro de límites

casi conocidos, podriamos dar una definicion á *priori*. Pero como se nos ha dado la materia en el programa, habremos de partir de ella para definir el conjunto de cuestiones comprendidas bajo el título comun de lógica, de manera que convenga á cada parte y al mismo todo.

Estas cuestiones se reducen á cinco principales: *Método*, *Certidumbre*, *Raciocinio* verdadero ó falso, *Lenguaje* y *Error* en general.

Veamos las relaciones entre las diferentes partes de este todo para definirle. Hallamos desde luego á la cabeza de estas cuestiones el método, que es el arte de dirigir bien nuestra inteligencia en la investigacion de la verdad.

Una vez adquiridos los conocimientos, es decir, desde que se presenta uno á nuestro espíritu, se trata de saber cual es su valor, de determinar su verdad ó falsedad: porque no es tal conocimiento, ni tiene precio á nuestros ojos, sino cuando es verdadero. Por lo que, despues de haber indicado los medios de adquirir conocimientos era natural esponer los de reconocer su verdad, que es el objeto de la *certidumbre*. Pero como estendemos nuestros conocimientos con la analogía y la induccion, como tenemos ademas la facultad de dirigir la marcha de nuestro espíritu en un sentido opuesto al que ha seguido en la adquisicion de ellos, es decir, la facultad de ir de lo general á lo particular; finalmente como se nos ha trasmitido el conocimiento por otros hombres, convenia tratar de la *analogía*, de la *inducccion* de la *deducccion* y de la *autoridad* humana. Pero veremos que la analogía y la induccion en clase de raciocinios son operaciones de certidumbre poco rigurosa; que en el

estudio de las cosas de esperiencia, cuando se procede por analogía é induccion no se obtiene sino probabilidades; la autoridad humana no es segura sino con ciertas condiciones. Por otra parte, pueden no deducirse nuestras ideas sino en apariencia. Hay que exhibir los títulos de verdad de un testimonio y de legitimidad de una deducccion. Hay que desenmascarar los raciocinios falsos á fin de reconocerlos mas facilmente y con mas seguridad. Verificándose estas operaciones intelectuales por medio de signos ó con ayuda del lenguaje, ejerciendo este grandísima influencia sobre nuestros pensamientos y siendo facil que nos induzca á error, tenemos que estudiarle en cuanto influye en nuestras ideas, y en cuanto mas nos guía á la verdad ó al error. Pero no derivándose todos los nuestros de defectos de raciocinio ni aun del influjo del lenguaje, era necesario no solo dar á conocer los sofismas y su resolucion, sino tambien las otras fuentes de nuestros errores y los medios de preservarnos de ellos.

Tal es el encadenamiento de las partes que componen la lógica, cuya idea dominante, si bien se repara, se verá que es la verdad, su adquisicion y transmision.

En efecto 1.º El método nos esplica los medios de adquirir nociones *verdaderas*.

2.º La certidumbre nos enseña las condiciones indispensables para tener un conocimiento por verdadero.

3.º La analogía, la induccion nos dan los medios de estender facilmente nuestros conocimientos experimentales de un modo *verdadero*.

4.º La crítica de la autoridad humana nos dá

reglas para asegurarnos de la *verdad* de las tradiciones.

5.º A la manera que la teoría del raciocinio enseña las condiciones de una conclusión *verdadera*, suministrando así los caracteres porque puede reconocerse la *falsedad* lógica;

6.º Así también preside al estudio de los signos y del lenguaje en lógica. En psicología se estudia el lenguaje como un hecho, se inquieren las leyes de su formación; en lógica se considera su influjo, es decir, la tendencia que dá á nuestro espíritu hácia la *verdad* ó hácia el error.

7.º En fin si en lógica nos ocupamos de las causas de nuestros errores, es para ponernos en guardia contra ellos, para impedir que nos apartemos de lo verdadero ó para volvernos á él.

Luego es evidente, como hemos dicho, que el punto de vista de la *verdad* domina en todas las cuestiones que ofrece la lógica.

De consiguiente ¿no podríamos definirla, *la ciencia de lo verdadero en general*? Decimos *ciencia* en oposición al simple conocimiento y *de lo verdadero en general*, porque la lógica no se ocupa absolutamente de la materia de los conocimientos de tal ó cual especie de verdades: solo dá las condiciones generales cuya falta hace imposible que sean verdaderas nuestras nociones empíricas y racionales. Así la lógica nos dice: Si vuestras ideas no tienen tal ó cual carácter están mal hechas; si vuestros juicios, si vuestros raciocinios no satisfacen tales ó cuales condiciones, son falsos. Pero pueden llenarse estas condiciones subjetivas del entendimiento sin acertar por eso con la *verdad*. Hay, pues, dos especies de leyes que la constituyen: una *suje-*

tiva y racional; otra *objetiva* y material. Una cosa verdadera del primer modo, es verdadera lógicamente, satisface las condiciones *á priori* ó subjetivas del conocimiento; una cosa verdadera del segundo modo, es verdadera con una *verdad* intuitiva, objetiva, inmediata, etc. Para comprender mejor esta teoría sirva un ejemplo: supongamos que un hombre hace un raciocinio: puede satisfacer las condiciones de la lógica sacando en rigor, de un modo muy verdadero, una consecuencia falsa de premisas falsas y por consiguiente estar todavía en el error. Se habrán llenado las condiciones subjetivas de la *verdad* pero no las objetivas. Sin duda es muy necesario que en toda clase de raciocinio se cumpla la condición lógica, sin lo cual sería falso. De donde inferimos que un conocimiento no puede absolutamente ser verdadero, si no es conforme á las leyes subjetivas ó lógicas que le son peculiares; pero que puede ser verdadero, con esa *verdad* relativa, no absolutamente.

La lógica no es la que dá las premisas de un raciocinio: así es que no se ocupa de su *verdad*: no fija reglas sino para su forma, es decir, en lo que toca á la relación de la consecuencia con las premisas. No remedia otros errores que los que resultan de un vicio de forma en el conocimiento.

Hay lógicas de dos clases: la una, cuyo objeto es la investigación de la *verdad* de nuestras nociones en general, la lógica total de la ciencia de lo verdadero, que se llama también *lógica trascendental* ó *metafísica*. Esta especie de lógica se ocupa de la materia y no de la forma de nuestros conocimientos, al paso que la otra descuida la materia del conocimiento para no ocuparse sino de la

forma. La primera se denomina asimismo *lógica objetiva*, y la otra *subjetiva*. Si de las partes que hemos distinguido en la lógica entran algunas en la objetiva, son el método, la certidumbre, la autoridad humana, los signos del lenguaje y las causas de nuestros errores: las otras partes constituyen mas bien lo que se llama *lógica subjetiva*. Donde se vé que esta no es mas que la teoría del raciocinio, y que habiendo tratado Aristóteles solo de ella, no dió sino la mitad de la lógica al menos en el *organum*, porque su metafísica es una verdadera lógica objetiva. Además, la palabra lógica no se entendía en tiempo de Aristóteles como hoy día. Así lo que se llama la lógica de Aristóteles no lleva ese nombre sino el de *ὄργανον*, palabra griega que significa *instrumento*, porque se la miraba como el medio de formar todas las otras ciencias. Por lo demás tan de Aristóteles es el nombre de *organum* como el de *lógica*.

Reasumiendo diremos que la *lógica* es:

1.º La ciencia de las reglas en cuya virtud nos aseguramos de la verdad ó falsedad subjetiva de un conocimiento;

2.º Que estas reglas son *á priori*:

3.º Que son universales, esto es, se aplican á toda clase de conocimientos.

La *lógica* no tiene; pues, por objeto inmediato enseñar á discurrir: es una ciencia puramente racional que expone las leyes necesarias del pensamiento. Así como el niño aplica las de la mecánica desde que principia á andar, y las de la gramática general desde que empieza á hablar, sin saber unas ni otras, así tambien aplica sin conocerlo las reglas de la *lógica* desde que comienza

á razonar. El niño no sabe *á priori* las de la gramática particular que está llena de irregularidades nacidas de convenios y de usos; pero no hay *lógica* particular como hay gramáticas particulares. El niño usa de la razón ignorando sus leyes.

Para tratar completamente la ciencia de la verdad en general, á saber, sus leyes necesarias, sería preciso examinar en qué consiste la de nuestras intuiciones, ideas, concepciones, etc., pero no es esta nuestra misión.

CAPÍTULO XII.

DEL MÉTODO.—DEL ANÁLISIS Y DE LA SINTESIS.

§. 1.º

El método es la parte de la *lógica* que enseña los procedimientos que han de emplearse para descubrir la verdad mas fácil y seguramente. Enseña tambien por estension el modo mas riguroso, mas sistemático, mas claro de esponer á los demás los propios pensamientos: pero no le consideramos aquí sino bajo el primer punto de vista. Según esta definición, se vé que tal cual le vamos á estudiar es muy general, y que en las reglas que dá para la investigación de la verdad, se prescinde de la materia del conocimiento; que si, una especie de nocion exige procedimientos especiales dependientes de su misma natu-

raleza, hacen parte de un *método especial* y no del *general*: porque cada ciencia tiene tambien el suyo particular que realmente es el general apropiado al uso que se quiere hacer de él.

Hay dos especies de conocimientos; los del sentido comun que se obtienen sin esfuerzo, naturalmente y por lo tanto sin método, son base de todos los demas, y obra exclusiva de la naturaleza, cuyos datos explota despues el hombre, con mas ó menos habilidad. Luego el método supone la posibilidad de proceder bien ó mal y con libertad. Por que si nuestros sentidos nos sirven mal, si es débil nuestra razon, no hay arte lógico que pueda remediar sus defectos. Al método no le concierne mas que una parte del campo y de los conocimientos humanos; labra mas particularmente sobre la actividad intelectual considerada en su segundo momento, es decir, que pertenece con especialidad á la atencion, á la abstraccion, á la asociacion de las ideas, etc. en una palabra, á todas las operaciones de segundo orden, que son solo del dominio de la libertad; ó lo que es lo mismo el método no tiene reglas sino para los diversos tratamientos que hacemos sufrir á las nociones primitivas adquiridas sin su auxilio. Ya hemos visto que en materia de conocimientos, todo se reduce á la composicion y descomposicion; á la *synthesis* y al *analysis*. Justo es ademas observar que estas dos operaciones se verifican en cierto modo, sin nuestra voluntad, y que por lo tanto hay en nuestro espíritu una *synthesis* y *analysis* naturales. Pero cuando se habla de ellas, como parte del método, no se las considera sino en cuanto existen cierta atencion que raras veces se halla

en la actividad intelectual espontánea. El fin de esta advertencia es observar que ya analiza y sintetiza nuestro espíritu naturalmente, que cuando analizamos y sintetizamos de intento, con atencion voluntaria, no hacemos mas que imitar la naturaleza.

Pero antes de describir los dos procedimientos del método lógico, asegúrenos bien de que hay *synthesis* y *analysis* primitivas, naturales; que se notan estas dos operaciones en el niño, aunque realmente no quiera analizar ni sintetizar. En efecto, ¿cómo conocemos al principio de nuestra existencia las personas y las cosas? Juntando en una todas nuestras intuiciones; refiriendo á un sujeto único los diferentes conocimientos que nos suministra. Un solo sentido puede darnos y nos dá en realidad distintas intuiciones. Cuando miramos un árbol, hacemos un todo del tronco y las ramas: hay, pues, desde luego *synthesis* de las varias intuiciones de un mismo sentido. Pero hay ademas *synthesis* en el concepto de que se reunen intuiciones de diversa especie formando una sola compleja, puesto que referimos todas estas cualidades á un mismo objeto, y hay en nosotros un acto que emana de una fuerza única en cuya virtud se producen todas estas operaciones. Este acto no es otra cosa que la *synthesis* de los juicios particulares que formamos acerca de un mismo objeto. Así, por ejemplo, diremos de una manzana que el color es agradable á la vista, la piel suave al tacto, etc.

Lo mismo sucede con el *analysis*: se verifica en nosotros uno primitivo natural, efecto de la atencion de que estamos dotados y de la impotencia en que nos hallamos de considerar una co-

sa bajo diferentes fases á la vez. Es tan necesario como la atencion, porque naciendo ansiosos de saber y propensos á imitar todos los modelos que nos presenta la naturaleza, se requiere la atencion para estudiar lo que se ofrece á nuestra inteligencia. Pero sin análisis, serian indeterminados nuestros conocimientos, no podríamos considerar separadamente cada punto de vista de las cosas y por consiguiente no seria completo su estudio.

Tal es, el encadenamiento de estas diversas operaciones: 1.º deseo innato de conocerlo todo, suma curiosidad; 2.º Noción vaga indeterminada de una ojeada ó síntesis grosera, sin conocer todos los elementos que componen el objeto, en una palabra, síntesis primitiva y natural; 3.º interés en conocer mejor y para ello atencion, y en seguida análisis, puesto que hemos visto que estas dos operaciones se suponen mutuamente. De aquí tambien el conocimiento mas profundo, aunque siempre espontáneo; porque no hay en eso todavía voluntad de conocer científicamente; siempre media alguna operacion de la naturaleza: 4.º despues de ese primer análisis que no es quizá mas perfecto que la síntesis precedente, viene otra mejor hecha que la primera, pero que sin embargo no da aun el conocimiento sintético perfecto.

Estas operaciones pueden repetirse largo tiempo sobre diferentes cosas, antes de que el espíritu haya adquirido gran habilidad, sin embargo que acaba por tener cierta perspicacia que basta para las necesidades de la vida comun y suple á los conocimientos logrados á fuerza de estudio y reflexion. Luego se vé que la síntesis y el análisis

son operaciones, bajo cierto aspecto naturales, y que no es posible adquirir conocimientos reales sino á condicion de reunir ó de dividir, por consiguiente de sintetizar ó de analizar.

Vamos á averiguar ahora por donde principiemos, si por la síntesis ó por el análisis. Son correlativas y se suponen mutuamente, porque no se divide sino lo que está junto, ni se junta sino lo que está dividido. Parecen simultáneas; y son diametralmente opuestas, la una es la inversa de la otra. Luego dos cosas de las cuales, una destruye lo que ha hecho la otra, no pueden ser mas que sucesivas y no simultáneas: así pues, síntesis y el análisis son sucesivos; pero es muy corto el instante que los separa.

Pero ¿por cual de estas operaciones hemos principiado? Por la síntesis. En efecto, hay una especie de síntesis primitiva, remedada en todo lo que nos ofrece la naturaleza que parece pensar por nosotros: al menos nos ayuda en nuestra tarea. En la naturaleza todo se presenta en masas mayores ó menores que se llaman objetos, tales como el sol, la luna, las estrellas, las montañas, etc. Cada una de estas masas es una unidad que siempre se distingue de la otra; nuestro espíritu en un instante dado se traslada esclusivamente á cualquiera de ellas, las percibe con mas ó menos claridad, segun lo mas ó menos distintas que las muestra la naturaleza. Luego se puede decir que la unidad del pensamiento está en cierto modo representada por el punto del espacio que ocupan los objetos, única circunstancia que los diferencia entre sí, cuando son semejantes.

Ya vemos que la naturaleza nos conduce á sin-

telizar y la curiosidad á analizar; que estas operaciones y los conocimientos que nos suministran, han parecido desde luego profundos, y finalmente que en lo sucesivo hay que profundizarlas aun para adquirirlos mas vastos y rigurosos.

Lo que acabamos de decir de la síntesis y del análisis tocante á las intuiciones, es aplicable á las ideas, aunque el hombre no pueda combinarlas hasta mas adelante por la síntesis y análisis, ni las series de ideas que forman el raciocinio, se enlacen sino mas adelante todavia. Con todo, se encuentra ya el germen de estas operaciones en los actos en que el niño parece obrar con raciocinio, á menos que se prefiera explicarlos por el instinto. Pero como en el hombre se encuentran la naturaleza humana y la naturaleza animal, es quizá razonable no explicar todos estos actos por el instinto solo, sino por el raciocinio, y de consiguiente dando este nombre á lo que en el niño se llama asociacion instintiva de ideas, pero aun en esto se vé la debilidad que se ha hallado en la síntesis y análisis de las intuiciones.

Por científicos y reflexivos que sean el análisis y la síntesis, no difieren esencialmente de los naturales, del mismo modo que no difieren en su esencia el juicio y las demas operaciones intelectuales hechas con reflexion ó sin ella; un juicio por ejemplo, sea ó no fruto de la reflexion, siempre es un juicio; su forma es en rigor la misma.

Segun esto, se vé que hay dos especies de análisis y de síntesis, una *empírica* ó experimental, otra *racional*. Estos dos órdenes de operaciones dependen de nuestras dos clases de conocimientos, de los suministrados por la experiencia y por

a razon; de manera que nos falta saber en qué consiste el análisis empírico, y en qué el racional, y lo mismo relativamente á la síntesis.

§ 2.º

Del análisis y de la síntesis.

I. El análisis empírico consiste en descomponer un todo en sus partes para conocerlas mejor, ó bien en remontarse de los efectos á las causas. De donde se deduce que hay dos especies de análisis empíricos, pues ó no nos ocupamos mas que de las cualidades que se presentan inmediatamente, ó las experimentamos y raciocinamos sobre ellas. Puede tambien llamarse análisis empírico, la descomposicion de una intuicion, de una idea, de una concepcion aun en sus diversos elementos.

El análisis racional es análogo al empírico, pero debe recaer, no sobre las cualidades sensibles de las cosas, sino sobre la relacion de las ideas entre sí, cualquiera que sea su naturaleza.

Consiste ya en sacar consecuencias de una proposicion para asegurarnos de su verdad ó falsedad, ó para demostrársela á los demas, ya en resolverla en otras que son sus principios y cuya falsedad ó verdad nos es conocida, á fin de asegurarnos asi de lo verdadera ó falsa que pueda ser.

En resúmen, el análisis racional es descendente ó ascendente, tiene lugar siempre que se trata de apreciar la verdad de una proposicion por

la relacion de su materia con la de otras proposiciones de valor lógico conocido: es una verdadera transformacion.

El análisis descendente se asemeja al empirico, por el cual se reconoce la comprension de una idea, y el ascendente, al empirico por cuyo medio nos remontamos de los efectos de las causas.

II. La sintesis es diametralmente opuesta al análisis sobre todo en materia empirica. Así como se descompone por el análisis un todo para conocer mejor sus partes, así en la sintesis se reconstituye el todo formado por ellas para conocer mejor su unidad ó relacion respectiva. Tal es la primera especie de sintesis empirica opuesta á la primera de análisis empirico.

La segunda clase de sintesis empirica debe ser tambien opuesta á la segunda del mismo análisis: luego si en esta se resuelve el problema: dado un efecto, remontarse á su causa; la sintesis correspondiente deberá resolver este otro: dada una causa pasar á su efecto.

Hallaremos entre la sintesis y análisis racionales una correspondencia analoga á la que hemos hallado entre el análisis y la sintesis empiricos.

Ahora bien, si el análisis racional satisface á esta cuestion, dada una proposicion *incierta*, demostrar su verdad ó falsedad, bajando á sus consecuencias ó subiéndola á su principio, sin que se conozcan de antemano tales consecuencias y principios, sino solo á condicion de estar ciertos de su verdad ó falsedad intrinseca ó material; la sintesis racional debe á su vez satisfacer á esta otra: dada una proposicion cuya verdad ó falsedad es desconocida, demostrar su relacion con otra cono-

cida, pero cuya verdad ó falsedad intrinseca es conocida ó probada. En la sintesis están dados los dos términos de la operacion, y en el análisis no hay mas que uno. Hé aqui por qué el análisis anda mas á tientas, y es mas largo que las sintesis, y porque tambien se llama método de *invencion*, y la sintesis de *demonstracion*. En esta basta hallar los términos medios entre los extremos dados, y aun muchas veces el que enseña los conoce ya. Tambien puede decirse que la sintesis racional es llamada á resolver las mismas cuestiones que al análisis racional, pero á la inversa; compone la proposicion supuesta con sus principios ó consecuencias; de modo que en lugar de hacerla punto de partida de la operacion, como sucede en el análisis, la convierte en término de ella, ya se deduzca de sus premisas reconocidas como verdaderas ó falsas, ya se obtenga como principio mas ó menos lejano de una proposicion cuya verdad ó falsedad se conoce igualmente.

Pero la sintesis racional presupone en general el análisis; otra cosa seria andar á tientas, porque podrian tomarse mil proposiciones de una verdad ó falsedad conocida, que no tuviesen relacion alguna con la que se quiere juzgar.

Por lo demas, estos dos procedimientos del método, el análisis y la sintesis, ora empiricos, ora racionales, tienen tan intimo enlace que casi no son mas que las dos partes de una operacion completa, necesaria para la perfeccion lógica del conocimiento. Así es que muchos autores solo designan con el nombre general de *análisis* á todo el método, aunque por analisis entienden tambien la operacion inversa. Estos dos procedimientos son,

por decirlo así, complemento uno de otro: se sirven de mútuo apoyo, de contra prueba, y el espíritu no está realmente satisfecho, hasta haber analizado y sintetizado todas las veces que es posible.

Cuando en una ciencia cualquiera es el método generalmente analítico, sin reparar mucho, puede tomar este epíteto, puesto que en efecto es el análisis la operación predominante. Cuando por el contrario es la síntesis la que campea con más frecuencia, como por ejemplo, en el modo común de enseñar la geometría, se dice que el método es más particularmente sintético, aunque alternen también operaciones analíticas.

OBSERVACIONES.

1.º En general se admite que la verdad no puede engendrar el error: empero muchos lógicos opinan que de proposiciones falsas pueden salir consecuencias verdaderas, de suerte que aun teniendo una conclusión verdadera, no se podría concluir que lo eran también las premisas. Pero es de notar que en eso hay solo apariencia de raciocinio y que por consiguiente el principio enunciado es siempre verdadero bajo ciertos aspectos.

2.º La misma relación hay entre la síntesis racional y la empírica que entre las dos operaciones análogas del análisis.

3.º El análisis es más *explicatorio* que demostrativo: al revés que sucede con la síntesis.

CAPÍTULO XIII:

DE LA DEFINICION.—DE LA DIVISION Y DE LA CLASIFICACION.

§ 1.º

Consideraciones generales sobre estas operaciones.

Hemos dicho al definir el método, que dá reglas no solo para descubrir más fácil y seguramente la verdad sino también para hacerla más palpable. Necesitamos disponer nuestras ideas de modo que resalte su verdad ó falsedad, enterarnos de su valor lógico, percibir sus relaciones y presentarlas de la manera más clara, cuando las exponemos á otros. De aquí las tres partes subsidiarias del *método*, mas una cuarta que nosotros añadimos: 1.º La *Definicion*; 2.º la *Division*; 3.º la *Clasificacion*; 4.º la *Esposicion*.

Estas cuatro partes forman dos clases: las tres primeras son necesarias á pesar de que no hayamos de esponer nuestras ideas á los demás: las requiere todo pensamiento científico aunque no le comuniquemos. La esposicion solo es indispensable en el caso contrario. Las tres primeras partes serian útiles, aun cuando el hombre viviese aislado si pudiera ó quisiera darse cuenta rigurosa de su pensamiento. Sin embargo, como necesitamos

de la palabra para esponérsenos á nosotros mismos, para hacérsenos comprender, puede decirse que la *esposicion* es útil, aun no habiendo de enseñar ó de comunicar nuestras propias ideas.

La definicion, la division, la clasificacion suponen la invencion y por lo tanto ideas enteramente adquiridas.

En la definicion nos aseguramos en cuanto es posible de la comprension de la idea, es decir, que la definicion es una operacion por la cual analizamos nuestras ideas para conocerlas mejor. Bajo este aspecto entra en el análisis empirico, pero con un carácter particular que haremos notar bien pronto.

La division tiene por objeto esponer no la comprension sino la estension de las ideas, hacer ver cuales son las diferentes partes de las unidades colectivas á que se aplica la idea: digo colectivas porque solo puede dividirse lo compuesto.

La clasificacion determina el orden en que hay que disponer las diferentes partes del todo dividido. Se vé que estas tres operaciones se suponen en el orden que acabamos de enumerar; es decir que la clasificacion supone inmediatamente la division y esta la definicion. En efecto no se clasifican mas que las partes de un todo dividido y no se divide sino un todo y este no se distingue de otro, sino por la definicion. Es, pues, evidente que hay que estudiar estas tres operaciones en el orden indicado.

Por otra parte, siendo el objeto de la esposicion dar á conocer los resultados obtenidos en la definicion, en la division y en la clasificacion, no pue-

de venir hasta despues de estas tres operaciones; es la última parte del método.

§. 2.º

De la definicion.

El objeto de la *definicion* es enseñar mejor la naturaleza de las cosas, ó dar mas claridad y precision á las ideas, porque no podemos definir, ni definimos mas que ideas. Hay ademas muchas especies de definiciones, pero todas de un carácter comun que les vale esta denominacion genérica; todas se parecen en que sirven para distinguir un objeto, una idea, de otro objeto ó de otra idea, porque *definir*, segun la etimologia de la palabra, es trazar una línea de demarcacion entre dos cosas, es indicar los *limites (fines)* que circunscriben un objeto, una idea. Decimos un *objeto*, una *idea*, pero podriamos decir pura y simplemente una *idea*, porque solo las ideas, repetimos, son definibles. Pero como nos representan las cosas, se dice igualmente definir un objeto y definir una idea; y por ideas se entiende aquí toda especie de conocimientos.

Pero hay que observar sin embargo, que si se definesen las concepciones, como carecen de objeto no pueden representarle, y las definiciones que de ellas damos solo á ellas se refieren y no á realidades. Lo mismo sucede con las ideas generales; efectivamente hemos visto que no tienen

realidad alguna que les corresponda en la naturaleza; su definicion, pues, no recae sobre realidades, sino sobre las mismas ideas. Asi que en rigor no se define al hombre, sino la idea de hombre. Falta aun saber si son definibles las intuiciones ó percepciones y las sensaciones; si asi fuese podria creerse que la definicion se refiere á los objetos. Pero si se atiende á que no los conocemos sino por las percepciones, se comprenderá que la definicion que damos de ellos se aplica á las intuiciones y no á los objetos. Lo mismo acontece respecto de las sensaciones. Cuando creemos definir una, no definimos realmente mas que su idea y no el objeto que la produce. Si por ejemplo experimentamos una sensacion, podemos definirla aunque no conozcamos lo que la ha causado.

Si toda definicion consiste en la enumeracion mas ó menos completa de los elementos que componen la idea total, resulta que no puede definirse toda idea, todo conocimiento incomplejo. ¿Cómo definir las ideas primitivas? Verdad es que si conocemos otra que se refiera á ellas, se puede explicar la primera por la segunda; pero esto es una analogia, una traduccion imperfecta, y no una definicion propiamente dicha.

Vamos á ver si pueden definirse las sensaciones, las intuiciones, las ideas y las concepciones y cómo se ha de proceder al efecto.

I. Las sensaciones son estados esencialmente simples y primitivos del alma, y por consiguiente indescomponibles é irreducibles. Luego cuando decimos que experimentamos una sensacion complexa, no queremos decir que experimentamos muchos estados distintos; sino que los cuerpos

que producen la sensacion son múltiples. Asi, por ejemplo, hágase á cualquiera que guste un manjar hecho con sustancias tales, que no pueda distinguir las por no haberlas probado nunca separadamente, y pregúntesele despues si dicho manjar es compuesto. Seguramente no podrá decirlo; pero preséntesele uno, hecho con sustancias elementales, que haya probado separadamente, y al punto dirá que la sensacion que ha experimentado se debe á tal ó cual sustancia. Luego la complejidad no puede ser reconocida, si atendemos solo á la sensacion, la cual no es compleja, sino lo que la ocasiona; para que lo fuese, seria necesario que nuestro estado fuese á la vez de muchas maneras, que las sensaciones de dulce y amargo pudiesen coexistir, lo que es imposible. Reunidas estas dos sensaciones, producen una media que no es dulce ni amarga. En el mismo caso se halla todo lo que no es homogéneo. Aunque no apeláramos á sensaciones tan opuestas, siempre veriamos que no puede existir la simultaneidad. Una sensacion compleja supondria un *yo* complejo, lo que es contradictorio.

A pesar de que el estado sensible es *uno*, se distingue á veces la multiplicidad de hechos que le ocasionan: siempre estaria en pié la dificultad aunque recurriéramos á las explicaciones fisiológicas. Si se dijese que un órgano puede ser afectado al mismo tiempo de diversas maneras en diferentes partes, aun nos faltaria saber cómo es posible que el *yo*, que es uno, se afecte diversamente en el mismo instante. Otra dificultad es si puede realmente ser afectado asi un solo órgano: ¿Está averiguado que no se ha puesto en movimiento todo

él por los cuerpos capaces de impresionarle? No es probable.

Por otra parte, si todos los nervios que están destinados á producir la sensacion en un órgano, se ponen en juego cada vez que es estimulado, debe resultar de ahí un estremecimiento confuso; y si este estremecimiento es uno ¿cómo es posible que un mismo nervio pueda ser movido por diferentes cuerpos á un tiempo? Aunque todo esto fuese positivo, todavia nos faltaria saber como el *yo*, que de suyo es uno, distingue varios estados simultáneos. Estableciendo que en la sensacion se juntan un estado y otro, es como pudiera decirse que hay multiplicidad en las que se llaman complejas; y no recurriendo al juego de nervios que depende enteramente de las circunstancias. Pero hay sucesion entre estos estados, por mas que la rapidez con que llevamos nuestra atencion de uno á otro, sea tal que apenas nos permitia distinguirlos. Por ejemplo, supongamos un brevaje formado de una mezcla de dos sustancias muy conocidas para nosotros tomadas separadamente; primero nos chocará la sensacion propia de una de las dos sustancias, despues la de la otra, y entonces diremos que la sensacion es compleja. Es, pues, probable que las elementales que forman una compleja como conocidas del *yo*, son *sucesivas*. En efecto no conociendo las sensaciones sino por la atencion y no pudiendo prestarla á varias cosas á la vez, necesitamos admitir la sucesion en la atencion, llevada á las causas de la sensacion, ya que no en la escitacion. Como tampoco podemos distinguir las sino habiéndolas experimentado ya separadamente, resulta que toda sensacion

compleja, en cuanto á su objeto y á su causa, equivale para nosotros á una incompleja.

Ademas lo estamos viendo todos los dias; sabido es lo difícil, lo imposible de reconocer, los diferentes cuerpos que dan un olor complejo, un perfume compuesto, si antes no se ha conocido el olor propio de cada uno de esos cuerpos por separado.

La definicion de una sensacion compleja, es decir, ocasionada por diversos cuerpos no podria hacerse sino enumerando las diversas causas de esa sensacion. Empero si se toma aparte un olor, el de la rosa, por ejemplo, ciertamente no se le podrá definir, distinguiendo los diferentes cuerpos que le producen, puesto que se debe á uno solo, no se hará mas que indicar la causa de la sensacion, pero no analizarla. En la compleja tampoco se hace mas que indicar los diversos cuerpos que la producen; sin embargo, hay en eso algo que se parece mas al analisis que en la indicacion de una sensacion incompleja si bien no es todavia una definicion propiamente dicha. Indicar las relaciones de una cosa no es definirla en cuanto á su naturaleza: de donde concluimos que no puede definirse una sensacion compleja, ni incompleja; todo lo que puede hacerse es dar nombre á lo que la ocasiona. No cabe definicion en materia de sensaciones.

II. Lo mismo sucede con las intuiciones: la definicion no puede explicar el color á un ciego ni el sonido á un sordo, en otros términos, las palabras son impotentes para dar á conocer las cualidades perceptivas de las cosas: de donde deducimos que las intuiciones son indefinibles y que

todo lo que podemos decir con respecto á esto es, que se deben á tal ó cual órgano. Pero todas estas indicaciones no son mas que títulos que designan la relacion que hay entre nuestros sentidos y ciertos cuerpos. Si se definen, pues, las intuiciones y las cosas será por una descripción mas ó menos incompleta. En efecto, si no enumeramos todas las cualidades de un cuerpo, por lo menos puedo explicar las que me son conocidas; mas puesto que para merecer una definición este nombre debe ser completa, y no lo será, á menos que por ella se conozcan todas las cualidades de un cuerpo, nunca estamos seguros de definir cosa alguna. Jamás llegará el mayor naturalista del mundo á enumerar todas las cualidades de un cuerpo; así pues, no hay definición ni aun descriptiva de las cosas, esto es, de las intuiciones ó conocimientos sensibles que tenemos de ellas. Por otra parte, aunque fueran posibles estas descripciones, nada enseñarian al que no conociese de antemano la materia; en esto lo que se aprende no es el conocimiento de las cualidades mismas; apréndese solamente que ciertas cualidades ya conocidas se encuentran en tal cuerpo.

III. Veamos ahora si son definibles las ideas. Una idea general cuando es compleja, puede ser definida con certidumbre, si se recuerdan los elementos que la han formado. Al construirla hicimos una síntesis, luego seguramente podremos hacer de ella un análisis. No sucede aquí como cuando tenemos que habérnoslas con la naturaleza; siendo nuestras ideas de nosotros, en cuanto á la formación, podemos hacer el inventario exacto de su composición: no obstante, hay una dificultad,

la de que recibimos de otros muchas ideas, por medio del lenguaje; nuestros semejantes son los que las han hecho para nosotros, no siempre comprendemos su sentido exacto, y con frecuencia tenemos que rehacerlas para darnos cuenta de ellas. De donde sacamos por consecuencia que no cabe definir seguramente una idea hasta después de haberla rehecho; pero en todo caso somos dueños de decir lo que entendemos por la palabra que ella espresa.

De consiguiente, nos es dado asentar: 1.º que una idea general incompleja es indefinible: 2.º que pudiendo las mismas ideas complejas ser formadas diversamente por los individuos, y tener mas ó menos complejidad, constituyendo un ideal mas ó menos lejano de la realidad, son definibles de diverso modo, porque algunos pueden hacer entrar en ellas un elemento que otros escluyan, y sin embargo son buenas todas las definiciones relativas á la misma palabra, si representan las ideas del que las dá. Hay, pues, dos clases de definiciones, una de *hecho* y otra de *derecho*.

Si preguntamos á uno lo que entiende por tal palabra, puede suceder que en su respuesta veamos que no entiende lo mismo que nosotros, porque designe otro significado; y á pesar de eso no podremos decirle que su análisis es falso. El solo es juez de la verdad de tal definición, puesto que él solo comprende el sentido que asigna á dicha palabra: lo que ha dado margen á decir que todas las definiciones son buenas, que ninguna es preferible á la otra; esto es exacto cuando se trata del hecho. Pero si se miran las cosas bajo el punto de vista del *derecho*, puede exigirse que las defini-

ciones encierren todas las ideas que *deben* componerlas. Así, por ejemplo, en la idea general del círculo es cierto *a priori*, que debe comprender tales ó cuales ideas elementales ni mas ni menos. Al definir esta idea compleja, se harán resaltar todas las elementales de que consta. Luego es cierto *a priori* que el análisis que se haga de esta idea en una definición, revelará el modo con que haya sido formada la idea, y aun ^{mo-}drá al espíritu en estado de conocer su ^{verdad} ó falsedad. Será verdadera sino ha entrado en su formación elemento alguno extraño, y reasume todos los que deben componerla; de lo contrario será falsa. Luego la definición es mala, si la misma idea general ha sido mal hecha.

Por lo tanto, ya se entiende en qué sentido no puede ser definida una idea general incompleja, en cuál puede serlo, y qué diferencia hay entre una definición de hecho que por su naturaleza es esencialmente irreprochable, y una de derecho que puede ser criticada. Si la definición cuadra á la cosa definida es exacta. Por lo tanto es buena la definición siempre que existe la relacion de conveniencia entre la definición y la cosa definida.

Se ha dicho que la regla suprema de una definición, es que convenga a todo el definido, y nada mas que al definido (*toti et soli definito*.) Tal es la regla de la escuela, regla verdadera que procede del fin mismo que nos proponemos en la definición: En efecto, ¿para qué sirve? Para distinguir un objeto de otro, trazando la línea de demarcacion que debe aislarle completamente, *toti*; además no debe comprender esta línea sino lo que

hace parte del objeto (*soli*). Donde vemos que esta regla de la definición (*toti et soli*), sale del fin mismo que se propone la operacion lógica. Las ideas generales, sabido es que se componen de elementales, que tienen una estension mas ó menos grande de ideas, de géneros y especies; están formadas del conjunto de ideas, de las cualidades constantes observadas en los individuos y reunidas por el pensamiento en una misma clase. Como estas cualidades son comunes á muchos seres que se distinguen entre sí por otras particulares; la definición de semejante idea ha de constar de otras genéricas y específicas: es decir que una buena definición ha de indicar á qué género y especie pertenece el individuo que ha servido para formar estas ideas generales. Pero no corresponderia á su objeto la definición que no omitiese otras ideas de género y especie que pueden encontrarse en el individuo. Así en la idea de hombre, por lo menos, es inútil tomar en cuenta la noción de *ser*, la de *sustancia*, etc.; porque no son *características*.

Luego diremos que una idea general debe ser hecha con las de género que se aproximen mas á las de especie que ha servido para formar esta idea. Si se trata, por ejemplo, de formar la idea general de hombre, habrá que tomar entre las que de él se puedan afirmar, aquellas que le pertenezcan como cualidades generales inmediatas: determinar desde luego las ideas específicas, las que caracterizan una especie en oposicion á otra del mismo género. En una palabra, no se improvisa la definición, porque es cosa delicada que necesita meditarse. No se determina la especie, sino con

relacion al género, y sin embargo hay que investigar primero las ideas características de la especie, porque son las que mas resaltan. Por ejemplo, lo que principalmente distingue al hombre es la inteligencia, la razon, que es su propia naturaleza. Partiendo, pues, de la razon para formar la idea general de hombre, diremos desde luego que es un ser *racional*. Pero la idea de ser es harto general, porque Dios tambien es un ser racional, y concebimos ademas seres racionales intermedios a Dios y al hombre; de consiguiente la demarcacion está mal trazada, puesto que con eso no se distingue al hombre de Dios. Se trata, pues, de aislar lógicamente y á la vez al hombre de Dios, y de los seres inferiores que mas se le parecen. Pero la razon distingue ya al hombre de los animales, falta distinguírle de Dios. Ahora bien, lo que constituye una diferencia palpable entre el hombre y Dios, es precisamente lo que aquel tiene de comun con los animales; por lo tanto, para distinguir al hombre de Dios, diremos que es *animal*. Para destruir en seguida la confusion misma que origina esta palabra tomada aisladamente, añadimos acto continuo el atributo de *racional*.

De aquí se vé que todas las ideas de género y especie no son indiferentes en la formacion de una idea general; que hay que elegir tomando como dicen los escolásticos el *genus proximum* y la *differentiam propriam*. Así las ideas genéricas y específicas deben convenir de una manera particular y no muy estricta ó demasiado general, al sujeto que se ha de definir.

IV. Las concepciones complejas son susceptibles de definicion, pero no de descripcion, por-

que no se describen mas que fenómenos, esto es, cosas sensibles.

Todas las definiciones son analíticas ó sintéticas; analíticas, cuando se ha dado desde luego la idea que se ha de definir: es decir, si se ha dado el todo, antes que las partes. Si por el contrario tiene por objeto la definicion engendrar la idea misma, constituirla, por ejemplo la definicion matemática, entonces es sintética. En este caso el todo resulta de la reunion de sus partes y no viene sino en último lugar: v. gr. antes de haber dado los diferentes caracteres que constituyen el círculo no existe aun esta nocion; así, pues, la del círculo se forma por la sintesis de los diferentes caracteres de esta figura.

Por lo demas, es necesario distinguir en las definiciones analíticas las que se refieren á ideas y las que se refieren á concepciones. Los diferentes elementos que componen la idea que se ha de definir no tienen entre sí un encadenamiento necesario, es decir, que una de estas ideas no supone necesariamente la otra y que no forman entre sí lo que hemos llamado un *juicio analítico*; porque en él está esencialmente contenido el atributo en el sujeto. Difiere ademas el juicio analítico de la definicion analítica en que esta debe formar una ecuacion, debe haber tanto en el sujeto como en el atributo; el atributo ha de contener al sujeto como el sujeto contiene al atributo. En el juicio, por el contrario, el atributo debe estar contenido en el sujeto, pero no es preciso que todo el sujeto se halle en el atributo. No hay ecuacion y muchas veces el atributo no es mas que parte del sujeto. No obstante aunque todo

juicio no es una definicion, toda definicion sí es un juicio.

Hay juicios sintéticos de dos especies, unos *a priori* otros *a posteriori*. Estos son aquellos cuya materia, ó lo que es lo mismo, el sujeto y el atributo, es un dato de la esperiencia. Siendo la definicion un juicio, toda definicion en materia empírica será sintética *a posteriori*, si se considera la definicion como constitutiva de la idea general que representa. Comparando esto con lo que hemos dicho de la definicion analítica se halla que la definicion en general es analítica, si se parte de la idea para darle su carácter, sintética si por el contrario se construye la idea partiendo de sus caracteres. De donde deducimos que la cualidad de analítica ó sintética de una proposicion en materia empírica depende del punto de vista de donde se parte.

De la misma manera en los juicios, cuya materia es producto de la razon, si partimos de una idea total para determinar sus elementos, será analítica la definicion; sintética si construimos la idea con los caracteres que deben entrar en ellas.

Los lógicos distinguen ordinariamente las definiciones en de palabras y de cosas.

La definicion, bajo el primer aspecto, resuelve los problemas siguientes:

1.º (a) Dada una palabra decir qué entiende uno mismo por ella. Esta definicion no tiene regla ó si la tiene puede enunciarse en los mismos términos que la cuestion.

(b) Dada una palabra decir que entienden los demas por ella. La regla para definir en este caso, es consultar el uso y los libros donde está consig-

nada la significacion que se dá á las palabras, es decir, los vocabularios.

(c) Dada una palabra, decir lo que conveniria entender por ella. Aqui hay una definicion de derecho. Parece que siendo convencional el lenguaje, no teniendo las palabras otra significacion que la que se les quiera dar, no hay definicion de derecho posible y por consiguiente este problema es insoluble ó al menos presenta un sentido inadmisibile.

Sin embargo, si fijamos nuestra atencion vemos que una palabra como ordinariamente se la emplea, tiene una definicion vaga y que indicar de esta manera su significacion no es definirla sino solamente esponer el convenio en cuya virtud significa tal cosa. Dar la definicion de derecho de una palabra, es dar su comprension y estension, es definirla de una manera circunstanciada. Todos tenemos gran número de ideas significadas por palabras, cuyo sentido no conocemos bien, tales como gobierno, libertad, religion etc., ideas que se encuentran en los ánimos y en las bocas de todos. Sin embargo es seguro que su verdadero sentido es el que le dan la mayoria de los hombres ilustrados. Definir esta palabra con una definicion de derecho es, por lo tanto determinar precisamente la significacion que ha de dársele con arreglo á la que le da la sociedad ilustrada.

El pueblo tiene en su diccionario las palabras, lluvia, trueno etc., y al definir las el fisico no les cambiará la significacion vulgar, pero determinará de un modo mas circunstanciado lo que debe entenderse por ellas. Asi este tercer proble-

ma es susceptible de solución como los anteriores.

2.º La definición de las cosas se presenta también bajo varios puntos de vista.

(a) Supuesta una cosa, manifestar su nombre. Esto es más bien una denominación que una definición propiamente dicha.

(b) Supuesta una cosa, dará conocer sus cualidades. Resuélvese este problema señalando las particulares distintivas de esta cosa, por consiguiente omitiendo las que le son comunes con otros individuos del mismo género. Esta es la *distinción*.

(c) Dado cierto número de cosas, hacer ver en que se asemejan. Esta es la definición de la especie. Dar á conocer en que se diferencian de otras con las cuales tienen caracteres comunes. Esta es la definición del género.

(d) Supuesto cierto número de cosas dar á conocer á la vez lo que las caracteriza; lo que las distingue unas de otras y lo que sin embargo permite colocarlas en una misma clase. Esto es explicar á un tiempo el género y la especie.

Tales son los problemas que resuelven la definición de palabras y la de cosas. Mas en rigor, esta distinción antes es aparente que real. En efecto cuando se definen palabras no se las define sino como expresión de las ideas que representan: luego las ideas y no las palabras es lo que se define. Por otra parte, no conocemos de las cosas y de sus cualidades más que las ideas que nos hemos formado de ellas por la abstracción, la generalización etc. luego también por este lado ideas y no cosas es lo que definimos. Para decirlo de una vez, y hablar con propiedad, en general se definen ideas y no palabras ni cosas.

De la división.

Tiene por objeto la *división* dar á conocer las diferentes partes de un todo.

Pero hay que distinguir la división lógica, de que nos vamos á ocupar, de la división física; esta es, mecánica. Por lo demás, si esta hecha con inteligencia ha de partir de puntos de vista que corresponden también á la razón y á la lógica. Sin embargo, toda división física labra sobre individualidades y la lógica sobre generalidades, sobre ideas; propiamente hablando no se dividen intuiciones, se las analiza. Las ideas mismas pueden ser analizadas ó divididas; su análisis considerado con relación á su división se llama más particularmente *partición*: él da á conocer la comprensión, y la división descubre la extensión por especies, sub-especies etc.

Para dividir bien, se necesita 1.º que los miembros de la división se escluyan mutuamente, es decir que sean opuestos uno á otro; 2.º que formen parte de un mismo todo, de manera que reunidos representen la esfera total de la idea dividida; 3.º que le sean por lo tanto equivalentes; 4.º que los miembros de la división estén en el mismo plano á saber, hechos bajo un punto de vista único; pues sería defectuoso hacer entrar en los miembros de una división los de una subdivisión. Para evitar este inconveniente se dice que

es preciso que una division se haga de una manera contradictoria, que uno de los miembros sea negativo y otro positivo, y digo *el uno* y *el otro* por que en una division, por contradiccion, no puede haber mas que dos de los que el uno es la negacion del otro. De donde se ha deducido que toda division lógica debe ser *dychotomica* y que la *polithomica* es empirica y lógicamente incierta. Por que para dividir de este segundo modo, es necesario conocer la materia de la idea, lo que no es cuenta de la lógica. Y como no hay seguridad de abarcar todos los caracteres que pudieran prestarse á una division, ni de que estén en el mismo plano por eso tampoco estamos seguros de que la division sea rigurosa.

Diferentes divisiones de una misma idea, hechas bajo diversos puntos de vista se llaman *divisiones* ó *divisiones colaterales*. No hay reglas particulares para ellas, no hay mas que proceder en cada una como si fuese sola. Lo mismo sucede con las *subdivisiones*; se hacen de igual manera que las divisiones propiamente dichas; solo que la subdivision no puede venir sino en pos de la division, porque no recae mas que sobre una de sus partes que se considera como un nuevo todo por sí solo.

La eleccion de los puntos de vista bajo que ha de procederse es una regla esencial de la division tal como ordinariamente se entiende, de que no han hablado los autores, sin duda por que el escojer depende del ánimo que pueda uno tener al dividir. La regla que hay sobre el particular es que el punto de vista sea natural; esto es que la division no ha de ser estraña al aspecto

bajo que se considera la idea, ni forzada sino indicada por la misma naturaleza. Podrá decirse que todas las reglas de la division se reducen á que sea *natural* y *completa*.

§. 4.º

De la clasificacion.

Despues de haber dividido un todo, para que no queden aislados los diferentes miembros de la division hay que clasificarlos. La *clasificacion* es á la division lo que la sintesis al análisis. Se hace como la division, partiendo de un punto de vista determinado, y como unas mismas cosas son susceptibles de ser miradas bajo una multitud de aspectos, de aquí el gran número de modos de proceder para una clasificacion: no hay regla absoluta que no sea cuando menos, demasiado general y difícil de aplicarse al clasificar.

La botánica ofrece en sus sistemas egemplos de las diferentes clasificaciones que se pueden hacer de las mismas cosas bajo distintos puntos de vista. Segun el sistema de Tournefort se clasifican las plantas por la forma de la corola; Linnæo atiende á los órganos que sirven para la reproduccion de la especie y Jussieu á los frutos y simientes sin escluir por eso ninguno de los otros caracteres.

Se distinguen dos especies de métodos para proceder á la clasificacion en historia natural: 1.º

los artificiales: 2.º los naturales. Los artificiales son aquellos que parten de un punto de vista esclusivo; tales son los de Tournefort y de Linneo; Jussieu por el contrario, ha seguido el natural que consiste en apreciar todos los principales caracteres.

Por lo demas, estas denominaciones de *naturales* y *artificiales* no son exactas: los métodos de Tournefort y de Linneo son tan naturales como los de Jussieu, puesto que parten de un punto de vista natural de las plantas; mejor hubiera sido dar al método artificial el nombre de *incompleto*, de *exclusivo* y al natural el de *completo*. Con todo, hay de común entre estos métodos empíricos, que proceden atendiendo á las semejanzas y diferencias. En efecto, las clases, cualquiera que sea su grado, no comprenden mas que individuos que llevan caracteres comunes: de donde se infiere que los generales y aun universales no se prestan á una clasificacion propiamente dicha: así en las plantas, los caracteres de la vegetacion no pueden servir para una clasificacion, sino mas bien para una distincion de *reinos*, distincion que por lo demas es una clasificacion, pero hecha partiendo de un punto de vista superior.

De consiguiente, para clasificar hay que tomar caracteres específicos salientes, luego otros menos sensibles para formar con ellos un orden: se vá así de orden en orden pasando por las familias y los géneros hasta que se llega á los caracteres individuales, que permiten distinguir á qué genero pertenece el individuo. Tambien se puede seguir una marcha inversa, subiendo de

lo particular á lo general. Tal es el método que ha de adoptarse por lo que hace á las divisiones, en materia empírica.

Se vé que las diferencias y semejanzas son como las brújulas de las clasificaciones. Por medio de la diferencia, se desciende de los géneros á las especies, se crean estas y en general todas las clases subordinadas á otras. Por medio de la semejanza, se sube de las clases inferiores á las superiores. La diferencia divide, separa, la semejanza junta. Por lo que, toda clasificacion supone la unidad y la diversidad.

En cuanto á las clasificaciones racionales no proceden del mismo modo: no versan sobre cosas, objetos, caracteres sensibles, sino sobre ideas que dividen segun la ley del género y de las especies, que es la verdadera division lógica de las ideas.

Ahora bien, las de género se obtienen por la abstraccion: este es el principio de la *generificacion* y las de especies se obtienen por la *adicion* de los caracteres que determinan mas y mas una idea dada. Por lo tanto, clasificar las ideas es determinar sus relaciones de género y especies, es dar á conocer cuál es la superior y cuales las inferiores (digo *las*, porque todo género ha de comprender al menos dos especies) cuales las coordinadas y cuáles las subordinadas; de qué género son subdivision inmediata.

Reasumiendo lo que hay de comun en la clasificacion empírica y en la racional, se encuentra que toda disposicion regular, sea de lo que quiera, cosas ó ideas, con arreglo á uno ó varios puntos de vista, es *clasificacion*.

Tales son las tres partes especiales del método consecutivos al análisis y á la síntesis.

§. 5.º

De la esposicion.

Hemos dicho, que ademas se distingue un método de esposicion, porque despues de haber combinado nuestras ideas, haciéndoles sufrir diferentes tratamientos por el *análisis* y la *síntesis*, despues de haberlas circunscrito con mas ó menos rigor por la *definicion*, y determinado de una manera clara y precisa su estension y comprension por la *division*; despues de haber clasificado los varios individuos que entran en una idea general, sean reales, ficticios ó de razon pura; en una palabra, despues de haber dispuesto nuestras ideas de todas estas distintas maneras, réstanos todavia saber como podremos comunicarlás mas facilmente. Este modo de esponer así las ideas, forma la última parte del método.

Desde luego se presentan dos formas para esponerlas segun que se hace científicamente, de una manera y abstracta, ó de una particular, sensible y concreta. La primera se llama método *científico*, la segunda método *popular*. Aquella se dirige particularmente á la razon, esta á la imaginacion. La una es mas á propósito para satisfacer un talento cultivado riguroso, la otra

para una inteligencia dominada aun por los sentidos y las imágenes.

Cada método tiene su claridad propia, y cada una de estas claridades es nociva ó perjudicial á la otra. Así un espíritu metafísico y lógico se verá apurado si se le presentan las ideas con imágenes, en el estado concreto; necesita la idea, la ciencia despojada de todos los accesorios que nada tienen de comun con ella, necesita lo general puro, solo susceptible de ser reducido á sistema. Por el contrario, las mismas ideas presentadas desnudas, serán ininteligibles para un hombre que no está acostumbrado mas que á las cosas palpables. Lo concreto le es un vehículo necesario para ir á lo abstracto; no le concibe, sino pasando por lo concreto, es decir, que su razon no puede ejercitarse sin el auxilio de sus sentidos ó de su imaginacion, y que para hacer penetrar en ellos ideas generales, es preciso presentarlas con los accesorios que las acompañan cuando se ofrecen al espíritu por la primera vez.

El método *popular* no es *científico*; solo diremos que para enseñar bien, de una manera popular, se requiere ser capaz de enseñar científicamente; á no ser así, no se poseeria lo abstracto de un modo seguro, no se le podria distinguir de lo concreto, quizá se tocaria el inconveniente de hacer pasar el uno por el otro.

Ya se proceda *científica* y *abstractamente*, ya de un modo *popular* y *concreto*, há lugar á practicarse por via *sistemática* ó por via *rapsódica* ó *fragmentaria*. Placenos la unidad en todo; así el método popular no escluye la sistematizacion, y

solo con la ayuda de un sistema se comprende una ciencia; tambien se puede conocer tal ó cual parte de ella sin semejante ayuda; pero como en las ideas se enlaza todo, lo mismo que en la naturaleza, es evidente que la ciencia, presentada de una manera descosida, no deja ver las relaciones que hay entre las partes del todo, que la sintesis no existe. Sucede con la ciencia lo que con las obras de imaginacion; una cosa es ver los miembros mutilados de una estatua, y otra verlos en su lugar. En el primer caso, bien se podrá decir que la cabeza es hermosa, que los brazos están bien ejecutados, pero no se podrá juzgar del conjunto: el valor del todo ha desaparecido. Así pasa con la coordinacion de las ideas científicas.

Toda idea pertenece á una familia cualquiera de conocimientos, y tiene por consiguiente no solo un valor *intrínseco* ó *absoluto* sino otro *relativo*. Para poseer un conocimiento perfecto, fuerza es saber la relacion de esta idea con las otras, por ejemplo, en geometria no se podría principiar por el fin, porque existe tal dependencia entre las proposiciones que la constituyen, que es preciso proceder en cierto orden, pues unas suponen otras para ser comprendidas.

El método sistemático puede ser *analítico* y *sintético*.

En cuanto al modo de enseñanza se conocen dos especies, ó habla solo el que enseña, ó tambien el enseñado, estableciéndose un dialogo entre el discípulo y el maestro. El primero se llama *acroamático*, y el segundo *erotemático*. Es aplicable el primero cuando el discípulo no es capaz

de hallar dificultad en lo que oye, cuando no puede hacer objeciones, como tambien cuando se verifica la enseñanza por via de autoridad y se dirige á la fe, es decir, cuando es *catechético*.

Toda ciencia de hecho cuya razon no puede comprenderse, es esencialmente *acroamática*.

Las ciencias de razon pura son tambien *erotemáticas*, porque se dirigen esencialmente á la razon, y no pueden ser aprendidas sino se entienden; entonces es indispensable que el enseñado sea capaz de debatir las cuestiones con el que le enseña: es necesaria la discusion entre el maestro y el discípulo.

CAPITULO XIV.

DE LA CERTIDUMBRE EN GENERAL Y DE SUS DIFERENTES CLASES.

§. 1.º

Introduccion.

La cuestion de la certidumbre ha ocupado tanto tiempo y tan inútilmente á lógicos y á metafísicos, sin duda porque estaba mal planteada. Probemos á formarnos una idea exacta de ella, á fin de poder resolverla facilmente.

A no consultar mas que el sentido comun, parece que es muy fácil saber lo que se entiende por la palabra *certidumbre*. En efecto, oímos á to-

do el mundo decir yo estoy seguro, *yo estoy cierto*. La palabra certidumbre pertenece á la lengua usual, á la popular, porque la certidumbre es un hecho universal: ¿Quién duda de su propia existencia, de la de las cosas exteriores, del testimonio de sus sentidos de su conciencia, de las verdades matemáticas? Luego ya que se sabe lo que es estar cierto, no debe ser imposible determinar cuales son las circunstancias en que ha lugar á la certidumbre y cuales en las que no es posible.

Mas á fin de comprender bien la cuestion y darle una solucion satisfactoria conviene subir mas arriba y formarse idea clara de la creencia en general y de sus diferentes formas negativas ó positivas desde la *duda* hasta la *certidumbre*. Este intervalo le llenan la *opinion* ó *verosimilitud*, la *probabilidad* y la *fé*.

§ 2.º

De la creencia en general y de la opinion en particular.

I. La creencia es un hecho de conciencia de delicado análisis: se roza á la par con el conocimiento, la verdad, el error, la duda, la probabilidad, la verosimilitud y la certidumbre. Cuenta con un conocimiento por creer; mas como no se le cree solo á fuer de tal, sino á fuer de verdadero ó que se supone serlo; síguese que el objeto inmediato de la creencia es la verdad del conocimiento mas bien que el conocimiento mismo. Aho-

ra bien esta verdad se presenta bajo dos aspectos, segun que se entienda por ella ó la relacion del conocimiento con el *yo* ó la del mismo con su objeto: y si el conocimiento no tiene objeto que le corresponda, como por ejemplo la concepcion de lo útil y toda otra posible menos la de realidad fenomenal, su verdad objetiva (*lato sensu*) consistirá en su legitimidad.

Es decir que un conocimiento puramente racional será verdadero con esta segunda clase de verdad, si es tal cual debe ser en el espíritu que le concibe y si este le aplica con exactitud. De aqui dos clases de verdades de todos los conocimientos propiamente dichos, la *subjetiva* y la *objetiva*. Digo de todos los conocimientos propiamente dichos, porque los hay tales como los sentimientos, los actos del espíritu y todas las maneras de ser intransitivas del *yo* que no admiten mas que la verdad subjetiva.

Un conocimiento es subjetivamente verdadero cuando está en el espíritu; y como en esto no cabe error, á no creer que se tiene un conocimiento, una idea, que no se tiene, lo que no es posible, siempre creemos en la verdad subjetiva de todos nuestros conocimientos. No sucede así con su verdad objetiva; tocante á esto, podemos estar en el error, creyendo que estamos en la verdad y viceversa.

Puesto que la creencia recae sobre la verdad de los conocimientos, no es un hecho de conciencia primitivo; presupone las concepciones de verdad y de error; y como no han podido aparecer al espíritu sin razon, presupone ademas el error su reconocimiento meditado, la concepcion de su po-

sibilidad, el exámen del conocimiento, mas la no percepcion del error, sino la vista clara é irresistible de la verdad. En efecto, solo en tanto que el espíritu ha conocido se ha engañado y ha reconocido su error, es como concibe lo verdadero y lo falso, la posibilidad de engañarse otra vez; examina si actualmente se engaña ó no; si su primer manera de ver resiste al exámen, puede creer. Seria imposible la creencia si se hubiese reconocido falso el conocimiento sujeto à exámen: lo seria tambien, aunque no definitivamente ni en tanto grado, si se hubiera reconocido obscuro, incierto ó dudoso. Mas si por el contrario, hubiese el exámen aumentado su claridad hasta hacerle evidente, no solo habria creencia en él, sino certidumbre. Ya se vé, la creencia es un hecho eminentemente reflexivo, eminentemente humano.

Quizá se objete à esta teoría, que es preciso haber creído para haberse engañado, mientras que nosotros decimos por el contrario, que es preciso haberse engañado para creer. Esto no pasaria de una cuestion de palabras. Efectivamente, hay una especie de creencia espontánea primitiva, es un puro arranque sin reflexion, que no presupone las concepciones de lo verdadero y lo falso; en otros términos, una creencia negativa ó que no tiene contraria, à saber, la desconfianza que la constituye en el fondo de la conciencia humana. Pero este abandono sin reserva al conocimiento, esta actividad intelectual primera del *yo* va à estrellarse un dia contra el error, y este choque es harto rudo para que el espíritu se repliegue un instante sobre sí mismo, eche una mirada hácia atras y reconozca que se ha extraviado. En aquel

momento y no antes concibe el espíritu concretamente lo verdadero y lo falso. Estas dos concepciones como todos nuestros conocimientos, se constituyen contradictoria y mutuamente en la inteligencia humana. Solo desde entonces deja el espíritu que conoce de abandonarse sin conciencia alguna à su conocimiento; ha tomado posesion de sí mismo, no será ya arrastrado sin saberlo, sin oponerse y sin querer, sino que se entregará por sí à lo verdadero despues de haberlo reconocido, se dejará llevar pero con la conciencia de este abandono voluntario, con cierta circunspeccion, acompañada siempre de alguna desconfianza, excepto en el caso de certidumbre absoluta. Tal es el hecho de la creencia propiamente dicha de la reflexiva ó humana; porque la primitiva no merece este nombre. Aun se concibe que esta especie de imperfectísima creencia puede existir en el animal hasta cierto punto.

Varia la intensidad de la creencia desde la duda hasta la certidumbre; sigue la escala de la probabilidad. De aqui las denominaciones de *cierta* é *incierta* hablando de la creencia, palabra que se emplea en general para significar el crédito que damos à los juicios que estimamos verdaderos, aunque no estemos seguros de ellos; al paso que la certidumbre es mas particularmente la perfecta seguridad del ánimo en los juicios donde hubiera podido deslizarse el error. La certidumbre es el reposo deliberado de la inteligencia en lo verdadero, y la creencia una lucha ó mas bien una protesta contra el error posible.

Sin duda cree tambien el que está cierto; pero no lo está el que no hace mas que creer. La

creencia mas atañe á la preocupacion, á la pasion, en una palabra, al sentimiento que á la razon. Lo contrario sucede con la certidumbre: nuestras creencias son mas indestructibles que nuestras convicciones precisamente porque careciendo de razones suficientes, en buena lógica mal pueden ser tachadas de defectuosas. No así con la conviccion: vemos en que estriba y si llega día en que se conmueve su cimiento abandonamos el edificio.

Se divide la creencia en *opinion, fé, probabilidad y certidumbre*; lo que creo con una creencia de opinion, lo miro como problemático; lo que creo con una creencia de fé, lo afirmo como verdadero, á pesar de que conciba que no participen otros de mi modo de ver en este punto. Por el contrario aquello de que estoy seguro, lo afirmo como absolutamente cierto, como universal y objetivamente necesario, con fuerza y validez para todo el mundo. Así es que la creencia de la inmortalidad del alma v. gr., es una opinion para los que no creen en ella, sino en nombre de una razon vacilante y poco segura, es una creencia de fé para los que la admiten con menos razones personales todavia, pero que la creen firmemente, ya por una especie de instinto, ya á nombre de una autoridad que reverencian. Seria una creencia cierta si estuviese demostrada para todos los hombres.

II. La opinion no es mas que la mayor ó menor verosimilitud cuyos grados no son fáciles de determinar: no se aprecian matemáticamente; eso es lo que la distingue de la probabilidad en sentido estricto. De consiguiente es aventurado apostar en pro ó en contra en materias de verosimilitud,

la probabilidad. Por lo demas, cuando no se conocen los datos en que se funda la de un hecho, solo queda la duda ó la verosimilitud. Una misma proposicion será verosimil para un entendimiento, dudosa para otro, probable para un tercero y hasta cierta para el cuarto. La verosimilitud sirve de base á la *conjetura*: es una especie de consecuencia conjetural sacada de la idea que se forma de la naturaleza de una cosa.

§ 3º.

De la fé.

Se entiende por fé en filosofia una creencia sin motivos ó que no son lo absolutamente bastantes para producir la conviccion ó la creencia con certidumbre absoluta. Tambien significa el crédito dado á proposiciones científicas sobre la palabra de los sábios que han hecho su demostracion ó esperiencia. Reacaen todas nuestras creencias en juicios de cuya verdad estamos seguros por nosotros mismos, y sin que tengamos necesidad del testimonio de otro, ó en juicios que no creemos, sino refiriéndonos á lo que nos dicen nuestros semejantes. Los primeros son ciertos para nosotros con una certeza simple, inmediata y del todo personal; los segundos con una certeza mista, inmediata y no puramente personal. Para que creamos en ellos, es preciso que nos persuadamos de que los que nos hablan están ciertos de lo que nos dicen; nuestra fé supone la suya.

Pero la fé en la autoridad, sea esta verdadera ó falsa, en último resultado supone tambien la fé en el conocimiento puramente personal; porque para creer en algo, es preciso principiari por dar crédito al testimonio de sus propios sentidos. De consiguiente lo que merece el nombre de fé filosófica por excelencia, es ese testimonio de los sentidos, tanto internos como de esternos, y la confianza en la verdad de las concepciones de la razon pura, primitivas ó derivadas, en una palabra, la fé en la inteligencia humana. Todas nuestras creencias primitivas, todos nuestros conocimientos fundamentales, se admiten sin motivos, por mas que se haya dicho y repetido millares de veces que los tienen.

No es difícil comprender que si esos motivos existiesen, habrian de ser otras ideas, otras creencias que serian los conocimientos verdaderamente primeros. Pero entonces una de dos; ó son creidas sin motivos, y decimos bien, ó los tienen pero no hacen mas fé que los conocimientos que les son inferiores; lo que obliga á irse remontando de motivo en motivo hasta el infinito, sin llegar jamás á una creencia primitiva. El sistema de los motivos de certidumbre de los conocimientos primeros, es, pues, lo mas escéptico que cabe concebirse. Para comprender mejor la verdad de este acto, preguntémos por ejemplo, por qué creemos al testimonio de nuestros ojos cuando nos afirman la existencia de un cuerpo delante de nosotros? ¿Se dirá que es porque lo vemos? ¡Cuidado con eso! si se piden motivos para creer en el testimonio de los sentidos, no habrá *por qué*, pues que entonces justamente se trata de saber si vemos el tal cuer-

po. Decir que creemos en lo que vemos porque lo vemos, es decir que creemos porque creemos; es no decir nada ó mas bien es encerrarse en un círculo vicioso. Lo propio sucede con todos los otros sentidos, con el sentido intimo, con la conciencia y con la razon. Todo conocimiento sin mas causa conocida que él mismo, carece de motivo.

Es verdad que se puede distinguir el objeto de la creencia, del conocimiento de este objeto, y decir que aquella versa sobre la existencia del objeto, y no sobre el conocimiento; pero esto es una vana sutileza. Se necesita creer ya en la existencia fenomenal del conocimiento, de la percepcion interna, como hecho de conciencia, para creer en la del objeto. En seguida la concepcion de existencia aplicada á un objeto, es una operacion original de la razon, á la que la percepcion sirve de ocasion, pero no de motivo. Tan cierto es esto, que los filósofos que han negado la certidumbre de la existencia de las cosas exteriores, no han desechado la percepcion como hecho de conciencia. En este concepto no implica necesariamente la existencia de un objeto: no hay identidad entre estas dos cosas. Ese supuesto motivo solo es una simple ocasion para el egercicio de la razon. Obsérvese bien; ó el aserto de esta se confunde con la percepcion en un acto primitivo complejo, como sucede siempre en la realidad, y entonces no hay sucesion entre estas dos operaciones, una de las cuales seria el antecedente y el motivo de la otra, ó bien por el contrario, la una precede y la otra sigue, y entonces no son idénticas; la una no encierra necesariamente á la otra, como acabamos de decir, y por lo tanto la operacion total es sintética, y nada

tiene de necesario ni de cierto con una certidumbre apodictica.

Avancemos mas: toda creencia que se funda en otra, es primitiva tambien bajo cierto aspecto, y por consiguiente sin motivo. Si tomamos, por ejemplo un racionio, veremos que la conclusion depende de las premisas, y que la razon de creer la una está en la admision de las otras. Pero ¿en nombre de qué verdad lógicamente anterior juzgaremos de la relacion entre la consecuencia y las premisas, sino por la concepcion inmediata de su verdad? nada se adelantaria con apelar al principio de contradiccion ó de identidad, porque se emplea en todo racionio concretamente y de una manera inmediata.

En su consecuencia concluyamos, que la fé filosófica ha lugar siempre en todos nuestros conocimientos primitivos, empíricos ó racionales, y en la concepcion de la relacion de los conocimientos derivados, con los que les sirven de principio ó premisas. Concluyamos tambien que sino queremos creer ciega y temerariamente cuanto dicen los hombres en materia de hechos y de racionios, estamos obligados á discutir por nosotros mismos sus títulos á nuestra creencia, y que así nuestra fé en la autoridad descansa sobre nuestros conocimientos y creencias primitivos y personales.

No hay, pues, autoridad que pueda ser tal á nuestros ojos si antes no lo somos nosotros: y aun el reconocerla y creer en ella no es motivo para abdicar la cualidad de ser racional y creer sin comprender: y por otra parte ¿no seria semejante creencia mas de palabra que de hecho?

De la certidumbre, de la probabilidad y de la duda.

Hay dos modos de mirar la certidumbre; ó bien como un estado del alma, y entonces es subjetiva; ó bien en su relacion con la verdad absoluta de los juicios que creemos verdaderos ó falsos, y entonces se dice objetiva. En otros términos, la certidumbre puede dividirse en de hecho y de derecho.

No siendo la certidumbre subjetiva ó de hecho mas que un estado del alma, fruto posible de la ilusion, puede muy bien no estar siempre de acuerdo con la objetiva ó de derecho. Luego no es inseparable del error; si de otro modo fuera, no estaríamos ciertos sino en tanto que tuviéramos razones objetivas ó absolutamente valederas para estarlo; es así, que lo estamos con razones de un valor subjetivo y relativo, luego no basta estar cierto para no engañarse. ¿Cuántos escritores de buena fé que no han juzgado de ligero, sino con la circunspeccion necesaria, al menos con la que cabia en ellos, se han equivocado al examinar una cuestion?

La certidumbre subjetiva no es un signo cierto de la verdad de nuestros juicios: sin embargo, en materia empírica, cuando se trata de juzgar segun el testimonio de los sentidos ó de la conciencia, cuando estamos ciertos con una certidumbre subjetiva y no hemos juzgado por datos equívocos á saber, cuando el hecho es palpable aunque no

deslumbrador, no es la certidumbre compatible con el error.

Lo propio sucede con todos nuestros juicios en materia de concepciones primitivas y de sentido comun, si están al alcance de todos los hombres.

Así es que no nos engañamos cuando creemos estar seguros en materia empírica, sino en cuanto el hecho es difícil de probar ó si se trata de dar á conocer, no ya los fenómenos en sí mismos sino sus causas ó consecuencias.

Lo mismo pasa en materia de razon pura; no podemos engañarnos por ejemplo en las mismas concepciones de derecho y de deber; jamás está ahí el error sino en la aplicacion que hacemos de ellas á tal ó cual acto humano, ó bien en la relacion que establecemos entre algunas de esas concepciones; y aun para que haya lugar á semejante error, es preciso que seamos inducidos á cometerle, es decir, que nos engañemos primero en la relacion de un fenómeno con una concepcion, v. gr. Si á la vista de una accion la juzgamos buena, fundándonos en las intenciones presuntas del autor, pensando que son loables cuando no lo son, nos engañamos al aplicar la concepcion de bien moral á ese fenómeno. Nos engañamos hipotética, que no absolutamente: así es que el juicio es verdadero supuesta la verdad de la apariencia. Ahí están nuestros errores, que todos son verdades por un lado; pero si por otros no lo son es que hemos confundido el punto de vista subjetivo con el objetivo ó real. No obstante esta proposicion que tiende á justificar el espíritu humano no es verdadera, sino en tanto que formamos juicios claros. Porque á veces podemos ser llevados por el

lenguaje á juzgar entre ideas cuya relacion no conocemos; pero entonces mas bien asociamos palabras que ideas. Así es que todos los escritores oscuros se han dejado llevar por los signos que representan las ideas, mas que por estas, por no haber visto la relacion de ellas sino á medias.

A no partir de los principios que acabamos de sentar para explicar esas asociaciones de ideas, fuerza es establecer, que hay entendimientos que se engañan fatalmente, entendimientos nacidos para el error, que no pueden encontrar la verdad. Pero no hay tal cosa; cuando se dice que un hombre juzga mal, no se quiere dar á entender con esto que su entendimiento sea diferente del de todo el mundo; sino que mira las cosas bajo un punto de vista extraño poco natural. Pero si nos ponemos en su lugar, si examinamos los hechos á la misma luz que él, veremos que su juicio es verdadero, y ademas, si ciertos entendimientos estuviesen realmente dotados de la propiedad de ver las cosas de distinto modo que todo el mundo, estarian sujetos á leyes intelectuales particulares, verian y juzgarian en consecuencia de ellas, estarian siempre en una verdad subjetiva que no tendria otro vicio que el no ser la de todos los demas. La inteligencia y las ideas que son producto suyo, las capacidades y facultades que son su expresion, todo es esencialmente relativo. Luego se vé que bien hubiéramos podido tener mas ó menos facultades y aun distintas de las que tenemos.

Nadie hay en rigor con el sentido al revés, sino extravagante; que no juzga las cosas por su lado comun, que las vé de una manera singular.

Hemos dicho que podemos estar ciertos con una certidumbre subjetiva, y sin embargo engañarnos; pero es justo observar, que en muchos casos creemos estar ciertos, cuando en realidad no lo estamos. Si nos interesa creer en la verdad de un juicio, nos sentimos inclinados á ello, nos cuesta trabajo ver las cosas y las personas como son en sí; nuestra inteligencia se deja arrebatar por la pasión y decide osadamente, cuando por lo menos debería vacilar; de suerte que con mas aplomo y menos temeridad, ó no juzgaríamos ó hasta lo haríamos de otro modo.

No puede asentarse que la certidumbre sea una ilusión, y que estemos condenados á un error invencible, muchos que dicen estar seguros de una cosa, las mas veces no apostarían si les fuese en ello la vida. Una apuesta muy desigual es excelente medio para hacer reflexionar sobre el valor de las razones que nos hacen juzgar. ¡Qué de preocupaciones de la infancia, de la educación, de la profesión, de la edad, etc., desaparecerían ó al menos se debilitarían, si se sujetáran á semejante prueba!

La reflexion hace al hombre circunspecto, le dá una reserva que puede pasar por escepticismo á los ojos de las gentes dominadas por la pasión; pero no es uno esceptico porque desconfie de sí, ni porque rectifique opiniones que haya abrazado sin razones suficientes.

¿Pues qué es esa certidumbre subjetiva que no escluye el error, pero que acompañada de una seria reflexion es una presuncion de verdad? Un estado puro y simple del alma que no deja duda ni temor de haberse engañado, y que determina

la adhesion del espíritu á un conocimiento que desde entonces se mira como verdadero.

Mas un entendimiento algo habituado á la reflexion, distingue en la fé filosófica varios caracteres; esta fé se apoya ó en el testimonio de los sentidos, ó en el de la conciencia, ó en el de la razon pura, y en ese caso, si nos contentamos con decir: se me figura tal cosa y de tal manera, no podemos engañarnos; concentrándonos así en la apariencia subjetiva, estamos seguros de no errar. Pero si vamos mas allá, si decimos, tal cosa existe realmente como se me figura, podemos muy bien engañarnos.

Para que la certidumbre sea siempre compañera de la verdad, es menester principiar por decirse á sí mismo: tal cosa me aparece con tales caracteres, y luego ver si estos resisten el exámen. Solo entonces se puede pasar de la certidumbre subjetiva á la objetiva, solo entonces puede decirse, no tal cosa se me figura de tal manera, sino tal cosa es así.

Acabamos de dar á conocer el carácter, é índole de la certidumbre subjetiva: veamos ahora cómo definir á contrario la objetiva. Tal es, que tenemos la seguridad de que nuestro juicio no puede ser desmentido, y que cualquiera inteligencia sujeta á las leyes que rigen la nuestra, debe juzgar como nosotros, tal es, que recibimos sin desconfianza todo lo que ella nos presenta. Su campo no es esclusivamente la conciencia, sino tambien las materias suministradas por la esperiencia. El que tiene semejante certidumbre no dice: se me figura tal cosa, sino tal cosa es, sin el menor miedo de que pueda ser desmentido su jui-

cio. Las concepciones de razon pura son el dominio propio de esta clase de certidumbre, y la esperiencia el de la subjetiva. Mucho se ha hablado de los motivos de la certidumbre, háse dicho que el testimonio de los sentidos es uno de ellos, lo mismo que la evidencia, el testimonio de la conciencia, el de los otros hombres y el de la memoria. Se han distinguido cinco clases de motivos de certidumbre ó de testimonio, porque se habian distinguido otras cinco de conocimientos, producto de los sentidos, de la conciencia, de la razon, del testimonio de los hombres y de la memoria. Algunos hasta añadian la analogia y el raciocinio.

Examinemos primero si es exacta esta enumeracion de las fuentes del conocimiento, y hecho este estudio prévio, discutiremos los motivos de la certidumbre.

Ante todo, diremos que bajo el aspecto de la certidumbre es inútil distinguir el testimonio de los sentidos, del de la conciencia.

1.º Porque los sentidos, nada certifican por sí mismos, y sin la conciencia no nos suministrarían conocimiento alguno.

2.º Porque la conciencia no certifica mas que hechos, su testimonio es por lo tanto tambien de esperiencia, y por consiguiente no se distingue del de los sentidos. Luego se reducen el uno al otro. Aislemos el testimonio de los sentidos, del de la conciencia y se quedarán unidos: aislemos el testimonio de la conciencia del de los sentidos, y ella misma callará; por lo que: primero no hay sentidos sin conciencia, segundo no hay conciencia sin sentidos, porque sin ellos no hay hombre. Se enlazan tan intimamente estas dos cosas,

que no se las puede separar, y se ha hecho mal en divorciarlas. A la certidumbre de este doble testimonio la llamaremos *experimental*.

En cuanto á la evidencia, no es desde luego una fuente particular de conocimientos, porque entendemos por evidencia una vista clara de las cosas, y decimos lo mismo, que las intuiciones, las ideas y las concepciones son evidentes. Luego la evidencia es un carácter que pertenece indiferentemente á toda especie de conocimientos. Será en buen hora una condicion, *sine qua non*, de certidumbre, pero no una especie suya. Ahora bien, si no se distinguen varias especies de certidumbre mas que considerándolas, no en sí mismas sino con relacion á las diferentes especies de conocimientos, claro es que no habrá mas clases de certidumbre que clases hay de conocimientos. Pues lo mismo que estos son dobles, unos empíricos, otros racionales puros, tambien hay dos clases de certidumbres, una en materia *experimental* y otra en materia racional.

Se llama certidumbre *moral* la que reposa en el testimonio de los hombres, no porque la moral sea el objeto de los historiadores que refieren los hechos, sino porque está fundada en las leyes que rigen generalmente á los hombres en sus relaciones con sus semejantes. La moral se toma aquí en sentido de *hecho* y no de *derecho*. Así por ejemplo, se cree un testimonio, cuando el que le dá no tiene interés en mentir. No hay razon para que engañe, si sabe que su supercheria no ha de tener éxito, sino que al contrario, ha de comprometer su reputacion y su honor.

Pero ¿es esta una certidumbre particular, no

entra en una de las dos anteriores, ó acaso en las dos á la vez? Por de contado, para creer en las cosas exteriores, en lo que pasa en torno de nosotros y en el testimonio de los hombres, es preciso que ante todo, creamos en nosotros mismos, en nuestros sentidos, en nuestros ojos, en nuestros oídos, etc. Además, para dar crédito á lo que leemos ó oímos, fuerza es que hagamos el siguiente razonamiento: primero: todo hombre es fidedigno cuando á su relacion acompañan tales ó cuales circunstancias; segundo, es así que á la relacion que yo escucho ó leo, adornan esas circunstancias, luego es fidedigna. La mayor de este silogismo no es cosa puramente de los sentidos, nada de eso, es una regla crítica, un ideal. La menor es en parte, cosa de los sentidos, pero hay en ella una relacion de identidad que es tambien una idea de razon pura. En cuanto á la consecuencia, es solo racional. La certidumbre *moral* ó mas bien la *histórica*, que tambien se la dá este nombre, entra en las dos anteriores; es por decirlo así *mista*.

La certidumbre del testimonio de la memoria, en el fondo, no difiere de la del sentido íntimo. De donde concluimos que la del recuerdo entra en la empírica. No obstante en rigor pudiera decirse que es *mista*.

Ínútil es hablar de la certidumbre de la analogía y de la induccion: puesto que en eso no hay mas que probabilidad. En cuanto á la certidumbre lógica de la deducción, de seguro pertenece á la racional. Tenemos, pues, reducidas á tres las cinco ó mejor, las ocho clases de certidumbres.

¿A qué hemos de llamar *motivo* de certidumbre? Si esta palabra significa algo, ha de ser lo que

hace que estemos ciertos, lo que dá á nuestro espíritu la seguridad de no engañarse. ¿No se habrá confundido el *motivo* de la certidumbre con el *objeto* de la creencia? Seguramente no puede haber certidumbre sin cosa de que estemos ciertos, pero un motivo de certidumbre ha de ser algo que no sea aquello de que estamos ciertos. Ahora bien cuando digo, veo, estoy aquí, oigo, cuando formo todos estos juicios ¿qué es lo que me hace decir que estoy cierto? ¿hay alguna cosa fuera de esas mismas ideas, materia de mis juicios. que me haga juzgar así? Ciertamente que no: las mismas ideas son las que me hacen juzgar. Por ejemplo cuando veo un árbol, nada hay fuera de la idea de este árbol que me haga juzgar que le veo. El motivo de la certidumbre no es por lo tanto distinto de la idea del objeto; si así no fuese, para estar cierto en materia empírica, sería preciso tener otras razones que las mismas ideas materia de nuestro juicio, para que pudiésemos creer en estas últimas. Pero tales razones probablemente serian otros juicios que no tendrían entonces mas valor, mas títulos á nuestro crédito, que las precedentes, á menos que no estuviesen tambien fundadas en razones anteriores. En ese caso nos veríamos obligados á estar corriendo de motivo en motivo sin hallar jamás razon suficiente para creer.

Por otra parte ¿quién no vé, que ya en materia empírica, ya en materia racional creemos desde luego en nuestras intuiciones y en nuestras concepciones primitivas, sin razones estrañas? Si dijese, creo en mi existencia, porque me siento existir, haria una peticion de principio pues podrian pre-

guntar; ¿porqué os sentis existir? sería un círculo de que no podría salir. Mas si creo en mi existencia sin otra razon que ella misma, creo en ella evidentemente sin razon; porque sino me creyese inmediatamente existente, no diria *yo*. Cuando lo digo, ya creo en la existencia de lo espresado por el *yo*, es decir, de *mi*. Afirmar que creo en la existencia porque creo, sería volver à entrar en el mismo círculo.

Luego los juicios primitivos carecen de motivos.

Si por el contrario, se trata de conocimientos deducidos, hay que creer en las premisas antes que en la consecuencia y entonces puede decirse que las premisas son el motivo que hacen darle crédito. Por egemplo, si creo en la existencia de un hombre à quien nunca he visto, pero de quien he oido hablar, es porque creo que no me engañó el que me habló de él, que los hombres no mienten, sino cuando tienen interés en ello, y entonces hago el razonamiento de que hablé mas arriba.

Si me refiero à mi memoria, porque he reconocido muchas veces que no me engañaba, tambien hay en eso un motivo de certidumbre. Si considero el recuerdo como hecho de conciencia puro y simple, sin relacion à lo pasado, no es motivo para mi creencia, sino un hecho presente que afirmo con certidumbre inmediata; luego la memoria tiene motivo en un sentido y no le tiene en otro. En general y reasumiendo, si toda creencia debiese tener su motivo, no habria creencias primitivas, de suerte que exigir à todo juicio motivos de certidumbre, es negar la primitividad

de ciertos conocimientos nuestros; es erigir en principio el escepticismo, porque todos los conocimientos derivados proceden de primitivos; si se niegan los últimos habrá que negar los primeros.

La certidumbre ha recibido este nombre en oposicion à otros dos estados del alma, à la duda y à la probabilidad.

II. En la duda el espíritu queda en suspension (*dubius anceps*) no ve razones para negar ni para afirmar, sean iguales en pro ú en contra ó sean las en pro absolutamente superiores à las en contra, pero sin que se conozca esta superioridad. Porque se concibe muy bien, que una proposicion puede tener absolutamente mas razones en pro de la afirmativa, que en pro de la negativa, sin que las descubra el espíritu y entonces, es como si realmente no existieran.

El ideal de la duda perfecta es la completa indiferencia entre el sí y el nó, ora no haya razon en pro ni en contra, ora haya igualdad de razones en pro y en contra. Siempre que haya una razon mas al lado del sí ó al del no, no hay duda, sino *probabilidad* ó *verosimilitud*; probabilidad, si se trata de acontecimientos calculables, de modo que pueda obtenerse un *mas* ó un *menos*, sino un número exacto: verosimilitud en el caso contrario. Los matemáticos no admiten los tres estados [de que hablamos, *certidumbre*, *probabilidad*, *duda*, sino dos; donde quiera que no hay certidumbre ven duda y probabilidad à la vez. Representan la certidumbre por la unidad, la duda equivale para ellos à una semicertidumbre, porque entonces teniendo el espíritu ó creyendo tener tantas razones en pro como en contra, lo mismo se puede apostar en un

sentido que en otro; es igual la probabilidad. Si por el contrario, se inclina hácia la afirmativa ó hácia la negativa la razon que induce á juzgar es mas que $\frac{1}{4}$, sin llegar á 1. Mas si los cálculos son de uso seguro y cómodo, cuando se trata de cosas susceptibles de ser contadas, no sucede así en los casos en que nuestros juicios son racionales puros ó mistos, es decir si una parte se presta á la aplicacion numérica y la otra no: entonces la apreciacion matemática se convierte en ocasion de error. Así es que en materia penal se ha querido tasar la pena segun el grado de culpabilidad, como si este grado pudiese ser conocido: luego en esto hay mucha arbitrariedad. Lo mismo sucede con la aplicacion de los números á las nociones de artes, en una palabra, á todas las que no son cuantitativas.

No hay que confundir la duda con la ignorancia; para dudar es necesario conocer ya algo, al menos, aquello de que se duda. Para dudar de una proposicion, no solo se la ha de conocer de una manera material, sino tambien comprenderla hasta cierto punto. Así cuando se nos hace una pregunta que no entendemos, el objeto de nuestra primera respuesta es la declaracion de esa misma ininteligencia. Solo habiéndola entendido, es como podemos decir que creemos ó dudamos.

Luego para dudar es preciso conocer; la duda es incompatible con la ignorancia absoluta de lo que pudiera ser objeto de aquella.

Se ha comparado el estado del espíritu en su asentimiento á un juicio, con el mecanismo de una balanza; el estado de duda seria el equilibrio perfecto en la balanza intelectual; el de probabilidad

una oscilacion, y el de certidumbre seria comparable á la marcada preponderancia de un platillo sobre el otro.

Esta comparacion no consiente el exámen; se vé que no es exacta la parte relativa á la probabilidad, porque si la balanza oscila, es para recobrar el equilibrio, es decir, que en mecánica nada hay que se asemeje á la probabilidad en el espíritu del hombre, puesto que no ha lugar al equilibrio ó á la preponderancia sin un estado intermedio posible. Todo lo que puede decirse es, que la probabilidad será mayor ó menor, lo mismo que la preponderancia. Pero esta es decisiva, cierta en mecánica, al paso que en lógica no hay certidumbre sobre la contingencia del acontecimiento mas probable.

Debe irse con mucho tiento en comparar el mecanismo del espíritu humano con las leyes de la mecánica y de los números; sin duda se conduce por leyes que tienen alguna analogia con las que rigen al mundo exterior y á los números; pero esa analogia no es rigurosa.

En resúmen, hay certidumbre *sujetiva*, ó de hecho en nuestros conocimientos cuando van acompañados de evidencia; hay certidumbre *objetiva*, ó de derecho, cuando no es ilusoria esa evidencia. Se reconoce en general y facilmente que no lo es, examinando con atencion las circunstancias en que juzgamos. No hay carácter *general* de verdad porque todos nuestros juicios tienen una esfera *particular*.

La *probabilidad* es cuestion de mas ó de menos, de relacion numérica determinada ó indeterminada. En tal estado es solicitado el espíritu en dos

sentidos contrarios, al paso que en la certidumbre no lo es mas que en uno. El estado de probabilidad no es pues absoluto, puede variar desde la duda hasta la certidumbre; presenta una multitud de grados mas fuertes los unos, mas débiles los otros; hay un momento en que se confunde con la certidumbre, y entonces ya no se toman en cuenta las razones que determinan la creencia; hay igualmente un momento en que es tan débil que no se distingue de la duda.

III. Por último la duda es el estado del espíritu que se queda suspenso acerca de una proposición dada sin *tener* (lo que no quiere decir que no tenga) razon alguna para decidirse en un sentido antes que en otro; entonces se cree tener tantas razones en pro como en contra ó no tener ninguna en pro ni en contra.

Si en este estado no es un mal el abstenerse, es cuerdo no obrar; si por el contrario, hay que optar por necesidad, debe olvidarse la maxima de «*en la duda abstente*» fuerza es obrar de modo que nada tenga uno que echarse en cara. Si acaso nos engañamos, la conciencia quedará tranquila, porque siempre habremos hecho bien, primero en obrar, puesto que era necesario, y luego en tomar el partido que parecia mas seguro entre dos maneras diferentes de obrar posibles, pero tan incierta la una como la otra.



CAPITULO XV.

DE LA ANALOGIA.—DE LA INDUCCION Y DE LA DEDUCCION.

§ 1.º

De la analogía.

La *analogía* se entiende del juicio y del raciocinio, porque se dice que una cosa es análoga á otra para dar á entender que se le parece, bajo ciertos aspectos; se deduce por otra parte la semejanza, cuando no se la puede percibir directamente y afirmarla de una manera inmediata. La analogía, ora se pruebe de una manera intuitiva é inmediata por un juicio, ora de una manera mediata ó por un raciocinio, versa siempre acerca de cierta semejanza, la cual puede ser de muchas clases, segun recaiga en cualidades idénticas en cuanto á su naturaleza, pero diferentes en cuanto á su grado, ó en cualidades de diversos órdenes por egemplo, en sensaciones y percepciones de sentidos distintos. Asi por egemplo, cuando se dice que hay cierta analogía entre los sonidos y los colores es evidente que tal semejanza no puede referirse á la cualidad de estas dos cosas, porque un sonido nada tiene de comun con un color. Es necesario que la analogía se aplique á algun carácter accesorio de las cosas que se comparan; aquí por egemplo, hay analogía en el sentido de que

puede decirse que la vivacidad del color escarlata es al ojo como la del sonido de la trompeta es al oído.

En general se indican las analogías por palabras comunes; así el epíteto *chillon* se aplica igualmente á los sonidos y á los colores, el de *vivo* á toda percepción, á toda sensación de cualquier intensidad. Considerada así la analogía de un orden de fenómenos con otro, versa mas bien sobre las diferentes concepciones de relacion que los enlazan.

La analogía es la base del lenguaje figurado metafórico. Toda metáfora se funda en una semejanza que permite la comparación, y sobre todo, la transición del sentido propio al figurado. Hay dos especies de metáforas apoyadas en Psicología en nuestras dos clases de conocimientos; ó bien se convierten las ideas puramente racionales en sensibles, dando á las concepciones de la razón una forma fenomenal, concretándolas, como los poetas materializando lo racional puro; ó bien se procede á la inversa convirtiendo, racionalizando las intuiciones, espiritualizando la materia, animando lo inanimado. En el primer caso, se materializa el pensamiento, en el segundo se racionaliza. Tomados aisladamente estos dos órdenes de conocimientos, son como los elementos de un todo. El vulgo habla espontáneamente por figuras, traduce sus concepciones de una manera mas ó menos sensible asimilándolas á fenómenos: por otra parte, todo lo anima, concibe el mundo á manera de un hombre y es llevado á creer en un *animismo* universal. De aquí la facilidad con que se arraigan en su espíritu toda clase de supersticio-

nes, de aquí las tradiciones, las leyendas, el sin número de creencias de los pueblos primitivos. En esta época de la civilización de los pueblos, se cree en una especie de parentesco entre el hombre y el animal, en metempsicosis que se operan en todos sentidos, es decir, en el tránsito del alma del hombre al cuerpo de un animal ó vice versa. No contentos con aproximar extremos de suyo tan distantes, avanzan mas, animan la naturaleza vegetal y aun la inorgánica; los mares, los ríos, las fuentes, los bosques, los vientos, todo es divino. Es la época de la idolatría y del polytheismo, de la adoración de Dios bajo todas sus formas; pero de Dios desmembrado. Por ser entonces harto sensibles á la acción diversa de Dios, por medio de las criaturas, desprecian la unidad de su sustancia. De aquí resulta el pantheismo, pantheismo de la imaginación que divide á Dios en tantas partes como fenómenos hay; circunscribiéndolas en el espacio como la naturaleza circunscribe los hechos sensibles y tomando los sentidos por regla de todos sus juicios.

Este pantheismo de la imaginación es opuesto al de la razón. En efecto, si no se considera á Dios en la diversidad de sus obras, sino como causa, cierto es que en la naturaleza todo exige la presencia de la divinidad: en este sentido se ha de entender el principio de la omnipresencia de Dios.

Tales son las dos grandes especies de analogías que originan los juicios de este nombre; pero el raciocinio por analogía casi no tiene lugar mas que en la especie del primer orden, entre los conocimientos empíricos. Así cuando Franklin reconoce que hay una multitud de caracteres co-

munes entre el rayo y la chispa eléctrica, pero duda si aquel es atraible por puntas metálicas del mismo modo que la electricidad, y dice: estas dos cosas tienen el mismo color, el mismo olor, influyen del mismo modo sobre los cuerpos organizados, y sabe además que la electricidad es atraída por las puntas metálicas, presumiendo que el rayo goza también de esta propiedad, hace un raciocinio por analogía. Esta especie de raciocinio consiste en deducir de cierto número de semejanzas, observadas directamente entre dos cosas, otra que no es susceptible de observarse más que en una de ellas, ó que al menos no lo ha sido hasta entonces.

El raciocinio por analogía tiende á multiplicar los puntos de semejanza entre dos cosas; pero para que sea admisible; es necesario que la observación no pruebe positivamente que no existen los caracteres que se asignan á las cosas que se comparan, porque si lo prueba, se destruye la analogía. Esta es como el complemento de la experiencia, pero más segura.

Luego para que sea posible el raciocinio por analogía es necesario: 1.º que no se oponga á él la observación: 2.º que por el contrario, le sea favorable. Será esta especie de raciocinio tanto más fuerte, cuanto más y más perfectas sean las semejanzas, porque si no versan sino sobre caracteres lejanos, la analogía tendrá muy poca autoridad. Se observa además que el número de semejanzas es mayor, á medida que se aproxima más al de los diferentes puntos de vista bajo que se puedan comparar dos cosas. Si por ejemplo, A y B pueden compararse bajo 20 puntos de vis-

ta y se asemejan bajo diez, no será grande la semejanza y se la espesará por $\frac{1}{2}$. De donde se vé que consideradas numéricamente las semejanzas están en proporción. En el caso presente puesto que la semejanza = $\frac{1}{2}$, se puede apostar tanto en pro como en contra, á que un carácter reconocido en una de las dos cosas comparadas, no existe en la otra. Tanta razón hay para dudar como para afirmar, y como un raciocinio por analogía tiende esencialmente á afirmar, sería una temeridad el concluir en semejante caso.

El raciocinio por analogía no engendra, pues, más que una presunción mayor ó menor que se aprecia por los datos que han servido para formarle.

Puede reasumirse la esencia del raciocinio por analogía en una fórmula: sean A y X los dos sujetos observados, pero que no pueden serlo ambos en igual grado; supongamos que se hallen en A y en X las cualidades comunes *a*, *b*, *c*; que además se haya visto *d* en A y no en X, pero sin ver tampoco nada que le sea contrario, concluiremos que *d* existe también en X.

OBSERVACIONES.

1.º Se ve que el raciocinio por analogía comprende cuatro términos: A, X, *a*, *b*, *c* y *d*; es decir, dos sujetos y 2.º las cualidades comunes observadas en cada uno de ellos; 3.º la cualidad que se ha descubierto en el uno y no en el otro. Este raciocinio equivale también á la proporción

siguiente: $a, b, c+d$, desconocido en X: X: $a, b, c+d$, conocido en A: A.

2.º Puede reducirse el razonamiento por analogía á la forma deductiva; pero á condicion de sentar una premisa incierta, lo que impide la certidumbre de dicho razonamiento en cuanto á la materia. Entonces su fórmula es la siguiente: Dos cosas que se parecen bajo una multitud de puntos de vista esenciales, se asemejan sin duda en otro que no se ha podido probar mas que en una de ellas, sin que por lo demas haya demostrado lo contrario la experiencia. Es así que A y X convienen en a, b, c , que se ha notado ademas d en A: y nada demuestra que no exista en X: luego d existe tambien en X. La mayor de este raciocinio no podria considerarse como consecuencia de este principio. «Las leyes de la naturaleza son universales: 1.º porque carece de precision y por consiguiente de verdad bajo ciertos aspectos: 2.º porque él mismo es fruto de la analogía. Luego el raciocinio por esta ha debido efectuarse primitivamente y sin su auxilio.»

3.º Se raciocina tambien por analogía de un género de ideas ó de conocimiento con otro: así es v. gr. como concebimos á Dios causa de las sustancias cósmicas por analogía á nuestra causacion de ciertos modos de nuestra sustancia y de la del mundo material con que estamos en relacion. Entonces, los cuatro términos análogos son dados dos á dos por este juicio analógico los dos antecedentes y los dos consecuentes; en seguida de lo cual establecemos el raciocinio que no es en el fondo mas que una proporción que

no debe tomarse rigurosamente. v. gr. Dios es al mundo (causa del mundo) como el hombre es á sus determinaciones (causa de sus modos).

§. 2.º

De la induccion.

Ordinariamente se define la induccion la conclusion de lo particular á lo general: es decir, la accion de pasar de cierto número de individuos á su especie, ó de su especie á su género; mas pronto veremos que no está bien definida, y que el resultado de la induccion es determinar con mas precision una idea general dada.

No se aplica esta manera de discurrir mas que en materia experimental, es la experiencia extendida por el pensamiento mas allá de sus limites reales, la experiencia anticipada.

Para raciocinar así se necesita tener ya ideas generales.

Puede formularse la induccion de la siguiente manera. $A+B+C$, etc. que conocemos por experiencia y que reunidos á todos los individuos (reales ó convencionales, presentes, pasados ó futuros) marcados con los caracteres a, b, c , etc. forman un todo lógico (especie ó género) = Z ; llevan tambien el carácter menos esencial (aunque no accidental ó fortuito) = d , luego Z ó todos los individuos posibles marcados con a, b, c , etc. (caracteres consti-

tutivos de la especie del género) comprende tambien á *d*.

De donde se vé:

1.º Que si *d* estuviese necesariamente contenido en *a*, *b*, *c*, etc. seria el raciocinio deductivo ó de consecuencia demostrativa; pero que, si se trata de cualidades no relacionadas esencialmente entre sí, empiricas y no racionales puras, no hay vinculo necesario entre *a*, *b*, *c* y *d*, en lo que consiste que la conclusion nada tenga de necesario.

2.º Que *d* no es en realidad un elemento nuevo y accesorio de la idea *Z*; que de consiguiente la induccion solo aumenta la comprension de *Z*, sin cambiar nada de su estension; que este aumento puede ser desmentido por la esperiencia; pero que sin embargo es tanto mas probable que uo lo sea, cuanto mas estensa haya sido la observacion hecha sobre *A*, *B*, *C*, etc., mas constante su resultado y mejor escogidos, mas realmente especificos, los caracteres *a*, *b*, *c*, etc., porque entonces habra mayor armonia entre la naturaleza y la lógica.

3.º Que se sienta por principio la universalidad especifica ó genérica de las leyes de la naturaleza, y se raciocina en la hipótesis de que el carácter generalizado, anticipado, el carácter *d* es una ley de la naturaleza, así como la relacion de *d* con los caracteres superiores *a*, *b*, *c*, etc.

4.º Pero que si esta hipótesis fuere mirada como cierta, el razonamiento seria deductivo y riguroso; que no siendo el inductivo sino mas ó menos probable, debe considerarse este principio

como sujeto á escepciones posibles; en ese caso carece la consecuencia del carácter apodictico, sin esceder á las premisas ni ser mas cierta que ellas.

5.º Que introduciendo el anterior principio en la fórmula del razonamiento por induccion se presenta aquella de este modo:

Las leyes de la naturaleza son universales.

Es así que tal carácter (*d*) es una ley de la naturaleza:

Luego *d* es universal.

6.º Que hay cuatro términos en la induccion.

(a) Los individuos reales ó convencionales.
A+B+C.

(b) Los caracteres que se les ha observado *a*, *b*, *c*, etc. y que han permitido hacer con ellos una clase *Z*.

(c) La clase, especie ó género *Z*.

(d) El carácter secundario *d* que dedujimos se encontraba donde quiera que existen *a*, *b*, *c*; es decir en todo *Z*.

OBSERVACIONES.

1.º Tambien se llama induccion la operacion del espíritu en virtud de la cual, juzgamos las causas por los efectos y los efectos por las causas: pero no es una induccion pura; comprende, 1.º un argumento por induccion para formarse una idea, mas estensa que la esperiencia personal, de la relacion de ciertos efectos dados, con sus causas ocultas ó reciprocamente; 2.º Y hasta un razona-

miento por analogía si estas causas han estado siempre ocultas, porque la inducción no es aquí aplicable sino en tanto que puede raciocinarse á *pari*: 3.º una deducción por la cual se pasa de la idea general, obtenida por la inducción ó la analogía, al caso particular de que se trata. Este razonamiento deductivo puede formularse así: los efectos de tal clase se deben á tales causas (lo que sabemos por la inducción): es así que los efectos cuya causa busco, son de la misma índole que aquellos cuya causa es conocida; luego tienen la misma. De un modo análogo se discurre al pasar de la causa al efecto.

2.º También se ha formulado la inducción de la siguiente manera: Todo *a* es *b* ó *c*; es así que *b* y *c* son *d*, luego todo *a* es *d*. (Ritter, lóg., 2.ª edición alem., página 109) Esta es una verdadera deducción.

3.º Se pueden referir tanto á la analogía como á la inducción, los argumentos llamados á *pari*, á *fortiori*, á *contrario*, á *partibus ad totum* y *ab exemplo* (1).

(1) No hay duda por lo que hace al argumento *ab exemplo*, puesto que en él se concluye de lo particular á lo general: sin embargo no es inductivo mas que en materia empírica; porque en materia racional, por ejemplo, en matemáticas, lo que puede decirse de lo particular, y aun de lo singular es universalmente valedero, porque entonces la concepción es invariable, esencialmente universal, y lo singular la representa íntegra aunque *inconcreto*. Solo su uso es singular.

El razonamiento á *partibus ad totum*, no pertenece á la inducción, á no ser que no esté completa la enumeración de partes: de lo contrario es por identidad, y de consiguiente deductivo. Por lo demás, hay que notar que aun en el caso de ser com-

De la deducción.

La deducción es el inverso de la inducción, ordinariamente se la define, el tránsito de lo general á lo particular; pero como la idea del individuo contiene mas elementos que la de especie, y esta mas que la de género, sería falsa la defini-

plena la enumeración, si las partes del todo son heterogéneas puede uno engañarse al concluir del todo lo que se ha reparado en cada parte. También sería viciosa la conclusión si aun en el caso de la homogeneidad no se admitiese diferencia en grado al pasar de las partes al todo.

Los raciocinios á *pari* no pertenecen á la analogía sino en cuanto tienen una materia empírica cuya determinación no es rigurosa, v. gr.

1.º B es el análogo de A: es así que A es X; luego B es X. O bien el sujeto A, ha presentado tales caracteres en tales circunstancias, luego volverá á presentarlos en las mismas. Est razonamiento no es verdadero, á no ser que todas las circunstancias esenciales sean en efecto las mismas: v. gr. si se trata de la eficacia de un medicamento administrado á personas diferentes ó á la misma persona en distintos tiempos.

2.º Sobre los argumentos á *fortiori* y á *contrario*, pueden hacerse observaciones análogas á las que preceden sobre él á *pari*.

3.º Estas tres especies, á *pari*, á *fortiori*, á *contrario*, en materia hipotética ó puramente racional, son rigurosos y ya no pertenecen á la analogía. Pueden formularse así:

(a) A es x, B es A; luego á *pari* B es x.

(b) A mayor que B; es así que B es mayor que C, luego A es mayor que C.

(c) A es el contrario de B.; es así que A es x; luego B es y (contrario de x.)

cion si hubiéramos de entender por esto que la idea del individuo se deduce de la de la especie, ó esta de la de género. La deducción tiene por objeto hacer ver la relacion *positiva* ó *negativa* que existe entre dos ideas, bajo el punto de vista de la *estension*.

Esta relacion puede ser inmediata ó mediata. En el primer caso siempre es positiva, el menos está contenido en el mas: en el segundo, puede ser positiva ó negativa; pero es necesario que la idea media que sirve para estab lecerla, esté en relacion positiva con una de las extremas; es decir, ó que esté contenida en la mas general, sino contiene á la menos general, ó que contenga á esta sino lo está en aquella; de otro modo, no podria hacer el papel de intermedia.

Puesto que la deducción es la induccion inversa y la supone, claro es que participa de su naturaleza. Cuanto vale la induccion, otro tanto vale la deducción; pero esto no es cierto sino bajo el aspecto de la materia y no bajo el de la forma; porque una deducción puede ser verdadera como tal, esto es, en cuanto la conclusion se derive de las premisas, y falsa en cuanto al enunciado mismo de la conclusion. En otros términos, la *consecuencia* puede ser verdadera y la *conclusion* falsa. Luego la conclusion y no la consecuencia es la que depende de la cualidad de la induccion.

En materia racional pura, como lo universal no es fruto de la induccion, sino dado inmediata y necesariamente por la razon, la deducción no puede pesar en cuanto á la materia.

Hay certidumbre absoluta en la deducción

bien hecha, si las premisas son verdaderas; y aun en la hipótesis de que lo sean las realmente falsas.

Lo que acabamos de decir de la deducción no se comprenderá bien, hasta que se haya visto la teoria del raciocinio.

CAPITULO XVI.

AUTORIDAD HUMANA.

La autoridad del testimonio de los hombres se entiende propiamente del conocimiento que tenemos de los sucesos, que han pasado antes ó lejos de nosotros por la relacion que nos han hecho ó nos hacen nuestros semejantes.

Como pueden engañarse y engañarnos y sin embargo, nos son de la mayor importancia sus testimonios, bueno es saber, cuando podremos referirnos á ellos, cuando estamos autorizados para sospechar de sus escritos y cuando para repetirlos.

Luego que se conozcan las condiciones de entera fé de un testimonio, se sabrá que no la merece el que carezca de todas ellas *aunque no obstante pueda ser verdadero*; y que si fuese acompañado de circunstancias contrarias á estas condiciones deberia ser desechado, como muy sospechoso de falsedad solamente, y no como falso. Por el contrario, segun tenga mas ó menos de estas condiciones; será mas ó menos probable.

En fin cuando un testimonio es seguro, en

cuanto á su forma, no hay que engañarse en cuanto á su materia, de lo contrario era lo mismo que si el testimonio fuese falso; es decir, que se necesita entenderle bien (1).

Podemos descansar plenamente en el testimonio de los hombres.

1.º Si los hechos son de tal naturaleza que se pueden justificar absoluta ó relativamente y por lo tanto, si los testigos son *idóneos* (2).

2.º Si estos son en número suficiente y su aserto es unánime acerca de la sustancia del hecho referido.

3.º Si no tienen algun interés en engañar ó si tentándole, no esperan lograrlo.

4.º Si ha llegado á nosotros el testimonio sin alteracion.

Seria aun mayor la certidumbre, si bien averiguados los sucesos subsiguientes, no pudieran es-

(1) Para interpretar bien un testimonio hay que atender.

1.º Al sentido ordinario de las palabras que le componen segun el pais y las personas.

2.º Al sentido particular que podria convenirle.

3.º Al grado de inteligencia del testigo.

4.º A la educacion que ha recibido.

5.º A sus opiniones, á la secta ó partido á que pertenece.

6.º Al sentimiento que le anima.

7.º Al fin que se propone.

8.º A las ideas que preceden, acompañan y siguen al testimonio.

9.º Al modo con que el testigo presenta habitualmente sus ideas, esto es, con indecision ó resolucion, de una manera vaga ó con precision, irónicamente ó con seriedad, etc.

(2) Es decir si están dotados de los sentidos necesarios para percibir el hecho en cuestion, si el uso de estos sentidos es íntegro, si tienen la suficiente inteligencia y atencion.

plicarse sino por el hecho en cuestion; si le hubiesen dado probabilidad las circunstancias indisputadas é indisputables anteriores que hubieran debido producirle verosimilmente: si los testigos, en vez de estar interesados en deponer todos en favor de él, estuviesen divididos en interés ó le tuvieran todos contrario: si fuesen conocidos por su prudencia, su saber, su probidad y su despreocupacion al menos, en el particular; sino hubieran sido contradichos, habiendo debido y podido serlo con facilidad por muchas personas interesadas, caso de que le hubiesen referido falsamente; si en vez de haber sido contradicho el testimonio, hubiese sido siempre creído y confirmado; si debiendo y pudiendo ser contradichos los testigos con razon, no hubiese llegado á nosotros esa contradiccion absoluta; si el testimonio contrario al de que se trata careciese de alguna de las condiciones de crédito; si despues de haberse dudado razonablemente, por algun tiempo, del hecho en todo ó en parte, se encontrase apoyado con nuevas pruebas capaces á disipar esta duda; si el silencio de los que hubieran podido negarle cuando no le afirman, pudiera interpretarse por el interés que tenían en desmentirle y por el sentimiento de no poderlo hacer con éxito, como una especie de negativa de atestiguar, menos vergonzosa que la misma denegacion del hecho.

Pero no se pueden exigir tantas condiciones para que sea creíble uno histórico: bastan las cuatro que hemos fijado antes. Se fundan en estas dos leyes que rigen la naturaleza moral humana.

1.º Que el hombre no se engaña en el uso atento de sus sentidos.

2.º Que generalmente es amigo de la verdad; que en todo caso no miente en una circunstancia grave sin interés, y mucho menos contra su interés.

Por lo demás, hay que notar que las relaciones pueden ser falsas en ciertos detalles y particularidades sobre todo, si son poco interesantes, sin que estemos autorizado por eso para sospechar de su fondo.

Autores hay que exigen tambien como condicion de la verdad del testimonio, la posibilidad del hecho atestiguado; pero es inútil las mas veces en la critica histórica, siendo como es infinitamente extenso el campo de lo posible. Ademas quizá seria peligrosa porque nos creeriamos autorizados á repeler un hecho sin mas examen, cuando se juzgue imposible. Hay imposibilidades absolutas y relativas, y muchas inteligencias apocadas suelen colocarlas segundas en la clase de las primeras.

El testimonio se transmite; ó por la *tradicion* ó por la *historia* ó por los *monumentos*, y muchas veces por estos tres medios á la vez. Las reglas generales del testimonio se aplican facilmente á estos distintos modos de certificar.

Solo diremos aqui que para apreciar bien un testimonio, sobre todo el de los historiadores, hay que atender á

1.º Si han sido testigos de los hechos que cuentan.

2.º En el caso contrario, si son muy posteriores á los sucesos (entonces son solamente los historiadores de la tradicion cuya legitimidad es necesario averiguar).

3.º En qué fuentes han bebido y qué crédito merecen.

4.º Si son ó no en general esactos.

5.º Si su estilo es sencillo ó altisonante é hinchado.

6.º Su concordancia ó discordancia con los otros historiadores, con las tradiciones, monumentos etc.

7.º Si cuando hablan en diferentes pasages de los mismos sucesos están acordes consigo mismos.

8.º El gobierno bajo que vivian.

9.º Si tenian empleos públicos y cuáles eran estos.

10.º La religion que profesaban.

11.º Las opiniones, usos y gustos dominantes de su siglo y de su pais.

12.º La naturaleza de las cosas afirmadas, si son particulares ó públicas, civiles ó religiosas, científicas ó morales, comunes ó extraordinarias.

En general dos extremos hay que temer igualmente en la creencia del testimonio de los hombres el escepticismo y la credulidad.

CAPITULO XVII.

DEL RACIOCINIO Y SUS DIFERENTES FORMAS.

Introduccion.

Las dos especies de raciocinio en materia empirica la induccion y la analogia, no son mas que medios de anticipar con el pensamiento la noción experimental. Se ha visto que no son rigurosas y que solo ocasionan mas ó menos probabilidad. Asi algunos autores las atribuyen á una facultad especial, el juicio, mientras que miran el razonamiento demostrativo como producto de la *razon*.

Este de que vamos á ocuparnos, se compone de muchas proposiciones, de muchos juicios; difiere de los argumentos por analogia y por induccion, en que, en lugar de estender el conocimiento experimental le analiza ó le aplica. Puede ademas tener por materia nociones racionales puras, como empiricas; solo la forma de todo raciocinio de este género es siempre racional, es siempre una concepcion de relacion.

El razonamiento cuya materia es experimental, se hace, al menos en su mayor parte, con ideas y no con intuiciones. Entonces estas ideas tienen siempre una verdad hipotética y comparándolas unas con otras, como géneros y especies, se raciocina tan rigurosamente como con concepciones.

Todo raciocinio se compone de varias proposiciones, al menos de dos: es así que la proposicion es la expresion de un juicio, luego todo raciocinio se compone de juicios. Por otra parte todo juicio consta de ideas; de suerte que para estudiar el raciocinio de una manera profunda, hay que considerar antes las ideas como elementos de los juicios y estos como elementos del raciocinio. Estudiaremos, pues, primero las ideas, despues el juicio y por último el razonamiento.

SECCION PRIMERA.

De las ideas.

Idea en general es todo conocimiento *intuitivo general ó racional* propiamente dicho. Es *intuitiva* una idea cuando tiene por objeto inmediato un fenómeno, cuando representa alguna cosa esterna ó interna: es *general* cuando no tiene objeto inmediato que le corresponda: pero su materia mediata ó lejana es un fenómeno, una intuicion. Este último carácter es necesario porque distingue la idea general, de la concepcion. En efecto, la concepcion se aplica tambien á un fenómeno; mas su materia no lo es.

En las ideas generales se notan dos cosas.

1.º Aquello porque se diferencia una idea de otra.

2.º La generalidad misma de esta idea.

La primera se llama *materia*, la segunda *forma*.

La materia de una idea se divide en experimental ó racional. Experimental ó empírica si hay alguna cosa en los individuos que esté como representada por la idea, v. gr. de color, sabor, olor. La materia de una idea racional no corresponde á nada que se le asemeje, que sea su objeto, tales son las concepciones de causa, unidad, diversidad, sustancia, etc., todas las nociones de moral, de derecho, de artes etc.; y hasta la de verdad, objeto de la lógica.

Una idea empírica, compleja, siempre es resultado de una síntesis; v. gr. la idea de metal resulta de la reunion de los diferentes caracteres comunes á todas las especies de metales; es evidente, que á la vista de uno solo, no se ha podido formar una idea general de metal; que ha sido preciso ver mas especies, considerarlas con atencion; distinguir lo que era propio de cada uno de ellos, de lo que les era comun, retener este último carácter, formar un todo y darle un nombre que sirva para recordarle.

Diremos pues, qué las ideas generales son hijas de la síntesis, fruto de la esperiencia, porque aquella no puede hacerse por la sola fuerza del pensamiento; no se adivina la naturaleza, se la aprende. Pero una vez formadas estas ideas, se componen de un todo susceptible de ser dividido y analizado. Luego cuando se dice que analizamos ideas experimentales, que sin esto no las conocemos bien, no hay que creer que semejante análisis sea una operacion primitiva: lejos de eso, supone la síntesis en tal grado, que un entendimiento no puede sintetizar por otro, sino únicamente ayudarle. Por la educacion re-

cibimos los signos de las ideas; pero no tienen otro sentido que el que les damos. Por ejemplo, la palabra oro, no quiere decir lo mismo para todos los que la emplean, para unos significa mas, para otros menos. Si la analizamos, encontraremos en ella solo las ideas elementales que hemos hecho entrar en su composicion; luego el análisis no aumenta el conocimiento, le hace mas claro: es como un hombre que se entera del estado de su caudal, de la naturaleza de sus bienes, no por eso es mas rico que antes. Despues del análisis, de la síntesis, se sabe mejor; pero no mas que lo que se sabia de antemano.

No todas las ideas poseen el carácter que acabamos de asignarles; desde luego las elementales, que no sufren análisis, son en general mucho mas uniformes que las complejas. Hay otras, las concepciones que, aunque compuestas muchas veces, no pueden dejar de ser las mismas para todas las inteligencias, tanto mas cuanto su composicion se hace *á priori*, de una manera uniforme; se encadenan unas con otras de tal modo, que así que tenemos la una, se nos ocurre la otra, nunca están separadas. Así en la noción de círculo se consideran el centro, la circunferencia y el espacio comprendido en ella. Se vé que este conocimiento implica precisamente la idea de las tres cosas, dada una de las cuales no pueden faltar las otras dos por lo íntimo de su union. Semejante conocimiento es el mismo para todas las inteligencias, y no es solo.

A este encadenamiento natural de las con-

cepciones se debe la invencion de las matemáticas; pero ciertas inteligencias le perciben y siguen con mas facilidad que otras; Pascal, muy jóven aun y con algunas nociones de ciertas figuras geométricas, llegó por sí solo y sin libros hasta la 32.^a proposicion del de Euclides.

Toda idea, cuyos elementos contenga el uno necesariamente al de otro no es sintética: las hay experimentales y racionales. De aquí las sintéticas *a priori* y las *a posteriori*. Por el contrario se dicen analíticas aquellas, que son de tal naturaleza que la una está con precision comprendida en la otra: no existen de esta clase mas que en materia racional. En efecto, tómese una de las ideas elementales que componen una empirica, prescindase de sus diferentes determinaciones como la esperiencia las enseña, veamos si es necesario que sean estas ó las otras, y nos convenceremos de que no hay tal necesidad.

Un punto de vista muy esencial de las ideas en lógica, es la *comprension* y la *estension*: entiéndese por comprension el número de elementos que las constituyen; tambien la goza una idea incompleja porque se compone de sí misma. Se llama estension de la idea á su relacion con el número de individuos á que puede aplicarse. Donde se vé que la comprension concierne á la idea misma, y la estension á la relacion de la idea con las cosas. La comprension es la materia de la definicion de la idea, la estension lo es de su *vision*.

Sabemos que en una série de ideas, unas son mas generales que otras; por ejemplo, la de ca-

ballo y la de animal: llámase *superior* á la de mas estension, é *inferior* á la de menos. Ya hemos dicho que una idea puede mirarse alternativamente como superior y como inferior; segun se la considera respecto de otras que hagan con ella una série ascendente ó descendente. Así la idea de caballo es inferior á la de animal, y superior á la de caballo árabe. Esta cualidad de las ideas es esencialmente relativa. Las superiores se obtienen por abstraccion, es decir, disminuyendo los caracteres que restringen la estension: por el contrario, las inferiores se forman por la adicion sucesiva de ideas nuevas á una dada de suerte que se limite su estension. De donde se deduce, que la comprension y la estension están en razon inversa, cuanto mayor es la primera, menor es la segunda.

Se llama *género* á la idea superior relativamente á la inferior, y *especie* á la inferior relativamente á la superior. Estas dos denominaciones *género* y *especie* son mas usadas.

Puesto que podemos elevarnos mas o menos en la generalizacion de las ideas, caben en ellas varios grados de superioridad y generalidad y varios de inferioridad. Esto ha dado margen á que se diga, que dadas dos ideas en una serie, pueden ser entre sí como género y especie, ora mediata, ora inmediatamente; que un género será lejano ó próximo si se le compara con una especie dada y reciprocamente.

No constando las ideas complejas mas que de un número muy pequeño de otras, el grado de *generalizacion* debe tener fin, al cual llegamos cuando se ha descompuesto la idea elemental mas

general; pero por el contrario, si se trata de la *especificacion*, siendo dueños de tomar indefinidamente nuevos puntos de vista para determinar cada vez mas una idea general, no se puede fijar el grado de la especificacion. Por consiguiente no hay especies últimas ó lo mas cercanas posibles á los individuos; sin embargo se admiten por convenio.

Cuando dos ideas tienen la misma esfera de estension, se llaman *recíprocas*. Tales son la de círculo y su definicion: en efecto, es evidente que no contienen la una mas que la otra.

Veamos ahora cual es la relacion de las ideas entre sí segun que son *superiores ó inferiores*.

Las superiores tienen bajo de sí á las inferiores; pero no las encierran en su comprension; es decir que la idea de género abraza la de especie; pero los caracteres de esta no se hallan todos en el género, que es de estension mas *lato* que la especie y tiene por lo tanto una comprension mas estricta.

De aquí las reglas siguientes:

1.^a Lo que conviene ó repugna á las ideas del género conviene ó repugna á las de la especie. Efectivamente, encontrándose los caracteres del género en la especie, claro está que lo que no les convenga, tampoco le convendrá á ella.

2.^a Recíprocamente lo que convenga ó repugne á *todas* las especies de un género, convendrá ó repugnará al mismo. Digo á *todas* porque un género no comprende mas, y si no dijéramos todas, podría suceder que una de ellas, en virtud de su carácter propio, fuese compatible

con ciertas ideas particulares que no convinieran á las otras especies y por de contado tampoco al género.

SECCION SEGUNDA.

DE LOS JUICIOS.

§. 1.^o

Juicios pensados.

Hemos definido en psicología el juicio: la relacion de conveniencia ó inconveniencia entre dos ideas, dos intuiciones, en general entre dos conocimientos. El juicio es un compuesto, un todo; por eso Kant le consideró como un estado del alma. Así le define; la unidad de conciencia en materia de conocimiento. Pero no hay que confundir el juicio considerado de este modo, con la idea compleja: en esta el espíritu concibe los diferentes elementos que la componen; pero nada pronuncia acerca de su relacion; no así en el juicio, la razon la concibe.

En el juicio se distinguen la *materia* y la *forma*; la materia comprende lo que se afirma y aquello de que se afirma, la forma es la misma afirmacion, la relacion del atributo con el sujeto. La materia puede variar hasta el infinito, esto es, en cuanto haya juicios posibles; al paso que la

forma siempre es la misma. Hase visto ya que la generalidad constituye la forma de las ideas; mas adelante veremos que la del raciocinio consiste en la relacion de la conclusion con las premisas; y asi como la generalidad de las ideas es la misma á pesar de la diversidad de la materia, en el sentido de que toda generalidad se parece á otra, en el hecho de ser generalidad, asi tambien la forma del razonamiento es la misma en cuanto es la relacion de la conclusion con las premisas. De donde sacamos que la forma de los juicios, de los raciocinios, de las ideas, es constante en cada una de estas operaciones intelectuales.

Acabamos de espresarnos, como sino hubiese mas que juicios afirmativos, y los hay negativos, al menos en la apariencia; pero ya sabemos que estos no son mas que contraprueba de los afirmativos; que en el fondo todos son de esta clase, y que solo los atributos son unos negativos y otros positivos.

Cualquier juicio puede considerarse bajo cuatro puntos de vista, á saber: 1.º la *cantidad*, 2.º la *cualidad*, 3.º la *relacion* y 4.º la *modalidad*.

1.º Por cantidad se entiende la estension de sus sujetos, y bajo este aspecto se distinguen tres clases de juicios, segun que los sujetos abrazan un solo individuo, ó muchos de una misma especie, ó la totalidad de ellos. En el primer caso, los juicios son *singulares*, en el segundo *particulares* y en el tercero *universales*. La estension de un juicio no puede presentar un cuarto punto de vista, porque necesariamente ha de comprender una totalidad de seres, ó algunos indivi-

duos, ó uno solo; luego esta division, en cuanto á la cantidad es rigurosa.

2.º Tambien hay tres clases de juicios considerados respecto á sus cualidades, segun que son *directa ó indirectamente afirmativos ó negativos*. Ninguna dificultad hay respecto á los juicios afirmativos ó negativos directos; así que no daremos ejemplos de ellos; pero no se vé tan á primera vista lo que puede ser uno indirectamente afirmativo. Semejante juicio indica un límite entre dos clases, dos esferas de atributos que se rechazan de manera, que si el sujeto es directamente escluido de una, entra indirectamente en la otra, esto es que al negar que el sujeto está en una, se afirma de un modo indirecto, que está en la otra. Por ejemplo, si decimos que el alma no es mortal, se dice con eso que es inmortal; al escluir la idea del alma de la esfera de cosas perecederas, se la hace entrar indirectamente en la de seres que no lo son.

3.º Si consideramos ahora á los juicios en cuanto á la relacion, les hallaremos tambien tres caracteres, ó son *cathegóricos, hipotéticos ó disyuntivos*. En efecto, se afirma pura y simplemente, ó bajo condicion, aunque de modo directo; ó se asienta la necesidad lógica de elegir ulteriormente y por via de eliminacion entre dos ó mas atributos que pugnan en un mismo sujeto. Tales son los tres aspectos bajo que es dado concebir la relacion de un sujeto con un atributo.

Si comparamos los juicios bajo el punto de vista de la relacion y de la cualidad, hallaremos que estas dos materias no son idénticas como pudiera creerse al principio. Bajo el aspecto de la

cualidad, no se atiende mas que á la conveniencia ó inconveniencia directa ó indirecta del sujeto y del atributo. Bajo ei de la relacion, se considera si la del sujeto y el atributo sea negativa ó afirmativa, es absoluta ó condicional, ó posible solo por eliminacion, por via de consecuencia. Aquí, pues, no se mira á la cualidad de afirmativo ó negativo.

4.º Mirado el juicio en cuanto á la modalidad, segun el grado de fuerza de la relacion del atributo con el sujeto, presenta tambien tres aspectos, segun que se concibe esta relacion, ó simplemente *posible*, ó *real*, ó *necesaria*, y entonces se dividen en *problemáticos*, *asertóricos* y *apodicticos*.

Volviendo á estos cuatro modos de considerarlos, hallaremos en resúmen que cada uno de ellos dá origen á tres distintos puntos de vista, y por lo tanto á doce clases de juicios; que todos están necesariamente marcados con cuatro de estos caracteres, ó lo que es lo mismo, deben tener una cantidad, una cualidad, una relacion y una modalidad cualesquiera; pero nada mas que una cualidad de cada una de estas cuatro clases, pues que las unas escluyen á las otras. Así, examinado un juicio con respecto á la cantidad, ha de ser universal, particular ó singular; y no á la vez universal y singular, universal y particular, particular y singular. Lo mismo sucede con las demas cualidades.

¿De dónde proceden estas cuatro clases de caracteres? De las cuatro leyes fundamentales de todo pensamiento.

1.º La del *número*, cuando se consideran aisla-

damente los sujetos de un juicio, prescindiendo de su materia: entouces no pueden diferir uno de otro mas que en la cantidad.

2.º La de la conveniencia ó inconveniencia del atributo con el sujeto.

3.º La que comprende las condiciones de la relacion de esta conveniencia é inconveniencia.

4.º y último. La relacion del juicio con el espíritu que le forma.

De donde se vé:

1.º Que el juicio es reputado como la funcion capital de la inteligencia.

2.º Que esta funcion no puede ser mirada mas que de cuatro modos.

(a) Respecto al sujeto de la afirmacion sola.

(b) Respecto al carácter positivo ó negativo del atributo, como tal (cualidad).

(c) Respecto al modo, en que se unen el sujeto y el atributo (relacion).

(d) Respecto al espíritu que juzga, al grado de fuerza que encuentra en esta relacion (modalidad).

Estos cuatro aspectos pueden reducirse á tres, segun se trate: 1.º de la cosa; 2.º del juicio; 3.º del entendimiento que juzga. No hay necesidad de 4.º El 3.º contiene dos de ellos. En efecto, todo conocimiento es materia de juicio; mas en primer lugar, la formacion de este requiere inteligencia, y en segundo, es tambien una especie de lazo entre la inteligencia y el objeto, de manera que los cuatro modos de mirar el juicio-se reducen á tres, subdividido uno de ellos en otros dos; al objeto, al sujeto y á la relacion de ambos entre sí.

Se llaman juicios *esponibles* aquellos que con-

tienen otros, no de una manera directa ó analoga á como un principio encierra consecuencias, sino indirectamente. Así, cuando decimos: pocos hombres tienen el valor que se les supone, es como si dijéramos: muchos hombres no son tan valientes como se cree. Este juicio, pues, contiene dos; uno explícito y directo, otro implícito é indirecto. Los de esta medida envuelven á la vez una negacion y una afirmacion; y es en lo que se diferencian tambien del modo con que un principio implica su consecuencia directa.

Cuando se considera la naturaleza de las ideas comprendidas en un juicio, relativamente á la aplicacion de que son ó no susceptibles, se distinguen aquellos en *especulativos* y *prácticos*; especulativos, si las ideas no admiten aplicacion: prácticos, si pueden realizarse, como la idea del estatuario, ó aplicarse y seguirse como las de método. Estas últimas se llaman mas particularmente *teóricas*.

Las proposiciones especulativas se dividen: 1.º en *demostrables* ó *indemostrables*; siendo verdaderas y fecundas en consecuencias, se llaman *principios*. Estos son *intuitivos* y *discursivos*; los primeros pueden esponderse por via de intuicion; por ejemplo, los matemáticos; los segundos son incapaces de someterse á la esperiencia y de hacerse sensibles, v. gr. los filósofos.

2.º *Analíticos* ó *sintéticos*; analíticos cuando el sujeto contiene ya necesariamente el atributo; sintéticos cuando el atributo contiene un sujeto; pero no es contenido en él.

3.º Las proposiciones se dividen tambien en *postulados*, *theoremas*, *problemas*, *corolarios*, *lemas* y *escolios*.

No se vé figurar en esta division de las proposiciones, ni la *definicion*, ni la *division*, ni la *clasificacion*: sin embargo, pertenecen esencialmente al punto de vista especulativo; y por lo tanto al filosófico de la ciencia: pero como ya hemos hablado de esto en el método, no insistiremos mas.

La última observacion acerca de los juicios en materia empirica, es que se dividen en dos clases, de *percepcion* pura y simple, ó de *esperiencia*. De percepcion, cuando no indican mas que un estado del sujeto; v. gr., esa torre me parece redonda; cuando por el contrario se decide sobre la realidad de las cosas, el juicio toma un carácter objetivo, lo que no es posible sin espresar una ley de la naturaleza. Esta especie de juicio se verifica al decir nosotros; esta torre es redonda, y ya no es simplemente subjetivo y perceptivo, porque para formarle, ha sido menester asegurarse de que no hay ilusion posible en las circunstancias en que estamos colocados.

§. 2.º

De los juicios espresados ó de las proposiciones.

Se llama *proposicion* al enunciado de un juicio por medio de la palabra. La proposicion es como la imagen de un juicio; consta de tres partes, *sujeto*, *atributo* y relacion del uno con el otro. En

gramática. el sujeto toma el nombre de sustantivo, el atributo el de adjetivo, y la relacion entre ambos el de verbo ó cópula, el verbo es, pues, el lazo del adjetivo y del sustantivo.

No es siempre tan fácil distinguir los tres elementos de la proposicion, unas veces disfrazados y ocultos bajo dos palabras, y otras, bajo una sola. Así en *ego audio* el atributo y la cópula están reunidos en la voz *audio*; *i*, imperativo del verbo *eo*, encierra los tres elementos en una sola palabra; *audio* está en lugar de *sum audiens*; é *i* en lugar de *tu sis iens*: lo mismo sucede en español; *vé*, corresponde al imperativo de los latinos *i*, y representa tambien los tres elementos del juicio, porque *vé* está en lugar de *tu sé iente*. No obstante, la lengua latina es mas concisa, al menos al parecer, porque suele refundir pronombre y verbo en una palabra; pero repetimos que esa concision y diferencia son solo aparentes, pues si examinamos de cerca la conjugacion latina, que no es propiamente hablando mas que una declinacion, se verá que el valor del pronombre se halla en la terminacion de cada persona en cada tiempo; así *ego* está representado por la terminacion *o* de *audio*.

Las proposiciones se dividen en *incomplejas* y *complejas*. Son de la primera clase cuando su sujeto y atributo encierran ideas no determinadas por otras accesorias; v. gr., la tierra gira. Puede ser compleja por solo el sujeto ó por el atributo, ó por uno y otro á la vez. Parece á primera vista que la negacion en los juicios negativos es una especie de modificacion en la relacion del sujeto con el atributo, y que una proposicion puede ser

compleja por la cópula; pero se comprenderá que nó, si se atiende á que esta modificacion recae en la parte adjetiva, y no en la que constituye la cópula, no seria al menos por palabras que hacen parte de la proposicion, sino por accesorias, tales como yo pienso, es *necesario*, es *posible*, etc. Pero ni aun estas la complican; forman una aparte, cuyo atributo se ha hecho complejo por aquellas á que se refieren. La complejidad de una proposicion por el sujeto ó por el atributo, se espresa de distintos modos, ó solo por epitetos ó por proposiciones incidentes.

Se distinguen ademas segun que son, *simples* ó *compuestas*, esto es, que tienen varios sujetos ó varios atributos, ó varios sujetos y atributos á la vez. Supongamos una con tres sujetos y tres atributos, se descompondrá en nueve proposiciones simples, es decir, tantas como sujetos y atributos distintos haya, multiplicados los unos por los otros.

No hay que confundir la incomplejidad de una proposicion con su sencillez ni su complejidad con su composicion. Puede ser incompleja y compuesta, compleja y sencilla á la vez.

Se dividen ademas en principales é incidentes. Las principales son aquellas en que se fija particularmente el espíritu y tienen por sí mismas un sentido complejo; incidentes son las que no le tienen y sirven para modificar ó esplicar el de uno de los términos de la principal y aun el de los dos. Hay, pues, dos clases de proposiciones incidentes, segun que modifican ó que aclaran. En el primer caso, toman el nombre de incidentes *determinativas*, en el segundo, el de

explicatorias, las cuales pueden suprimirse sin perjuicio del sentido de las principales; no así las *determinativas*.

Tales son las diversas especies de proposiciones que conviene distinguir en lógica. También hay otras divisiones como en plenas ó elípticas; pero pertenecen más á la gramática que á la lógica.

De los cuatro puntos de vista bajo que hemos mirado los juicios, y por consiguiente se pueden estudiar las proposiciones, que son su expresión, los de modalidad y relación antes pertenecen á la metafísica que á la lógica; los otros dos de cantidad y cualidad más particularmente á la última.

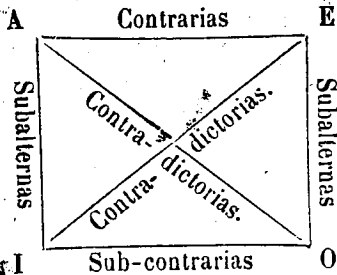
Para mayor brevedad y sencillez han convenido los lógicos en designar las proposiciones universales y particulares por medio de vocales. Así A indica la universal afirmativa; E la universal negativa; I la particular afirmativa, O la particular negativa; donde se ve que cada una de estas letras marca dos caracteres, el de la cantidad y el de la cualidad de la proposición. Debe advertirse también que las singulares no forman clase á parte; porque en cuanto al razonamiento, están sujetas á las mismas leyes que las universales. En efecto, un ser particular presenta por sí solo una totalidad; hay dos especies de totalidades, una colectiva y otra individual; la proposición singular será pues señalada con la misma letra y el mismo signo que las universales. Así A, E, representan la totalidad y la singularidad, é I, O, son los signos de la particularidad en ellas.

Puesto que la conclusión debe ser consecuencia necesaria de las premisas, según estas sean será también la conclusión, de manera que para crear *a priori* la teoría del raciocinio no hay más que determinar: 1.º las diferentes combinaciones de que son susceptibles las proposiciones en cuanto á cualidad y cantidad, 2.º la relación de los términos entre sí; el resultado de esta última operación dará el carácter de la conclusión.

A fin de entenderse con más facilidad aun, han convenido los lógicos en dar distintos nombres á estos diversos grupos de proposiciones: así A, y E, se llaman *contrarias*, A, I, y E, O, *subcontrarias*, A, y O, E, é I, *contradictorias*, y A, é I, E, y O, *subalternas*.

Si tratamos ahora de investigar porqué se las considera de dos en dos, veremos que es porque las premisas de un razonamiento categórico no se componen más que de dos proposiciones, y era inútil ocuparse de la conclusión que solo es como el efecto necesario de las premisas que le engendran: basta pues pararse en estas; la conclusión sale de ellas como por sí misma; su cualidad, su cantidad y su relación con aquellas (la consecuencia) se determinan rigurosamente por la naturaleza lógica de las premisas.

Representanse del modo siguiente las varias combinaciones posibles de las diversas especies de proposiciones; mas adelante veremos porqué se les llama así y como se desprende de ellas toda la teoría del raciocinio categórico.



SECCION TERCERA.

DE LOS RACIOCINIOS.

§ 1.º

De los raciocinios inmediatos.

Un argumento racional propiamente dicho debe comprender tres términos, tres ideas, dos de las cuales llamadas extremos se relacionan entre sí por medio de una tercera: de consiguiente supone dos comparaciones sucesivas de cada uno de los extremos con el medio, el cual, verdadera unidad de medida entre dos cosas, ha de permanecer invariable en ambas operaciones. También debe ser de la misma naturaleza al menos que uno de los dos extremos que sirve para poner en relacion.

Siempre que la de dos ideas pueda ser perci-

bida inmediatamente, sin que sea necesario comparar cada una de ellas á un tercer término, no ha lugar á un raciocinio propiamente dicho, pues que todos deben constar de tres; mas puede haber consecuencia y entonces es *inmediata* ó sin medio. Primero hablaremos de los razonamientos *inmediatos* y luego de los *mediatos*.

Hay cuatro clases de argumentos inmediatos segun las cuatro especies de proposiciones de que nos hemos ocupado antes y combinado bajo los puntos de vista de la cualidad, la cantidad, la relacion y la modalidad.

1.º Si consideramos proposiciones subalternas A, I, E, O, encontraremos que se puede raciocinar y concluir inmediatamente de la una á la otra. Ejemplo, todos los hombres son falibles; luego algunos hombres son falibles. 2.º Se raciocina inmediatamente tambien, considerando las proposiciones bajo el aspecto de la oposicion; pero entonces, como hay de ella tres clases, las *contrarias*, las *contradictorias*, y las *subcontrarias*, tambien se deben tener en esta categoría de la cualidad, tres especies de argumentos. Antes de citar ejemplos, sepamos lo que se entiende por contradiccion, contradiccion y subcontrariedad. Si no se tratara mas que de dar fórmulas ya sabemos que A, y E, son *contrarias*, A, y O, *contradictorias*, I, y O, *subcontrarias*; pero hay que explicar los resultados,

(a) Hay contradiccion entre dos proposiciones, cuando la una niega pura y simplemente lo que la otra afirma, v. gr. Pedro está malo, Pedro no está malo. ó de una manera abstracta: A, es B; A, no es B.

(b) Son contrarias, cuando la una no niega pura y simplemente lo que la otra afirma si no que niega afirmando algo incompatible con la primera. En una proposición de esta clase hay á la vez un lado positivo y otro negativo; así por ejemplo, si se dice: Pedro está en su cuarto, Pedro está en paseo; en esta última proposición, no solo se niega lo que afirma la primera sino otra cosa además.

(c) Las proposiciones subcontrarias son particulares ambas; una niega algo y otra lo afirma; por ejemplo: algunos hombres son sábios, algunos hombres no son sabios; no son lógicamente contradictorias porque sus sujetos pueden ser diferentes.

Decimos que hay razonamientos inmediatos para cada una de estas especies de oposiciones: 1.º Por de contado si tenemos dos proposiciones contradictorias podremos muy bien concluir de la falsedad de la una la verdad de la otra y reciprocamente; si v. gr. nos dan por verdadera esta proposición: Pedro está en su cuarto, concluiremos la falsedad de la contradictoria diciendo: luego Pedro no está en otra parte.

2.º También se sacan consecuencias inmediatas entre dos proposiciones contrarias; pero no es permitido concluir mas que de una manera, es decir, de la verdad de la una la falsedad de la otra y no reciprocamente. En efecto, si se nos asegura que Pedro está en su cuarto, será falso que esté en paseo; pero si fuese falso que estuviera en su cuarto, no sería por eso lógicamente verdadero que estuviese en paseo, porque podría estar en cualquiera otra parte.

3.º Las proposiciones subcontrarias son tales que la una afirma ó niega particularmente lo que la otra afirma ó niega en igual concepto. Como ambas pueden ser verdaderas pero no falsas, es de concluir, que si la una es falsa, la otra es verdadera y no reciprocamente. Si pues tenemos estas dos proposiciones particulares: algunos hombres son mentirosos, algunos hombres no son mentirosos, las dos pueden ser verdaderas al mismo tiempo, y nada podemos concluir en contrario; pero si se nos dice que una de las dos es falsa sacaremos por legítima consecuencia, en virtud de contradicción, que la otra es verdadera.

4.º También se puede raciocinar de una manera inmediata considerando los juicios en su relación, poniendo los términos de una proposición uno en lugar de otro, lo que se llama convertirla. La suprema ley de la conversión, es que la convertida (*conversa*) tiene el mismo sentido que la directa ó por convertir (*convertenda*). Si esta operación puede hacerse sin alterar la cantidad del sujeto y del atributo, dicese que la conversión se hace pura y simplemente, en el caso contrario, que se hace por *accidente*.

Hé aquí las reglas particulares de los raciocinios inmediatos por conversión.

(a) Una proposición afirmativa universal no puede convertirse, sino por accidente, á no ser una definición; v. gr. todos los hombres son mortales; no podemos decir, todo mortal es hombre, porque mortal conviene á todos los seres organizados; tiene mas extensión que hombre.

Para convertir una proposición de esta espe-

cie es necesario restringir el atributo de modo que no escada del sujeto. Por lo tanto diremos: todos los hombres son mortales, luego *algunos* seres mortales son hombres, La proposicion será verdadera habiéndose alterado solo la cantidad.

(b) ¿Puede convertirse una proposicion afirmativa particular? ¿Cabe decirse, por ejemplo, *algunos* hombres son sabios, luego *todos* los (seres) sabios son algunos hombres? ¿Puede decirse tambien: algunos judios habitan la Alemania, luego algunos habitantes de Alemania son judios? sin duda que si. Luego puede convertirse una proposicion particular afirmativa, conversion, que se verifica unas veces *per accidens* y otras *simpli-citer*, segun la naturaleza de la relacion de estension entre el sujeto y el atributo.

(c) ¿Admite conversion una proposicion universal negativa? Si, porque puede decirse, por ejemplo, al convertir esta proposicion, ningun hombre es infalible, luego ningun ser infalible es hombre.

Hay otro modo de convertir la proposicion E. lo mismo que la proposicion A., conversion que se llama por *contraposicion* ó cambio de cualidad, y que la es comun con la O. Por ejemplo. todos los triángulos son figuras de tres lados, luego toda figura que no los tiene no es triángulo. Todos los hombres son mortales, luego todo lo que no es mortal no es hombre.

(d) Aun nos queda la proposicion particular negativa; v. gr. algunos árboles no son verdes, luego algunas cosas que no son verdes son árboles. Pero esta conversion repugna al genio de nuestra lengua, mejor la admite el latin: v. gr.

aliquid bonum non est amandum, ergo non omne bonum est amandum.

No hay que confundir los racionios inmediatos por contraposicion, con los que se desprenden de juicios implicitamente contenidos en otros como en los esponibles.

Cuando decimos: algunos hombres no son sabios, luego algunos hombres son ignorantes, en eso no hay mas que el desprendimiento de un juicio sin contraposicion.

§. 2.º

De los racionios mediatos.

El racionio mediato es aquel que se hace con tres términos de los que, uno sirve para dar á conocer la relacion de los otros dos, que se le comparan sucesivamente.

Con todo, no hay racionio *mediato*, propiamente dicho, mas que el *categorico*, porque las otras dos especies de que hablaremos en breve, no se forman por la comparacion de dos términos con un tercero.

Para ser completos los racionios, deben contener tres proposiciones; las dos primeras reciben el nombre comun de *premisas*, y la última el de *conclusion*. La palabra que espresa la relacion de la conclusion con las premisas, se llama mas particularmente *consecuencia*.

De las premisas, la que suele ponerse primero

se llama *mayor*, forma como una regla general, á que la otra premisa que se denomina *menor* some- te un caso particular, de modo que el entendi- miento pueda apreciar su relacion y aplicar la re- gla al caso que se le ha presentado en una terce- ra proposicion que es la conclusion.

En todo razonamiento lo mismo que en el jui- cio y en la idea, se advierten dos cosas: la *mate- ria* y la *forma*. La materia comprende las premi- sas, y la conclusion la forma: es la relacion de estas dos cosas, á la cual hemos llamado conse- cuencia.

Cuéntanse tres clases de racionios; *raciona- les* en rigor, cada uno de ellos corresponde á uno de los momentos de la categoría de la relacion: se distinguen por la especie de *mayor* que entra en su composicion: esta mayor es *categorica*, *hipotética* ó *disyuntiva*, y entonces el mismo razonamiento toma uno de estos tres caracteres y denominaciones.

EGEMPLO DE UN RACIOCINIO CATEGORICO.

Todos los cuerpos son movibles,
Es así que las estrellas fijas son cuerpos:
Luego las estrellas fijas son movibles.

EGEMPLO DE UN RACIOCINIO HIPOTETICO.

Si la tierra gira sobre sí misma en veinte y cuatro horas, el movimiento del sol al rededor de la tierra no es mas que aparente. Es así que la tierra etc. Luego el movimiento etc.

EGEMPLO DE UN RACIOCINIO DISYUNTIVO.

La paz perpétua es, ó una exigencia de la ra-

zon, ó una quimera; es así que es una exigencia de la razon, luego no es una quimera.

No se pueden dividir los racionios partien- do de la cantidad, porque toda mayor es uni- versal, y por consiguiente todo racionio en- traria en la categoría de la totalidad; no ha, pues, lugar á distinguir los racionios en este concepto.

Tampoco se les puede dividir en cuanto á su cualidad, puesto que una mayor es indiferente- mente afirmativa ó negativa.

Por último, siendo necesaria toda conclusion en la especie de racionio que nos ocupa, no pue- de éste dividirse en cuanto á la posibilidad ni en cuanto á la existencia; todos tienen por carácter la necesidad.

Si hemos llamado racionios mediatos al cate- górico al hipotético, y al disyuntivo, no es tanto porque poseen un término medio, como porque su- ponen varias operaciones sucesivas, varios juicios, como quiera que estas tres clases de racionios constan cada uno de tres proposiciones.

A.

RACIOCINIOS CATEGORICOS.

Todo racionio categorico envuelve esencial- mente de tres términos como ya hemos dicho: ma- yor, medio y menor. El mayor y el menor llevan el nombre comun de estremos, y forman la ma-

teria de la conclusion; el *mayor* es el atributo, y el *menor* el sujeto.

Puesto que todo raciocinio mediato, al menos el categórico de que se ocupan mas particularmente los lógicos, supone dos comparaciones sucesivas, las premisas deben ser dos y todos los términos tres, ni mas ni menos.

Cada premisa anuncia la comparacion de un extremo con el medio. Si hubiese un cuarto término seria ó un extremo ó un medio. En el primer caso, como no ha de haber en una conclusion mas que dos términos, uno de los tres extremos comparados al medio, no podria figurar en ella y seria lo mismo que sino hubiera habido comparacion; por el contrario, si fuese un medio, se compararia uno de los extremos con un medio, y el otro con otro medio; no se sabria la relacion de estos dos extremos entre sí; para esto era preciso conocer ademas la recíproca relacion de los dos medios; lo que requeriria un nuevo raciocinio, cuyos dos extremos serian los dos medios en cuestion, y el medio un nuevo término intermedio. Si los dos medios fueran idénticos y no se necesitase recurrir á otro para ver su relacion, entonces aquellos podrian tenerse como uno solo, diferenciándose en el nombre. Pero si fuesen diferentes, nada se podria concluir de la relacion de los extremos con cada uno de ellos.

Un raciocinio categórico bueno, ha de satisfacer las condiciones siguientes:

(a) Comprender tres términos, ni mas ni menos.

(b) Tener ellos entre sí una relacion tal que formen una serie de ideas, que por lo menos estén

subordinados una á otra, y sean como el género y la especie.

(c) Que se entiendan siempre de la misma manera en todas las partes del raciocinio.

En rigor bastan estas tres reglas á pesar de que los AA. admiten otras diciendo:

1.º Que las premisas no pueden ser ambas negativas.

2.º Ni ambas particulares.

3.º Que la conclusion jamás puede ser universal, si una de las premisas es particular, ni afirmativa, si una de ellas es negativa.

4.º Que la mayor siempre debe ser universal, y la menor siempre afirmativa (1).

5.º Que la conclusion ha de arreglarse á la mayor, tocante á la cualidad, y á la menor tocante á la cantidad.

Los raciocinios categóricos se distinguen en puros y mistos; puros, sino hay que convertir alguna de las premisas para hacerlos: en el caso contrario son mistos.

Dáse este nombre á los que requieren una inversion en alguna premisa. Los AA. consideran tambien como misto aquel en que hay que cambiar de lugar las proposiciones, para que estén en órden mas natural.

Por lo tanto hay un órden normal para los términos y para las proposiciones. Las diferentes posiciones de los términos entre sí, constituyen

(1) Sin embargo es posible lo contrario, si el predicado de la mayor conviene esclusivamente á su sujeto. Ejemplo. Solo un ser omnisciente puede saber el porvenir; es así que el hombre no es omnisciente, luego no puede saber el porvenir.

las que se llaman figuras del silogismo; su número es fácil de determinar. En efecto, en el término medio es; 1.º, ó sujeto de la mayor y atributo de la menor; 2.º, ó atributo en estas dos proposiciones; 3.º, ó su objeto en ambas; 4.º, ó atributo en la mayor y sujeto en la menor. Tales son las diferentes combinaciones posibles del término medio respecto á los extremos. Cada una dá una figura, y son cuatro cuyo cuadro sinóptico es este.

M. P.	P. M.	M. P.	P. M.
S. M.	S. M.	M. S.	M. S.
S. P.	S. P.	S. P.	S. P.

Solo la primera es normal, las otras tres son figuras irregulares que se hacen normales, por medio de conversiones, y de consiguiente por algunos de los racionios inmediatos que vienen á complicar el general, dándole un carácter *misto*. Al menos tal es la opinion de Kant, establecida de una manera que nos parece victoriosa, en el escrito titulado: *De la falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo*. Antes de él, se pensaba que las cuatro concluian sin racionio inmediato. Sin embargo, como son diferentes, para cada figura se daban reglas distintas, de donde se vé que el racionio categórico tenia reglas generales y es-

peciales. Las primeras debian hallar su aplicacion en todas las figuras, las segundas ser propias exclusivamente de cada una de ellas.

Ya hemos visto las reglas generales, y aun hecho entrar en ellas las dos especiales de la primera figura, y de las otras al mismo tiempo, porque si las tres últimas pueden reducirse á la primera, las reglas de esta son tambien aplicables á las tres últimas; y prescriben que la mayor sea universal, y la segunda afirmativa.

No siendo valederos los racionios de las tres últimas sino á condicion de poderse reducir á la primera, su problema general es este; convertir proposiciones dadas y que forman entre si un racionio, de modo que se le haga entrar en la primera figura.

Las reglas particulares de estas tres especies de racionios, no conciernen, pues, mas que á operaciones propias para convertir ó trasponer las proposiciones, de suerte que resuelvan el problema anterior. La trasposicion consiste en cambiar el orden en que se presentan, porque no le hay fijo para las que constituyen un racionio; se puede principiar por la mayor como por la menor, y hasta por la conclusion. El oratorio raras veces sigue el orden logico; lo mismo sucede en la conversacion y en los libros no didácticos. Pero como su objeto se descubre mejor, cuando la proposicion y los términos están en una relacion lógica y natural, en el examen de un argumento puede ser útil á veces ponerle en *forma*. Ponerle en forma, como decimos en las aulas, es reducirle á una de las cuatro figuras de que hemos hablado, de aquella á que mas se acerque, y lue-

go volverle subsidiariamente a la primera figura, si su forma primitiva fuese una de las tres últimas.

Por la inspeccion de la segunda comparada á la primera, vemos que la mayor debe convertirse; pero de modo que quede universal, puesto que el término medio que se convierte entonces en sujeto, ha de permanecer invariable, y era universal cuando se le empleaba como atributo; ahora bien, sabido es que una proposicion universal afirmativa no se convierte, si conserva su cualidad, mas que en una particular, ni conserva su cualidad, sino por la contraposicion. Pero en este último caso, como se vuelve negativa de afirmativa que era al principio, y como si una de las premisas es negativa, no puede la consecuencia ser afirmativa, la conclusion de semejante raciocinio siempre será negativa.

Comparando tambien la tercera figura con la primera, se vé que la mayor es la misma en las dos, y que la menor requiere ser convertida, pero de suerte que sea afirmativa; (1) lo que no es posible á no ser particular, puesto que entonces el sujeto que era el atributo de la conclusion, y que por consiguiente estaba tomado en un sentido universal, se convierte en sujeto de la proposicion nueva. Y como la conclusion no puede sobrepajar en estension á las premisas, es necesario que sea particular.

En fin, comparando la cuarta figura con la primera, se vé que es la misma al revés. En consecuencia, si en la cuarta, la mayor es universal negativa, se la convertirá simplemente (*simpliciter*).

(1) Es una regla de la primera figura.

la menor como universal ó particular afirmativa, se tornará particular afirmativa, y la conclusion será negativa. Pero si la mayor es universal afirmativa, no podrá convertirse sino por cambio de cantidad, si se quiere conservar su cualidad (*per accidens*) ó por cambio de cualidad (por contraposicion) si se le quiere conservar su cantidad. Mas como la menor debe ser afirmativa, no podrá convertirse por cambio de cualidad, sino cuando haya sido negativa en el raciocinio de la primera figura.

Todas estas operaciones suponen que no se toca á la conclusion; es decir, que nos ajustamos á ella, á sus términos para deslindar la cualidad de mayor y de menor de las proposiciones, y por consiguiente el papel de cada uno de los que la componen. Pero si creyésemos deber convertir la conclusion, el término menor llegaría á ser el mayor y vice-versa, y entonces habria que proceder de otro modo para reducir los silogismos de las tres últimas figuras á la primera; bastaria, v. gr., para la postrera, trasponer las premisas, y si hubiese lugar, hacer la menor afirmativa. Los lógicos no han pensado en este cambio por medio de la conclusion, sino para la cuarta figura.

La primera ley de todo raciocinio categórico, cualesquiera que sean su *figura* y su *modo* (1) es esta: *Nota notæ est nota rei ipsius*. Se aplica á los negativos y á los afirmativos y puede traducirse así: la índole de la relacion entre los extremos es

(1) Se entiende por *modo* de un silogismo en una figura las diversas proposiciones de que se compone consideradas en cuanto á la cantidad y á la cualidad; v. gr. *a e o*, *a e i* etc.

la misma que la de los extremos con el medio. No obstante, se modifica la fórmula para los negativos de esta manera: *repugnans notæ repugnat rei ipsi*.

En todo caso, se ha de acudir á la conclusion para conocer la verdadera relacion de los términos entre sí, y por consiguiente, primero su funcion en el silogismo, segundo, la cualidad de mayor y de menor de las proposiciones que los contienen.

II.

DE LOS RACIOCINIOS HIPOTÉTICOS.

Un raciocinio hipotético, á saber, cuya mayor contiene una *hipótesis ó condicion* á la que se encuentra subordinada una *tesis ó posicion*, consta de tres proposiciones: la mayor comprende visiblemente dos partes, que estan entre sí en la relacion de antecedente á consecuente. La menor establece el antecedente, ó niega el consecuente, la conclusion establece el consecuente ó niega el antecedente. La menor y la conclusion son como el desmembramiento de la menor; lo que ha dado margen á que digan algunos lógicos, que el raciocinio hipotético no abraza mas que dos proposiciones. Sin embargo, no siendo nunca la conclusion la menor y representando estas dos proposiciones reunidas la mayor, bajo otro punto de vista que el hipotético propio de ella, es mas exacto decir que el argumento hipotético se compone

de tres proposiciones, aunque se haga sin medio ó sin término de comparacion.

Existen algunos grupos de proposiciones que se asemejan á razonamientos hipotéticos, y podrian llamarse inmediatos; pero ó no lo son mas que incompletos, es decir cuya consecuencia no está absolutamente planteada ó lo son truncados, esto es, que una de sus proposiciones está sobre entendida. Hay que observar con este motivo, que un raciocinio puede ser completo en cuanto al pensamiento, sin serlo en cuanto á la expresion y que la palabra *truncado* no se aplica aquí mas que á esta última especie.

La regla de los raciocinios hipotéticos es el resumen de la descripcion de su naturaleza y se enuncia así: asentado el antecedente se asienta tambien el consecuente, quitado el consecuente se quita así mismo el antecedente; en términos menos escolásticos, si se reconoce la verdad del antecedente en la menor, se ha de reconocer la del consecuente en la conclusion; y si se niega el consecuente en la menor, habrá que negar el antecedente en la conclusion.

No puede concluirse reciprocamente, que quitado el antecedente se quita el consecuente, y que asentado el consecuente se asienta el antecedente, porque en lógica, no se atiende á la materia de los raciocinios, y aun cuando ciertos consecuentes no se deban mas que á ciertos antecedentes, no somos dueños de decir que así sea en general. No puede decirse v. gr. de esta manera: Cayo no ha sido fusilado, luego no ha muerto; ni de esta otra: Cayo ha muerto, luego ha sido fusilado.

C.

DE LOS RACIOCINIOS DISYUNTIVOS.

Para que sea bueno un raciocinio disyuntivo es menester que la mayor que es disyuntiva y le dá su nombre, presente una division rigurosa de todos los atributos contradictorios ó contrarios absolutamente posibles, refiriéndose al sujeto visto bajo cierto aspecto. Sin esto, no se podria concluir de la negacion ó afirmacion de uno de estos atributos la afirmacion ó negacion del otro.

Como no hay mas oposicion lógicamente rigurosa que la contradictoria y para asegurarse del rigor de la oposicion por contrariedad, tenemos que considerar la naturaleza de las ideas, la materia del razonamiento, han partido los lógicos del principio de que: la lógica no se ocupa de la materia, sino de la forma de los raciocinios no admitiendo como disyunciones lógicas mas que las que se hacen por contradiccion: disyunciones que han de ser precisamente de dos miembros: de aquí su principio: *á negatione unius contradictorie oppositorum ad positionem alterius; á positione unius ad negationem alterius valet consequentia.*

No obstante en el uso, y cuando se atiende á la materia del raciocinio, al sentido de las palabras que componen sus premisas, esto es, cuando no nos limitamos á considerar los diversos términos de una manera puramente algebraica, por decirlo así; no atendiendo solo á su relacion mas gene-

ral posible, puede haber otros raciocinios disyuntivos que los de la mayor contradictoria: para que así suceda, basta que los atributos del sujeto de la mayor pugnen entre sí de una manera positiva (*contrarie*) y que no sea posible admitir siquiera uno mas de los enumerados. Tal es la razon porque nos hemos servido de la palabra *contraria* al indicar con ella el carácter disyuntivo. En este mismo caso, aunque pueda haber mas de dos atributos como todos se excluyen mutuamente, jamás habrá mas que uno que convenga al sujeto; de suerte que sean los que quieran, pueden dividirse en dos clases, los que convienen y los que no convienen: lo que permite aplicar á estas especies de raciocinios la regla de los lógicos, á pesar de que no parece hechasino para el *disyuntivo por contradiccion*. La razon es que en la clasificacion de los atributos contrarios, segun convienen ó no al sujeto, hay realmente una oposicion contradictoria implicita entre estos atributos, pues el que conviene forma una esfera particular y todos los demas pueden considerarse como si formáran otra contradictoria á la primera.

OBSERVACIONES.

Sin razon dán muchos lógicos el *entimema*, el *dilema*, el *epiquerema*, el *sorites* por diferentes especies del raciocinio, como de otra naturaleza que los que acabamos de explicar: si así fuera, tendrían reglas especiales, y no es así; pues se rigen por las mismas que los anteriores.

El *entimema*, el *dilema* etc. no son mas que formas particulares reducibles facilmente á una normal, ya categóricas, ya hipotéticas, ya disyuntivas.

1.º El entimema es un silogismo truncado, esto es, cuya mayor ó menor se sobreentiende: de aqui el dicho de los lógicos: *Entimema in ore, sillogismus in mente.*

Alguna vez se ha confundido el raciocinio inmediato con el entimema: no obstante, este admite naturalmente y sin repeticion una proposicion nueva y el inmediato, no. Si tenemos el inmediato; Todos los hombres son mortales; luego algunos hombres son mortales: no podemos hacer entrar en él una nueva proposicion á no ser tautologica: esta: es así que algunos hombres son hombres. Sin embargo, no queriendo los lógicos admitir los raciocinios inmediatos, á pretexto de que todos deben comprender una serie de ideas mas ó menos larga al menos tres, no han visto en ellos mas que raciocinios hipotéticos. Así es, que en su concepto el anterior equivale este: si todos los hombres son mortales, algunos hombres son mortales: es así que todos los hombres son mortales; luego algunos hombres son mortales.

El dilema (de *δις* dos veces y de *ἀλληλα* proposicion admitida de *ἀλλήλας* tomar), es una especie de raciocinio de forma hipotética disyuntiva, cuya fórmula es: si A existiese, seria B ó C: es así que no es B ni C; luego no existe.

Las reglas de esta especie de raciocinio son en parte las del hipotético (quitado el consecuente se quita el antecedente) y las del disyuntivo (*exponer todos los miembros de la disyuncion.*)

Tambien se llama á este raciocinio *silogismus cornutus, sive utrimque feriens*, porque se asalta al adversario, por dos lados, como el toro con sus dos cuernos.

Si el raciocinio tiene mas de tres miembros de disyuncion, toma en general el nombre de poli-lema: pueden distinguirse tambien los *trilemas te-tralemas* etc. segun el número de miembros de la disyuncion.

En este raciocinio, de la negacion de las determinaciones contrarias de un sujeto visto hipotéticamente bajo cierto aspecto, se concluye la no admision de ese mismo sujeto bajo ese propio punto de vista. Del derecho de las partes, se concluye el del mismo todo, ó del derecho de las especies el del género.

Este argumento es de fácil abuso pero de gran fuerza, cuando se emplea bien: ante todo es confutativo.

A veces no es la forma literalmente hipotética por mas que lo sea siempre en el fondo: tal es, v. gr. el dilema con que se demuestra al excéptico que está en la absoluta impotencia de asentar su tesis: de «*nada puede saberse.*»

«O sabeis (le arguyen) lo que decis, ó no lo sabeis etc.» Tal es tambien el raciocinio con que se prueba que el hombre no puede ser completamente feliz; «ú obedece á sus malas inclinaciones ó las resiste; si las obedece etc.»

Estos argumentos como todos los dilemas se descomponen en tantos raciocinios hipotéticos simples como posiciones ó miembros de disyuncion hay en la mayor. El dilema, es pues, un raciocinio abreviado. Así puedo yo hacer este

argumento contra el escéptico. «Si sabeis que nada puede saberse, se puede saber alguna cosa. «Es así que sabeis que nada puede saberse; luego «se puede saber alguna cosa. Si no sabeis que nada pueda saberse no podeis afirmar que nada pueda saberse: es así que no sabeis que no se pueda saber nada; luego no podeis afirmar que «no se pueda saber nada.»

Pero al descomponer así el dilema, ya no se vé la fuerza que resulta de la disyuncion de que el raciocinio hipotético parcial espone una parte con sus consecuencias. Seria bueno principiari por un tercer raciocinio; que hiciere conocer que los hipotéticos simples agotan la cuestion. En el caso que nos ocupa tal es el siguiente. «Si no hay medio entre saber que nada puede saberse, y no saberlo y se demuestra que en ambos casos es imposible el escepticismo, entonces el escepticismo es imposible absolutamente.

Es así que no hay medio etc. Luego etc.

A veces, la consecuencia inmediata de uno de los miembros de la disyuncion dilemática, no es la misma que la del otro; entonces para dar al raciocinio mas fuerza aparente, hay que conducir por medio de una série de consecuencias cada parte de la disyuncion hasta la negacion contradictoria ó contraria de la proposicion que se ataca. Lo que puede hacerse siempre, ya en el argumento dilemático compuesto, ya en los sencillos de la misma especie. Hé aquí un ejemplo de la negacion contradictoria de esta última clase. Sea la tésis escéptica, *nada puede saberse*. La tésis contraria es, *puede saberse algo*. La tésis contradictoria es, *no se puede saber*, ni por consiguiente decir que *nada*

puede saberse. Ó sabeis que nada puede saberse ó no lo sabeis: si lo sabeis, luego puede saberse algo y entonces no podeis decir que nada puede saberse. Si no lo sabeis, tampoco podeis decir que nada puede saberse. Luego en ningun caso podeis decir que nada puede saberse. Pero se hace perder al argumento algo de su fuerza real, concluyendo contradictoriamente en un miembro, despues de haber concluido en él contrariamente, como sucede en el anterior argumento en que se añade tambien para mayor simetria la conclusion contradictoria, luego puede saberse algo. Basta reasumir, como acabamos de hacerlo en la última proposicion del raciocinio total, lo que hay de comun á las dos conclusiones particulares. Pero hay que advertir que estas añadidas á otras, forman con ellas ó raciocinios inmediatos ó truncados, segun que no hay medio sobreentendido, ó que por el contrario hay uno ó varios por espresar. En este último caso cuidemos de no ser oscuros al suprimir demasiadas ideas intermedias.

El epicherema (*ἐπιχειρεῖν*) (poner la mano sobre, esforzarse) es un argumento por el cual se trata de disipar la incertidumbre que las diferentes partes de un raciocinio pudieran dejar en el ánimo de aquel á quien se dirige, probándolas sucesivamente si todas lo necesitan, ó una sola si ha menester esta prueba suplementaria. Ejemplo: lo que forma el espíritu es digno de estimacion, porque es conforme á nuestra mision, es así que la filosofia forma el espíritu, luego es digna de estimacion. El raciocinio confirmativo de la mayor no está mas que indicado; héle aqui completo; lo que está de acuerdo con nuestra mision es digno de

estima; es así que lo que forma el espíritu está de acuerdo con nuestra misión, luego lo que forma el espíritu es digno de estima.

La menor sería también susceptible de confirmarse con un argumento accesorio, que podría indicarse de este modo: es así que la filosofía forma el espíritu, *porque le dá fuerza y cebo á la reflexión* etc.

Pueden distinguirse por lo tanto dos órdenes de epicheremas, según se refieran á la menor ó á la mayor.

El *episilogismo* (de *επι*, sobre, y *δύλλογισμος*) es un argumento que se añade á otro cuando se hace á la consecuencia del primero premisa del segundo. Ejemplos de él se encuentran en los que hemos dado del epicherema. Varios argumentos de esta especie reunidos forman una *série episilogística*. El raciocinio que precede al otro, es *prosilogismo* de él; luego el *prosilogismo* tiene por conclusión una de las premisas del *episilogismo*. Luego el *episilogismo* y el *prosilogismo* son correlativos. Si se invierte una *série* de argumentos *episilogísticos*, se hace con ella una *série prosilogística*. Si en la disputa se exige á un adversario que pruebe la mayor ó la menor de su conclusión con un nuevo argumento, se le pide un *prosilogismo*. Pero si se pide la conclusión de un raciocinio anterior por otro subsiguiente, lo que hay que hacer es un *episilogismo*. Uno y otro han de contener al menos dos razonamientos simples. Si contienen más, la *série* es *polisilogística*, y forma el *sorites* de que vamos á hablar; le trataremos con un poco de latitud, porque es punto difícil y en general muy mal explicado y hasta comple-

tamente omitido en la mayor parte de las lógicas.

El *sorites* de *δωρος*, monton; *βαρετην βύλλογισμος*,) *ratiocinium acervale*, es un argumento compuesto de varios términos medios, y de consiguiente de una *série* de *sententias* que se omiten todas las mayores ó todas las menores, **menos una** (la primera) y todas las conclusiones, **menos una** (la última) á fin de hacer más rápido el encadenamiento de las ideas.

Hay dos clases de *sorites*, uno ordinario común, en que se omiten todas las menores **menos la primera**, y todas las conclusiones **menos la última**. La fórmula de esta especie de *sorites* es esta.

$$\begin{array}{l} A.=B. \\ B.=C. \\ C.=D. \quad (E.....) \end{array}$$

$$A.=D. \quad (E.....)$$

EGEMPLO CONCRETO.

Las estrellas (A.) son cuerpos (B.)
 Todos los cuerpos (B) son móviles (C).
 Todo lo que es móvil (C) es mudable (D).
 Todo lo que es mudable (D) es perecedero (E.)
 Luego las estrellas (A) son perecederas (E.)

Se vé que este argumento consiste en hacer bajar el sujeto de la conclusión por todos los términos medios hasta el atributo de la consecuencia, que no se encuentra hasta la última menor.

Los raciocinios completos se formulan así.

Menores: $A=B.$ $A=C.$ $A=D.$
 Mayores: $B=C.$ $C=D.$ $D=E.$

Conclusiones. $A=C.$ $A=D.$ $A=E.$

Estos tres silogismos forman una serie episilógica, porque el que sigue siempre es su episilogismo respecto del que le precede que es un pro-silogismo.

La segunda especie de sorites, el inverso ó *gocleniano* (de Goclenio su inventor), se llama inverso porque no es mas que el primero, el ordinario vuelto al revés. Su formula dándole cinco premisas es la siguiente:

$E=F.$
 $D=E.$
 $C=D.$
 $B=C.$
 $A=B.$

$A=F.$

Los racionios completos serian.

Mayores: $E=F.$ $D=F.$ $C=F.$ $B=F.$
 Menores: $D=E.$ $C=D.$ $B=C.$ $A=B.$

Conclusiones: $D=F.$ $C=F.$ $B=F.$ $A=F.$

Estos cuatro racionios juntos forman una serie *episilógica*, puesto que nos elevamos del atributo de la conclusion al sujeto, y el silogismo que sigue está siempre condicionado por el que le precede.

Se vé que esta operacion consiste en elevar

el atributo hasta el sujeto A con el ausilio de los intermedios B, C, D, E. En el sorites ordinario no se repite el sujeto A, ni por consiguiente la menor, ni en el inverso el atributo F, ni por lo tanto la mayor. Pero una y otra están representadas sucesivamente en cada especie de racionio, primero por el término medio mas cercano de cada uno de ellos y luego por los que siguen inmediatamente. Pero los medios, menos el primero, representan ademas del extremo de que parten, menor ó mayor, los medios anteriores. Es un verdadero encajonamiento.

Así como en el sorites precedente faltaban las menores excepto la primera: así en el actual faltan las mayores excepto la primera: porque las cuatro proposiciones siguientes: $D=E,$ $C=D,$ $B=C,$ $A=B$ son menores y la última $A=F$ es á su vez la conclusion comun.

El sorites ordinario se llama tambien *regresivo* y el extraordinario *progresivo*. Si bien las palabras regresivo y progresivo no tienen mas que un sentido relativo lo mismo que las de primero y último.

Si pues se entiende por regresivo, como parece debe hacerse, una operacion inversa al procedimiento de la naturaleza en la produccion de los efectos, ó á la de la razon lógica, en la concepcion de las relaciones de principio y consecuencia, no habrá mas racionio regresivo que aquel por el que se suba de los efectos á las causas, de las consecuencias á los principios: y reciprocamente será progresiva la operacion porque se vaya de las causas á los efectos, de los principios á las consecuencias, pues que en esto se seguirá el orden de la

naturaleza de los fenómenos y de la generacion lógica de las ideas. Ahora bien si se representa este orden por la disposicion convencional de las letras alfabéticas *a, b, c, etc.* los sorites por que se descienda el sujeto al atributo, los de la primera especie son progresivos y por el contrario serán regresivos aquellos que hagan subir el atributo al sujeto yendo de *d* en *a*. No siempre es fácil saber que es causa, que es efecto, que es principio ó consecuencia. Para verlo mas claramente podemos recurrir á cuestiones como la relativa al sorites de Thales: ¿proviene el agua de la humedad ó la humedad del agua? Asi tenemos que fijarnos mucho en la comprension de las ideas y en sus respectivas relaciones. Si gira el raciocinio sobre ideas correlativas, como las de finito é infinito, sustancia y modo, entonces no hay en él, principio ni consecuencia, como quiera que estas dos ideas son causas la una de la otra, pues que descansan la una en la otra. Pero sin embargo puede dárseles arbitrariamente un lado positivo y otro negativo, hacer de una un antecedente lógico de la otra. De este modo se obtiene una progresion lógica de ideas.

Hay otro origen probable para las denominaciones de *regresivo* y *progresivo* hablando de un raciocinio compuesto, á saber, cuando se contemplan las ideas respecto á su mayor ó menor abstraccion, por ejemplo siguiendo el orden de *cuerpo, cuerpo orgánico, cuerpo animado, caballo, etc.* Si se considera la idea mas general como conteniendo á las que lo son menos, v. gr. la de cuerpo, se irá del continente al contenido; se hará un desencaje de ideas yendo, por decirlo así, de la cir-

conferencia al centro, ó mejor dicho de lo general á lo particular. La operacion será *sintética*, si como es costumbre, se entienda por raciocinio sintético la marcha de lo general á lo particular. Si por el contrario, se hace el desencaje, yendo de lo mas concreto, de lo mas determinado á lo mas abstracto, á lo mas general, á lo menos determinado, entonces será *analítica* la operacion. El análisis va de lo compuesto á lo simple; pero no hay que olvidar, que el de un grupo de ideas, compuesto por una sintesis primitiva ó experimental anterior, es el que ha hecho ahora reconocer y añadir con el pensamiento todas las cualidades, todas las ideas que se desencajan así. Mas ¿en que sentido se puede llamar *regresivo* ó *progresivo* á uno ú otro de estos raciocinios en materia de ideas empíricas? No puede ser por oposicion ó conformidad á la marcha de la naturaleza que nos dá sus sujetos con todas sus cualidades esenciales; por ejemplo el pollo con todos sus órganos etc. ¿Será por oposicion ó conformidad á la operacion intelectual primitiva por cuyo medio hemos formado nuestras ideas complejas? Pero este orden nada tiene de necesario, escepto la relacion de sustancia con modos: por lo demas es indiferente que se haya hecho la sintesis, siguiendo tal ó cual orden, principiando por la cualidad A, ó por la cualidad B; es decir, que no hay A ni B absolutamente, ó *á priori*, sino solo á consecuencia de la operacion que decide de hecho qué cualidad sera A y qué otra será B. Por lo tanto, en esta clase de raciocinios no ha lugar á llamar á los unos *regresivos*, y *progresivos* á los otros. Si no obstante, se quisiera hacerlo así, como los

individuos son dados por la naturaleza antes que los géneros y las especies y como estas pueden suponerse hechas antes que aquellos por el espíritu humano, convendría llamar *regresivo* al raciocinio que subiese de los individuos á las especies, y de estas á los géneros, y *progresivo* al que siguiese una marcha inversa.

No es cierto que la idea mas general contenga la menos general, la idea de género a la de especie, solamente le es aplicable. Al contrario, la de especie es la que contiene la materia de la del género, como la idea del individuo, la intuición de este contiene la materia de la idea de la especie y de la de género. Así la idea pura y simple de cuerpo no contiene la de organización, pero se le aplica; lo mismo la de organización tampoco contiene la de caballo; pero se le aplica igualmente.

Si pues se toman las ideas como están espre-sadas al pie de la letra, v. gr. la de cuerpo, y se las determina añadiéndoles otras, concretándolas, se las forma por *involucion*, se hacen síntesis; si se les van quitando sucesivamente sus determinaciones, se las *analiza* ó se las desarrolla. Podemos tener dos ideas cuya relacion afirmativa ó negativa queramos demostrar y que estén unidas entre sí por intermedias, que determinen por lo menos una, y entonces, segun que el espíritu espone estas intermedias yendo de lo mas general á lo menos ó reciprocamente, hace *synthesis* ó análisis, progresa ó regresa.

Puede haber sorites *hypothéticos*: por ejemplo, cuando se raciocina así:

Si A es, B es

Si B es, C es

Si C es, D es

Si D es, E es

Es así que A es, luego E es.

O bien: E no es, luego A no es.

Tal es el raciocinio atribuido por Ciceron á Carneades, contra los estóicos.

«Si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt:

«Si hoc est, omnia naturali colligatione fiunt.

«Quod si ita est, omnia necessitas efficit;

«Id si verum est, nihil est in nostra potestate;

«At est aliquid in nostra potestate;

«Non egitur omnia fato fiunt.»

Los sorites hipotéticos se convierten como los categóricos, aunque mas difícilmente.

Pueden tambien ser *categórico-hipotéticos*, esto es, mistos, y entonces su fórmula es la siguiente:

Si A es, B es,

Pero B es C;

Si C es, D es

Pero D es E...

Es así que, etc. Luego, etc.

Tambien hay sorites disyuntivos, pero de este modo:

A=B ó C,

B ó C=D ó E,

D ó E=F ó G

F ó G=H ó J...

Luego $A = H$ ó J .

O bien: $A = B$ ó C ;

B ó $C = D$, C ó D son ó E ó F ; E ó F es G . Luego A es G .

Pero en esta primera fórmula la disyuncion no está determinada sino alejada; en la segunda, reducida á una idea única mas general. Lo que ha hecho decir á los lógicos que no hay sorites disyuntivos.

Reconocen, sin embargo, una especie mista ó categórico-disyuntiva, pero diferente de la que hemos dado en nuestra segunda fórmula, héla aqui.

A es B ,

B es C ,

C es ó D ó E .

Es así que C no es D ; luego A es E .

O bien: C es ó D ó E ,

B es C ,

A es B .

Es así que C es D ; luego A no es E .

Háse dicho tambien que no hay sorites hipotético-disyuntivos, y sin embargo se les puede admitir la fórmula.

Si A es, B es,

Si B es, C es

Si C es, es ó D ó E .

Es así que A es, luego C es D ó E ; es E , luego no es D .

O bien: Si A es, B es, si B es, C es, si C es, D es, ó E ó F .

Es así que A es, luego D es ó E ó F ; es E , luego no es F .

Pero estos racionios no concluyen disyuntiva sino conjuntivamente: luego C es D ó E , etc. Si á consecuencia de añadir una nueva menor á esta primera conclusion concluyen disyuntivamente, es porque se une al primer racionio uno puramente disyuntivo, cuya mayor disyuntiva es la conclusion del racionio hipotético-disyuntivo.

CAPITULO XVIII.

DE LOS SOFISMAS Y DE LOS MEDIOS DE RESOLVERLOS.

§. 1.º

De los sofismas.

Llábase en general sofisma todo racionio falso, aunque se ha convenido en darle mas particularmente el nombre de paralogismo cuando se hace de buena fe, guardando el de sofisma para los que se falsean de intento con el objeto de engañar.

Los racionios pueden ser falsos porque lo sean las premisas, y entonces aunque buenos lógicamente, ó por la forma, ó mas bien porque lo son bajo este aspecto, son falsos en la conclusion considerados en si mismos.

Puede ser falso un raciocinio por la forma de dos modos: 1.º Cuando se saca en apariencia una conclusion materialmente verdadera de premisas falsas. 2.º Cuando se saca al parecer una consecuencia materialmente falsa de premisas verdaderas. En el primer caso, si la conclusion es materialmente verdadera, no lo es en virtud del raciocinio, por el contrario, no puede serlo sino á condicion de que sea falso.

En el segundo, si la conclusion puede ser materialmente falsa, aunque las premisas sean verdaderas, no es mas que porque el raciocinio es falso.

Pero como no ha de serlo, so pena de no ser raciocinio mas que en la apariencia, se sigue que no hay conclusiones verdaderas, sacadas de premisas falsas, ni conclusiones falsas sacadas de premisas verdaderas: entonces propiamente no hay ni premisas ni consecuencia, y los falsos razonamientos no son mas que apariencias de tales.

La lógica tiene que ocuparse menos de la legitimidad ó de la verdad de las premisas, que de la legitimidad de la deducción de la consecuencia. Bástenos pues decir que las premisas pueden ser falsas por mil razones, tales como la ignorancia, las preocupaciones, las pasiones, la supersticion, falsos raciocinios anteriores etc., en una palabra, por todas las ocasiones posibles de error.

Por lo que respecta al vicio de la conclusion nace de faltar la condicion general de todo raciocinio, que la conclusion debe sacarse de las premisas que la contienen. Se reconoce científicamente que esta condicion no está cumplida

en cada especie de raciocinio cuando se violan las reglas especiales de ellas.

§ 2.º

Medios de resolver los sofismas.

Para resolver científicamente un sofisma, es preciso ver contra qué reglas peca. Pero como es mas facil percibir la relacion respectiva de los diferentes términos de un argumento y aplicarle la regla, cuando está en forma silogística que cuando no lo está, es oportuno ponerle en *forma* antes de examinarle.

Para descubrir con mas facilidad el vicio de un raciocinio es tambien útil á veces invertir los términos de las proposiciones, ó darles otros cambios que, sin alterar su sentido le hagan mas palpable, tal es por ejemplo convertirle de activo en pasivo.

Pero como la verdad *formal* de un raciocinio no nos interesa por lo comun, sino á causa de la verdad *material*, es preciso examinar así mismo la intrínseca de las premisas, y la lógica no se ocupa ni puede ocuparse mas que de la forma; no tiene que dar aquí reglas á los sentidos: á la conciencia, á la razon, muchas veces á estas tres capacidades juntas y algunas á la ciencia es á quien toca juzgar en semejante caso.

Hecho este examen, cualquiera que sea el resultado, no tenemos derecho de rechazar ó ad-

mitir de seguido la conclusion en sí misma: es preciso ademas ver si ha sido bien deducida.

Los sofismas mas comunes son:

1.º En cuanto á la forma.

Sophismata amphibolie seu ambiguitatis.

(a) *Fallacia sensus divisi et compositi*; cuando en el mismo argumento se toma una idea tan pronto en el sentido compuesto como en el dividido. Egemplo, 1.º en el sentido compuesto: *quicumque habet potentiam scribendi et scribere potest; sed homo, dum legit habet potentiam scribendi; ergo homo potest scribere dum legit.* 2.º en el sentido dividido: *quicumque non potest scribere non habet potentiam scribendi; sed homo non potest scribere dum legit; ergo dum legit non habet potentiam scribendi.*

Estas clases de argumentos pecan porque tienen en el fondo cuatro términos. Tambien se cometen errores de esta clase; pero sin raciocinio cuando se entiende mal una proposicion susceptible de sentido compuesto ó dividido; v. gr., las proposiciones siguientes: 1.º los ciegos ven, 2.º os maldicientes, los avaros no entraran en el reino de los cielos.

(b) *Fallacia á dicto secundum quod ad dictum simpliciter*; cuando raciocinando se cree pasar de lo mismo á lo mismo y se omiten caracteres y circunstancias esenciales; por egemplo, si se establece el diagnóstico de una enfermedad, y por consiguiente el tratamiento sin atender á una multitud de circunstancias que han tenido influjo decisivo en la primera cura y no se presentan en un segundo caso pathológico.

(c) *Fallacia figure dictionis*; cuando se juega

con la ambigüedad de los términos; v. gr. *Mus syllaba est, at qui mus caseum rodit, ergo syllaba rodit.*

2.º En cuanto á la materia.

A. *Sophismata fictae universalitatis* Hay de estos sofismas cuando se concluye ó particularmente de una proposicion que en rigor no deberia mirarse como universal; ó generalmente con ocasion de hechos particulares; egemplo, los cretenses son mentirosos: es así que Epimenides es cretense, luego es mentiroso. Algunos franceses son ligeros; luego todos los franceses son ligeros.

En una palabra, se cae en un sofisma de esta clase siempre que se concluye en materia no necesaria, pasando del género á la especie, de la especie al individuo, ó reciprocamente del individuo á la especie y de la especie al género. A esta clase pertenece el sofisma de *enumeracion imperfecta.*

B. *Sophismata falsi medii*: que existen cuando se toma una relacion aparente por una real entre los extremos, y por lo tanto un término medio real aparente por un término medio real; por egemplo, si se consideran los astros como seres vivientes porque se mueven, ó el sol como un cuerpo ardiente porque dá luz y calor. En estos raciocinios no hay relacion entre el término medio y los extremos. Lo mismo sucede con los siguientes.

(a) El sofisma *non causa pro causa* que tiene dos especies *cum hoc, vel post hoc; ergo propter hoc.* Como cuando se enlazan sucesos por la concepcion de causalidad, aunque no haya lugar de

aplicarla. Estos sofismas son muy frecuentes en los historiadores poco reflexivos, y aun en la vida comun. Egemplo, tal remedio ha surtido en tales circunstancias (muy insignificantes), luego etc.—*Cometa fulsit, ergo bellum erit*—El sofisma llamado *fallacia accidentis* entra en esta clase.

(b) *Sophisma pigrum seu ignava ratio*. Cuando tratamos de justificar nuestra inercia presentando un suceso como necesario por mas que hagamos ó no hagamos: egemplo, *Si fatum est aegro convalescere sive Medicum adhibeat, sivenon, conualescet: pariter, si fatum illi non convalescere, sive Medicum etc. nen conualescet; ergo Medicus non est adhibendus*.

Aquí ademas no es completa la mayor, porque puede suceder que no deba curarse sino á condicion de recurrir al médico, ni morir á no estar privado de su socorro. De manera que el recurrir ó no al arte del médico seria aquí la condicion *sine qua non* de la fatalidad buena ó mala.

(c) *Sophisma ποδύλητησεως* (que resulta de muchas cuestiones) cuando se concluye de la imposibilidad de determinar particularmente una idea de relacion ó por cuestiones sucesivas, la indeterminabilidad absoluta de esta idea. A estos sofismas corresponden el *Ξωρετικος aceruus* y el *calvus*. Esta especie de falso raciocinio es muy comun: lo que siudada ha motivado su definicion en la ley romana (*V. de regulis juris l. 65 y de verb. signif. l. 177.*)

(d). Sofisma *επεροληθεως* (que resulta de abusar de una respuesta equívoca á una pregunta de

la misma naturaleza), cuando se saca una consecuencia falsa de una disyuncion que gira sobre un supuesto por la omision misma de ese supuesto. Tales son los sofismas llamados *Cornutus, crocodilinus, mentiens, velatus etc.*

Hay ademas el sofisma dialéctico llamado por Aristóteles *ignorantia clenchi* ó *ignorancia de la cuestion*, y cuyo verdadero carácter consiste en tomar por contradictorias en una refutacion, proposiciones que no lo son y en concluir en consecuencia de la verdad ó falsedad de la una, la falsedad ó la verdad de la otra. Seria, pues, dice Wolf, cometer un sofisma de esta especie el oponer la autoridad de los astrónomos que demuestran la opacidad de la luna al aserto de Moisés que la llama *luminaria*; porque no hay contradiccion entre la tesis y la antitesis, puésto que un cuerpo opaco puede ser luminoso; recibiendo su luz de otros.

Vese, pues, que este sofisma corresponde á los *sofismata amphiboli aetc.* (*V. ademas á Gioja t. 3.º p. 25 y siguientes; V. tambien á Bentham.*

CAPITULO XIX.

DE LOS SIGNOS Y DEL LANGUAGE.—SUS RELACIONES
CON EL PENSAMIENTO.

§ 1.º

De los signos y del lenguaje en general.

Signo en general es todo lo que sirve para dar idea de otra cosa, pero no se dá propiamente este nombre, sino á lo que la voluntad humana ha destinado á espresar ó recordar una idea. Solo nos ocuparemos aquí de los signos del pensamiento (1).

Ademas de los signos *naturales*, fatales ó espontáneos, se distinguen los *artificiales* y *convencionales*.

(1) Un signo se compone de la *materia* ó del cuerpo del signo, y de la *forma* ó de la *intencion* de significar con esta materia. Si se atiende á que este último elemento es esencial y necesariamente personal, es decir, propio de la inteligencia que significa, se comprenderá la absoluta imposibilidad de que el lenguaje no sea invencion humana en cuanto á la forma. Pero en cuanto á la materia nos han sido dados los signos primitivamente lo mismo que las otras cosas sensibles, y bajo este aspecto el lenguaje incontestablemente procede de Dios. Procede tambien si se quiere, en cuanto á la forma; pero solo en el sentido de que Dios nos ha dado la facultad de *significar*. Pero ¿procede de él, de una manera mas especial en cuanto á la materia? No vemos necesidad absoluta de que así sea.

Todo signo es sensible, real, ó bien en imagen en el espíritu, y en ese caso se resuelve en las cualidades de las cosas sensibles.

Los signos mas comunes son:

- 1.º Los gestos (movimiento).
- 2.º La pintura (color y forma).
- 3.º Los gritos y la palabra (sonido).
- 4.º La escritura (pintura convencional) (4).

Los movimientos son espontáneos ó reflexivos (declamacion, pantomima). La pintura es *inmediata*, (*total ó parcial*, escritura figurativa) ó *mediata*, (alegórica ó simbólica), ó por último *geroglífica* ó puramente convencional. El sonido es *articulado* ó *inarticulado*. El primero solo caracteriza la palabra, si hay ademas intencion de significar de ese modo (2).

La escritura es la representacion artificial (al menos en nuestras actuales lenguas escritas), y por consiguiente geroglífica de los sonidos y de la palabra. Lo mismo sucede con el lenguaje por signos de los sordo-mudos.

(1) Podria formarse una lengua compuesta del tacto, del olfato ó del gusto, como tambien de la forma de los cuerpos, de su color, etc., etc.

(2) Cualquier sonido fonético tiene en rigor *voz*, *articulacion*, *duracion*, *tono* y *timbre*. Pero todas estas cualidades son relativas; lo que hace que no se repare en ellas sino cuando contrastan las unas con las otras.

signos que le regularicen y le den una fisonomía artificial ó científica.

5.º Un sistema de signos ó una lengua, es si se permite, un conjunto de abstracciones, generalizaciones, resultados de análisis, de síntesis y de raciocinios, en una palabra, de pensamientos cuya adquisición y combinación se hacen muy fáciles por medio de la lengua.

Estas, pues, son verdaderos depósitos de ideas que basta consultar, si tenemos cierto espíritu de analogía, para ir aprendiendo lo que no se conoce aun, por medio de lo que se conoce ya.

6.º Por último el lenguaje es la condicion del perfeccionamiento intelectual y moral del individuo y de la especie.

Pero no faltan inconvenientes á estas ventajas: el lenguaje tiende á hacer sobrado esclusivas las abstracciones y demas operaciones del pensamiento, deslumbra en cierto modo los ojos de la inteligencia que se habitúa á buscar las ideas en las palabras, lo que nos hace creer que pensamos y hasta con precision solo porque hablamos; lleva á realizar todas nuestras concepciones ó al menos á concebirlas y presentarlas con imágenes groseras con analogías y comparaciones viciosas, al mismo tiempo que nos deja preñar de los encantos de una palabra frívola y engañosa; nos acostumbra á no pensar, por decirlo así, mas que de prestado y á medias, porque hemos aprendido á hablar antes que á pensar; y lo que es peor, nos familiariza con este medio pensamiento en todas las cosas, hasta el punto de impedirnos conocer la necesidad de precisarle profundizándole ó de hacernos pagar de vanas palabras cuando queremos intentararlo: nos

§ 2.º

Relaciones de los signos con el pensamiento.

Los signos tanto hablados como escritos, respecto al pensamiento, y á la verdad, presentan fenómenos importantes.

1.º Facilitan la abstraccion, la atencion, la generalizacion, el análisis la síntesis, y todas las operaciones intelectuales. Son poderosa palanca para el descubrimiento de la verdad, y único vehículo para la educacion social.

2.º Hacen mas sensibles las ideas dándolas cuerpo en cierto modo: las inmovilizan, por decirlo así, y facilitan su contemplacion, su recuerdo y su combinacion.

3.º Sirven para agregar las diferentes ideas que formamos de una cosa, á las que son hasta cierto punto como la sustancia es á las cualidades de que se reviste.

4.º Facilitan tambien la combinacion ó el tratamiento por via de raciocinio, y contribuyen así á la creacion de todas las ciencias.

Este influjo de las palabras sobre el pensamiento, se nota con mas particularidad en las ciencias que necesitan largas deducciones como las matemáticas. Pero en todas las cosas se reflexiona mejor con la pluma en la mano, en un discurso, en una conversacion seguida, que cuando el pensamiento está como abandonado á sí mismo, sin

conduce tambien á juicios falsos sobre la simplicidad ó composicion de las ideas; pues estamos naturalmente dispuestos á creer que una palabra no espresa mas que una idea simple; y aun con frecuencia nos guia á confundir alguna que seria muy importante distinguir pero que los sofistas ó la pasion están interesados en identificar, poniéndoles el mismo nombre. Induce á tomar el sentido figurado por el propio precipitándonos á todas las inexactitudes que resultan del lenguaje metafórico; por último favorece las preocupaciones y el error.

Esta no es mas que una parte de los inconvenientes anejos á toda lengua, inclusa la mas perfecta; claro es que si no está hecha racionalmente las ventajas serán menores y los inconvenientes mas graves y numerosos.

CAPÍTULO XX.

CARÁCTERES DE UNA LENGUA BIEN FORMADA.

Es tanto mejor formada una lengua cuanto mas sirve para llenar su doble objeto, de ayudar á la *generacion* del pensamiento y á su *comunicacion*: las principales condiciones para conseguirlo son.

1.º Riqueza suficiente.

2.º Determinacion precisa en la acepcion propia y primitiva de las palabras y un sentido figurado hijo de analogías verdaderas y fáciles de apreciar;

3.º Modificaciones uniformes, metódicas, constantes y suficientes hechas sobre los radicales para representar esas diversas determinaciones de las ideas que se espresan en las lenguas cultivadas por las declinaciones, conjugaciones, articulos, preposiciones etc.

4.º Leyes sencillas y universales de derivacion y de oposicion para pasar en una misma serie de ideas, á todas las palabras de la misma familia y de una serie de ideas á otra serie opuesta.

5.º Flexibilidad, sencillez y uniformidad en la composicion de las palabras.

6.º Leyes sintaxicas (de concordancia y dependencia) racionales, sencillas y constantes.

7.º Construccion fácil que se preste igualmente al espíritu, á la imaginacion, al sentimiento y al oido, es decir á propósito para satisfacer la inteligencia y la sensibilidad.

OBSERVACION.

Por lo comun las dotes de una lengua bien hecha se reducen á la *precision* (que hay que distinguir de la concision) á la *claridad*, á la *analogía* y á la riqueza.

CAPÍTULO XXI.

CAUSAS DE NUESTROS ERRORES Y MEDIOS DE EVITARLOS.

§ 1.º

Causas de nuestros errores.

Como hemos definido la *verdad* de una manera positiva, nos contentaremos con caracterizar el error diciendo que es lo contrario de la verdad. Hay pues tantas clases de errores como clases de verdades y de consiguiente como clases de conocimientos. Por eso caben en materia empirica y en materia racional. Los empíricos versan sobre hechos externos, ó sobre internos. Los racionales no recaen en las concepciones primitivas en sí mismas, sino en su aplicacion á los fenómenos y en la manera como se las trata en el juicio y el raciocinio.

Se distingue la *causa* del error de sus *ocasiones*; no hay mas que una causa de error, el espíritu humano, que juzga sin razon suficiente, ó si se quiere mejor, la precipitacion del espíritu; todo lo demás, con cuyo motivo nos engañamos, realmente no es mas que ocasion del error. Dos son las clases de ocasiones concurrentes: una positiva que consiste en lo que se sabe; otra negativa que

nace de lo que se ignora: no hay error con entero conocimiento ni con ignorancia completa. La concurrencia de estas dos causas ocasionales es muy palpable en las preocupaciones erróneas, en las supersticiones etc. cuyo único remedio, en general es la instruccion.

Todos los errores se reducen necesariamente á la afirmacion de lo que debe negarse y á la negacion de lo que debe afirmarse. Nos engañamos de una ú otra suerte en los juicios empíricos ó sintéticos á *posteriori*, cuando se percibe indistintamente y se deja á la imaginacion que acabe á su antojo la percepcion con el auxilio de la asociacion de ideas y por consiguiente del recuerdo; y cuando percibiendo distintamente, pero no conociendo la relacion de los apariencias con la realidad, concluimos de las primeras que varian segun las circunstancias, la segunda, que es absoluta.

Nos engañamos de una manera analoga á esta en la aplicacion de las concepciones á los fenómenos, y en los juicios sintéticos á *priori*.

No podemos engañarnos en los racionales ó analíticos á *priori*, mas que negando uno de los elementos del sujeto porque no le percibimos, ó afirmando como parte de él, lo que realmente no lo es. La falta de penetracion, la ligereza y desatencion, son causa de esta clase de errores. Todos los de raciocinio en cuanto á forma se reducen á estos.

El aplomo en el juicio y la instruccion, son dos medios generales de prevenir el error y de remediarle. El saber dudar, ha dicho Malebranche, es saber mucho. Podemos ser instruidos y faltarnos esta ciencia porque estemos hinchados por la

otra: *scientia inflat*, y como el aire comprimido tiende á escaparse del cuero, se experimenta entonces estremado prurito de juzgar. Por lo tanto la ciencia no basta para aprender á dudar, se requieren ademas muy buen sentido y mucha reflexion.

§ 2.º

Medios de evitar el error.

Los medios particulares de no incurrir en los errores de los juicios empiricos, son examinar atentamente, colocándose en las circunstancias mas favorables para percibir bien, intervenir y fiscalizar un sentido por otro; y sino se tiene cabal evidencia, no juzgar sino de una manera probable, y sobre todo subjetiva. Porque cuando mas particularmente nos engañamos en esta especie de juicios, es al pasar de lo subjetivo á lo objetivo. Tambien hay que desconfiar de la imaginacion, contrastándola con la razon.

Sobre todo, es fácil y muchas veces peligroso el engañarse en el orden moral, ya á causa de las pasiones, ya á causa de las consecuencias de nuestras acciones. El someter las pasiones á la razon, ó regularizar las costumbres, la instruccion, la reflexion, el huirlas ocasiones que pudieran llevarnos á los vicios, y alterar nuestro juicio corrompiendo la pureza de nuestros sentimientos, son los medios de prevenir estos errores. En general hay que eviar toda lectura y comunicacion capaces de

darnos ideas falsas. Los hombres esclusivos ó apasionados son de trato mas ó menos peligroso para los que no están armados de una razon bastante desenvuelta que los preserve del influjo de esa clase de talento.

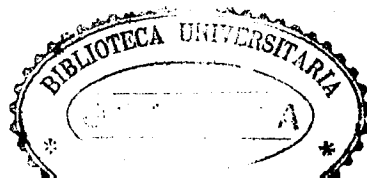
La verdad, como se vé, necesita muchas veces á la virtud, al paso que el error sigue casi siempre al vicio, de aquí la importancia lógica de la moral.

OBSERVACIONES.

4.^a Conviene ademas recordar aquí lo dicho sobre la autoridad humana y medios de resolver los sofismas.

2.^a Ver tambien y como complemento práctico de lo que acabamos de decir la última parte del *Arte de pensar*, algunos capítulos de la *Investigacion de la verdad* por Malebranche, sobre los errores de los sentidos, sobre la imaginacion y sobre el método; el *Tratado de la aplicacion de los sentidos*, de la atencion y del raciocinio á lo presente, á lo pasado y á lo futuro por Gioja.

FIN DEL TOMO PRIMERO.



al 91 019 (dO
3 10 101910
10 101910

INDICE

DE LAS

MATERIAS CONTENIDAS EN ESTE TOMO.



PAGES.

INTRODUCCION. 9

CAPITULO I.

Objeto de la filosofía.—Su utilidad é importancia.—Su relacion con las demas ciencias. Id.

CAPITULO II.

De los diferentes métodos que han seguido hasta aquí en las investigaciones filosóficas.—Del verdadero método de filosofar. 25

CAPITULO III.

Division de la filosofía.—Orden en que es necesario disponer las partes. 34

PSICOLOGIA.

LIBRO PRIMERO.—Psicología experimental. 45

CAPITULO IV.

Objeto de la filosofía.—Necesidad de principiar el estudio de la filosofía por la psicología.—De la conciencia y certidumbre que le es propia. 45

CAPITULO V.

De los fenómenos de conciencia y de nuestras ideas en general.—De sus diferentes caracteres y sus diversas especies.—Ejemplos. 57

CAPITULO VI.

Del origen y formación de nuestras ideas.—Ejemplos de algunas de las más importantes. 76

CAPITULO VII.

Teoría de las facultades del alma.—¿Qué es determinar la existencia de una facultad? 405

CAPITULO VIII.

SECCION PRIMERA.—Primer momento de la sensibilidad.—Pasividad.—De la sensibilidad.—Sus caracteres.—Distinguir la sensibilidad de las demás facultades, y marcar su colocación en el orden de su desarrollo. 447

SECCION SEGUNDA.—Segundo momento de la sensibilidad.—Actividad sensible. 428

CAPITULO IX.

Facultad de conocer ó razon.—Carácter propio de esta facultad.—Facultades que se refieren á la general de conocer.—Conciencia.—Atencion.—Percepcion exterior. Juicio.—Raciocinio.—Memoria.—Abstraccion.—Generalizacion.—Asociacion de las ideas. 133

CAPITULO X.

De la actividad y de sus diversos caracteres.—De la actividad voluntaria y libre.—Fenómenos de la libertad y todas sus circunstancias.—Demostracion de la libertad. 195
LIBRO SEGUNDO.—Psicología racional. 206

CAPITULO XI.

Del yo, de su identidad y de su unidad.—Distincion del alma y del cuerpo. Id.

LOGICA.

Introduccion.—Definicion y division de la lógica. 215

CAPITULO XII.

Del método.—Del análisis y de la sintesis. 221

CAPITULO XIII.

De la definicion.—De la division y de la clasificacion. 234

CAPITULO XIV.

De la certidumbre en general y de sus diferentes clases. 255

CAPITULO XV.

De la analogía.—De la induccion y de la deducccion. 270

CAPITULO XVI.

Autoridad humana. 291

CAPITULO XVII.

Del raciocinio y sus diferentes formas. 296

CAPITULO XVIII.

De los sofismas y de los medios de resolverlos. 345

CAPITULO XIX.

De los signos y del lenguaje—Sus relaciones con el pensamiento. 352

CAPITULO XX.

Carácteres de una lengua bien formada. 354

CAPITULO XXI.

Causa de nuestros errores y medios de evitarlos. 358

