

OBRAS COMPLETAS DE
ANDRES BELLO

III

Primera Edición, 1951
Ministerio de Educación, Caracas.

Segunda Edición Facsimilar, 1981
Fundación La Casa de Bello, Caracas.

Depósito Legal lf. 81-2.988

FILOSOFIA

COMISION EDITORA DE LAS OBRAS COMPLETAS DE
ANDRES BELLO

RAFAEL CALDERA
DIRECTOR

PEDRO GRASES
SECRETARIO

AUGUSTO MIJARES (1897-1979)

ENRIQUE PLANCHART (1894-1953)

JULIO PLANCHART (1885-1948)

FUNDACION LA CASA DE BELLO

CONSEJO DIRECTIVO 1980/1983

OSCAR SAMBRANO URDANETA
DIRECTOR

RAFAEL CALDERA

PEDRO PABLO BARNOLA

PEDRO GRASES

JOSE RAMON MEDINA

LUIS B. PRIETO F.

J. L. SALCEDO BASTARDO

VOCALÉS



Retrato al óleo de Andrés Bello, por Raymond Quinsac Monvoisin, hecho en Santiago, en 1844. Pertenece a don Belisario Prats Bello, descendiente de Andrés Bello.

ANDRES BELLO

FILOSOFIA

*FILOSOFIA DEL ENTENDIMIENTO
Y OTROS ESCRITOS FILOSOFICOS*

PROLOGO DE
JUAN DAVID GARCIA BACCA

LA CASA DE BELLO
AÑO BICENTENARIO DE ANDRES BELLO
CARACAS, 1981

RELACION DE LOS VOLUMENES DE ESTA
SEGUNDA EDICION

- I. POESIAS
- II. BORRADORES DE POESIA
- III. FILOSOFIA DEL ENTENDIMIENTO Y OTROS ESCRITOS FILOSOFICOS
- IV. GRAMATICA DE LA LENGUA CASTELLANA DESTINADA AL USO DE LOS AMERICANOS
- V. ESTUDIOS GRAMATICALES
- VI. ESTUDIOS FILOLOGICOS I. PRINCIPIOS DE LA ORTOLOGIA Y METRICA DE LA LENGUA CASTELLANA Y OTROS ESCRITOS
- VII. ESTUDIOS FILOLOGICOS II. POEMA DEL CID Y OTROS ESCRITOS
- VIII. GRAMATICA LATINA Y ESCRITOS COMPLEMENTARIOS
- IX. TEMAS DE CRITICA LITERARIA
- X. DERECHO INTERNACIONAL I. PRINCIPIOS DE DERECHO INTERNACIONAL Y ESCRITOS COMPLEMENTARIOS
- XI. DERECHO INTERNACIONAL II.
- XII. DERECHO INTERNACIONAL III. DOCUMENTOS DE LA CANCELLERIA CHILENA (*Vol. XXI de la primera edición de Caracas*)
- XIII. DERECHO INTERNACIONAL IV. DOCUMENTOS DE LA CANCELLERIA CHILENA (*Vol. XXII de la primera edición de Caracas*)
- XIV. CODIGO CIVIL DE LA REPUBLICA DE CHILE (*Vol. XII de la primera edición de Caracas*)
- XV. CODIGO CIVIL DE LA REPUBLICA DE CHILE (*Vol. XIII de la primera edición de Caracas*)
- XVI. CODIGO CIVIL DE LA REPUBLICA DE CHILE (*Vol. XIII de la primera edición de Caracas*)
- XVII. DERECHO ROMANO (*Vol. XIV de la primera edición de Caracas*)
- XVIII. TEMAS JURIDICOS Y SOCIALES (*Vol. XV de la primera edición de Caracas*)
- XIX. TEXTOS Y MENSAJES DE GOBIERNO (*Vol. XVI de la primera edición de Caracas*)
- XX. LABOR EN EL SENADO DE CHILE (DISCURSOS Y ESCRITOS) (*Vol. XVII de la primera edición de Caracas*)
- XXI. TEMAS EDUCACIONALES I (*Vol. XVIII de la primera edición de Caracas*)
- XXII. TEMAS EDUCACIONALES II (*Vol. XVIII de la primera edición de Caracas*)
- XXIII. TEMAS DE HISTORIA Y GEOGRAFIA (*Vol. XIX de la primera edición de Caracas*)
- XXIV. COSMOGRAFIA Y OTROS ESCRITOS DE DIVULGACION CIENTIFICA (*Vol. XX de la primera edición de Caracas*)
- XXV. EPISTOLARIO (*Vol. XXIII de la primera edición de Caracas*)
- XXVI. EPISTOLARIO (*Vol. XXIV de la primera edición de Caracas*)

S I G L A S

Para abreviar las citas en el texto introducimos las siguientes siglas:

O. C. = Obras Completas, edición, Santiago 1881-1893, se cita el volumen y la página.

Vida Bello = Vida de Andrés Bello, por Amunátegui. Edición, Santiago, 1883.

F. U. V. = Filosofía universitaria venezolana, por Caracciolo Parra León. Caracas, 1933.

F. de E. = Filosofía del Entendimiento, citada según las O. C.

Int. G. = Introducción a la *Filosofía del Entendimiento*, por el Dr. J. Gaos. Edición del Fondo de Cultura Económica, México, 1948.

Int. E. = Introducción de la presente edición.

PROLOGO

Aunque, sin habernos consultado en lo más mínimo, se nos haya instalado, por el nacimiento, en un mundo preocupado, y ocupado, con historia, con la conciencia, y con toda clase de exámenes de conciencia, individual, social, histórica, no es por este solo motivo de preferencias de la concepción del universo en que nos ha tocado vivir, por el que encaja, perfectamente, una reedición, cariñosa y cuidada, de *Filosofía del Entendimiento*, de Andrés Bello, rodeada de esa corte, no muy crecida, sí selecta, de opúsculos suyos, referentes a temas filosóficos.

Hacer historia de las ideas filosóficas en América no es mera curiosidad; es enraizarnos, y por tanto vivir en profundidad, en el pasado, que tal vez sea más nuestro que el presente, o seamos más de él, más interior pertenencia suya de lo que el presente, con sus actualidades y modas, tal vez nos haga creer.

Posee, pues, la obra filosófica de Bello *actualidad*: porque, siendo obra de nuestro pasado inmediato, del nuestro, no del ajeno, es tema de nuestro tiempo, preocupado por la Historia.

Pero no es esta razón ni la única ni la más decisiva.

Una obra filosófica no se pasa, en principio, como no se pasa tampoco una obra de matemáticas. Filosofar, y en su grado hacer ciencia, es una obra que se hace siempre y necesariamente en vistas a la *Eternidad*. Y algo, o mucho, de la eternidad e inmutabilidad de la Verdad queda

en todo intento, decidido, sincero, concienzudo, de hacer filosofía.

Resulta, pues, mucho más fácil, y factible en principio, reincardinar una obra filosófica a la corriente de la historia, a nuestro presente, que reincorporar, con sinceridad y eficacia, una obra de política, de economía, de arte... al presente, cuando, por motivos diversos, ha quedado fuera de la general corriente de la historia.

La ausencia de influjo de una filosofía durante cierta época histórica no es razón de prescripción contra ella, ni amengua, en principio, su poder vivificante para la época histórica en que se la readopte. La verdad conserva su vitalidad muchos milenios más que los famosos granos de trigo de las tumbas faraónicas.

Hay, pues, siempre motivo, aun colocándonos en el punto de vista de la eficiencia y urgencia del presente, para reeditar una obra de Filosofía, hecha en serio, en técnico, por la Verdad y con conciencia de deberes hacia la eternidad.

Nuestro presente filosófico, y con *nuestro* me refiero al de nuestra América, se une con tan pocos y tenues hilos a nuestro pasado filosófico inmediato, que fuera suicida no añadirnos con él mediante las obras filosóficas de Bello, especialmente por *Filosofía del Entendimiento*, que el gran tradicionalista hispano, Don Marcelino Menéndez y Pelayo, el que se enraizó concienzudamente en el pasado inmediato, remoto y remotísimo de la cultura española, calificaba de *obra más importante que en su género posee la literatura americana* (Antología de Poetas hispanoamericanos).

Por otra parte, si la conservación del *Patrimonio Nacional*, como se ha dado en denominarlo, no se ha de restringir a guardar edificios y papeles viejos, preciso será que se tenga un particular cuidado de la conservación de esotro patrimonio espiritual, no menos valioso, que son las obras filosóficas de los que, con conciencia de lo que es el hombre —el dueño de Patrimonio— han intentado hacernos

caer en cuenta de esa poquita cosa que es preguntarnos, para respondernos, qué es el hombre, qué facultades tiene, según qué leyes se rigen, de dónde viene, a dónde va, qué es el mundo, qué es la ciencia, cuáles son sus métodos. . . ¿Poquita cosa?

A los cometas, por vulgar contraposición con los planetas, suele llamárselos estrellas errantes, de órbitas y trayectorias “a la buena de Dios”, mientras que las de los planetas van según leyes matemáticas, casi según una sola para todos, que es la ley de gravitación de Newton.

Es ineludible, si no queremos que la vida espiritual de nuestros pueblos resulte cuando más desfile curioso de cometas y meteoritos intelectuales, elevar, —entre otras, y tal vez más que otras obras— las raras filosóficas a la categoría de planetas, al rango de astros subordinados a una única ley de evolución espiritual. Así nuestra vida mental no se quedará en menos ordenada de lo que está un sistema astronómico, o un átomo material.

Su tantico de cometa filosófico, y de meteorito curioso, presenta, respecto de muchos, aun de los dedicados a filosofía entre nosotros, y hasta de los consagrados a explicarla oficialmente, la obra filosófica de Bello. Hagámosla pasar, es nuestro deber y nuestra conveniencia, de cometa a planeta, dentro del sistema ideológico universal, y tal vez a sol respecto de nuestra propia constelación espiritual. Nos va en ello el dejar de ser, filosóficamente, cometas, meteoritos, vagamundos mentales, más o menos simpáticos y ocurentes, para llegar a ser parte integrante e integrada en la historia universal de las ideas.

Bello nos dió con sus obras el ejemplo de una plenaria incardinación al tema filosófico de su tiempo: a la filosofía empirista, científica, psicológica, sin perder su vinculación al sistema más suyo, más nuestro, de la cultura hispanoamericana.

No sólo se interesa Bello en su filosofía contemporánea: la de Condillac, Destutt de Tracy, Reid, Hume. . . ; enraí-

zase también en la de su pasado inmediato: en la de Descartes, Leibniz. . .

Si sólo fuera esto, redujérase el caso "Bello" a un buen ejemplo filosófico. Y aunque no estemos sobrados de buenos ejemplos, ni en este punto ni en otros, pudiéramos hallar otros ejemplos más conmovedores y edificantes, tal vez no tan nuestros.

Así que las obras filosóficas de Bello pueden, y deben servirnos, como introducción, especialmente hecha para nosotros, a esa época de la historia de la filosofía, que se intercala entre la racionalista y subjetivista del Renacimiento, —llamémosla así para aprovechar la brevedad que permite el nombre—, y la moderna, contemporánea con nosotros. Bello representa, en este aspecto de continuidad histórica, lo que Condillac para la historia de la filosofía en Francia, lo que Reid para la de Inglaterra. Y no hay historia de la filosofía, y de las ideas en esas dos naciones, que no coloque en su lugar y con los debidos honores los nombres de un Condillac y de un Reid.

Mucho es ya que una obra filosófica *nuestra* nos sirva para echar raíces en nuestro pasado inmediato y en un pasado más remoto, digamos hasta el Renacimiento. Sin duda la apreciaremos en unos grados más, si caemos en cuenta de que tal obra dejó, y puso en nuestras manos, unos hilos con que insertarnos y entretejernos además con la más moderna filosofía, con los temas de más palpitante actualidad en nuestros días.

Y si una buena parte de las ideas filosóficas de Bello pertenece a su presente y a su pasado, por tanto, sólo a nuestro pasado, otra parte, y no pequeña, presentaba aún en él cariz y perfiles de futuro, de ideas en estado de germen, embrionales, que sólo en nuestros propios tiempos hallarían ambiente adecuado para hacerse plenariamente presentes, íntegramente desarrolladas.

Una de las faenas, y deberes, que me he propuesto en la *Introducción general a las obras filosóficas de Bello*, ha

INTRODUCCION GENERAL
A LAS OBRAS FILOSOFICAS DE
ANDRES BELLO

No pretende, bien al contrario, esta *Introducción*, volver superfluo el estudio de las obras filosóficas de Bello. Por este motivo no se hará aquí un “resumen” de ellas. Pero como tampoco presuponemos su lectura, la finalidad de esta *Introducción* tendrá que consistir en preparar al estudio de las mismas. Por otra parte, como testifica el Editor de *Filosofía del Entendimiento*, esta obra, —central por las ideas y por la extensión, entre las demás obras, más bien artículos, de Bello—, proyectada para texto de Institutos Nacionales, se le creció entre las manos, resultando “*obra magistral por la importancia de las cuestiones que se propone y por la profundidad con que las trata*” (O. C., vol. I, VII). Este testimonio, corroborado por la lectura de la obra misma, y por la comparación con la magnitud de los desarrollos y profundizamiento de los temas paralelos en las obras de Locke, Condillac, Berkeley, Dugald Stewart, Cousin . . . nos obligarán a dar a esta *Introducción* una altura técnica proporcionada a la de la obra misma.

GENESIS IDEOLOGICA Y DOSIS DE
ORIGINALIDAD IDEOLOGICA DE BELLO

I. MATERIAL FILOSOFICO DE BELLO

I. 11) IDEAS FILOSÓFICAS DEL AMBIENTE UNIVERSITARIO DE BELLO

Nadie se elige el ambiente geográfico, ni el humano ni el ideológico en que nace y se forma. Aun el genio más original ha tenido que comenzar aceptando, como *datos* al menos, las ideas del ambiente en que transcurrió la época de su educación. ¿Qué ideas constituyeron el *material ideológico*, a conservar o a reformar posteriormente por Bello? Y al decir "ideológico", nos referimos, naturalmente, a las ideas más o menos técnicamente filosóficas del ambiente; y, al emplear la palabra de "ambiente", restringimos las posibles e infinitas ideas, actuantes con grados variables de influencia en todas las épocas, a las de influjo inmediato y documentalente constatable.

A. FORMACIÓN EN FILOSOFÍA, ARISTOTÉLICA Y ESCOLÁSTICA

"Don Andrés Bello, en su juventud, estudió a la perfección la doctrina peripatética y escolástica bajo la dirección del presbítero don Rafael Escalona". (Vida Bello,

p. 624). Por suerte, el año en que Bello comenzó su carrera de filosofía (1797) se abrió en la Universidad de Caracas "un curso de este ramo profesado con un método racional" (ibid., p. 19). El título oficial del curso es bien significativo: "filosofía para seglares".

"La circunstancia referida salvó a Bello de ser condenado a estudiar la jerigonza bárbara que se denominaba filosofía en las aulas coloniales" (ibid., p. 19). Estudiar perfectamente una doctrina no equivale necesariamente a apreciarla y seguirla; y bien conocido es el menosprecio que por la doctrina peripatética y escolástica de su tiempo sentía Bello, al igual que casi todos sus contemporáneos. El Dr. Gaos en su concienzuda Introducción a la *Filosofía del Entendimiento* (p. XXI) ha recopilado los textos concernientes a este asunto. Los primeros brotes antiaristotélicos en la Universidad Real y Pontificia de Caracas, datan de 1770 (F. U. V., pp. 46-67).

Supo, con todo, Bello distinguir entre el estado de la filosofía peripatético-escolástica en sus tiempos —tan lamentable que fué menester una directa intervención pontificia para darle nueva vida aun en los estudios eclesiásticos—, y las grandes figuras que le imprimieron su primitiva fuerza y forma, tales como Aristóteles y Santo Tomás. (Cf., Rafael Caldera; Andrés Bello, pp. 56-57; edic. Atalaya, Buenos Aires, 1946).

¿Qué ideas de origen peripatético-escolástico, podemos con fundamento admitir, persistieron en la mente filosófica de Bello a pesar de su rechazo casi total de dicha filosofía?

Enumero las que, a mi parecer, resultan más importantes para el futuro filosofar de Bello. a. 1) *Existencia de Dios*, concebido como *Ser Supremo*, es decir: como objeto de la *Ontología*; su existencia se demuestra, según Bello, por dos géneros de pruebas; 1. 1) unas que no se apoyan sobre la "existencia de un ente cualquiera"; es decir, no son de base ontológica. Enumera, y explana, dos: (a) la del consentimiento del género humano, el perfeccionamiento

de la idea de Dios, según el grado de civilización de los pueblos (p. 145 ss.); (b) la prueba moral; existencia de Dios, Juez supremo y omnipresente, como condición de práctica verdadera e íntima de la moralidad (pp. 145-146). Estas dos pruebas, aunque no sean peculio de la filosofía aristotélico-escolástica, probablemente llegaron a la mente de Bello a través de su maestro el Presbítero Escalona, basando al menos el ambiente general de la Universidad durante esta época (Cf. *F. U. V.*, p. 46), aparte de su casi universal admisión en las filosofías inglesa y francesa contemporáneas. 2. 2) Pero lo que casi seguramente recibió, y conservó Bello, de la filosofía aristotélico-escolástica, sobre todo de la escolástica, respecto a las pruebas de la existencia de Dios, fué el planteamiento ontológico estricto: "*Pasemos a otro género de pruebas, que, supuesta la existencia del universo, supuesta la existencia de un ente cualquiera, son rigurosamente demostrativas*" (*F. d. E.*, pp. 141, 146). Las pruebas tomadas del encadenamiento de existencias, de causas-efectos, de medios y fines (pp. 146-151) son, fuera de leves tintes leibnizianos, de corte escolástico clásico. Veremos (*Int. E. II*, 24) que la originalidad de Bello en este punto se cifra en el modo como intenta demostrar los atributos divinos de inmensidad, eternidad y libertad, sirviéndose de una concepción del espacio, tiempo y dirección, casi seguramente newtoniana. Ahora bien: "*Según la añeja práctica, el primer año del curso se dedicaba exclusivamente a la lógica; mas Escalona empleó en este ramo sólo los tres primeros meses; y ocupó los restantes en la aritmética, el álgebra y la geometría; como una preparación para la física experimental*" (*Vida Bello*, p. 290). Que la física explicada por Escalona fuera la newtoniana, es un dato histórico (Cf. *F. U. V.*, pp. 117-119, 126-31). Al hablar de los elementos originales de la ideología de B., desarrollaré esta indicación. (*Int. E. II*. 22. h; II. 23. C. B.). 3. 3) Dentro de la general dirección escolástica, se puede fundadamente conjeturar que Escoto, y la dirección nominalista de Ockam, influye-

ron más que la propiamente tomista o suarista. Consignemos, por lo pronto, que según podemos colegir de los testimonios recopilados por C. Parra en la obra citada (pp. 154-155), Escoto reinaba en la Universidad por aquellos tiempos. Pero, dejando aparte tales testimonios, anotemos unos detalles significativos: a) Preferencia de B., para la caracterización de Dios, de los atributos propios de la voluntad, — causa por imperio o mandato (*F. d. E.*, pp. 144-148-151); la preeminencia del atributo “*infinidad*” (*ibid.*, p. 151); determinación de los fenómenos y de su colocación en tiempo y espacio, no por un acto de inteligencia o razón suficiente, como Leibniz, sino por “*Un principio electivo, por una agencia libre*” (*ibid.* pp. 149-150). Ni la ciencia de visión es causa de las cosas (S. Tomás), ni el principio de razón suficiente determina la elección del mundo real frente a los posibles (Leibniz). Este voluntarismo sabe a Escoto y su escuela. b) Separación casi completa, en dos órdenes, de fe y razón; tradición doctrinal de la escuela escotista, ampliamente seguida en las escuelas inglesas, de las que recibirá Bello gran parte del material filosófico; frente a la continuidad sistemática racional impuesta, al menos en plan, por S. Tomás. Tal discontinuidad (no oposición) escotista permitirá a Bello continuar creyendo y admitiendo las doctrinas básicas del cristianismo, sin tener que seguir a S. Tomás, ni sistema alguno en que rija una filosofía ascendida al rango de expresión racional *única* del dogma. Libertad de origen inmediato escotista, celosamente guardada por el protestantismo inglés. De aquí que no trate de intento Bello de la Teología o Teodicea—, toma ambas cosas como sinónimos (pp. 2, 435), y se ocupa de tales temas en un *apéndice* de su filosofía (II, pp. 145-155). c) Desde este punto de vista de *independencia* de los dogmas básicos del cristianismo frente a una filosofía determinada, aun la peripatética, no de discrepancia y oposición de verdades, ha de entenderse aquella sentencia de Bello: “*Yo creo que existe, que no puede menos de existir una alianza estrecha entre la religión*

positiva y esa otra revelación que habla a todos los hombres en el libro de la naturaleza (O. C., vol. VIII, p. 306). d) Tendencia nominalista; preferencias por el estudio del lenguaje, de la gramática: elementos todos de tradición escotista, nominalista, inglesa. e) Preferencia por el estudio de la lógica (*"de todas las partes de la filosofía Escalona sólo explicaba lógica y física, por lo largo"*; Cf. *Vida Bello*, p. 20); f) Tendencia al simbolismo y al calculismo en lógica; véanse los procedimientos de cálculo que B. emplea en *Lógica* (p. 409 ss.). Todo ello no parece proceda inmediatamente de los primeros trabajos de lógica simbólica publicados en Inglaterra, que nunca cita B. La obra primera de lógica simbólica, la de Boole, es de 1847; las de Jevons, Mc. Coll, Venn, Peacock, De Morgan, etc., son de los años 1864, 1869, 1881, 1877, etc. De otros puntos de la lógica de B. hablaremos más adelante (*Int. E.*; II. 25). Podemos, pues, atribuir fundadamente la predilección de B. por el estudio objetivo del lenguaje, de la gramática en sus estructuras, por las formulaciones simbólicas y empleo del cálculo... a influencias de la lógica escotista recibidas ya en la Universidad. (Cf. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. III, p. 202 ss.; vol. IV, p. 194 ss.) (Cf. del autor, *"Filosofía de la Gramática y Gramática universal de A. Bello"*; en *Revista Nacional de Cultura*, N° 65, 1947, pp. 7-24). g) Empleo casi constante de la categoría de "modo", con eliminación de distinciones reales. La categoría de "modo" (modificación, modificar, modalizar) son peculio de la escuela escotista, de la que pasó a la tomista, suarista, a Descartes, Espinoza, Leibniz, y a toda la filosofía europea contemporánea de Bello. La filosofía existencial de Heidegger hace uso continuo de esta categoría (Cf. *"Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas"*, del autor, vol. I, p. 49; Ministerio de Educación Nacional, Caracas, 1947). Cito unas pocas de las innumerables veces que Bello emplea esta categoría: p. 3, *"modificación particular, modificación espiritual"*, *"modificaciones"* (p. 5); p. 8 (tres veces en

esta página); p. 9; 12, 13, 16, 17, 18, 19, 22, 24 (seis veces en esta página); 25, 26, 27, 28, 31, citando nada más las veces en que aparece en la parte básica de la obra *Filosofía del Entendimiento*.

Este empleo constante y consciente de la categoría "modo" aproxima la filosofía de Bello a la más moderna. Aquí sólo me interesaba hacer resaltar los orígenes escotistas de ella en Bello mismo, influencia que data ya, probablemente, de su época universitaria.

B. FORMACION EN FILOSOFIAS MODERNAS

El segundo gran grupo de influencias filosóficas sufridas por Bello durante el período de su formación universitaria (recuérdese que a este período nos referimos ahora) está integrado por filosofías europeas de diversa tendencia. Enumero, por su probable orden de influencia directiva sobre B., las siguientes. Ante todo, oigamos la conclusión a que llega Caracciolo Parra en *F. U. V.*: "*Gasendo y Descartes, Leibniz y Wolff, Malebranche y Berkeley, Bacon, Locke, Condillac y Lamarck, Eximeno y Verney dejaron huellas profundas en la educación de los universitarios caraqueños, que no los leyeron (como algunos dicen sin vista ni examen de los documentos) a escondidas y en el deseo de formarse por su propia cuenta, sobresaltados por la Inquisición, sino que los recibieron, a ciencia y paciencia de todo el mundo, de labios de los catedráticos de la Universidad, clérigos y seculares, por lo menos desde 1788 en adelante, (p. 45, cf. 41-46).*

b. 1) "*De la ilusión que produce el uso de los nombres abstractos. . . han dimanado no pocos de los absurdos que han contaminado por siglos la filosofía del entendimiento y de que quizá no la han purgado del todo los trabajos de Locke, Berkeley, Condillac y otros eminentes filósofos*". (*F. d. E.*, p. 231).

Frente a la lista, anterior, confeccionada documental-

mente por Caracciolo Parra, de nombres conocidos e influyentes en la vida filosófica universitaria caraqueña de los tiempos de formación de Bello, Bello establece un orden: *Locke, Berkeley, Condillac*, por una parte; y "*otros eminentes filósofos*", por otra. De esta afirmación valorativa de B. no se sigue, naturalmente, que tal haya sido el orden de influencia sobre él en su época de formación universitaria. Intentemos rastrear algo de este punto, importante para apreciar la evolución y originalidad posterior de B.

Según la anterior cita parece muy improbable, por emplear el calificativo más benigno, que Bello no conociera, cuando menos a Locke, Berkeley, Condillac, durante su época de formación universitaria. Pero entre los años 1802 y 1807 tradujo Bello mismo el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke. "*La afición que desde muy joven tuvo al estudio de la filosofía, le hizo escoger por primer texto de traducción inglesa el Ensayo sobre el Entendimiento humano, escrito por Locke; y esa misma afición, estimulando en él la curiosidad de conocer hasta el fin la serie de raciocinios del célebre pensador, lo sostuvo para ir superando las dificultades de la versión*" (*Vida Bello*, p. 32). Parece, pues, que esta primera lectura de Locke se redujo a reconstruir las ideas del mismo, que debieron quedar en la mente de B. cual simientes de futuras cosechas propias.

b. 2) Hacia 1810 (*ibid.*, p. 426) "*habiendo conocido en un ejemplar del tomo 1 del Cours des Études de Condillac, llegado casualmente a sus manos la teoría del verbo de este filósofo, procuró aplicarla al verbo castellano, lo que le hizo descubrir su insuficiencia y falsedad*" (*ibid.*, p. 67-68). Lo cual no parece quiera decir que B. no hubiera leído antes, por falta de *ocasión*, obras de Condillac, ni las referentes a filología ni a filosofía, que tanta influencia directa, o por oposición, tuvieron en él. Además del texto de *F. U. V.*, antes citado, y fundado en múltiples documentos, recuérdese que, inclusive los dominicos, empleaban a Condillac para su cátedra de lógica (Cf. *F. U. V.*, p. 64, 90,

112) y que continuaron explicándola con Condillac, "*que habían ballado en uso*" (ibid., p. 64). Es, pues, muy improbable que Bello no hubiera leído ya durante su carrera universitaria las obras filosóficas de Condillac. De todos modos en el *Précis des leçons préliminaires*, del *Cours*, Condillac mismo ha hecho un resumen de toda su filosofía. (El *Cours* es de 1775). Pero, al igual de lo que hemos dicho respecto de Locke, estas lecturas de Condillac debieron quedar, entre otros motivos, por las circunstancias de la vida externa de Bello, en gérmenes ideológicos.

b. 3) La corriente idealista de Descartes, Malebranche, Espinoza, Leibniz, Wolff, Berkeley estuvo también representada en la Universidad con bastante amplitud y prestigio, aunque no tanto, como las filosofías de dirección empirista y sensualista (Cf. F. U. V., pp. 78-89) "*Bello, formado en la cultura universitaria a que nos referimos. . . a pesar de todas sus tendencias analíticas, no encontró dentro del orden racional argumento alguno para refutarle eficazmente*" (alude a la teoría de Berkeley sobre la existencia de los cuerpos). Empero tal vez esta afirmación de Caracciolo Parra no pase de verosímil conjetura. Los fundamentos de la defensa que Bello hace de Berkeley no parece provengan de esta época de su formación universitaria. La defensa de Berkeley contra Reid presupone la lectura y meditación de Reid, y como las obras completas de Reid son de 1846 (Ed. Hamilton), aunque los *Essay* sean de 1785, difícilmente puede provenir, en su forma precisa y originalmente audaz, de la época universitaria de Bello; el sistema de Berkeley, dice el Dr. Gaos "*constituye el asunto de la última parte del capítulo "De la materia" y de todo su apéndice que cierra la "Psicología". De esta sola colocación cabría inferir que se trata de la última palabra del sistema del propio Bello, ya que, por otra parte, es en la "Psicología" donde nuestro pensador inserta sus ideas "metafísicas" y su "visión del mundo". (Int. G., p. xxvi).*

b. 4) No tenemos, a lo que yo sepa, datos para señalar

la influencia especial, o simplemente general, común a todo estudiante aplicado y de talento, de las enseñanzas que en la Universidad se impartían de las ideas de Descartes, Malebranche, Leibniz, etc. Más aún: el uso que para la *Filosofía del Entendimiento* hace B. de ciertas ideas de Descartes, Leibniz, Clarke, etc., no rebasa el mínimo de lo que suele explicarse en los cursos más elementales de Universidad o en lecturas generales.

I. 12) FORMACIÓN FILOSÓFICA POSTERIOR DE BELLO.

En junio de 1810 Bello, junto con Bolívar y López Méndez, sale para Inglaterra.

Las influencias filosóficas, documentalmente controlables, sufridas por Bello posteriormente a esta fecha, con el carácter de *material ideológico* sobre que asentar la redacción de *Filosofía del Entendimiento*, y sus juicios sobre ciertas obras filosóficas de su tiempo, pueden reducirse a las siguientes:

a. 1) *James Mill*. "Don Andrés Bello, que había trabado conocimiento con Mr. James Mill en una biblioteca, mantuvo por bastante tiempo relaciones con este sabio, sólo unos ocho años mayor que él, hallando en su conversación amplia materia para instruirse. Oyéndole discurrir, Bello se impuso en las teorías de la escuela utilitaria, las cuales aceptó en parte, y cuya influencia se trasluce en sus obras" (*Vida Bello*, p. 118), sobre todo en su interpretación de la Moral, como veremos (*Int. E.*, III). Pero en su "*Análisis de los fenómenos del espíritu humano*" (1829), J. Mill expone, en forma casi pura el atomismo mental: reducir el espíritu a "*puntos de conciencia*". Contra este atomismo del espíritu, y la necesariamente concomitante pasividad del mismo (leyes de asociación) reaccionará decididamente Bello, con puntos de vista originales de los que se tratará inmediatamente (II, 22. c). La dificultad de esta reacción frente a la personalidad potente de J. Mill acrecienta la dosis de personalidad filosófica de Bello. (Cf. *Vida Bello*, p. 379).

a. 2) *Jer. Bentham*. "Cuando Bello estuvo reducido a la extrema pobreza que he mencionado, Mr. James Mill le empleó en descifrar los manuscritos de Bentham, el maestro de la escuela utilitaria inglesa, los cuales eran realmente ilegibles" (ibid., p. 128).

No sabemos qué manuscritos transcribió Bello. Esteban Dumont, amigo de Bentham, le tradujo al francés algunos; y de la traducción francesa se hizo la inglesa. Las obras completas de Bentham aparecen de 1838 a 1843.

a. 31) *Otras influencias en forma de material ideológico*. No parece posible señalar las fechas fijas, ni aun aproximadas, en que Bello trabó conocimiento con las obras de los demás filósofos, presentes en su *Filosofía del Entendimiento*, sobre todo. Lo único hacedero en este punto es señalar una fecha, antes de la cual no pudo conocerlos; fecha que será, evidentemente la de la publicación de la obra correspondiente citada por Bello. Como la producción estrictamente filosófica de Bello comienza en 1843 (*Vida Bello*, p. 625), y termina, con ese final brutal que es la muerte, en el de 1865, podemos distribuir el orden probable de influencias, y lecturas, en dos grupos: a. 41) lecturas hechas probablemente antes del 43, y al rededor del 40, cuando incluyó en los cursos que daba, ante selecto auditorio, en su casa (Cf. ibid., p. 344 s.), un curso de filosofía, con consulta de las obras fundamentales (ibid., pp. 345-346), bien seleccionadas.

Desde 1779 estaban a disposición de Bello todas las obras de Hume; Th. Reid, muere en 1796, y la edición de sus obras hecha por W. Hamilton es de 1846; la traducción francesa, por Jouffroy, se publica entre 1828 y 1835; de Destutt de Tracy hay ya en 1824-25 una edición completa; las obras principales de Cabanis datan de 1802; las *Lecciones de filosofía* de Laromiguière son de 1815 a 1842; *Los Elementos de filosofía del espíritu humano* de Dugald Stewart son de 1792-1827; *The lectures on the Philosophy of the human mind*, de Th. Brown son de 1820; *La filosofía de la percep-*

ción y Lógica, de W. Hamilton, son de 1829-1833; *Análisis de los fenómenos del Espíritu humano*, de James Mill, es de 1829.

A partir de 1832 Bello interviene en la Comisión para la censura de libros (*ibid.*, p. 397 ss.). Es de suponer que por sus curiosas y concienzudas manos pasarían todos los libros de filosofía que entonces se publicaban en Europa, y naturalmente la producción posterior a su salida de Europa, en 1829.

a. 32) Merecen estudio aparte las dependencias de Bello frente a V. Cousin, y, por su medio, de Kant. Cousin, el fundador del eclecticismo espiritualista francés, como suele denominársele, vive entre 1792 y 1867. Su doctrina se forma bajo las influencias de la escuela escocesa, reformadas o retocadas ulteriormente por las de Hegel y Schelling, sufridas por Cousin durante sus viajes a Alemania en 1817, 1818 y 1824. Su *Cours d'histoire de la philosophie moderne* aparece de 1815 a 1830; su última obra sale en 1842. Por otra parte, la traducción francesa de las obras fundamentales de Kant, data de 1864 y 1869, 1848. Era, pues, difícil en algunos casos, imposible por la fecha en otros, que llegaran a las manos de Bello, —que no sabía alemán a lo que parece (Cf. Menéndez Pelayo, *Historia de la poesía hispano-americana*, I, Madrid, 1911, p. 369)—, para poder leer directamente las obras de Kant. Aparte de este dato externo, veremos que las ideas kantianas, tal como se presentan en Bello, parecen provenir efectivamente de V. Cousin. Tal es también la autorizada opinión de Gaos. (*Int. G.*, p. xxxvii). Bello parece ignorar a W. Hamilton, y por tanto no recibió a través de él la influencia de Kant. Añádase que las traducciones de las tres Críticas de Kant al inglés son, respectivamente, de 1854-1892-1898.

Gaos ha catalogado cuidadosamente los nombres de otros filósofos, secundarios, y citados casi incidentalmente por Bello; su influencia resulta insignificante, cuando menos

para el restringido intento de este Prólogo. (Cf. *Int. G.*, pp. xx - liv).

a. 33) En *El Crepúsculo* publicó Bello algunos trozos de su *Filosofía del Entendimiento*. En el N° 1 de dicha revista, Santiago 1 de junio de 1843, después de una Introducción general, estudia Bello *Las percepciones en general*, que, no podemos saber bien si con adiciones o sustracciones, corresponde al Capítulo, I, n. 1 de la futura o preexistente ya, *Filosofía del Entendimiento*; el artículo 2 (1 julio 1843) trata, casi al pie de la letra de *Fil. del Entend.*, *De las percepciones intuitivas y de la conciencia*; el artículo tercero está dedicado a "*Las percepciones sensitivas externas*"; el 4, a *las internas*; el 5, a *Resultados de la análisis precedente*; el 6, a "*De la semejanza y diferencia*" (1 septiembre de 1843); por fin en el N° 9, 1 enero 1844, sale el sexto: "*De la semejanza y diferencia*". Con leves adiciones, ordinariamente sustracciones, reproduce los correspondientes capítulos de *Filosofía del Entendimiento*. El artículo publicado en el *Araucano* (1845), dedicado casi íntegramente a criticar ciertas ideas de Lógica, desarrolladas por R. Briceño en su "*Curso de filosofía moderna*", demuestra que las ideas de Bello sobre las correspondientes partes de la Lógica, publicadas posteriormente en la *Filosofía del Entendimiento*, estaban ya completamente formadas. (Cf. O. C. vol. VII p. 317-336). El trabajo dedicado a la *Filosofía fundamental* de Balmes (ibid. p. 367-386), aparecido en la misma Revista el año 1848, pone igualmente de manifiesto que el aprecio por Balmes proviene del que éste hace de la escuela escocesa, y aun de Condillac, del punto de partida de la conciencia para el filosofar, es decir: de las coincidencias de Balmes con ideas formadas ya definitivamente en Bello, y que el disentimiento con Balmes proviene, parecidamente, del dogmatismo que queda, y tenía que quedar, en Balmes, frente a la posición ampliamente empírica de Bello. Léanse las críticas a Balmes por Bello, en las páginas 371, 374, 381, 385 ss. Como estas críticas se hacen a base de las ideas características de Bello,—

que a continuación vamos a exponer—, podemos concluir que para esta época (hacia 1848) estaba perfectamente formado en Bello el esqueleto de su *Filosofía del Entendimiento*, es decir: de su *Filosofía*; en especial, las ideas referentes a límites de las facultades (ibid. p. 371), al programa empirista general (p. 374), significación propia de la proposición (p. 376-379), importancia del instinto para el conocimiento (p. 382), para el lenguaje (p. 379); objetivación de las sensaciones (p. 381); la interpretación de los tipos de raciocinios como “procederes” (reglas en sentido kantiano, p. 382); su teoría de los signos, ideas-signos (p. 383); compatibilidad de identidad y diferencia en el alma (p. 384); actividad “creadora” del alma, sobre todo en el juicio (p. 385).

El artículo dedicado al *Curso de Filosofía* de Rattier (*Araucano*, 1849) (Cf. O. C. vol. VII, p. 386-418) confirma en los puntos siguientes lo que respecto de otros acabamos de decir, a saber: que para estas fechas Bello tenía ya idea perfecta, si no ya redacción, de su *Filosofía del entendimiento*. Se hallan ya en este largo artículo las ideas siguientes, eje de *F. d. E.*: composición “progresiva” de los fenómenos de la conciencia (p. 398), compatibilidad de identidad y diferencia (p. 412-13), límites del poder de ciertas ideas (pp. 414, 415), implicación eficiente del juicio en la percepción, y de la relación en el juicio (p. 416), etc.

En los “*Apuntes sobre la teoría de los sentimientos morales de M. Jouffroy*”, (*Araucano*, 1846-1847, O. C. vol. VII, p. 337-366), hallamos, aparte de ideas sobre la moral de que se hablará en su lugar propio (*Int. E.* III), la adopción del método que denominaremos *genético-mutacionista*, aplicado esta vez a la génesis-invencción de los órdenes ascendentes de sentimientos morales (p. 355 ss.).

Con lo anteriormente dicho y recopilado, creo dejar suficientemente asentados dos puntos: 1) Cuál fué el *material* ideológico principal empleado por Bello para la redacción de su obra cumbre: la *Filosofía del Entendimiento*;

2) Que las ideas básicas de esta obra estaban en posesión de Bello entre 1843-1848.

II. IDEAS ORIGINALES DE BELLO, EN FILOSOFÍA ESPECULATIVA

La originalidad en el orden del ser, es decir, la creación, ha pasado siempre por ser atributo divino. La originalidad absoluta en el orden filosófico, la *creación* de ideas, no es, probabilísimamente, posibilidad humana. Al hablar, por tanto, de la originalidad ideológica de Bello, hay que dar a esta palabra el sentido siguiente: a) *Originalidad relativa* por comparación o respecto al material ideológico de que disponía, aunque lo dicho por Bello se hallara precedentemente en otros filósofos, que, por circunstancias externas, no estuvieron al alcance de su mano. b) *Originalidad de desarrollo*, por la que Bello, en más de un caso, que se verá, hace pasar ciertas ideas del estado de idea-signo (dicho con su terminología) al de idea plenaria. c) *Originalidad incitante*, por la que Bello deja en estado de *ideas-signo*, ciertas intuiciones suyas, atisbos, ocurrencias, como *gérmenes filosóficos* para una posible y real *continuación* de la historia de la filosofía.

En el momento oportuno aludiremos a la dosis de cada uno de estos tres tipos de originalidad, correspondiente a ciertas ideas o teorías de Bello. Reducimos la exposición a los puntos siguientes:

II. 1. TÍTULO DE LA OBRA BÁSICA Y CENTRAL: FILOSOFÍA DEL ENTENDIMIENTO.

En la Revista *El Crepúsculo*, y en diversos números del año 1843 había publicado Bello los primeros trozos de su posterior obra *Filosofía del Entendimiento*, dándole entonces el nombre de *Teoría del Entendimiento*. *Teoría del Entendimiento* equivale a la primera parte de *Filosofía del Enten-*

dimiento, dedicada a la *Psicología mental*, descartando la parte *práctica*, o *Lógica*. Al dar, pues, Bello un trozo de la primera parte sin la segunda (¿futura?) de *Filosofía del Entendimiento*, era natural que cambiara el título general de *Filosofía* por el de *Teoría*; y a la inversa, que al dar íntegramente su *Filosofía del Entendimiento*, incluyendo una segunda parte práctica (*Lógica*), tuviera que cambiar el título de *Teoría*. Pero no es este punto el verdaderamente importante. Recordemos unos títulos clásicos de obras afines, lo que nos dará suficiente fundamento para la conclusión a que queremos llegar.

Ensayo acerca del entendimiento humano (Locke); *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (Berkeley); *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* (Condillac); *Ensayos filosóficos sobre el entendimiento humano* (Hume); *Ensayos sobre las facultades intelectuales del hombre* (Reid); *Elementos de la filosofía del espíritu humano* (Dugald Stewart); *Análisis de los fenómenos del espíritu humano* (James Mill); *Lecciones sobre la filosofía del espíritu humano* (Th. Brown); *Filosofía del Entendimiento* (Bello).

Este título tiene, por varios motivos, el aspecto de título-límite a que aquellos otros tendían. En efecto: "*Falta ciertamente una obra elemental de ideología; y el mejor modo de llenar este vacío sería refundir en un tratado de moderada extensión, lo que encierran de verdaderamente útil los escritos de Condillac, Destutt de Tracy, Cabanis, Degérando, Reid, Dugald Stewart y otros filósofos modernos sin olvidar los de Locke, Malebranche y Berkeley de cuyos profundos descubrimientos no siempre han sabido aprovecharse los que vinieron tras ellos. Obra es ésta que falta, no sólo a España, sino a Francia y a la Inglaterra misma, a quien tanto debe la ciencia del entendimiento*". (O. C., vol. VII, p. XI).

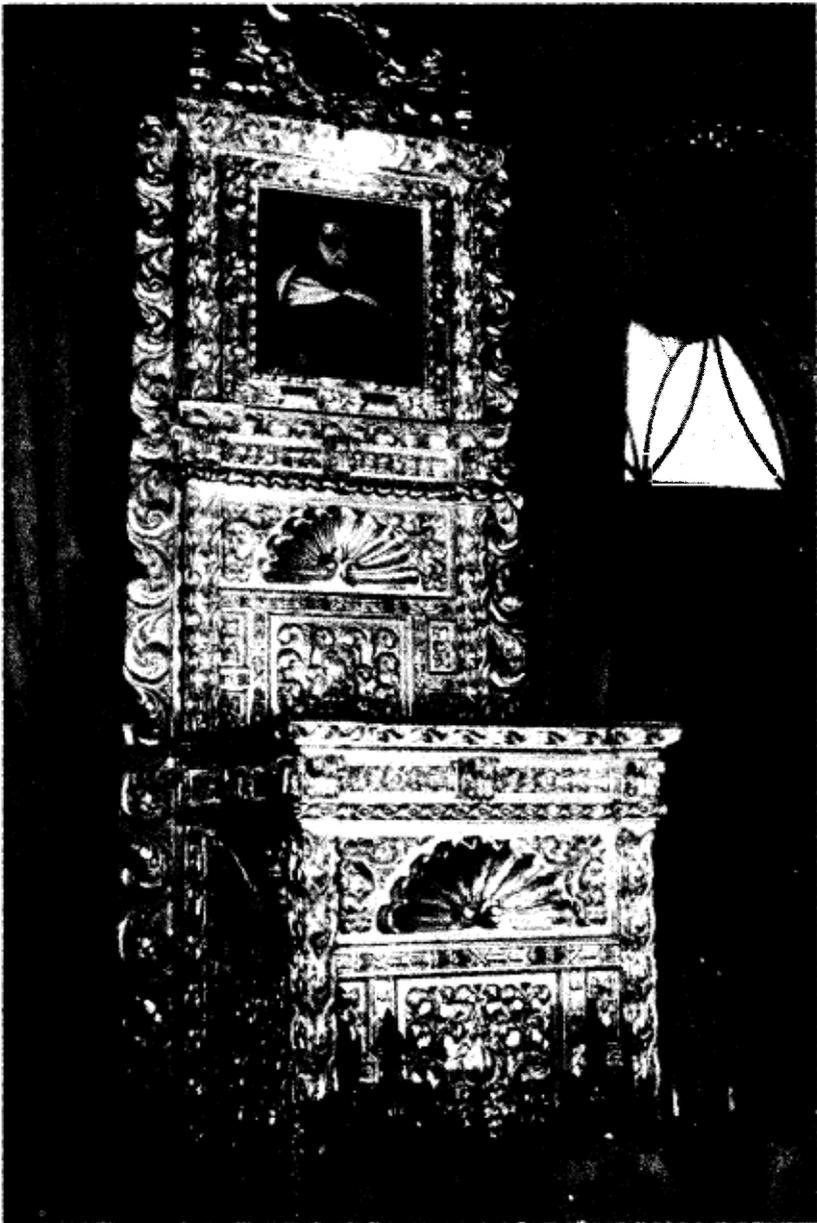
Así escribía Bello en el *Repertorio Americano*, el año 1827, antes, pues, de su partida de Inglaterra. "Ya desde

esta época lejana, Bello se había dedicado al estudio de la filosofía mental, y reconocía la necesidad de que se formara un cuerpo de doctrinas, combinando las de los filósofos franceses y las de los ingleses”, dice Amunátegui (vol. VII, Introducción, p. x); y añadía: “Bello no preveía, en 1827, que era él quien había de enriquecer a la literatura castellana con una obra semejante, aunque elaborada conforme a un plan más vasto” (ibid., pp. XI-XII).

“El objeto de la filosofía es el conocimiento del espíritu humano y la acertada dirección de sus actos” (F. d. E. p. 1), decía Bello en la *Introducción a Filosofía del Entendimiento*, que lleva el título general de *Filosofía*.

Filosofía comprendía, pues, según Bello, dos partes: 1) *Filosofía del entendimiento*, integrada por *Psicología mental* y *Lógica*; y 2) *Filosofía moral*, cuyas partes tenían que ser *Psicología moral* y *Ética* (ibid. p. 2).

No emprende, pues, Bello la redacción ni de un *Ensayo*, ni de unos *Elementos*, o de un *Tratado sobre los principios*; sino una obra en grande y total: *una Filosofía*. Lo que en vano había esperado hicieran otros en Francia, Inglaterra o España, se decidió a emprenderlo él mismo. Desgraciadamente sólo pudo terminar la primera parte de su plan. De la segunda, o *Filosofía moral*, sólo podemos rastrear el plan general y algunas ideas fundamentales (Cf. *Int. E.* III). Bello saca valientemente la consecuencia de las críticas, sistemáticas y destructivas, que en su tiempo se hacen de la metafísica, ontología, pneumatología, teodicea o teología...; y decididamente las relega a *apéndices*, diseminándolas en la *Psicología mental* y en la *Lógica*, guardando de ellas lo que tuviera *conexión estrecha*, es decir, fundamento, en la psicología mental y en la lógica, o sea: lo que se basara en el *espíritu humano*, tal cual nos está siendo dado, de manera comprobable. El plan y su ejecución son, por tanto, de dialéctica perfecta y decidida. Su remoto origen cartesiano queda bien a la vista, y con ello su perfecta incardinación a la



Cátedra de Santo Tomás de Aquino, existente en el paraninfo de la Universidad Central de Venezuela, en Caracas. En la Universidad de Caracas se graduó Bello de Bachiller en Artes el 14 de Junio de 1800, después de seguir un trienio académico en Filosofía.

dirección típica de la filosofía moderna. (Cf. *Int. E.* Parte 2ª, I, II).

Pero a fin de ponderar cuál se merece la originalidad y audacia de la obra de Bello, dispongo en puntos aparte los más notables ideológicamente.

II. 2. REFERENTES A LA PSICOLOGÍA MENTAL

II. 21). CONCEPCIÓN DEL ESPÍRITU

a) "*El espíritu humano es un ser que tiene conciencia de sus actos y que puede hasta cierto punto determinarlos a su arbitrio*" (F. d. E. p. 3). Nada de definir el espíritu por la inmaterialidad, o por oposición a la materia, es decir, por otro; sino, como Descartes, por un dato controlable, interior, inmediato: la conciencia de sí, por el ser que es conscientemente lo que es. Pero en *conciencia* entra, según Bello, conciencia y *libertad finita*, de autodeterminación. No el simple *cogito*. Con esta primera determinación entronca Bello, en su mismo punto de partida, con la filosofía moderna.

b) "*Todo aquello de que tenemos conciencia, existe en el espíritu, o hablando con propiedad, es el espíritu mismo que obra o padece de cierto modo particular en un instante dado*" (Ibid.). Nótese la fuerza del "es". Es decir, el espíritu es todo por identidad; lo que le sucede son modificaciones, modos, de sí. Nada de distinciones reales, de unidad por composición, que acarrea inconsistencia interna, y dificultades para probar la inmortalidad del espíritu (o alma, que son lo mismo, a partir de Descartes, cf. Bello, *ibid.*).

c) Del cuerpo y de lo que en él pasa sólo tenemos conocimiento "*indirecto y simbólico*" (*ibid.*), ya que el cuerpo no es notado en la conciencia y por ella, —los fenómenos físicos químicos, eléctricos. . . "*no los percibimos inmediatamente, no tenemos conciencia de ellos*", que, de sernos conscientes, seríamos, sin estudiar, físicos por intuición, químicos geniales. . . ; —así que el cuerpo y sus órganos no son parte constitutiva de la conciencia, del "*espíritu humano*",

sino solamente "ministros" (ibid.), *instrumentos*. (Cf. p. 162).

d) "*En las modificaciones más pasivas de nuestro espíritu hay siempre algo de activo que las diferencia de la inercia absoluta de la materia*". (Ibid. p. 4). El espíritu no tiene, pues, potencias pasivas, no es potencia; es "*poder*", "*facultad*". "*La naturaleza de una facultad está toda en la naturaleza del acto, porque la posibilidad del acto es todo lo que constituye la facultad*" (ibid. p. 4). Nada de potencias en estado de impotencia, es decir: sin acto. Aquí identifica B. por vez primera que sepamos, potencia con *posibilidad* del acto. Punto que dejamos sin comentario ontológico, aunque bien se lo merecería, por su originalidad.

e) "*En cada una (de las facultades) y en cada uno de sus actos está el alma toda, el yo*". (Ibid. p. 4). De las formas superiores decía la escolástica que están todas en el todo (en todo el cuerpo) y todas en cada una de las partes del cuerpo; Bello aplica aquí esta propiedad, semidivina, de omnipresencia, al espíritu, al yo. A esta propiedad llama "*simplicidad o indivisibilidad del alma, y su constante identidad consigo misma en todos sus actos*" (Ibid. p. 5; Cf. p. 19).

f) "*El alma humana puede experimentar no sólo dos, sino innumerables afecciones y modificaciones a un mismo tiempo*". (Ibid. p. 22; y las pruebas que a continuación aduce). *Innumerable* no significa "infinito en acto", sino infinito como *idea-signo*, cual signo eficaz que nos remite y empuja hacia una progresión creciente, sin término (Cf. p. 101, 238).

g) Pero, ¿tal infinita variedad y progresión sin límite de reales modificaciones no destruirá la "*identidad*" y "*simplicidad*" del alma? La filosofía escolástica creyó evadirse de la cuestión poniendo distinción real entre alma, potencias y actos de ellas. Pero el testimonio de la conciencia no delata tal distinción real. Bello indica, por primera vez que yo sepa, una distinción salvadora: "*El alma forma con*

todas sus modificaciones un objeto único, indivisible, idéntico; sin que por eso deje de percibir diferencia entre sus varias modificaciones, porque no hay incompatibilidad entre lo diferente y lo idéntico” (p. 28. Cf. O. C. vol. VII p. 413). Lo cual es negar, respecto del tipo de ser de la conciencia, el principio “matemático”, es decir cuantitativo, “*quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se*”. Identidad real es incompatible con distinción real, pero no con diferencias reales. El P. Suárez dudaba ya de que el principio dicho se aplicara a lo divino; y recordemos la sentencia de Ortega y Gasset: los únicos predicados con que se puede hablar propiamente de la vida son los teológicos.

h) Pero si el alma puede experimentar afecciones sin número, la conciencia no admite potenciaciones innumerables. “*Que el alma tenga el poder de conocer lo que pasa en ella, es una cosa en que todos están sustancialmente acordados. . . El error más grave de los que rechazan la conciencia como facultad intuitiva, distinta, está en creer necesariamente sucesivos todos los actos y modificaciones del alma, de manera que a cada instante la ocupe exclusivamente uno solo. Hay percepciones vivas, atentas; y percepciones débiles, fugitivas. De las segundas hay un número incalculable a cada momento. La conciencia se percibe a sí misma. Yo tengo conciencia de una sensación no es, como pretende Brown una proposición tautológica que signifique lo mismo que esta otra: yo tengo una sensación. La segunda supone sólo la conciencia de la sensación; la primera exige algo más, la conciencia de la conciencia. Pero esta segunda conciencia, se dirá, debe producir a su vez otra tercera, de que nacerá sucesivamente otra cuarta, y así indefinidamente. Es de creer, sin embargo, que en esta reproducción sucesiva se debilita rápidamente la fuerza de la intuición hasta desvanecerse del todo*” (F. d. E., p. 25, 321, 326). De esta tendencia a la anulación de las potencias superiores de conciencia o de intuición interior, a partir de la segunda (conciencia de conciencia) no saca Bello consecuencia alguna; queda aquí como

idea-signo. Sartre, en *Être et Néant*, y el mismo Heidegger bajo otra forma, algún tanto anticartesiana y antihusserliana en ambos, dirá claramente que conciencia de conciencia (conciencia reflexiva), y a fortiori las siguientes, son *aniquilantes*, origen de la negación y sus formas, y ante todo *autoaniquilantes*. No habrá, pues, que fundamentar la filosofía en la conciencia reflexiva, puesto que sus potencias superiores, lejos de reforzar su propio ser, lo debilitan. Dirección ontológica de la filosofía contemporánea. Es lástima que Bello no desarrollara esta *idea-signo* que aquí, haciendo signos y señales bien modernas, nos ha dejado.

i) "Así la conciencia es la que da el tipo primitivo de las relaciones de identidad, continuidad, y unidad; tipo de que después nos servimos como de un signo, para representarnos todo lo que llamamos idéntico, continuo y uno (F. d. E., p. 26). "Propiamente no percibimos otra sustancia que la del yo individual, y ésta nos sirve de tipo para representarnos la que por una instintiva e irresistible analogía atribuimos a los otros seres inteligentes y sensibles." (F. d. E. p. 204-205).

El paso de la conciencia, en cuanto tipo primitivo y original de ser, a los demás objetos, no se hará por ninguno de los procedimientos empleados por Descartes, Leibniz, Locke, Condillac . . . , fundados todos en un empleo y extensión *unívocos*, o de realidades interiores o de principios generales, sino por restitución de la *analogía*, el gran procedimiento clásico desde Aristóteles, analogía fundada o actuante en *signos* en función de *referencia* (no de relación), como vamos a ver, en Bello.

II. 22). LAS FUNCIONES SIGNIFICATIVA Y REFERENCIAL SEGÚN BELLO

1) Notemos, ante todo, que B. no da a *entendimiento* la significación clásica de facultad especial. Oigamos, entre

otras, las siguientes frases: "*La Filosofía, en cuanto tiene por objeto conocer las facultades y operaciones del entendimiento. . .*" (F. d. E. p. 2); "*Entrando, pues, al examen de las facultades del entendimiento, principiaremos por aquella que más continuamente ejercitamos y que interviene en el ejercicio de todas las otras*" (ibid. 5). Y resulta que tal facultad primera y mayor interventora del entendimiento es la *percepción* (Cf. p. 6 ss.). Por esta acepción general de "entender" se aproxima Bello a la significación cartesiana de "*cogito*". Se aproxima, pero no coincide. Oigámosle: "*Observaremos también que sentir, en el significado de experimentar sensaciones, es propio y privativo del alma. Los sentidos tienen, pues, su asiento en el alma, son el alma misma aplicada a los objetos corpóreos, y debemos rechazar la preocupación vulgar que los confunde con los órganos por cuyo medio se ejercitan. El alma es propiamente quien ve, oye, huele, gusta, toca. Ella y no el cuerpo es quien siente fatiga, sueño, hambre etc. Los órganos son meros instrumentos de la percepción. Decir que los ojos ven es hablar metafóricamente; es según observa Reid, como decir que el telescopio ve. La mano toca como un cuerpo inanimado toca a otro, tocar, en el sentido de percibir por el tacto, es propio y privativo del alma. La significación que da el alma a las sensaciones haciéndolas representativas de lo que ella no es, la conversión de lo subjetivo en objetivo, es una de las claves principales de la teoría del conocimiento*". (F. d. E., p. 17, 18).

Clave no es lo mismo que deducción, — ni trascendental ni lógica, ni de ninguna clase. La teoría del conocimiento de B. se basará, según esto, en un desciframiento de un texto *dado* en *clave* para llegar a otro texto, a su texto original, supuesto existente, y determinante del contenido. La clave: la transformación de una realidad brutal, en símbolo y con significado para el espíritu es la faena creadora del alma o espíritu, que por algo es real y esencialmente distinto de los simples seres. Como buen cartesiano de ascenden-

cia, al igual que Locke, Hume, Berkeley . . . , Bello no perderá ni un momento de vista la originalidad del espíritu, su rango superior frente a los seres. No caracterizará, como la escolástica, el espíritu por la inmaterialidad, sino por la conciencia, con los caracteres dichos.

Oigamos dos sentencias de Bello, una principio general; otra, especial para nuestro caso. 1) *"Todo lo que sea buscar la razón de los primeros principios, y los fundamentos lógicos de la confianza que prestamos a ellos, es querer engolfarnos en una esfera que está más allá del alcance posible de las facultades humanas. Nuestro entendimiento se ve forzado a creer que hay certeza y que existen medios de llegar a ella y de conocer la verdad; so pena de no pensar en nada, de no creer en nada, incluso su propia existencia. Investigar si hay certeza, y en qué se funda, y cómo la adquirimos es ipso facto dar por ciertas las primeras verdades y las reglas generales de la lógica, sin las cuales es absolutamente imposible dar un paso en esta investigación y en otra cualquiera"*. (O. C. vol. VII, p. 371). A esta aceptación de tales *datos* básicos, como *datos*, no como principios, llama Bello "empirismo"; y, tal aceptación es, *"volver los ojos . . . a las verdades de que sólo nos consta por la observación y la experiencia, y a los primeros principios grabados con caracteres indelebles en el alma humana"* (ibid. p. 374). Todo ello va contra el dogmatismo de que Balme no puede desprenderse, y contra el dogmatismo de la *"ciencia trascendental"* de los *"filósofos alemanes"* (ibid.).

No elevar, ni menos confundir, *dato* con *principio*, ni *dato básico* con *principio primero*. La estructura racionalista, y dogmática, de principio-consecuencia, es sustituida por la estructura empirista: *dato básico-hecho*. Y veremos que una aplicación de esta dirección empirista es la interpretación que da Bello de la causalidad. (Int. E.; II 23. C.).

2) *"No tratamos de definir la percepción, sino sólo de señalarla o de manifestar las circunstancias en que esta facultad se realiza"*. (F. d. E. p. 6). Señalar una cosa pre-

existente y que conocemos en fase de *dato* (de algo dado; *Gegeben*, Kant), manifestar las *circunstancias* en que se realiza: Tal es el plan general de Bello.

Y porque parte de lo *dado*, de los *datos*, y no de una construcción o deducción, la *Filosofía del Entendimiento*, mejor, el alma misma comienza por la *percepción*, no por una simple *sensación*. La percepción es *dato* primario y lo primeramente *dado*. Este punto de partida separa ya a Bello de las direcciones asociacionista y atomista de la filosofía de su tiempo, separación que proviene de una idea más radical de Bello: la explicada en II. 21, e, f. g. Más adelante dirá Bello que el entendimiento no tiene poder para descomponer sus afecciones simples (*F. de. E.* p. 81-82), sería un sinsentido intentar descomponer lo simple; Bello no quiere decir, pues, sino que la simplicidad es compatible con una diferencia interna de matices, o que simplicidad no es simplificación ni simplismo. Oigámosle: "*Los que consideran los objetos semejantes como compuestos de dos porciones, una común a todos ellos y otra no, me parece que no suponen en el universo más que semejanzas y diferencias completas, desconociendo las degradaciones sucesivas, y las medias tintas de que es susceptible una cualidad simple sin dejar jamás de serlo, y por medio de las cuales va alejándose por decirlo así, progresivamente de sí misma*" (ibid. p. 82; Cf. O C. vol. VII. p. 398).

Esta admisión plenaria y consciente de simplicidades no simplistas ni simplificadas, es característica de Bello. Y le impedirá tratar de definir, es decir: de hallar elementos comunes a fenómenos originales internos, como percepción, sensación, intelección. Anticondillacquismo de Bello. Pero de este punto trataremos en su propio lugar (*Int. E.* 3, e).

3) *Clave, signo, referencia, significación. Deducción objetiva.*

a) *Referencia.* Es una de las categorías características en la filosofía de Bello. Comencemos por oír unos tex-

tos suyos: "La referencia es lo que convierte lo subjetivo en objetivo" (F. d. E., p. 32). "No percibimos ninguna de las cualidades de un objeto corpóreo, ninguna de las afecciones de nuestros órganos, sino por medio de referencias objetivas, es decir, por medio de juicios. Sin el juicio que refiere la sensación a una causa distinta del yo, el alma podría percibir intuitivamente la sensación y nada más. Y si en el ejercicio de los sentidos hay una referencia a la causa próxima o remota de la sensación, en los actos de la conciencia hay una referencia a nuestra propia alma, a nuestro yo, considerado a un mismo tiempo como objeto y como sujeto. Despéjese este juicio que nos hace ver ciertos actos o modos como actos o modos de nuestro yo, ¿y qué vendrán a ser los informes de la conciencia? Una vana e insignificante fantasmagoría. Lo que les da sustancia y significado, lo que les hace verdaderas percepciones, es el juicio". (ibid., p. 58) (Cf. p. 274). Que disponemos de ese poder, implicado en las palabras "referencia objetiva", u objetivante, es un *dato* básico; no, un principio indemostrable, o demostrable. No intentará jamás Bello —tal vez, entre otros motivos, por su sentido sensibilísimo a la belleza, y sus tipos—, deducir o reducir transcendental, genéticamente, o de otra manera, el juicio a la sensación, cual Condillac. Toda transformación es realmente una transformación, y por tanto la presencia inexplicable, a aceptar cual dato y don, de una forma nueva; no, simple repetición del punto de partida.

b) Tal poder objetivante está ya implicado en la sensación, y ha dado ya y nos está dando los objetos en forma de *percepción*. La sensación a solas del juicio, inclusive nuestras internas modificaciones, sin un juicio objetivante, no nos darían sino "*vana e insignificante fantasmagoría*". En esto Bello es perfectamente kantiano. Juicio como función objetivante. Antes de todo análisis ya se ha formado ese compuesto o síntesis original que es la percepción. La síntesis precede al análisis, y éste presupone aquélla. Bello es antikantiano por valorar como supremo ese

compuesto o síntesis que es la percepción. Y dalo como supremo porque es el *dato primario* de que todo parte. Esta valoración de la percepción, y del mundo interior y exterior, como datos preliminares y básicos, empalma directamente con el punto de partida moderno: el *mundo*. Existir, dirá Heidegger, es *ser-en-mundo*, en síntesis total con todo, y tal estado es el básico y más estable, o de mayor equilibrio, al que vuelven necesaria y continuamente los demás estados: de análisis, de abstracción, etc. Quede en este punto la alusión.

c) *“En todo juicio concebimos una relación. En todo juicio saca el alma de la yuxtaposición de dos elementos una tercera entidad, distinta de cada uno de ellos y de su mero agregado. El alma es, pues, fecunda, es activa en el juicio, y por consiguiente en todo género de percepciones”*. (ibid., p. 58 s.).

Además, pues, de la *referencia objetiva* u objetivante que el alma espontáneamente ha sintetizado o introducido en la sensación, para hacerla percepción, el alma *concibe*, inventa en el juicio una *relación*, un *“tercer modo espiritual”* (ibid.) *“En la percepción de una relación el alma es esencialmente activa: saca de las percepciones comparadas lo que no existe separadamente en ninguna de ellas, y por esto he dicho que el alma en este acto concibe, engendra. Pero concebir y percibir no es siempre exactamente una misma cosa, porque la percepción supone la afirmación interna de la relación que concibe*. (ibid., p. 65; Cf., pp. 58, 59). *“Relaciones que engendra el alma en virtud de la actividad que le es propia . . .”* (ibid., p. 177). La concepción de relaciones se ordena, según B., a su afirmación o asenso (p. 59), es decir: a ponerlas a servicio de la percepción. Nada de admitir el estado abstracto como definitivo. Nuevo rasgo empirista.

d) Este poder engendrador o inventivo del alma abarca relaciones tan fundamentales como las de semejanza (pp. 62-85), la de más y menos e igualdad (p. 86-102) y por

tanto la de número (ibid.), la de sucesión y coexistencia (pp. 103-113), la de causa-efecto (pp. 114-155), la de extraposición o espacio (pp. 156-177). No podemos aquí transcribir los textos más característicos de B. Sólo haremos notar que el término "concebir", constantemente empleado por B. en las páginas citadas, ha de tomarse según la rigurosa acepción que el mismo señala. Pero vamos a devolver a B. la palabra para que precise su posición en este último punto frente a Leibniz, Kant, Clarke. . . : *"Leibniz combatió poderosamente las concepciones de Clarke. Negó al espacio y al tiempo no sólo el carácter de atributos divinos, sino el de cosas reales, reduciéndolos como lo hemos hecho nosotros, a meras abstracciones o ideas. Kant pensaba de un modo semejante cuando los hizo condiciones a priori de todos nuestros conocimientos empíricos; pero condiciones subjetivas, esto es, propias de la inteligencia humana; molde a que adapta todas las nociones que le suministra la experiencia. Entre estas condiciones a priori y las relaciones de sucesión, que, según hemos visto, lo mismo pertenecen a la concepción del espacio que a la del tiempo, relaciones que engendra el alma en virtud de la actividad que le es propia, no hay, si bien se mira, más diferencia que la del lenguaje, que en la primera expresión es sintético y en la segunda analítico. El espacio y el tiempo son, pues, meras capacidades de existencias reales; y aunque en sí mismos nada sean, no por eso habrá contradicción en representarnos el espacio como una esfera de interminables dimensiones, y el tiempo como una escala de longitud interminable, refiriendo a la primera todas las extensiones, y a la segunda todas las duraciones que podamos imaginar. Lejos de repugnar estas ideas a la nulidad ontológica del tiempo y del espacio, son por el contrario una consecuencia necesaria de su absoluta insustancialidad"*. (p. 177).

Lo que con original terminología llama B. "absoluta insustancialidad" del espacio y del tiempo, y de las demás relaciones, concebidas, es decir: creadas por el alma, es otra

manera, propia de B., de decir: condiciones de posibilidad de la experiencia (Kant), o "*meras capacidades de existencias reales*", con la adición esencial, de que en B. las relaciones no han de quedarse en estado abstracto, sino concretarse en forma de *referencia* con lo real, con la sensación, dando ya desde el comienzo percepciones. La *insustancialidad*, o "*nullidad ontológica*", de una relación, de las creaciones del alma, tiene como consecuencia su natural transformación en *referencias*, en juicios implicados e incardinados en lo real. Éste es el estado final y propio de toda relación o creación del espíritu. Dirección *empírista*. Y no de subsunción o reabsorción de lo real en las condiciones de posibilidad o categorías: Dirección kantiana o idealista. Bello no hace sino llevar a su "*consecuencia necesaria*" eso de que espacio y tiempo sean "condiciones de posibilidad de la *experiencia*".

e) Todos estos productos originales del espíritu tienen *forma global*, o como se dice modernamente *Gestalt*. "*Cuando se juntan en el entendimiento dos percepciones o dos ideas, sucede a menudo que de la coexistencia de estas nace espontáneamente una tercera afección espiritual que se diferencia de cada una de ellas y del mero agregado de ambas*". (ibid., p. 62). "*En todo juicio saca el alma de la yuxtaposición de los elementos una tercera entidad, distinta de cada uno de ellos y de su mero agregado*" (ibid., p. 58). "*La actividad del entendimiento consiste propiamente en sacar de dos modos espirituales un tercer modo espiritual que se distingue de cada uno de los otros dos y del agregado de ambos*". (ibid.).

Espontaneidad *totalizante* del alma que es tan una que puede ser idéntica de vez con innumerables modificaciones suyas (cf. *Int. E. II. 21, f*) sin simplificarlas en una, sin borrar sus originalidades, y a la vez sin quedar destrozada o desunida por sus diferencias. *Empirismo de totalización espiritual*. No tiene, pues, que defenderse Bello, ni tenemos nosotros por qué defenderle, de sensualismos, empirismo materialista o materialismos de ninguna clase; aparte de su

explícita condenación del materialismo (Cf. pp. 18, 30, 226 ss.). El mismísimo Condillac, maestro e inspirador en tantas cosas de Bello, resulta tan espiritualista que sostiene que los *sentidos* (sens) son solamente ocasión o instrumentos de la *sensación* (sensation): "*Les sensations sont les modifications propres de l'âme, et que les organes n'en peuvent être que l'occasion*" (Traité des Sensations, Dessein de cet Ouvrage, p. 222, edit. Corpus général des Philosophes français, vol. XXIII, 1945). La escolástica había llamado también a los sentidos *instrumentum coniunctum*; pero, por hacer del espíritu humano forma sustancial, el instrumento ascendía a la categoría de parte sustancial. Lo raro, entre otras cosas, en tal caso consistía en la radical e incurable inconsciencia que de instrumento *sustancialmente* unido teníamos en cuanto a la constitución física, química, biológica de lo mismo que *sustancialmente* era parte nuestra. Bello sostendrá su concepción de la instrumentalidad de los órganos corporales, basándose precisamente en esa inconsciencia. (Cf., p. 3). "*Pero estos fenómenos . . . , etc.*", y sacando la consecuencia, realmente dada, de que del cuerpo y su constitución sólo tenemos conocimiento "*indirecto y simbólico*".

Pero a diferencia de Condillac no deducirá todas las facultades de alma de una "transformación" de la "sensación" (no de los sentidos), sino admitirá su originalidad y la creación de *modos nuevos espirituales*, totalizantes cada uno a su manera, y creados no para quedarse en sí, en forma de relación, sino para aplicarse, implicarse, incorporarse en lo real, en forma de *referencia*.

f) Empero esta *referencia*, o relación implicada y actuante, totalizante y concipiente de lo real, no es algo así como una pura dirección. Es colación o dación de *sentido*; es significativa (*facere, signum*); transforma "*lo subjetivo en objetivo*", (p. 32). "*Cuando decimos que conocemos las cosas sensibles por medio de nuestras propias sensaciones, sirviéndonos de éstas como de signos o símbolos, que hacen en el alma las veces de aquéllas, es preciso entender estas palabras*

literalmente" (F. d. E., p. 18). Bello no ha definido en ninguna parte, que yo sepa, de una manera explícita y formal qué sean *signo*, *símbolo*. Estas categorías o funciones constituían el haber común de la filosofía de su tiempo. Y nos bastará recordar a Berkeley, y su teoría universal de los *signos*, de lo real como sistema de signos o señales que nos está haciendo el Espíritu absoluto u otros espíritus. Universo (material o no) es *universo de signos*, *mundo de símbolos*. Creo que la posesión de la función simbólica, del poder de trocar cosas en signos, de darles (facere) significado (*signum*, *signi-ficatio*) es un *dato* básico, no un *hecho cualquiera*, como que fulano pese 70 kilos. Es uno de estos *datos simples*, indescomponibles de que habla Bello (Cf., p. 82; O. C., vol. VII, p. 398). Dentro de la dirección empirista, *dato* es categoría tan básica como *principio* en una filosofía idealista. Bello, en el texto últimamente citado dice que signo, símbolo, "*han de tomarse literalmente*", es decir: las sensaciones están hechas única y exclusivamente para darnos a conocer lo que ellas no son, lo otro; poseen intrínseca y esencial función *significativa*; y tal función no les es accidental, casual, ocasional. Recordemos su crítica del intento de Balmes (*Int. E.*, II, 21, 2). Lo único que cabe hacer, y veremos en los pasos siguientes cómo lo hace Bello, es reducir los *hechos* a *datos* en este orden.

g) *Preeminencia del tacto*. Ante todo recordemos que Bello, al igual en este punto que Condillac y toda la escuela sensualista, no se refiere nunca al *sentido* y órgano, sino a la sensación característica. Lo cual libera estas teorías del reproche de sensualismo materialista. "*Este aprendizaje de los sentidos por el tacto presupone en las percepciones táctiles una referencia objetiva, que no puede resolverse en otra alguna, y es la base de todas las otras*" (F. d. E., p. 57). "*El tacto, pues, si se me permite esta expresión, ha sido el maestro de los sentidos aposcópicos; pero la vista ha sido el primer discípulo del tacto*" (F. d. E., p. 45). La referencia objetiva, o función objetivadora del espíritu, toma

como materia primaria de su información al tacto. Y esto es un *dato* o *hecho básico*, a aceptar, no a explicar. Veremos cuál es el modo como de éste y otros *datos* se derivan los *hechos*, por una derivación o deducción peculiar al empirismo en general, y por otra peculiar a Bello. (Cf. *Int. E.*, II, 23. D).

h) *Posición del instinto en Bello.* Recopilemos, ante todo, algunos textos característicos de B. 1) "*La conexión que forma el entendimiento entre las causas y los efectos, resulta de una tendencia o instinto...*" (*F. d. E.*, p. 115). El principio empírico y el de causalidad "*son dos instintos por los cuales es guiado el hombre... Son dos movimientos impresos a su inteligencia por el Autor de la naturaleza*" (p. 123); "*Obsérvanse en el espíritu humano ciertos instintos que desde luego, sin saberlo él, le guían en el ejercicio de sus funciones, y más tarde se formulan en proposiciones universales...*" (p. 145). "*El hombre tiene también sus instintos; la inteligencia misma los tiene...*" (p. 208). "*Instintiva e irresistible analogía*" (p. 205). "*La referencia que hacemos de las sensaciones a causas distintas del alma es un juicio que se debe sin duda a una tendencia primigenia del entendimiento*" (p. 274). "*Una idea metafísica intuitiva que de nada sirviese para guiar a los hombres en la investigación y uso de los objetos de sus necesidades, me parece una cosa del todo opuesta a la reserva ordinaria de la naturaleza, que sólo nos facilita aquellos conocimientos que interesan nuestra conservación y bienestar, y para adquirirlos nos ha dado en las percepciones, auxiliadas por el principio de causalidad y por el principio empírico, todo lo que necesitamos. Una verdad puramente teórica, sugerida por un instinto particular, debería mirarse como un hecho singularísimo en la historia del entendimiento*" (p. 347). "*Las ideas que no nos vienen directamente de la observación, nos vienen indirectamente de ella, por medio de las facultades que hemos enumerado, auxiliadas si se quiere, de ciertos instintos que para mí se revelan todos en la movilidad natural de la*

imaginación” (p. 355); “...suponen ciertos instintos que generalizados, se convierten más tarde en principios, en leyes primarias que presiden a todos los actos de la inteligencia” (p. 356).

Notemos, primero, las aproximaciones de *tendencia e instinto*, de *instinto y guía*, *instinto y movimiento impreso*, *instinto-ejercicio de funciones*, *formulación en proposiciones*, en *principios*.

Segundo, los aspectos de *tendencia o instinto con función de conexión*, de *guía*, de *referencia*, de *movimiento dirigido*, y todo ello en estado de implicación, de *incorporación* en lo real y en la vida: exclusión de verdades teóricas, sugeridas por un instinto (p. 347).

Tercero: a base de los textos citados de Bello, y del contexto en que se hallan, más del ambiente general de las ideas de la época en que se escribieron, podemos afirmar lo siguiente: a) como ni la filosofía ni el filósofo son *creadores* de la nada, y de nada, ambos tienen que partir de algo, o dado como *principio* (idealismo) o como *dato* (empirismo). Descartes, y con él la filosofía racionalista en sus múltiples formas, tomará como punto de partida *ideas, formas a priori*, o *categorías* . . . , es decir, un principio en forma de *idea*, con mayor o menor contenido, más o menos explícito, más o menos formal, y el estado propio de tales ideas será el abstracto o separado de lo concreto (puridad, apriorismo). El empirismo partirá de *datos*, que cuando sean *datos* de un espíritu y para un espíritu tomarán la forma de *instintos*, de *hábitos*. Lo *dado* a un espíritu para guía interna suya, como *tendencia* de su actividad, *movimiento impreso* por el Dador, —cual el movimiento que en la mecánica de Descartes y de Newton imprimía Dios, o el *Autor de la Naturaleza* (en términos de Bello), a la materia del universo—, lo que encauza la *movilidad* de la imaginación, encaminándola por ciertos carriles, eso es lo que Bello entiende por *instinto*. La mecánica de Newton hacía intervenir a Dios para fijar la distribución (o posición) inicial de

los cuerpos en el espacio, y su cantidad de movimiento, el movimiento impreso inicial; con estos dos *datos*, dados por Dios, más las *leyes*, quedaba prescrito y calculable matemáticamente todo lo demás que pasara en el universo. Plan admirado largamente durante siglos, cuyo prestigio duraba en tiempos de Bello, tan conocedor de la física de Newton.

En vez, pues, de plan cartesiano de filosofar con modelo matemático, en el que los *datos* iniciales de un problema no son datos o algo *dado* por nadie, y por tanto no conducen directamente al *Dador*, Bello, siguiendo a Newton y a Voltaire, tomará aquí como modelo de filosofar el *método físico* que parte de *datos* (posiciones y movimientos impresos, o a lo material, —Newton, Voltaire—, o a lo espiritual además, Bello), que tienen que ser *dados*, y por tanto remiten al *Dador* o *Autor de la Naturaleza*. Veremos inmediatamente (*Int. E.*, II, 24) cómo extiende Bello el plan físico de Newton a las cuestiones básicas de Teología. Aquí quede, cual indicación, el uso que hace de tal método para la filosofía mental. Y así como la física de Newton es posible como ciencia, a pesar del conjunto de *datos iniciales*, que no explica ni deduce, parecidamente la admisión, bien empirista, de *datos iniciales* en filosofía no destruye, sino que asegura a su manera, el tipo de *ciencia* al contenido filosófico general.

No creo que *documentalmente* podamos ir más lejos en la *exposición* de las ideas de Bello en este punto, sin entrar en *interpretaciones*, más o menos plausibles, mas no históricamente dadas.

Instinto, pues, es el equivalente, en el sistema de Bello, de las ideas innatas, formas a priori, categorías. . .

i) El instinto, el *dato dado* por Dios, aplica o ha aplicado ya antes de todo análisis o reflexión la función significativa u objetivante a los datos de los sentidos, y ante todo al tacto, como hemos visto. Pero es preciso añadir que, según Bello, la potencia significativa del instinto, es decir, su poder de trocar los datos de los sentidos en contenidos

significativos simbólicos, que den al alma idea de lo que ella no es, no tiene límite fijo. Por ejemplo: "*cada sensación visual es para nosotros un signo triple que nos representa...*" (Cf. *F. d. E.*, p. 49). Pero la función significativa que en el orden sensible o con los datos sensibles ha llegado *de hecho* a una tercera potencia de simbolización, en otro orden ha conseguido nada menos que formar *ideas-signos*, con potencia infinita. Sensación-signo, o sensación en función simbólica, no pasa, *de hecho*, según Bello, de la potencia tercera; *idea-signo*, llega a potencia infinita.

Esta contraposición exige tratamiento aparte, pues es punto cardinal en la filosofía de Bello. Antes completemos otros detalles concernientes al punto que vamos tratando.

j) El instinto intelectual o del espíritu humano tiene, como *dato dado* por el *Autor de la Naturaleza*, un triple poder, al menos: 1. 1) *Poder objetivante*, movimiento impreso a la facultad de juzgar. 1. 2) *Poder estabilizador de las conexiones fenomenales*, que recibe en B. el nombre de *principio empírico* (*F. d. E.*, p. 123, cf. 356); 1. 3) *Poder ordenador* de las conexiones fenomenales, que recibe en B. el nombre de principio de causalidad (ibid.); "*en uno y otro caso la creencia instintiva es un principio implícito que autoriza la deducción y que no ha podido ser obra de la experiencia*" (ibid.). Son datos dados, son "*dos movimientos impresos por el Autor de la naturaleza*" (ibid., p. 132). Aunque en la *Psicología mental*, fundamento de la *Lógica*, no mencione Bello más que los dos poderes dichos, y el general objetivador o significativo o significante del juicio, en la *Lógica* añade: 1. 4) *el de razón suficiente*: "*nada puede ser que no tenga razón de ser*". (p. 356). Y aun lo emplea para demostraciones geométricas (Cf., p. 443). Los juicios *sintéticos a priori* se reducen, "*según concibo, al principio de causalidad, al de razón suficiente y al de las conexiones empíricas*". (ibid., p. 365). El principio de sustancialidad, admitido, al parecer, en p. 356, es descartado en la 347 y siguientes, en que trata de intento la cuestión

de la materia y de la sustancialidad. De en qué sentido ciertos principios analíticos pertenezcan al instinto de la inteligencia, se hablará inmediatamente.

II. 23). TEORÍA DE LAS IDEAS EN BELLO

A. COMPONENTES DE LAS IDEAS

Unos textos de B. para orientar la exposición: 1) *"Esta afección, contemplada por la conciencia, constituye la percepción de una acción y de una cualidad particular, que es a la que se ha dado el nombre de olor. La acción en que desarrolla actualmente esa cualidad, coexiste con la percepción; y lo que de esta percepción queda o resucita después en el alma, cuando ha cesado por más o menos tiempo la acción del olor, no es ya percepción actual, sino percepción renovada, recuerdo, idea"*. (F. de E., p. 8). *"Mientras esa afección espiritual coexiste con el estado corpóreo que la produce, tenemos una percepción actual; cuando este termina, lo que dicha afección queda o resucita después en el alma, es una percepción renovada, un recuerdo, una idea"* (ibid., p. 8). 2) *"Las percepciones renovadas por la simple memoria o por la imaginación se llaman ideas. Idea significa imagen; las percepciones renovadas se han llamado imágenes de las percepciones actuales por la semejanza que verdaderamente tienen con ellas. Las ideas a que acompaña el juicio seguro de la realidad de los objetos, se llaman conocimientos"* (ibid., p. 20). 3) *"La palabra idea significa imagen; denominación que parece indicar semejanza entre el objeto y la idea, entre la causa de la sensación y la sensación misma. Bajo este aspecto, la expresión, como vamos a ver, no es del todo propia. Pero mirando la idea no como imagen de su objeto corpóreo, sino de la percepción que tuvimos de este objeto cuando obraba actualmente sobre los sentidos; concibiendo la semejanza no entre la idea y su objeto, sino*

entre la percepción renovada por la memoria y la percepción actual, la expresión es apropiada y exacta; porque efectivamente hay semejanza entre las percepciones renovadas y las percepciones actuales". (ibid., pp. 258-259).

Todos estos textos, básicos, entre otros, nos describen la idea en su *vertiente subjetiva*. La idea es percepción renovada, resucitada, recordada. Entre la idea y la percepción de que procede hay real y verdadera semejanza. Veamos ahora otros textos referentes a la *vertiente objetiva* de la idea.

1) "La idea de un objeto abraza de los estados sucesivos por los cuales pasa, y la idea de semejanza entre varios objetos comprende las ideas de las semejanzas sucesivas entre los varios estados de ellos" (ibid., p. 219).

2) "Cuando, según el modo común de expresarnos, sentimos dolor en alguna parte de nuestro cuerpo, ese dolor de que tenemos conciencia, existe en el espíritu, y es el espíritu mismo que experimenta una modificación particular y la percibe en sí mismo inmediata y directamente. A la verdad, esta modificación espiritual es acompañada de ciertos fenómenos circunscritos al cuerpo y especialmente al sistema nervioso; fenómenos que pueden consistir en ciertas mutaciones mecánicas, físicas, químicas, eléctricas o de la especie que se quiera. Pero estos fenómenos no los percibimos directamente, no tenemos conciencia de ellos, ni llegamos a conocerlos sino mucho más tarde y aun eso imperfectamente, por medio de investigaciones y observaciones que ejecutamos con la vista, el tacto y los demás sentidos, de cuyo ministerio nos servimos para estudiar las cosas materiales del único modo que nos es posible, el cual, según veremos luego, es indirecto y simbólico" (ibid., p. 3).

Por tanto, según Bello: a) La idea "surge" —no es algo en sí, eterno, inmutable...—, por reviviscencia, resurrección, renovación de una percepción precisamente, es decir: de una sensación objetivada ya. b) La semejanza existe entre percepción actual y percepción renovada, o entre percep-

ciones renovadas, según diversos grados. c) No hay semejanza entre idea y realidad a que se refiere, sino sólo referencia simbólica, relación de signo a cosa significada, conocimiento indirecto.

Como no se trata en esta Introducción de *justificación* o de *crítica*, ni del sistema de Bello ni de ningún otro, haremos solamente una observación que sirva para *valorar* y *encuadrar* estas ideas de Bello.

En las épocas objetivistas de la historia de la filosofía (época griega y escolástica, por ejemplo) la admisión de la semejanza entre las cosas y sus ideas va acompañada de una semejanza entre cosas y entendimiento. La semejanza se hace transitiva. El alma humana, dirá la escolástica, es forma del cuerpo, como son forma los principios especificativos de las demás cosas. Pero, a partir de Descartes, para señalar una fecha definida, la originalidad del espíritu, sentida en y por la conciencia, hace que se niegue al espíritu humano el ser forma del cuerpo; por el mero hecho las ideas del espíritu dejan de ser semejantes a las cosas, resultan signos naturales, símbolos apropiados, traduciendo así en su orden la distancia insalvable entre espíritu y cuerpo o materia. Y habrá que elegir en adelante entre dos cosas: *semejanza* entre ideas, cosas y entendimiento; o *desemejanza* entre ideas y entendimiento, por una parte, y cosas por otra. Esta última posición, de evidente y consciente supremacía y originalidad del espíritu, es la posición en que se inscribe, sin duda, Bello.

La ignorancia de la estructura de los cuerpos y de mi cuerpo es signo, índice, exponente de la alteza y trascendencia del espíritu. El conocimiento de los cuerpos es "*indirecto y simbólico*". Vamos a ver que, en rigor, para Bello toda idea es *idea-signo*, referida a las cosas.

B. IDEA-SIGNO, E IDEAS QUE SE QUEDAN EN SIGNOS

Entre percepciones, percepciones renovadas, resucitadas, revividas, o ideas, hay, como ha dicho Bello, semejanza, más o menos perfecta. Por tanto las ideas no son signos, símbolos de las percepciones, sino *imágenes*, de ellas. Dejemos, pues, este grupo de ideas, en que idea funciona como *imagen*. Todas las ideas referentes a las cosas, al igual que las percepciones de las cosas, son únicamente —y no pueden ser otra cosa, por la radical originalidad del espíritu—, signos o símbolos.

Oigamos a Bello: “*Tenemos dos especies de ideas: las unas propias, que no son otra cosa que percepciones recordadas, absolutas o relativas; las otras impropias, imperfectas, supletorias, signos intelectuales que hacen las veces de ideas propiamente tales, con respecto a las cosas a que no pueden alcanzar las facultades perceptivas del entendimiento*” (F. de E., p. 101). Distingue Bello dos tipos de ideas, desde el punto de vista de cosas que de suyo no podemos *conocer*, porque no las es el espíritu: 1. 1) *Ideas-signo*; 1. 2) Ideas que se quedan en signos, o *ideas-mero-signo*. Y divide las primeras en ideas homónimas, metafóricas y endógenas (pp. 219-235). Dejamos al lector, con lo anteriormente explicado, el cuidado de releer o leer el texto mismo de B. Pero las ideas que se quedan en signos, o ideas-mero-signo no tienen en rigor, contenido: “*no es, en rigor, una idea*”, dice Bello, refiriéndose a la idea de infinito, que entra en esta categoría. (Cf., p. 101). Bello menciona dos, como más importantes y extremos entre sí: la de *nada* y la de *infinito* (pp. 237-231; Cf. p. 701). En la idea-mero-signo de infinito interviene el aspecto de “*progresión*” (p. 101), simbolizado por el “*etcétera*” de la fórmula matemática” (ibid.). “*Este signo intelectual es el que nos sirve para todos nuestros pensamientos y especulaciones sobre lo infinito; y con él tenemos que contentarnos mal que nos*

pese, porque en nuestro entendimiento no cabe otro alguno" (ibid.). Incluye, pues, la idea de infinito un carácter *negativo* (negación de todo límite concreto que se vaya presentando) y un carácter *progresivo*, positivo por tanto. "Infinito es lo que carece de límites, lo que se diferencia de lo finito. Pero esta diferencia no puede ser percibida verdaderamente por la inteligencia, cuyas percepciones le presentan límites en todos los objetos a que le es dado llegar. La idea que tenemos del infinito es, por consiguiente, una idea-signo, y no puede ser otra cosa. Pudiéramos expresarla por la forma $a+a+a+a+a \dots$ etc". (p. 239).

"La nada no puede ser objeto de ninguna idea, propiamente dicha. Es preciso que en lugar de esta idea que no tenemos ni podemos tener, haya algo en el entendimiento que la supla, y que en cierto modo haga sus veces; es decir, una idea-signo" (ibid., p. 237).

Con esto queda cerrada la escala intelectual de las ideas que no pueden pasar de signos: "El infinito ocupa en la escala intelectual extremo opuesto a la nada" (ibid. p. 238).

Bello toma en serio eso de que la nada es nada, y que de ella no cabe sino un conocimiento por mero signo, cuando rechaza múltiples formas de defender el principio de causalidad fundadas todas ellas en no admitir en verdad que la nada es nada, que la nada nada puede causar (Cf. pp. 172-177; 504).

Bello parece rechazar en la p. 102 el argumento cartesiano de la existencia de Dios, fundado en las relaciones entre ideas de finito e infinito. Igualmente, por su interpretación del infinito, tal como nosotros lo poseemos, mediante la idea de "progresión", va más allá del concepto "privativo" que de lo infinito tenía la filosofía medieval, y del "negativo" de la filosofía griega. Aquella frase suya "este signo intelectual es el que nos sirve para todos nuestros pensamientos y especulaciones sobre lo infinito; y con él tenemos que contentarnos, mal que nos pese, porque en nuestro entendimiento no cabe otro alguno", (p. 102) parece ir contra

Introducción a las obras filosóficas de Andrés Bello

esos usos optimistas y desmesurados que se han hecho y hacen a veces del concepto de infinito, tal como lo tenemos los hombres.

C. CREACIÓN DE RELACIONES

“En todo juicio concebimos una relación. En todo juicio saca el alma de la yuxtaposición de dos elementos una tercera entidad, distinta de cada uno de ellos y de su mero agregado. El alma es, pues, fecunda, es activa en el juicio, y por consiguiente en todo género de percepciones” (p. 58). (Cf. los textos aducidos en II 22 c). Aduzcamos unos más que se presten a nuevas consideraciones sobre la filosofía de Bello. *“Afirmar o negar mentalmente una cosa es afirmar o negar mentalmente una relación de ella. No puede el alma afirmar o negar otra cosa que relaciones...”* (p. 374) . . .”. *“La relación . . . es en sí misma un producto del alma de una peculiar naturaleza, donde la miramos en su estado original de simplicidad, o en composición con otros elementos de la misma especie o diversos”* (p. 263). No de otro modo hablaría el más clásico de los neokantianos. Pero la cosa no termina con estas sencillas afirmaciones. Notemos tres datos: a) *“La conciencia es la que da el tipo primitivo de las relaciones de identidad, continuidad y unidad; tipo de que después nos servimos como de un signo, para representarnos todo lo que llamamos idéntico, continuo y uno”* (p. 26). Con lo anteriormente explicado, se puede ver de qué manantial (*Ursprung*, Kant) proceden los principios *analíticos* (Cf. p. 363 ss.), hechos de relaciones de identidad, unidad, continuidad; el alma los extiende a lo que ella no es, por su función de *ideas-signos*. b) El alma es creadora, activa y fecunda (términos de Bello) relacionalmente. De ahí que desde el capítulo V de la *Psicología mental* (*“De las percepciones relativas”*) hasta el XVII (*De la semejanza, etc.*) no se hable e interprete

todo sino mediante *relaciones*, mediante productos unitivos del alma, que ésta inventa para poner conexión entre las cosas. Y son relaciones o sistemas de ellas el espacio, el tiempo, la causalidad. (Cf. cap. VIII, IX, X). c) Además la *Lógica* de Bello está centrada en el *Juicio*, es decir en la relación, según los textos citados y las explicaciones de B. (Cf. Cap. I a VI). Este punto de vista *relacional* permitirá a B., como veremos inmediatamente (II, 25), hacer progresos esenciales en la presentación de los temas clásicos de lógica. La estructura *sistemática* de la *Filosofía* de Bello queda, pues, bien en claro.

Por tomar Bello en firme la categoría de *relación*, y su estado natural de implicación en las percepciones bajo la forma de *referencia*, puede insistir, en especial, sobre el carácter relacional-referencial de la causalidad, como relación de sucesión constante. Ha dejado la relación de ser accidente, cual se la consideraba en la filosofía griega y escolástica, filosofías estáticas, sustancialistas, y ha llegado a ser categoría básica, tanto en filosofía moderna como en matemáticas y física. Pero a fin de apreciar algunos de los puntos originales de Bello en esta materia haré, con él, dos observaciones.

a). *Distinción entre contradicción y repugnancia*. “*La negativa de cualquiera de estos tres juicios*” (se refiere Bello a los de causalidad, razón suficiente y al de conexiones empíricas) “*sin embargo de que el entendimiento no pueda concebirla sin manifiesta repugnancia, no me parece que envuelva contradicción*” (p. 365; Cf. p. 504-505). Es decir: los juicios *sintéticos a priori*, reducidos según Bello a los tres dichos (*ibid*), poseen un original tipo de defensa contra su negación; la *repugnancia*, y repugnancia *manifiesta*; sin embargo su negación no conduce a *contradicción*. “*Es fácil de ver que los juicios analíticos reposan sobre el principio de contradicción*” (*ibid*. p. 365). El valor, por tanto, de los juicios sintéticos a priori es mayor, en Bello, del que les atribuiría una filosofía empirista pura y simple, como

la de Locke, Hume, Condillac . . . , y menor que la que les otorga una filosofía más o menos idealista, como la de Kant. De esta base creo que proceden las discrepancias, y aun oscilaciones verbales, que se hallan en la exposición que hace Bello de estos puntos en su *Lógica* (pp. 355-366). Esta distinción de Bello está aún, que yo sepa, por discutir y utilizar sistemáticamente.

b) *Relación de causalidad.* “*La causalidad, pues, o la relación que concebimos entre la causa y el efecto, no es otra cosa que la constante sucesión de dos fenómenos determinados*” (ibid. p. 115). “*La idea de causalidad es una idea de relación. Con esto sólo queda dicho que es un producto de la actividad del alma*” (ibid. p. 126). Bello ha hallado un modo de expresar esta opinión, que no me atrevería a calificar de metafórico: “*La producción de los efectos de la causa primera es una mera sucesión, como la producción de los efectos de las otras. Dios quiso que fuese la luz, y la luz fué, es una expresión concreta, pero completa de la relación original de causalidad. La idea de uno y otro poder nace de la idea de la constancia y necesidad del efecto, o por mejor decir, es esta misma idea; y si bien es evidente que la necesidad de los efectos inmediatos de la causa primera, es absoluta, y la de los efectos de las causas secundarias, derivada, no podemos ver en una y otra más que sucesiones constantes*”, (ibid. p. 126). En la filosofía griega y medieval, por ser la relación un *accidente*, y el más débil de todos, no podía poseer el atributo de “necesidad”; estar unidas dos cosas reales por una relación equivalía a estar contingentemente, accidentalmente unidas. Bello —nombremos también a Kant—, sostiene que *relación* es categoría básica, que admite el predicado y propiedad de ser *necesaria*. Bello hace aquí una alusión bien discreta, pero altamente significativa, a la fórmula bíblica de la producción del mundo. La fórmula bíblica no es causal en sentido escolástico; a saber, con producción explícita de ser; la fórmula “*Dijo Dios que fuese la luz, y la luz fué*”, indica producción por mera palabra,

y sucesión a la palabra. Y todos creemos notar que la palabra no es causa eficiente en sentido clásico.

La interpretación (pruebas que aduce Bello, pp. 126-144) de la causalidad como necesaria relación de sucesión permite a Bello sacar unas consecuencias, bien afines a ciertas ideas modernas: "*Que el Criador ha sometido las conexiones fenomenales a leyes constantes, es un principio a priori y de necesidad absoluta. Pero 1, el Criador ha podido elegir a su arbitrio entre estas y aquellas leyes, y la elección que ha tenido lugar es un hecho, o más bien, un género de hechos a que sólo podemos llegar a posteriori; suponiendo perfectamente conocida una conexión fenomenal, suponiendo perfectamente conocida una de estas leyes establecidas por el Criador a su arbitrio, la conexión no debe todavía parecer-nos necesaria de necesidad absoluta: el Criador puede suspenderla como pudo establecerla*", (ibid. p. 362-363). Dejemos aparte, por evidente, que en este punto se opone radicalmente Bello a Leibniz, ya que Dios a su *arbitrio* fija las leyes que *de hecho* regirán en el mundo; y no se guía, por tanto, por el principio de razón suficiente, y por aquello del "mejor mundo posible". Antiidealismo de Bello.

Además, como es sabido, y lo sabía perfectamente Bello, por su formación en Newton (Cf. *Int. E. I.* 11), toda la física clásica, que de Descartes y Newton parte, elimina de las fórmulas de las leyes físicas la causalidad eficiente, quedándose nada más con la sucesión constante, con las relaciones expresadas en ley. Esta misma idea, tan fecunda en física, es la que sigue Bello para explicar en todos los órdenes, aun en el de la creación, la causalidad. Así que impugnar a Bello en este punto no se hace sin peligro de atacar la física clásica.

D. DEDUCCIÓN DE CATEGORÍAS EN BELLO

De los tipos de deducción de categorías empleados en tiempos de Bello, unos caían dentro de "*esa especie de me-*

tafísica" a la que "los filósofos alemanes dan el título orgulloso de ciencia trascendental, desde cuya elevada región apenas se dignan de volver los ojos a lo que llaman desdeñosamente empirismo, esto es, a las verdades de que sólo nos consta por la observación y la experiencia, y a los principios grabados con caracteres indelebles en el alma humana" (O. C., vol. VII p. 374). Texto que, si directamente se refiere a la ciencia trascendental de Fichte, parece alcanzar también a todo tipo de deducción trascendental, por aprioris puros, cual la de Kant; no digamos de Hegel.

No es preciso gastar más de dos palabras en decir que una deducción puramente lógica, estilo "silogismo", no caía dentro del tipo propio de la filosofía de Bello. "Las reglas silogísticas, sobre no poderse aplicar a muchísimas especies de relaciones, son innecesarias para dirigir el entendimiento aun en la especie de relaciones a que son aplicables, porque no hacen más que ponernos bajo diversas formas un axioma, una verdad evidente..." (F. d. E., p. 424).

Mas, por el extremo opuesto, no podía aceptar una deducción puramente empírica, estilo "transformismo" de Condillac, o asociacionismo de Locke, Hume. Contra todo tipo de asociacionismo pasivo iba su teoría de la actividad creadora del alma (Cf. *In. E.*; II, 21), productora precisamente de múltiples tipos de relación (Cf. *Int. E.*; II, 22), y la tendencia a *Gestalt* o totalización original (Cf. *Int. E.* II, 22, e). Pero contra el "transformismo" de Condillac dice expresamente: "Así, pues, tomamos las palabras sentir y sensación en un significado mucho menos extenso que el de la escuela sensualista, para quien la sensación es percepción, es juicio, es raciocinio, es deseo, volición etc., que ve, en suma, en todas las afecciones, en todas las operaciones del alma, nada más que sensación transformada; sistema que se reduce en realidad a variar el significado de la palabra, aplicándola a todos los estados y a todos los actos del alma, de que tenemos conciencia" (F. d. E., p. 59-60).

Por lo pronto distingue Bello, siguiendo la tradición que

le viene inmediatamente de Cousin, entre “desarrollo cronológico” y “orden lógico” (F. d. E., p. 269), o considerar subjetivamente las ideas atendiendo a su “generación y desarrollo” (ibid. Cf., p. 361 s.). Hallamos en B. los siguientes tipos de deducción. a) *Deducción progresiva*, por la que una misma realidad da *grados* o *pasos* (Cf. p. 82, 100), con originalidad de simplicidad, de modo que cada fase sea algo original, indescomponible, respecto de la anterior. “Los que consideran los objetos semejantes como compuestos de dos porciones, una común a todos ellos, y otra no, me parece que no suponen en el universo más que semejanzas y diferencias completas, desconociendo las degradaciones sucesivas, y las medias tintas de que es susceptible una cualidad sin dejar jamás de serlo, y por medio de las cuales va alejándose, por decirlo así, progresivamente de sí misma” (F. d. E., p. 82). *Progresión* gradual en originalidades simples. Tal debería ser el tipo de deducción o evolución de “formas” en una teoría de la *Gestalt*. Véase cómo Bello aplica este tipo a las formas derivadas de la categoría *cantidad*, engendrada a su vez por la *relación* de igualdad, creación del alma (p. 100). b) *Deducción empírica simple*. Sucesión de *hechos*, tendientes y conducentes a un fin o final, sin que sea necesario ninguno de los pasos. A este tipo pertenece la deducción que hace B. del modo como el tacto nos lleva al conocimiento de magnitudes y formas (Cf. p. 158-163). Bello habla en tales casos de “estados” *diversos* (ibid.). (Cf. O. C., vol. V, p. 454). c) *Deducción empírica compuesta*, que recibe a veces el nombre de “historia”. Así la “*historia de las percepciones del tacto, relativas a la extensión*” (p. 163-167) comprende *seis* épocas, todas ellas “*modos del yo objetivados*” (p. 163). Y hemos denominado esta deducción *compuesta*, por el entrelazamiento original, inventado, de diversas modalidades: tacto, vista . . . , dando un total con *Gestalt* propia. Bello reconoce en el pasaje citado que la sucesión de tales épocas es en general necesaria, aunque respecto de algún individuo sea contingente el orden. Esta

mezcla de necesidad “probabilística”, en mayoría de casos, y de contingencia “individual”, es característica de Bello; y lo emparenta, como veremos (*Int. E.* II, 24), con la más moderna dirección de la física.

d) *Deducción empírico-hipotética simple.* “*He aquí, si no me engaño, la historia de los conocimientos que hubiéramos adquirido por la vista sin la enseñanza del tacto*” (*F. d. E.*, p. 162 s.). Este procedimiento de “experimento ideal” fué empleado por Condillac en su estatua (de un solo sentido, para comenzar); en el “solitario” de Berkeley, en el discípulo “imaginario” de Rousseau...; y es corriente en la física clásica y moderna. Recuérdese a Poincaré con sus seres bidimensionales, y la deducción que hace de la geometría posible para ellos. Lo original de B. frente a Condillac, por ejemplo, consiste en la explicitación constante de la función *significativa y objetivadora* (Cf. p. 185, “*Veamos ahora qué especie de signos...*”)

e) *Deducción empírico-hipotética compuesta.* Bello trae como dos ejemplos de este procedimiento los del lenguaje y escritura (*F. d. E.* p. 297-308; Cf. *Bosquejo del origen y progresos del arte de escribir*, O. C. vol. VI, p. 445-458) Oigamos el principio propio: “*Hubo, pues, una especie de elección, que hecha casualmente por un individuo y adoptada por otros, constituyó un pacto tácito en cuyos preliminares sirvió de mediadora la naturaleza*” (*F. d. E.*, p. 299-300).

Todos estos tipos de deducción de conceptos, de formas de pensamiento, de formas de expresión, de significación... poseen en Bello un carácter general y original al que voy a dar el nombre de “*empírico-mutacionista*”, tomando el término de “mutación” de teorías biológicas muy posteriores a Bello. En efecto: el tipo de deducción que emplea Bello es, ante todo, empírico: parte de *datos* (hechos básicos) para proceder a *hechos* (derivados) y derivados no por necesidad (lógica, transcendental, dialéctica), sino contingente, probabilística, de hecho también. De un hecho no se sigue nece-

sariamente otro hecho, so pena de que no se tome en serio ni que el hecho antecedente es *hecho*, ni que los hechos consecuentes deben continuar en la categoría de hechos. Pero el tipo de conexión *fáctica* tiene la inmensa ventaja de prestarse a originalidades, a *Gestalt*, a "*tercer modo espiritual*" (F. d. E. p. 58). Y esta aparición de "originalidades espirituales", con ocasión de ciertas asociaciones o agregados (ibid.), merece el nombre de *mutación*, de creación de nueva especie o de una nueva variedad. Y en esto se separa radicalmente B. de todo asociacionismo inglés o francés contemporáneo. No abrigo duda alguna de que el temperamento artístico de B. y su fino sentido para las diferencias estéticas contribuyeron a liberarle de un tipo de deducción *mecánica*, asociacionista pura, tan común en su época y en los autores que leyó.

E. IDEAS TEÓRICAS. SU VALOR

El *instinto* es, como hemos explicado (Cf. *Int. E.* II. 22, 4) el sustituto de las ideas innatas, formas a priori... en Bello. Empero el instinto del espíritu posee la facultad *original* de "*formularse en proposiciones universales*" (F. d. E., p. 145), de poderse "*generalizar*" (ibid. p. 356), de trocarse en "*leyes*" explícitas (ibid.). Esta facultad o invención falta en el instinto de los animales (Cf. p. 207). Con todo estas fórmulas, leyes, generalizaciones no llegan a ser *ideas teóricas*, ya que su estado natural al que tienden y en el que de ordinario se hallan, es el de implicación y ejercicio en lo concreto.

Una idea propiamente teórica sería "*una idea metafísica intuitiva que de nada sirviese para guiar los hombres en la investigación y uso de los objetos de sus necesidades*" (F. d. E. p. 347). Por idea meramente teórica, innecesaria, tiene Bello a la idea de sustancialidad de los cuerpos, a la idea de materia. Como este punto ha sido motivo de ciertas dificultades, escalono unos textos de Bello para que se eche de ver

su conexión con el resto de su doctrina. 1) *“Las percepciones de la conciencia son las únicas directas, intuitivas; las de los sentidos internos y externos son simbólicas y representativas”* (ibid. p. 18). 2) *“Este es el resultado definitivo de todo estudio sobre la materia. Lo que son la materia y las cualidades materiales en sí mismas y no meramente como causas de sensaciones, no lo sabemos ni es accesible este conocimiento a las facultades mentales de que estamos dotados”* (ibid., p. 19). 3) *“Así que la conciencia es la que da el tipo primitivo de las relaciones de identidad, continuidad, y unidad; tipo de que después nos servimos como de un signo, para representarnos todo lo que llamamos idéntico, continuo y uno”* (ibid. p. 26). 4) *“Nada de común entre el mundo de la conciencia y el mundo de los sentidos. El primero está todo entero en el sujeto: la unidad perfecta, la indivisibilidad absoluta, son los caracteres que nos presenta. El segundo, que sólo nos es conocido por las sensaciones que lo simbolizan, y por las percepciones que transforman, digámoslo así, el sujeto en objeto tiene por atributos la multiplicidad y la extensión”* (ibid. p. 32). 5) *“Cuando el alma se da noticia a sí misma de lo que pasa en ella, no le es dable dudar de la veracidad de su testimonio. Suponer que yo pudiese engañarme cuando percibo en mí mismo un deseo, sería contradecirse en los términos”* (ibid. p. 384). *“Los juicios intuitivos son juicios de conexión necesaria. Si yo percibo que deseo, necesariamente deseo”* (ibid., p. 385). Añádanse los textos sobre el carácter de meros hechos que tienen las leyes de la naturaleza (Cf. *F. d. E.* p. 362-363). Óigase ahora la doble consecuencia de Bello, en el Cap. XXII (p. 335-352) dedicado a la materia. *“Yo creo que la cuestión relativa a la existencia real de los cuerpos es del todo fútil, en cuanto su resolución no conduciría jamás a ninguna consecuencia práctica ni especulativa”* (ibid., p. 345). Y refiriéndose al grupo de principios *“sin cuyo medio es imposible hacer uso del entendimiento y conducirnos en la vida”* (ibid. p. 347), dice: *“La creencia en la sustancialidad de los cuerpos no es*

uno de estos principios, porque no es necesaria ni para el ejercicio de la razón, ni para la conducta de la vida” (ibid.).

Recapitemos: infalibilidad y conexión *necesaria* de la vida del espíritu frente a *facticidad* de lo real material y de sus leyes; conocimiento intuitivo, de *presencia inmediata*, en la vida de la conciencia en contraposición con el conocimiento indirecto, *simbólico* de los cuerpos; *unidad e identidad* perfectas en la conciencia, frente a *multiplicidad* de lo material. Preguntemos ahora: ¿qué caracteres atribuiríamos a la *sustancia*? ¿Cuáles le atribuía la filosofía clásica? Evidentemente, la sustancia debe tener carácter de necesidad, unidad, identidad, intermediación. Concluía, pues, Bello a la insustancialidad de los cuerpos, en cuanto *sustancias*. Que los fenómenos tengan consistencia propia, que no llegue a la del orden sustancial, es punto que jamás negó Bello ni nadie de los que él sigue más o menos en este punto, como a Berkeley (p. 341 ss.). Que, en el sentido técnico de la palabra *sustancia*, no haga falta alguna para la ciencia física, ni para la vida corriente —a no ser que se confunda consistencia con consistencia sustancial—, es punto de experiencia que ya creyó poder afirmar Bello con toda seguridad. Que no se hable, pues, de *acosmismo*, respecto de esta opinión de Bello, y que con todas sus letras sostiene Einstein. “*En realidad mucho menos absurdo es el concepto vulgar, que, interpretando mal el informe de los sentidos, llama real el movimiento aparente de los astros, que el concepto filosófico de la sustancialidad, acerca de la cual ni deponen ni pueden deponer los sentidos; de que los filósofos mismos no nos dan más garantías que el sentido común, que no es otra cosa que su sentido particular; y de que, en fin, para nada se necesita ni en el estudio de la naturaleza, ni en el de la vida práctica”.* (Ibid., 372).

II. 24). ALGUNAS APLICACIONES NOTABLES DE LA
"PSICOLOGÍA MENTAL" DE BELLO

Menciono algunas de las más notables. 1) *A la teología natural*. Tanto Newton, como Voltaire, su gran vulgarizador en este punto, creían poder probar la existencia de Dios por la necesidad de que hubiera alguien que *diera* esos *datos básicos*, indeducibles, que son, en la física de Newton, la posición y cantidad de movimiento iniciales, *dados* los cuales las leyes físicas permitían calcular todo lo demás. (Cf. *Int. E. II, 22, h*). Bello, dentro del espíritu newtoniano, intenta aprovechar las cualidades de homogeneidad e isotropía del espacio y tiempo (*ibid.* p. 141-142) para demostrar que ninguna parte del espacio ni del tiempo tiene afinidad especial con la existencia. Luego el que algo real se halle precisamente en una y no en otra no dependerá de la estructura de espacio y tiempo sino de la distribución que haga arbitraria, libremente, el Autor de la naturaleza. Y recalcará Bello en la libertad divina como en atributo característico: "*si hay algo que en esta materia sea necesario de necesidad absoluta, es la absoluta libertad de esta elección*" (*ibid.* p. 142). La indiferencia de las direcciones (*ibid.*), proporciona a Bello otro argumento para demostrar la libertad divina. De esta libertad divina procede la libertad creada (*ibid.* p. 144). Dentro del plan de simple exposición sugerente no cabe la crítica de tales argumentos de Bello, dependientes de la concepción newtoniana de espacio, tiempo y dirección, y de ciertas ideas de Leibniz. La forma de presentación es otra de las originalidades de Bello. Más adelante (p. 147 s.) aprovecha B. los caracteres del tiempo y espacio newtoniano (Euclideo) para demostrar la ilimitación espacial y eternidad de la causa primera. Júntese a estos datos el de la *facticidad* de las leyes especiales de la naturaleza (p. 362), y podremos concluir que la característica de Dios, según Bello, es la *libertad absoluta*.

2) *A la física o filosofía natural.* Los principios de estabilidad de las leyes naturales (*principio empírico*) y el de causalidad no son primariamente principios de la *ciencia física*, sino condiciones de toda experiencia, científica o vulgar. Y este punto es esencial para comparar Bello y Kant en esta materia. Son ideas propiamente pertenecientes al concepto de *ciencia física*, tal como se halla en Bello, con un cierto matiz de originalidad, al menos respecto de su tiempo, las siguientes: a) *“No podemos, pues, percibir ni lugar ni espacio ni el espacio infinito, sino por medio de extraposiciones, esto es, por medio de sucesiones o actualmente percibidas o meramente imaginadas. El espacio y el tiempo vienen así a tener una afinidad que a primera vista no hubiéramos sospechado. La antigua Mitología pudo haber figurado este concepto haciendo al espacio hijo del tiempo”* (F. d. E., p. 169). El tiempo (y no la causa eficiente, y menos la final) hace de variable independiente ya en Newton; y de valores sucesivos del tiempo, o sucesiones temporales dependen espacio y lugares en la formulación de las leyes de Newton. Pero, además, Bello parece indicarnos que la percepción del tiempo o del movimiento es condición real de posibilidad de percepción del espacio; así lo explica a continuación (p. 169 ss.). Todo ello apunta en la dirección de la preeminencia del tiempo. Límite a que ha llegado la teoría de la relatividad (Cf. Reichenbach, *Philosophie der Raum-Zeitlehre*). Bello comienza por poner en la cuenta de la Mitología (pasado) lo que en sus tiempos era posibilidad científica (futuro). b) Mucho más importante es la idea que hallamos en la nota crítica sobre el *Curso de Filosofía* de N. O. R. E. A. (O. C. vol VII, p. 322). *“Y cabalmente esta especie de raciocinios, conjeturales al principio, plausibles luego, probables después y cuya probabilidad crece por grados hasta que el peligro de error llega a ser, por decirlo así, una cantidad evanescente, es a la que se deben los grandes descubrimientos en el estudio de la natura-*

leza; la demostración silogística es comparativamente infecunda". Fecundidad del cálculo de probabilidades para la física.

II. 25). IDEAS ORIGINALES DE LA LÓGICA DE BELLO

La filosofía del Entendimiento tiene una segunda parte, la *Lógica*, que "*da reglas para la acertada dirección*" de "*las facultades y operaciones del entendimiento*" (F. d. E., p. 2). Bello se adscribe, desde el punto de vista moderno, a una interpretación *normativa* de la *Lógica*. Era lo más consecuente con el empirismo espiritualista que profesaba y desarrolla en la *Psicología mental*, base de su *Lógica*. Pero no es un psicologismo lo que Bello propone en su *lógica*, ya que su *Psicología mental*, como se ha visto, no es un empirismo puro y simple. La afirmación del poder *creador* e inventivo de nuevos modos, propio del alma, y el carácter de *todos* (Gestalt) que adoptan las producciones espirituales, junto con el tipo *relacional* de la función mental, apartan a Bello del psicologismo lógico, sin caer en un idealismo más o menos disimulado o en un platonismo transcendentalizado, estilo Husserl. Pero dejando de lado estas comparaciones, voy a hacer resaltar las ideas más originales y fecundas que se hallan en la *Lógica* de Bello, aparte de las ya tratadas en el párrafo anterior.

1) Reducción de todo juicio a juicio afirmativo, mediante la interpretación del juicio como estructura relacional (p. 373 ss.).

2) Distinguir dos afirmaciones en el juicio: "*la de una cualidad, que de suyo es absoluta o relativa, pero que siempre nos es conocida por un concepto de relación; y la de semejanza o diferencia del ser en que concebimos esta cualidad con cierta clase de seres, cuyo nombre, en virtud de este concepto, les damos*" (pp. 381-382).

3) Interpretación del verbo *ser*, en su función propo-

sicional, por *contener*, o *contenerse*: “contener, si se atiende a la comprensión de las palabras; CONTENERSE, si se atiende a su extensión” (p. 409).

Bello se ha colocado, con esta reducción del juicio a *relación de continencia* en la posición básica de la lógica matemática moderna. Y con ello en la posibilidad inmediata de construir una lógica calculatoria, que es lo que a continuación va a hacer.

4) En cuanto a la crítica que hace B. de la teoría escolástica del silogismo acierta en tres puntos, confirmados por la lógica moderna: 1) carencia de valor, y consecuencias lógicas para las fórmulas, de la distinción entre proposición y término negativo y afirmativo (p. 411); 2) *Corregir la confusión escolástica y aristotélica, de los diversos tipos de adjetivos partitivos, para asegurar, afinándola, la identidad de los términos* (pp. 411-412); 3) Impotencia o dificultad de la conversión, por no emplear la escolástica ni siquiera el álgebra elemental de los signos. Bello se deshace de tales dificultades o impotencias, de manera elegante, con sencillos recursos de álgebra (pp. 414-415); 4) Reduce “*facilísimamente*” (p. 417) Bello formas silogísticas irreducibles para la lógica escolástica. “*Por donde se ve que en la segunda figura todas las conversiones se hacen mudando los signos; y en la tercera, particularizando el atributo; generalización elegante, que recomienda mi teoría de las conversiones*” (ibid. p. 419). 5) Reconocimiento de la originalidad e irreductibilidad del *modus ponens* y *tollens* a las formas silogísticas (p. 420), aunque lo afirme Aristóteles y lo reafirme la escolástica. Y en esto, aparte de la razón intrínseca, se la da plenamente a Bello la lógica matemática moderna que cataloga en el orden de los axiomas o reglas básicas, anteriores lógicamente al silogismo mismo, el *modus ponens* (Cf. Hilbert, Carnap, Russell...). 6) Irreductibilidad de la inducción a la deducción. La inducción no es ni siquiera silogismo (p. 422). De nuevo Bello tiene razón, según la lógica moderna y los axiomas

de la física moderna, contra la anterior tradición. Y si la inducción no es reductible a deducción, el principio de causalidad no puede ser analítico, como ya había sostenido Bello.

7) Concepción relacional total de la Lógica: "*Creo que basta lo dicho para probar: 1. Que el proceder deductivo es vario, según la relación en que se fija el entendimiento. 2. Que el proceder deductivo se ajusta en cada relación a un axioma o proposición general de evidencia intuitiva, mera fórmula de una operación intelectual que arrastra por sí misma el asenso; 3. Que las reglas silogísticas, sobre no poderse aplicar a muchísimas especies de relaciones, son innecesarias para dirigir el entendimiento...*" (p. 424). Entresaquemos las palabras-clave: *relación, fórmula, operación*, para darnos cuenta de la dirección moderna de la lógica de Bello, dirección prevista por él, realizada plenamente después de él. 8) *Intuición de relaciones*, como propia de la demostración (p. 437), lo cual muestra la consistencia propia de la relación, frente a su carácter irremediabilmente accidental en la lógica y metafísica clásicas. 9) Valoración de la *analogía*, como procedimiento científico (p. 458-472), subordinado, con todo, al de las deducciones empíricas (p. 463). 10) Determinación de la dirección general en la marcha de las ciencias: "*La marcha de las ciencias es alternativamente analógica y demostrativa, analítica y sintética*" (p. 482), y recuérdese que según B. "*Hipótesis es lo mismo que analogía*" (p. 472). Esta revalorización de la hipótesis y de la analogía, después de la orgía axiomatizante desencadenada por Hilbert, es uno de los caracteres de la ciencia moderna, en todos sus tipos, y recibe actualmente el nombre *idoneísmo* (Gonseth, *Des-touches...*). En esta dirección se colocó Bello, hace ya casi un siglo. 11) Aprovechamiento de sus ideas sobre *Gramática pura* para criticar unas veces, y fundamentar otras, ciertas ideas suyas sobre lógica, metafísica etc. Dirección moderna también hacia una fundamentación semántica de la

lógica y hacia una crítica, mediante el lenguaje, de “*la realidad que los hombres han atribuído a las cualidades abstractas*” por designarlas con *sustantivos* (p. 502). Ilusión que viene desde Aristóteles, por haber establecido la conexión entre sustancia y sustantivo (Cf. p. 174, 253).

En Lógica, pues, las direcciones señaladas por Bello coinciden previsoramente con las de la lógica más moderna. Su valor presente es, por tanto, máximo.

III. IDEAS DE BELLO EN FILOSOFÍA MORAL

El programa que Bello se traza en el comienzo de *Filosofía* (p. 2), comprende dos partes: una, *Filosofía del Entendimiento*, con su estructura de *Psicología mental* y *Lógica*; y otra, que había de denominarse correlativamente *Filosofía de la voluntad*, estructurada en *Psicología moral* y *Ética*. Esta segunda parte no llegó a ser compuesta por Bello.

Pero echando mano de la larga recensión (O. C. vol. VII p. 336-366) que hizo B. de la obra de Jouffroy: “*Teoría de los sentimientos morales*”, y de algunas otras ideas que incidentalmente hallamos en otras obras suyas, podremos reconstruir el plan general, y aun las direcciones básicas, de la “*Filosofía de la voluntad*”.

A. PARTE PRIMERA: PSICOLOGÍA MORAL

a) La Filosofía “*en cuanto tiene por objeto conocer las facultades y actos de la voluntad se llama Psicología moral; y finalmente, en cuanto da reglas para la acertada dirección de nuestros actos voluntarios, se le da el nombre de Ética*” (F. d. E., p. 2). Conocimiento dirigido a acción, conocimiento con funciones normativas. Igual dirección general que en *Filosofía del Entendimiento*. Veremos a continuación (b. 2, b. 4) que el plural “*facultades . . .*” de la voluntad im-

plica una estructura compleja en la que bien pudieran entrar ciertos *sentimientos*. Por de pronto en toda la nota dedicada al libro de Jouffroy no hace jamás B. crítica alguna a la palabra “*sentimientos morales*”.

b) Bello intenta guiar la *Ética* entre los dos extremos: *utilitarismo* (Jer. Bentham) y *racionalismo*: “*ni a las unas ni a las otras adherimos enteramente; lo que nos proponemos en estos apuntes, es señalar un rumbo medio que nos parece más satisfactorio y seguro*”. (O. C. vol. VII. p. 338).

Este rumbo medio incluye: b. 1) “*El placer, la felicidad, es el bien a que aspira por un instinto irresistible la naturaleza humana*”, (ibid. p. 339). Pero B. elimina explícitamente de la significación exclusiva de *placer* “*los del cuerpo*”, y enumera “*como principales*” los del espíritu, entendimiento, imaginación, beneficencia, conciencia recta, conciencia religiosa (ibid.).

“*Correlativa a la idea de felicidad es la de utilidad, envilecida también en la acepción vulgar, que la limita a los medios de procurarnos goces corpóreos y un bienestar material. Útil, como nosotros lo entendemos, es todo aquello que, sin ser en sí mismo un bien, es un medio de procurarnos bienes, placeres, en el sentido extenso y general que damos a esta palabra*” (ibid. p. 339), b. 2). *Motivos morales reales*. “*Un ser activo, pero no sensible, tendría motivos peculiares que determinasen su actividad, y de que no podemos ni siquiera formar idea. Los motivos que determinan la actividad humana, son el placer y el dolor. ¿Qué son el bien y el mal separados de ellos y profundamente distintos, como dice Mr. Jouffroy? No pueden ser sino los objetos que el autor de la naturaleza se propuso en el plan de los destinos humanos. Pero ¿cómo se revelan al hombre estos objetos? Por el placer y el dolor. El signo es para él la cosa misma*” (ibid., p. 342). Acaba de advertirnos expresamente Bello, hay que tomar placer (y, por tanto, dolor) en un sentido amplio, centralmente espiritual; añade aquí B. que placer y dolor son los que descubren el bien y el mal. Signo perfectamente adap-

tado a la cosa misma, pues el placer mismo es un bien, y el dolor mismo es un mal. b. 3) *"Es fácil colegir que no reconocemos distintas las tres ideas del bien, lo útil y la felicidad"* (ibid. p. 351). La convergencia de las tres ideas es de origen tan clásico como la ética de Aristóteles. Y la dirección humana de la ética culmina, según Bello, en que el fin del hombre ha de buscarse en la *especie humana*, tomar como signo inequívoco de estar consiguiéndolo o de haberlo conseguido, el placer, sin ascender al *"fin universal de la creación"* y tener que conocer *"todos los fines parciales de todas las criaturas posibles que el fin universal abarca y resume"* (ibid., p. 361). Bello descarta la fijación del bien por el *fin último de la creación*, por ser *"Hecho no atestiguado por nuestra conciencia"* (ibid.). El bien, fin de la ética, no es el bien absoluto, sino el bien humano, como sostenía ya Aristóteles frente a Platón. (Cf. O. C., vol. IX, p. XXI).

b. 4) *Naturaleza del hombre y moral.* *"Somos no sólo seres racionales, sino seres sensibles; y la moral tiene una relación tan íntima, tan inmediata con la parte sensible de nuestro ser, como con la parte racional. Supóngase al hombre destituido de razón; la moral perece. Supóngasele destituido de sensibilidad, ¿qué será de las recompensas de la virtud, de los remordimientos del crimen, del mérito de resistir a las seducciones? Por lo demás, lejos de ser un hecho que la razón humana se eleve a la idea del orden universal, lo contrario es un hecho, si entendemos por razón humana la de la gran mayoría de los hombres"* (ibid., p. 365-366).

B. PARTE SEGUNDA. ÉTICA

Veamos qué tipo de normas fija Bello, partiendo de los anteriores principios referentes a la naturaleza, sensibilidad, fin del hombre, y criterios *psicológicos* de llegada al fin y práctica de la moralidad.

a) *Historia de los sentimientos morales. Interés.* *"Hemos distinguido entre el interés de una pasión dominante*

y el interés de nuestra mayor felicidad posible, entre el interés relativo y el interés absoluto, entre el interés de una tendencia, y el interés bien entendido del conjunto de todas las tendencias. El segundo parece ser el único que considera Mr. Jouffroy; pero es de toda necesidad dar algún lugar al primero en la historia de nuestros sentimientos morales” (ibid. p. 357). “La fuerza relativa del interés relativo debe cronológicamente preceder a la fuerza directiva del interés absoluto, del interés bien entendido” (ibid. p. 358). El interés ocupa, creemos, en la *Psicología moral* de B. el papel correspondiente al *instinto* en la *Psicología mental*. Del instinto surgían las leyes, principios, fórmulas generales (cf. *Int. E*, II, 23, E); del interés surgirán como producto específicamente propio de *interés humano*, la *norma*. En efecto: b) “Reconocido el interés absoluto, el que merece propiamente el título de interés bien entendido nos apasionamos a la norma prescrita por él. Hay desde entonces una especie de conciencia que aprueba o condena nuestros actos en cuanto conformes o contrarios a la norma...” (ibid., p. 358). Distingue aquí mismo entre conciencia relativa y absoluta, según el interés que la dirige, parcial o total.

Y tenemos la genealogía moral según Bello: *interés, norma, conciencia moral*, como destilaciones objetivas (norma) y subjetivas (conciencia) del interés. c) Enfocando B. la cuestión ética desde el punto de vista de la naturaleza íntegra del hombre, puede señalar “tres períodos morales”. “Al principio, hay sólo tendencias, apetitos, pasiones, sin ideas, sin libertad ni elección. Después, hay pasiones e ideas. Luego pasiones, ideas, libertad y elección. Estos tres períodos morales no se suceden cronológicamente. El segundo principia antes de haber cesado el primero; y ambos reaparecen con más o menos frecuencia durante toda la vida del hombre” (ibid. p. 355 y ss.). d) Por fin, el interés absoluto da origen a una *norma* definida y concreta: “no debes, es decir, no puedes en el interés de tu mayor felicidad posible, permitirte a ti mismo lo que, permitido a cualquier otro hom-

bre en circunstancias semejantes, sería pernicioso a todos". (ibid. p. 362) (Cf. O. C. vol. IX; p. xxi). e) Pero una norma no es una idea general. "No está en la naturaleza del hombre apasionarse a verdades abstractas, únicamente porque son verdades. Si el orden general se recomendase sólo al entendimiento, si no hablara al corazón, si no suscitase afectaciones, no concebimos cómo pudiera tener más imperio sobre nuestra voluntad que un teorema de Euclides" (ibid. p. 363). Por todo lo cual creemos poder sintetizar la dirección general de la *Ética* de Bello con la siguiente cita suya: "No nos dejemos deslumbrar por metáforas. La razón que se prosterna, que venera, que adora, o es sólo la razón im-*pasible* que ve relaciones y las reconoce como verdaderas y evidentes, o es además el corazón que se *apasiona* por una idea de orden que la razón le pone delante. Si lo primero, no hay motivo de acción; si lo segundo (que es lo cierto), el motivo inmediato es una *pasión*, una *tendencia* a la mayor suma posible de felicidad individual, según la razón la calcula y concibe. La filosofía sensualista yerra en cuanto supone que la voluntad no es capaz de apasionarse por el orden; la filosofía idealista yerra en cuanto supone que la idea de orden es capaz de mover la voluntad sin apasionarla" (ibid. p. 364-365). Esto fué escrito por Bello en 1847.

En la *Filosofía del Entendimiento* se hace más explícita la intervención de Dios en la moral: a) como garantizador de la inmortalidad del alma (p. 206); b) como condición de la verdadera virtud y como *condición del interés social* (p. 145-146). Esta última fórmula, de cierto sabor kantiano, no permite concluir a una influencia de la *Crítica de razón práctica* de Kant sobre Bello. Así lo cree también Gaos (*Int. G.*, p. LXXIX). De todos modos quedaría la inspiración de Kant incardinada a la teoría general de "*interés*" absoluto, defendida por Bello.

A P E N D I C E

(Reunimos aquí brevísimamente un conjunto de aspectos complementarios de los anteriormente expuestos por lo largo).

a) *Estética*. No la hay en Bello ni en forma sistemática, como su *Filosofía del Entendimiento*; ni en estado germinal, cual su *Filosofía de la Voluntad*. Recuérdese que Kant publicó en último lugar la *Crítica del Juicio*, después de las otras dos *Críticas*, y como vínculo de unión entre Entendimiento y Voluntad, si es que con este desmesurado esquematismo se nos permite hablar aquí. Recordemos una sentencia de Condillac citada por el mismo B.: “*On apprend d’ordinaire assez mal lorsqu’on étudie avant d’avoir senti le besoin d’apprendre*” (Langue des calculs; Cf. O. C. volumen VII, p. LI). Tal vez Bello hubiera sentido, como Kant la inmediata e imperiosa necesidad de escribir una *Estética*, después de haber terminado su equivalente a las dos *Críticas: Filosofía del Entendimiento y Filosofía de la Voluntad*. Las ideas sueltas que, sobre ciertas cuestiones de *Estética*, hallamos en B. no justifican, dentro de los límites del presente trabajo, un estudio detenido, aunque cabe presumir que su buen gusto teórico y práctico en cuestiones literarias hubiera podido ofrecernos una *Estética* bien pensada, sobre tales materias. Aludimos en especial a la función básica que B. atribuye a la imaginación, punto que no desarrolló. (F. d. E. p. 25, 107, 355).

b) *Agnosticismo limitado*. Lo profesa B. respecto de la *naturaleza* del alma (F. d. E., p. 29); *relaciones* entre alma y cuerpo (p. 32, 304); qué sean la materia y las cualidades materiales *en sí mismas* (pp. 19, 211). Por otra parte (Cf. pp. 26-27-29): si “*el alma no es para nuestra conciencia un agregado de partes distintas, sino un todo único, simple, indivisible*”, por *naturaleza* habrá que entender sustancia en sentido clásico: *idea esencial encarnada en una materia, de modo que haga de ella un todo definible, con definición esen-*

cial (Cf. Aristóteles, *Metafísicos*, VII, 3, 1043 a 30), o bien emplear para definir *naturaleza* la caracterización de Aristóteles en los *Físicos* (II, 1): "*Principio y causa intrínsecos y propios de movimientos y reposo*", o posesión interna y propia de las cuatro causas: eficiente, final, material y formal-ideal. Es claro que esto no es un *dato*. Por tanto, no cabe en la filosofía de B. En cuanto a la pretendida esencia y sustancialidad de la materia se ha hablado en *Int. E. II*, 23, E. Entre agnosticismo restringido y sabihondismo metafísico, B. se queda con el primero. De todos modos el alma posee una configuración (Gestalt; Cf. *Int. E. II*, 22 e) estable: una, continua, idéntica, creadora de modos unientes. Si estos caracteres bastan para constituir algo como sustancia, B. tendría derecho a dar al alma el calificativo de "sustancia", como lo hace en las pp. 22, 204-205. De las limitaciones impuestas por el uso imprescindible de *ideas-signos* se ha hablado aquí (*Int. E. II*, 23). Sobre otros *límites*, en aspectos secundarios véase p. 105, 108, 109, 131, 144, 151, 239... En fin, toda filosofía admite *límites* en el hombre y sus facultades; de modo que el corrimiento de tales límites permitirá tachar de agnosticismo a la que no los extienda como otra. Así sería agnóstica la filosofía escolástica y la kantiana, frente a la hegeliana. (Cf. *Int. G.*, p. LXXXIV-LXXXVIII).

c) *Incongruencias internas*. En una obra inacabada no se puede hablar con derecho definitivo de incongruencias, contradicciones, insuficiencias... Dentro de esta limitación se pudieran señalar, sin duda, ciertos aspectos más o menos inconciliables, provisoriamente de suyo, definitivamente por la irremediable circunstancia de haber muerto el llamado a corregirlos en su "*Obra póstuma*". Gaos (*Int.* p. XI, LXIV, LXXI, LXXXI) deshace algunas dificultades; deja en suspenso otras. Alguna se solventaría distinguiendo, con B., rigurosamente entre contradicción y repugnancia (cf. *Int. E. II*, 23, C. a.). Otras hechas por otros escritores, provienen de los puntos doctrinales de una filosofía, adoptada como expresión única de la Verdad.

SEGUNDA PARTE

ACTUALIDAD Y MODERNIDAD DE BELLO

I. SU ACTUALIDAD

De la *originalidad* de ciertas ideas de B. hemos ido hablando en sus correspondientes lugares. Pero *originalidad* no es sinónimo de *actualidad*. Lo que fué original respecto de una época, puede haber pasado a ser patrimonio universal, y descendido ya a la categoría de cotidiano, insignificante, trillado, respecto de otra época. Actual es lo poseedor de poderes de *inspiración* y *guía* para el presente. En este sentido la *actualidad* ideológica, filosófica, de B. pudiera resumirse en los puntos siguientes:

a) Compatibilidad entre *identidad* y *diferencia*, que evite, por una parte, introducir distinción real donde la conciencia no la nota, y por otra, evitar el simplismo interior de una realidad regida por identidad. (Cf. *Int. E.* II, 21 g).
b) Tendencia a la anulación de las potencias, superiores a la primera, de la conciencia, intuición . . . Punto apenas incipiente en Sartre, Heidegger, Husserl. (Cf. *Int. E.* II, 21 h).
c) Distinción entre referencia y relación (Cf. *Int. E.* II, 22).
d) Dirección "gestaltista", totalizadora originalmente, del espíritu (Cf. *Int. E.*; II, 22 3, e).
e) Sostener que el conocimiento que tenemos de los cuerpos es "*indirecto* y *simbólico*", que los datos inmediatos de los sentidos no

tienen valor ontológico ni científico. Convencimiento que se va imponiendo cada vez más en la física moderna, inclusive en las teorías atómicas (Heisenberg). (Cf. *Int. E.* II, 23, E). f) Posición del instinto en Bello, que lo entroncaría inmediatamente con los incipientes trabajos en favor de una *metafísica de la razón vital*. (Cf. *Int. E.* II, 22, h). g) Su teoría de las *ideas meramente signos*. (Cf. *Int. E.* II, 23, b), que le permite vincular infinito con progresión, dar un nuevo concepto de “nada”, y que apunta en dirección antihusserliana o antifenomenológica, al admitir ideas-signos (con intención significativa) que no pueden llegar a explicitarse (a cumplimiento intuitivo). Valoración de estas ideas de B. para una posible crítica de la fenomenología. h) Insistencia moderna, de procedencia newtoniana ya, de reducir la causalidad a sucesión legal. (Cf. *Int. E.* II, 24, c). i) Empleo de diversos tipos de deducción empírica de categorías, en especial la deducción empírico-hipotética, simple y compuesta (Cf. *Int. E.* II 23 d). j) Distinción entre contradicción y repugnancia, idea básica para una ontología de la razón vital. (Cf. *Int. E.* II, 23, c, a). k) En cuanto a las ideas sobre *Lógica*, originales de B. y recapituladas en *Int. E.* II, 25, son actuales, en grado aún eficiente, las numeradas con 1, 2, 3, 5, 6, 10.

Tiene pues, razón Gaos en concluir, después de su concienzudo estudio (*Int. G.* p. LXXXII): “No puede haber duda de que Bello lo repensó vigorosa y trabadamente todo —sin más excepción, y sólo parcial, que su *Metafísica*— ni de que, como consecuencia, no hay tema, grande o pequeño, a que no imponga una inflexión personal, muchas veces importante, o en que no ponga un matiz personal, cuando menos interesante . . .”

II. MODERNIDAD DE BELLO

No hay duda de que Bello se inscribió consciente y pleniariamente en la dirección de la filosofía *moderna*, que parte

de Descartes. Que lo hiciera siguiendo en conjunto la corriente inglesa, empirista, y no la trascendental alemana, no impide su adscripción a la dirección general de la filosofía moderna. Por tanto, la obra de Bello, sobre todo su "*Filosofía del Entendimiento*" puede servir no sólo para introducirse en la filosofía moderna, y no en otra alguna, más o menos venerable y vetusta, sino para hacerlo a través de la filosofía inglesa; e inversamente, la *Filosofía del entendimiento* sirve para navegar en la corriente moderna empirista, sin dejarse arrastrar por ella, salvando ideas, sentimientos, preferencias muy propias de nuestro tipo vital y cultural. Más aún: "*Si Bello hubiera sido escocés o francés, su nombre figuraría en las Historias de la Filosofía como uno más en pie de igualdad con los de Dugald Stewart y Brown, Royer Collard y Jouffroy, si es que no con los de Reid y Cousin*" (*Int. G.*, p. LXXXIII). Pero si la adscripción a una corriente filosófica ha de ser en cuerpo y alma, y no simplemente como arma ofensiva o defensiva en otros órdenes, o como ingrediente de elegancia intelectual, menester será que el tipo de hombre consueña con la ideología que profese: y nadie mejor y más desinteresadamente que Menéndez Pelayo ha sabido describirnos las razones humanas, profundas y potentes, de la adscripción de Bello a la filosofía moderna en general, y a la de dirección inglesa en especial: "*Bello fué filósofo; poco metafísico, ciertamente, y prevenido en demasía contra las que llamaba quimeras ontológicas, de las cuales le apartaban de consuno el sentido de la realidad concreta, en él muy poderoso, su temprana afición a las ciencias experimentales, la estrecha familiaridad que por muchos años mantuvo con la cultura inglesa, el carácter especial del pueblo para quien escribía y finalmente sus hábitos de jurisconsulto romanista y sus tareas y preocupaciones de legislador. Pero fué psicólogo penetrante y agudo; paciente observador de los fenómenos de la sensibilidad y del entendimiento. . .*" (*Historia de la poesía Hispano-americana*, I, Madrid, 1911, 364-365). Convengamos

en que este conjunto de razones reales es bien potente, y aun envidiable, para justificar más que suficientemente la elección de una filosofía *moderna* en general, y *empírista* en especial. Lo cual nos permite concluir al menos que Bello fué sinceramente, vivientemente, auténticamente moderno, y empírista; sin perder la originalidad y unicidad de su personalidad, como hemos intentado mostrar, recopilando cuidadosamente, con el respeto que merece su persona, los aspectos más importantes en que su genialidad filosófica se descubre.

Dejo las palabras finales al Dr. Gaos: *"Es un tema para la filosofía de la cultura el hecho de que ni siquiera los historiadores de la cultura dejan de ignorar la existencia de los "valores" de los pueblos o naciones con los que, al no ser protagonistas de la historia política, los historiadores de ésta no se ocupan sino secundariamente. Incluso los historiadores políticos y culturales de los pueblos o naciones en dicha situación, cuya aceptación de la visión y valoraciones de los historiadores de aquellos otros pueblos es uno de los hechos constitutivos de la hegemonía de los protagonistas de la historia política en los demás sectores de la cultura. Si en los pueblos de lengua española cultivásemos nuestros clásicos como debiéramos, aunque no fuesen comparables a los clásicos de otros pueblos, en las clases de Filosofía deberíamos preferir a cualquiera traducción numerosos pasajes de Bello para ilustrar las exposiciones o practicar el comentario de textos. Que esta edición mueva a ello y sirva para ello.*

Porque en la historia del pensamiento de lengua española, la Filosofía del Entendimiento representa la manifestación más importante de la filosofía hispano-americana influida por la europea anterior al idealismo alemán y contemporánea de ésta hasta la positivista —puedo ratificar el juicio— y por lo mismo un hito de relieve singular en la historia entera de dicho pensamiento". (Int. G. página LXXXIV).

Caracas, 31 de diciembre de 1948.

Introducción a las obras filosóficas de Andrés Bello

ENMIENDAS PROPUESTAS AL TEXTO

(Con la letra G designaremos las enmiendas propuestas por el Dr. Gaos; con B, las nuestras. Su justificación no ofrece particular dificultad).

PÁGINA	LÍNEA	TEXTO	ENMIENDA
123	29	relaciones	sucesiones (G, B)
150	16	contrario, miraríamos	contrario, lo miraríamos (G, B)
165	11	pensamientos	padecimientos (G, B)
177	24	nuevo	mismo (G, B)
200	20	matices de un mismo	matices un mismo (G, B)
222	36	de razón	de sazón (G)
236	21	lamido	lanudo (G)
238	17	Permitidas	Premitidas (G, B)
240	25	homogéneo	homogénea (G, B)
256	3	Son poco expuestas al error	Son no poco... (G, B)
265	12	conocido	desconocido (G, B)
279	19	negativo	relativo (G, B)
279	21	que envuelva	que no envuelva (G, B)
292	11	distintivas	distintas (G, B)
292	14	de sensaciones	de las sensaciones (G, B)
301	24	pensamientos	padecimientos (G, B)
313	3	acepción	percepción (G)
334	16	revestidas	inferidas (G, B)
336	25	hechos	dichos (G, B)
350	35	necesita	no necesita (G, B)
357	12	necesidad de separar la sensación	necesidad de respetar la sensación (G)
364	16	y toda materia que goza	y que toda materia goza (G, B)
372	18	los dos	las de los (G, B)
379	16	virtud	verdad (G, B)
387	12	empíricos a priori	no— empíricos a priori (G, B)
407	11	distantemente	distintamente (G)
407	18	general	particular (G, B)
412	12	cierto	tanto (G)
427	8	decirse	deducirse (G, B)
430	3	análogas	analogías (G, B)
444	15	convicción	condición (G, B)
446	8	existencia	extensión (G, B)
468	28	reproduce	produce (G, B)
480	23	descubrirla	destruirla (G, B)
482	6	conocimientos	acontecimientos (G, B)
509	9	de las causas generales a las particulares	de las causas particulares a las generales (G, B)
526	16	aspectos de formas	aspectos y formas (G, B)
531	19	activa	intuitiva (G)
532	31	designar los	designarlas los (G, B)
535	10	es cierto	no es cierto (G, B)

FILOSOFIA
DEL
ENTENDIMIENTO

INTRODUCCIÓN *

Noción y división de la Filosofía. — La Psicología Mental y la Lógica o Filosofía del Entendimiento. — La Psicología Moral y la Ética o Filosofía Moral. — II. El espíritu humano es el verdadero objeto de la Filosofía: su noción propia. — III. Facultad y acto: son fenómenos de conciencia. — Unidad e identidad del alma en la variedad de sus actos. — División general de las facultades espirituales: las del entendimiento y las de la voluntad.

I

El objeto de la Filosofía es el conocimiento del espíritu humano y la acertada dirección de sus actos.

Nuestro espíritu no nos es conocido sino por las afecciones que experimenta y por los actos que ejecuta. De su íntima naturaleza nada sabemos.

Las afecciones y actos son de dos especies. Por las unas conoce, investiga la verdad y se asegura de que la posee. Por las otras quiere, apetece la felicidad y se esfuerza por alcanzarla y retenerla.

* De la *Filosofía del Entendimiento* Bello publicó sólo una pequeña parte con el título de *Teoría del Entendimiento* en *El Crepúsculo*, de Santiago de Chile, a partir del N° 1, de 1° de junio de 1843, hasta el N° 10, de febrero de 1844. Lo demás permanecía inédito a la muerte de Bello. Al decretar el Gobierno de Chile la edición de las *Obras Completas*, en 1872, se pensó iniciar la colección con los textos inéditos de que se tenía noticia. El primero, la *Filosofía del Entendimiento*. Don Miguel Luis Amunátegui explica las vicisitudes sufridas en la preparación del volumen, en la *Memoria de Justicia, Culto e Instrucción Pública presentada al Congreso Nacional por el Ministro del ramo en 1878*, (Santiago, Imprenta Nacional, 1878). Se encargó al Presbítero don Juan Escobar Palma, profesor en el Instituto Nacional, la preparación del tomo, a base de los manuscritos suministrados por los familiares de don Andrés Bello a la comisión designada por el Consejo de la Universidad de Chile. En 1881, era publicado el tomo de *Filosofía del Entendimiento*, como primer vo-

Toda afección, todo acto, supone un poder o facultad especial: si sentimos, *podemos* sentir, si juzgamos *tenemos la facultad* de juzgar. Tiene el alma, por consiguiente, poderes o facultades de dos clases: por las unas conocemos; por las otras apetecemos. El conjunto de las primeras se llama *mente, entendimiento, inteligencia*: el conjunto de las segundas, *voluntad*.

La Filosofía, en cuanto tiene por objeto conocer las facultades y operaciones del entendimiento, se llama *Psicología Mental* o *Intelectual*, y en cuanto da reglas para la acertada dirección de estas facultades y operaciones, se denomina *Lógica*. En cuanto tiene por objeto conocer las facultades y actos de la voluntad se llama *Psicología Moral*; y finalmente, en cuanto da reglas para la acertada dirección de nuestros actos voluntarios, le damos el nombre de *Ética*.

lumen de las Obras Completas. No cabe hoy otra posibilidad que atenernos al texto dado en dicha colección. Insertamos seguidamente la *Introducción* al fragmento publicado por Bello en *El Crepúsculo* (1843-1844). COMISIÓN EDITORA. CARACAS).

TEORÍA DEL ENTENDIMIENTO

En esta publicación destinada en parte a las ciencias que se cultivan en Chile, era justo que diésemos algún lugar a la primera de todas; a la que zanja los fundamentos de las otras; a la que rastreando las fuentes de los conocimientos humanos, califica sus títulos, y determina el grado de autoridad que les corresponde; a la que explora los fenómenos íntimos del alma humana, y expone las reglas a que los ha sometido el autor de la naturaleza en la indagación de la verdad y en la percepción de lo bello; a la que revelando los destinos del hombre en el globo que le sirve de mansión pasajera y en la existencia que le aguarda más allá del sepulcro, traza las leyes eternas de justicia que la razón deduce del encadenamiento de causas y efectos que forma el universo material y el moral.

Entre los problemas que se presentan al entendimiento en el examen de una materia tan ardua y grandiosa, hay muchos sobre que todavía están discordes las varias escuelas. Bajo ninguna de ellas nos abanderizamos. Pero tal vez estudiando sus doctrinas encontraremos que la divergencia está más en la superficie que en el fondo; que reducida a su más simple expresión no es difícil conciliarlas; y que cuando la conciliación es imposible, podemos a lo menos ceñir el campo de las disputas a límites estrechos, que las hacen hasta cierto punto insignificantes y colocan las más preciosas adquisiciones de la ciencia bajo la garantía de un asenso universal. Tal es el resultado a que aspiramos; resultado que nos parece no sólo el más conforme a la razón, sino el más honroso a la Filosofía. Porque si fuese tan grande, como pudiera pensarse a primera vista, la discordia de las más elevadas inteligencias sobre cuestiones en que cada escuela invoca el testimonio infalible de la conciencia, sería preciso decir que el alma humana carece de medios para conocerse a sí misma, y que no hay ni puede haber filosofía.

Introducción

La Psicología Mental y la Lógica componen la *Filosofía del Entendimiento*; la Psicología Moral y la Ética componen la *Filosofía Moral*.¹

II

El espíritu humano es un ser que tiene conciencia de sus actos, y que puede hasta cierto punto determinarlos a su arbitrio. Qué sea lo que le diferencia de otros seres de la misma naturaleza, esto es, dotados de conciencia y voluntad, es una cuestión insoluble para nosotros. Todo aquello de que tenemos conciencia, existe en el espíritu, o hablando con propiedad, es el espíritu mismo, que obra o padece de cierto modo particular en un instante dado. De lo que no pasa

Nueva será bajo muchos respectos la teoría que vamos a bosquejar de la mente humana; porque para manifestar la armonía secreta entre opiniones al parecer contradictorias y para deslindar el terreno verdaderamente litigioso, tendremos a veces que remontarnos a puntos de vista generales y comprensivos, que dominen, por decirlo así, las posiciones de las sectas antagonistas; y otras veces nos será necesario manifestar por una severa análisis el lazo oculto que las une.

Lo que debemos prevenir a nuestros lectores es que sin alguna atención de su parte y sin el interés que naturalmente deben inspirarles las más altas cuestiones a que puede elevarse la razón humana, perderán el tiempo en leer las páginas que consagraremos a ellas. El asunto no admite de suyo los colores brillantes de la imaginación, ni nosotros, aunque los admitiese, acertaríamos a dárselos. Claridad y precisión son las reglas a que procuraremos sujetarnos.

(De *El Crepúsculo*, Santiago de Chile, n.º 1,
1.º de junio de 1843, p. 3-4).

¹ La *Metafísica* o ciencia de las primeras verdades que en parte es la *Ontología* (ciencia del ente o de las cualidades más generales de cuanto existe), en la cual se comprenden la *Pneumatología* (que trata de los espíritus) y la *Teodicea* (que averigua por medio de la razón la existencia y atributos de la Divinidad), no formarán secciones especiales en este libro. Las materias que acabo de enumerar tienen una conexión estrecha con la *Psicología Mental* y la *Lógica*, porque el análisis de nuestros actos intelectuales nos da el fundamento y la primera expresión de todas esas nociones, y porque la teoría del juicio y del raciocinio nos lleva naturalmente al conocimiento de los principios o verdades primeras, que sirven de guía al entendimiento en la investigación de todas las otras verdades. He diseminado, pues, la *Metafísica* en la *Psicología Mental* y la *Lógica*, y he dado bajo la forma de Apéndice lo que me parecía menos íntimamente ligado con la ciencia del entendimiento humano. (N. DE BELLO).

actualmente en el espíritu, no tenemos ni podemos tener conciencia.

Cuando, según el modo común de expresarnos, *sentimos dolor* en alguna parte de nuestro cuerpo, ese dolor de que tenemos conciencia, existe en el espíritu, y es el espíritu mismo que experimenta una modificación particular y la percibe en sí mismo inmediata y directamente. A la verdad, esta modificación espiritual es acompañada de ciertos fenómenos circunscritos al cuerpo y especialmente al sistema nervioso; fenómenos que pueden consistir en ciertas mutaciones mecánicas, físicas, químicas, eléctricas o de la especie que se quiera. Pero estos fenómenos no los percibimos inmediatamente, no tenemos conciencia de ellos, ni llegamos a conocerlos sino mucho más tarde, y aun eso imperfectamente, por medio de investigaciones y observaciones que ejecutamos con la vista, el tacto y los demás sentidos, de cuyo ministerio nos servimos para estudiar las cosas materiales del único modo que nos es posible, el cual, según veremos luego, es indirecto y simbólico.

Usamos de las palabras espíritu y alma como sinónimas. Designamos con ellas nuestro yo, nuestro propio espíritu, y el espíritu humano en general, a que atribuimos por analogía la naturaleza y cualidades del nuestro propio.

III

Facultad y acto son palabras correlativas que se explican una por otra.

Toda acción o pasión del alma, toda acción que ella ejerce sobre sí misma o sobre otro ser, y todo efecto producido en ella por una acción de ella misma o de otro ser, es un acto del alma. Ni parezca extraño que llamemos acto en el alma, lo que muchas veces es el efecto de una acción propia o ajena, porque en las modificaciones al parecer más

Introducción

pasivas de nuestro espíritu hay siempre algo de activo que las diferencia de la inercia absoluta de la materia.

No siempre tenemos conciencia de cada uno de los actos del alma, porque muchos de ellos son tan fugaces y rápidos, que no nos es posible advertirlos. Pero por lo menos es la conciencia la que originalmente nos da el conocimiento de *todas* las diferentes especies de actos de que nuestra alma es susceptible, y no es racional admitir la realidad de especie alguna de actos espirituales de que *nunca* hayamos tenido conciencia.

Facultad no es otra cosa que la posibilidad de ejecutar un acto; y tenemos por consiguiente tantas diferentes facultades intelectuales cuantas son las varias especies de actos de que el espíritu humano es capaz. La naturaleza de una facultad está toda en la naturaleza del acto, porque la posibilidad del acto es todo lo que constituye la facultad.

No debemos concebir las facultades espirituales como diferentes órganos particulares del alma; porque en cada una de ellas y en cada uno de sus actos está el alma toda, el *yo*. El alma que siente es el alma misma que recuerda, que juzga, que raciocina, que desea, que teme, que ama, que aborrece, y, por más atentamente que ella se contemple a sí misma, no le es posible referir sus varias modificaciones a diferentes porciones o localidades de sí misma. La conciencia nos testifica del modo más claro la simplicidad o indivisibilidad del alma y su constante identidad consigo misma en todos sus actos.

Para clasificar con acierto las diferentes facultades espirituales sería necesario primeramente conocerlas; pero por ahora sólo podemos presuponer la división más obvia y más generalmente conocida; referimos al *entendimiento* las facultades de que nos servimos para examinar los objetos e investigar la verdad, esto es, lo que pasa realmente en nuestra alma o fuera de ella; y atribuimos a la *voluntad* ciertos actos por medio de los cuales nos dirigimos a los objetos que

Filosofía del Entendimiento

sirven para nuestro bienestar o placer, o nos alejamos de los objetos que nos causan molestia o dolor.

Entrando, pues, al examen de las facultades del entendimiento, principiaremos por aquella que más continuamente ejercitamos y que interviene en el ejercicio de todas las otras.

PSICOLOGIA MENTAL

CAPITULO PRIMERO

DE LA PERCEPCIÓN

I. Idea general de la percepción. -- Elementos de que consta. -- El conocimiento de los objetos exteriores. -- La sensación. -- El ser material. -- Cualidades de la materia: sólo aparecen en el alma como sensaciones. -- El verbo *estar* denota siempre toda cualidad o estado de un cuerpo. -- La sensación es un acto exclusivamente propio del alma. -- Sensaciones actuales y renovadas. -- La impresión orgánica: no debe confundirse con la sensación. -- Referencia del alma a una causa extraña. -- La impresión es causa próxima de la sensación. -- La Percepción es un juicio: es intuitiva o sensitiva. -- II. Noción de la conciencia. -- Percepción intuitiva o de conciencia. -- Caracteres del juicio intuitivo. -- Percepción sensitiva: su elemento primario es la impresión orgánica. -- Sigue la sensación, la intuición y la referencia o juicio. -- La acción del objeto exterior. -- Percepción sensitiva interna y externa. -- La conciencia no es el sentido íntimo. -- Fundamentos de la división anterior. -- La intuición es uno de los elementos inseparables de la percepción. -- Preocupación vulgar que atribuye a los órganos la facultad de sentir. -- Realidad objetiva que da el alma a las sensaciones. -- La Filosofía nada puede sobre el conocimiento de la materia en sí misma. -- Observación sobre la unidad esencial del espíritu. -- Memoria. -- Recuerdo. -- Fantasía. -- Ideas. -- Conocimiento.

I

La *percepción* es, en general, un acto en que el alma adquiere el conocimiento de cierta cualidad o estado particular de un objeto, en virtud de cierta acción que el objeto ejerce actualmente en ella. No tratamos de definir la percepción, sino sólo de señalarla o de manifestar las circunstancias en que esta facultad se realiza.

Hay que notar en la percepción el sujeto que percibe, esto es, el alma; el objeto particular percibido, que puede ser el alma misma percipiente, o algo distinto de ella; la ac-

ción particular que el objeto ejerce sobre el alma, y que corresponde a una cualidad o estado particular del objeto; y en fin, la actualidad de esa acción, esto es, su existencia en el momento mismo de la percepción.

Entre las acciones de los objetos sobre el alma y las cualidades de los objetos, hay la misma correlación que entre los actos y las facultades del alma o de un agente cualquiera. Así como todo acto supone en el agente la facultad o poder de desarrollarlo, así cada una de las varias acciones particulares de un objeto sobre el alma, supone en él una cualidad particular, que verdaderamente no es otra cosa que el poder o facultad de desarrollar esa acción. Los objetos se nos dan a conocer por sus cualidades, o en otros términos, por las diferentes acciones que corresponden a esas cualidades y en que esas cualidades se desarrollan.

Se llama *ser material* o *materia* todo lo que es capaz de producir sensación. Nótese también que del ser material que nos es conocido por un solo sentido (como el clavel mientras sólo no es conocido por el olor) no podríamos tener sino un conocimiento enteramente oscuro y elemental. Pero viniendo después otras sensaciones a juntarse con la primera, refiriéndose todas a un mismo ser, resulta de esta unión un objeto complejo, que nos es tanto mejor conocido, cuanto es mayor el número de sensaciones elementales de que ha sido causa. Este conjunto de sensaciones por cuyo medio conocemos un objeto complejo, forma una idea compleja.

Tomemos, por ejemplo, la percepción del olor de un clavel. El alma, el yo, es el sujeto que percibe. El olor del clavel es el objeto percibido. El olor del clavel ejerce sobre la nariz una acción particular que se trasmite por los nervios hasta el cerebro y por medio del cerebro afecta al alma de un modo particular, de un modo indefinible, pero que distinguimos de todas las otras afecciones de que el alma es susceptible. Esta afección, contemplada por la conciencia, constituye la percepción de una acción y de una cualidad particular, que es a la que se ha dado el nombre de olor.

La acción en que se desarrolla actualmente esa cualidad, coexiste con la percepción; y lo que de esta percepción queda o resucita después en el alma, cuando ha cesado por más o menos tiempo la acción del olor, no es ya percepción actual, sino *percepción renovada, recuerdo, idea*.

Pero el alma, la conciencia, el yo, no percibe directamente el olor del clavel; lo que percibe directamente es una modificación particular suya propia, que para ella no tiene relación con ningún ser distinto de ella. De qué manera esta modificación suya se convierte en un conocimiento, en una percepción de cierta cualidad de un objeto distinto de ella; de qué manera lo absoluto pasa a relativo, lo subjetivo a objetivo, procuraremos explicarlo más adelante. Por ahora observaremos que cuando cierta modificación particular es producida actualmente en el alma por la acción de un ser material, a que atribuimos en consecuencia una cualidad, damos a esa modificación del alma el nombre de *sensación*.

Valiéndonos de otro ejemplo; el alma percibe aquella afección particular que llamamos fatiga. El alma es el sujeto que percibe la fatiga, esto es, aquel estado en que se halla nuestro cuerpo o alguno de nuestros miembros a consecuencia, por ejemplo, de un ejercicio prolongado o violento: ese estado particular es el objeto percibido, porque produce, por medio de los nervios y del cerebro, una afección particular en el alma; afección que es también sensación, y que contemplada por la conciencia, constituye una percepción de ese estado corpóreo que llamamos fatiga. Mientras esa afección espiritual coexiste con el estado corpóreo que la produce, tenemos una percepción *actual*; cuando éste termina, lo que de dicha afección queda o resucita después en el alma, es una *percepción renovada, un recuerdo, una idea*.

La sensación, como se ve en estos dos ejemplos, es la modificación producida en el alma por un agente material. Pero hay entre estos dos casos una diferencia. El olor del clavel obra en el alma por intermedio del organismo; al

paso que en la percepción de fatiga es el mismo organismo el que por un estado suyo produce la modificación del alma; en el primer caso, al agente material a que atribuimos una cualidad, obra mediatamente en el alma; en el segundo el agente material, el organismo a que atribuimos un estado, obra en el alma inmediatamente. Pero ni en uno ni en otro la cualidad o estado es un objeto directamente percibido por la conciencia; lo que la conciencia percibe directamente es la sensación; la cual se convierte así en una percepción o conocimiento de cierta cualidad o estado material.

Tanto la sensación producida por el organismo como la sensación producida por un ser material extraño, simbolizan cualidades: una misma cualidad indicamos diciendo *una rosa marchita* y diciendo *aquella rosa está marchita*. Pero hay una diferencia: la primera expresión simboliza simplemente la cualidad; la segunda dice algo más; denota que la cualidad de que se trata es una de aquellas que se suceden en el objeto y lo presentan bajo diversas formas. Cada una de estas formas es lo que se llama un estado; como lo son, por ejemplo, en el cuerpo viviente el hambre, la sed, el dolor, etc., y en los cuerpos inanimados el hallarse fríos o calientes al tacto. El verbo castellano *estar* se aplica con toda propiedad a esta indicación, que generalmente no conviene al verbo *ser*: tal ha sido el origen de la palabra *estado*.

Es visto que en los dos ejemplos anteriores, junto con la percepción indirecta de cualidad o estado material, esto es, del olor o de la fatiga, hay la percepción inmediata y directa de un acto que, sin embargo de ser producido por el organismo o por un cuerpo exterior que obra en éste, no pertenece ni al cuerpo exterior ni al organismo, sino al alma: este acto es la sensación. El alma percibe la sensación en sí misma de la misma manera que percibe en sí misma sus juicios, deseos, voliciones y otras varias modificaciones suyas que no son sensaciones, puesto que no se deben a la excitación actual de un cuerpo externo o de nuestro propio organismo.

Las sensaciones, según se ha dicho, pueden ser actuales o renovadas, y no podemos desconocer que entre las unas y las otras hay generalmente una gran semejanza, al mismo tiempo que una gran diferencia en cuanto a su fuerza y viveza, que por lo común es mucho mayor en las primeras.

Suele llamarse impresión orgánica la modificación que se verifica por cualquier medio en el sistema nervioso, incluso el cerebro, y que consideramos como la causa *próxima* de la sensación, porque no conocemos ninguna agencia intermedia entre ella y la sensación. *Impresión* es una palabra que admite dos significados en nuestra lengua, uno activo y otro pasivo: así, cuando estampamos un sello en la cera, podemos entender por impresión, ya el impulso del sello, ya la estampa que recibe la cera. Pero en el lenguaje que me he propuesto adoptar, me ha parecido conveniente evitar esta ambigüedad de acepción: lo que llamo impresión orgánica es solamente análogo a la estampa; significa la modificación efectuada en el órgano por cualquiera causa, conocida o desconocida, no la acción de esta causa en él.

Es preciso no confundir, como se hace comúnmente, la sensación con la impresión orgánica que la produce. Debemos considerarlas como dos cosas enteramente distintas y separadas. La primera pertenece esencialmente al alma, la segunda a la materia. El alma percibe en su propio ser *intuitiva*, esto es, inmediata y directamente, la sensación y la refiere a la impresión orgánica como a su causa próxima, representando o simbolizando esta causa por medio de la sensación y concibiendo tantas diferencias y variedades en el órgano, cuantas son las que percibe en la sensación. Qué alteraciones se verifiquen en los órganos cuando sentimos cansancio, sueño, hambre, sed o cualquiera otro estado de aquellos que no podemos concebir sino en los cuerpos vivientes, son cosas que no conocemos por el testimonio de la conciencia, sino por observaciones y deducciones en que interviene la vista, el tacto, el olfato o cualquiera otra de las facultades perceptivas que llamamos sentidos externos, por

cuyo ministerio conocemos las cualidades materiales que atribuimos a cualquiera especie corpórea, viviente o destituída de vida, tales como el color, el sonido, el olor, la blandura o dureza, el movimiento, peso, etc.

Cuando el alma refiere la sensación a una causa *remota*, es decir, a un cuerpo exterior que obra en el organismo, no percibe tampoco las cualidades o estados de la causa remota, sino en cuanto percibe diferencias en la sensación. Ni distingue el olor del sonido, ni el olor del clavel del olor de la rosa, o el color del oro del color de la plata, o el sonido del violín del sonido de la flauta, sino en cuanto distingue unas de otras las sensaciones que, por medio del organismo que estas cualidades impresionan, se verifican en ella.

La causa próxima de toda sensación es una impresión orgánica, sea que conozcamos o no la agencia material de que ésta proviene, y que constituye la causa remota de la sensación.

La referencia misma que hacemos de la sensación a su causa próxima o remota, no es una percepción inmediata de la conciencia, no es una mera percepción *intuitiva*; es un juicio posteriormente formado; y este juicio es lo que, agregado a la sensación y a la intuición de la sensación, constituye verdaderamente la percepción de un estado orgánico o de una cualidad material cualquiera.

De lo dicho se sigue que tenemos dos clases generales de percepciones: las *intuitivas*, por medio de las cuales conocemos lo que pasa actualmente en nuestra propia alma, y las *sensitivas* o *representativas*, en que por el ministerio de la sensación nos representamos las cualidades y estados de las sustancias materiales extrañas o las cualidades o estados del organismo.

Y de lo dicho se infiere que en toda percepción sensitiva o representativa interviene necesariamente una *intuición* o percepción intuitiva.

II

Conocemos, pues, lo que pasa en nuestra alma por medio del alma misma, que se ve, se contempla a sí misma, *se ipsa intuitur*; o valiéndonos de otra expresión, que tiene conciencia de lo que pasa en ella, *conscia sibi est*. Así, conciencia puede significar o la facultad o el acto: doble sentido a que se prestan varias otras palabras que se refieren al alma, como *percepción, memoria, imaginación, pensamiento*¹.

En las percepciones de la conciencia, por simples que nos parezcan, se distinguen sin dificultad dos elementos. Primeramente el alma obra en sí misma: una modificación suya produce en ella una modificación nueva, que consiste en que el alma ve, contempla la modificación original. Esta especie de contemplación es propiamente una *intuición*. Pero esta nueva modificación, esta intuición, no es toda la percepción de conciencia. El alma refiere la modificación percibida, la modificación objeto, a su propio ser, al yo, mirando al yo como sujeto de ella, y como una misma cosa con ella; y de estos elementos, *intuición y referencia* de la intuición, se forma la percepción de conciencia, la *percepción intuitiva*.

Siempre que el alma concibe y afirma una relación, decimos que forma un juicio: la referencia es un juicio: el alma en la percepción intuitiva, concibe y afirma la relación de identidad del objeto con el sujeto, del yo que experimenta una modificación con el yo que tiene intuición de ella. Entra, pues, un juicio como elemento necesario en toda percepción intuitiva.

En la percepción intuitiva se nos presenta bajo dos aspectos la conciencia: pasiva en cuanto contempla la modificación objeto y en cierto modo la refleja; activa en

(¹) En la lengua inglesa se distingue: *conscience* es la facultad, *consciousness* es el acto. (N. DE BELLO).

cuanto concibe y afirma una relación de identidad entre el ser que experimenta la modificación objeto y el ser en quien reside la conciencia que la refleja.

III

Pasemos a las percepciones sensitivas; analizémoslas; separemos en estos fenómenos lo que las constituye esencialmente, lo que pertenece en propiedad al alma, de las acciones corpóreas, que las preceden o acompañan.

Toda percepción sensitiva supone una modificación peculiar de algún órgano, una impresión orgánica; y muchas percepciones de esta clase suponen, además del órgano impresionado, una causa corpórea exterior que produce la impresión.

Así cuando sentimos dolor, hay ordinariamente alguna parte de nuestro cuerpo a que lo referimos, sin que para eso sea necesario que se nos presente al mismo tiempo un agente exterior que obre en esa parte, y que impresionándola, haga nacer en nuestro espíritu la sensación de dolor que referimos a esta impresión como a su causa próxima; sensación que, *intuída* por nuestro espíritu, constituye la percepción del dolor, y nos representa por las variedades de la sensación los varios modos y los varios grados del dolor. No es, pues, necesario en esta especie de percepciones el referirlas a una causa remota, sea porque no se nos presente ninguna, o porque prescindamos de alguna que en realidad se nos presente.

En las percepciones de que hablamos hay, pues, primaria y esencialmente una impresión orgánica, que es un elemento material; en segundo lugar, una sensación particular que corresponde por una ley de la naturaleza a la impresión orgánica; en tercer lugar, una intuición de la sensación, y en cuarto, una referencia de la sensación al órgano impresio-

nado. Esta referencia es un juicio en que el alma concibe y afirma una relación de causalidad entre la impresión orgánica y la sensación.

De los cuatro fenómenos enumerados, el primero, según hemos dicho, pertenece a nuestro cuerpo; los otros tres se verifican en el alma; y como en uno de ellos el alma *intuye* una sensación, es evidente que en esta especie de percepciones sensitivas entra siempre como elemento necesario una percepción intuitiva. Es también necesaria en ellas la sensación y por eso las califica de percepciones *sensitivas*; al paso que en las percepciones intuitivas generalmente consideradas la sensación es un objeto accidental, porque no sólo la sensación sino cualquiera otra modificación del alma, v. gr. un deseo, puede ser objeto de la conciencia.

Pero en la percepción sensitiva sucede muchas veces que la impresión orgánica es producida manifiestamente por algún agente corpóreo que obra actualmente en el órgano. No veríamos, por ejemplo, si los objetos visibles no impresionasen el órgano de la vista, esto es, los ojos, la retina, los nervios que van de la retina al cerebro, y el cerebro mismo. No conocemos sino de un modo sumamente imperfecto la naturaleza de las impresiones que recibe de los objetos este aparato orgánico; y que llevadas hasta la extremidad cerebral producen consecutivamente en el alma sensaciones varias. No sabemos absolutamente cómo sucede que las modificaciones del aparato orgánico excitan las sensaciones. El hecho, sin embargo, es indudable: una ligadura, una fuerte compresión, una parálisis en cualquiera de las partes que componen este aparato, perturbaría las percepciones correspondientes y podría tal vez privarnos de ellas para siempre.

Por consiguiente, en las percepciones sensitivas de esta segunda especie hay un fenómeno más que en las anteriores, la acción de un agente corpóreo que produce la impresión orgánica y es causa remota de la sensación: los cinco fenómenos esenciales que se verifican en estas percepciones sensitivas son, pues, primero, una agencia corpórea sobre

un órgano; segundo, una impresión orgánica; tercero, una sensación particular que corresponde a la impresión orgánica; cuarto, conciencia de la sensación; y quinto, referencia de la sensación a su causa remota. Los dos primeros fenómenos pertenecen a nuestro cuerpo; los otros tres al espíritu que lo anima. En esta segunda especie de percepciones la sensación no es un elemento menos necesario que en la primera y tenemos por tanto dos clases de percepciones sensitivas: las unas que refieren la sensación a su causa próxima, y las otras que la refieren a su causa remota. Llamaremos a las primeras *percepciones sensitivas internas*, porque sus objetos no sólo están circunscritos a nuestro propio cuerpo, sino que simbolizan cualidades o estados del organismo, que no pueden existir ni concebirse sino en algún cuerpo animado, como el hambre, el sueño, el cansancio y todos los placeres o dolores que referimos a los órganos. Y daremos el nombre de *percepciones sensitivas externas* a las segundas, porque se refieren a su causa remota, que ordinariamente es un agente corpóreo distinto de nuestro propio cuerpo. Sucede a la verdad que la causa remota se encuentra algunas veces en una parte de nuestro cuerpo que impresiona otra parte del mismo; v. gr., una mano a la cabeza. Mas, en este caso nuestra mano ejerce sobre la cabeza el mismo género de acción que un cuerpo extraño cualquiera y no veríamos en esta acción un modo de ser propio de un cuerpo viviente, sino un modo de ser de aquellos que pertenecen indistintamente a los cuerpos vivientes y a los que no lo son: como el color, la tactilidad, la extensión, el movimiento, etc.

Las percepciones sensitivas tanto internas como externas, presentan una variedad infinita: cada especie de sensación corresponde a una facultad perceptiva especial que se llama *sentido*. Así en las percepciones sensitivas externas tenemos los cinco sentidos llamados externos: *vista, oído, olfato, gusto y tacto*, que se distinguen entre sí por los respectivos órganos impresionados, es a saber, los ojos, las ore-

jas, la nariz, la lengua y paladar y la superficie exterior de nuestro cuerpo; y podemos añadir a estos cinco sentidos externos algún otro, como después veremos. Las percepciones sensitivas internas presentan asimismo innumerable variedad de especies; pero sería difícil hacer en ellas una clasificación de sentidos internos suficientemente distinta y completa; y aun para las que podemos distinguir carecemos de nombres adecuados y sólo podemos señalarlas por denominaciones compuestas, como *sentido del hambre*, *sentido del sueño*, *sentido del movimiento voluntario*, etc.

Resumamos: las percepciones todas se dividen en *intuitivas* o *de conciencia*, caracterizadas por la relación de identidad entre el sujeto percipiente y el objeto percibido, que es el alma misma; y *percepciones sensitivas* o *representativas* en que el objeto percibido es una cualidad o estado material representado por una sensación, y la referencia a este objeto consiste en una relación de causalidad en que la cualidad o estado es la causa y la sensación el efecto. Las percepciones sensitivas se dividen a su vez en *internas* y *externas*: en aquéllas el objeto es una impresión orgánica y la modificación percibida es por consiguiente una de aquellas que, según antes se ha dicho, no pueden existir ni percibirse sino en el cuerpo mismo que animamos: en las otras, por el contrario, la modificación percibida es una cualidad o estado de que son igualmente susceptibles los cuerpos vivientes y los que no lo son.

Las percepciones sensitivas externas acceden siempre a percepciones sensitivas internas, porque suponen siempre un órgano impresionado; pero no siempre que percibimos impresiones orgánicas percibimos un agente corpóreo que las excite.

No hay percepción en que no intervenga la conciencia, ni percepción sensitiva en que no haya una sensación que simbolice una cualidad o estado corpóreo.

Conviene observar que las percepciones directas de la conciencia en que el sujeto percipiente y el objeto percibido

se identifican, no forman un sentido particular, como parece significarse por la denominación de *sentido íntimo* que se da generalmente a la conciencia, porque *sentido* y *sensación* son palabras correlativas, y en las percepciones intuitivas no hay una representación o simbolización de objeto alguno por medio de la sensación, supuesto que el objeto es el alma misma percibida directamente por el alma. Una sensación cualquiera, como cualquiera otra de las modificaciones de nuestro espíritu, puede ser percibida directamente por la conciencia, y así sucede, según hemos dicho, en todas las percepciones sensitivas; pero mientras no convertimos esta sensación en símbolo de una cualidad o estado corpóreo, la percepción es meramente intuitiva. La denominación, pues, de *sentido íntimo* dada a la conciencia se opone a la base de la clasificación que nos ha parecido conveniente adoptar.

Para poner en toda su luz nuestra división de las percepciones, observaremos que una misma sensación puede ser objeto de una percepción intuitiva, y símbolo de una cualidad o estado corpóreo, como sucede en toda percepción sensitiva interna o externa. En general, cuando al mismo tiempo que experimentamos una sensación se manifiesta la causa remota de que resulta, referimos la sensación a la causa remota, y la percepción sensitiva es externa. Pero nada impide que refiramos esa misma sensación al órgano impresionado. De este modo una idéntica sensación puede servir de símbolo a dos percepciones sensitivas, una externa y otra interna, según la significación que le demos.

Por ejemplo: hay un zumbido espontáneo de los oídos que es muy semejante al zumbido de ciertos insectos. Cuando lo juzgamos espontáneo, lo referimos al órgano. Si viésemos volar a poca distancia el insecto, variaría al instante la referencia, percibiríamos en el zumbido una acción, una cualidad del insecto, y la percepción sensitiva pasaría de interna a externa.

Pero aun cuando un agente manifiesto produce la im-

presión en el órgano, ¿quién quita que prescindiendo de la agencia externa, miremos la sensación como un signo del efecto orgánico? La percepción sensitiva será entonces interna o externa, según queramos. La sensación que un cuerpo rojo produce en el alma puede significar o el color rojo o la impresión producida por este color en el aparato orgánico que sirve al sentido de la vista: todo dependerá de la referencia.

De todos modos y en todo género de percepciones sensitivas, es necesario que antes de mirar la sensación como símbolo de una cosa distinta del alma, la miremos como una modificación actual del alma y que tengamos una percepción intuitiva de ella. Sin esta percepción intuitiva no podemos tener percepción de ninguna clase. A la verdad los varios elementos de la percepción nos parecen formar un todo indivisible y no podemos percibir el menor intervalo entre ellos; pero no por eso es menos manifiesta su esencial diferencia.

Observaremos también que *sentir*, en el significado de experimentar sensaciones, es propio y privativo del alma. Los sentidos tienen, pues, su asiento en el alma, son el alma misma aplicada a los objetos corpóreos, y debemos rechazar la preocupación vulgar que los confunde con los órganos por cuyo medio se ejercitan. El alma es propiamente quien ve, oye, huele, gusta, toca. Ella y no el cuerpo es quien siente fatiga, sueño, hambre, etc. Los órganos son meros instrumentos de la percepción. Decir que los ojos ven es hablar metafóricamente, es según observa Reid, como decir que un telescopio ve. La mano toca como un cuerpo inanimado toca a otro; tocar, en el sentido de percibir por el tacto, es propio y privativo del alma.

La significación que da el alma a las sensaciones, haciéndolas representativas de lo que no es ella; la conversión de lo subjetivo en objetivo, es una de las claves principales de la teoría del entendimiento. Si en las percepciones sensitivas internas nos parecen derramadas la sensibilidad y concien-

cia misma sobre todos los órganos; si creemos sentir y vivir en ellos, mientras que el asiento de las percepciones y de todas las modificaciones de que el alma tiene conciencia no puede ser sino el alma misma, el *yo*; en las percepciones sensitivas externas arroja el alma los cuerpos con la rica y variada librea de sus sensaciones, y no las conoce y distingue sino en cuanto conoce y distingue las sensaciones de que compone sus formas, colores y demás cualidades. Así lo que creemos percibir de un modo directo en nuestros órganos y en los cuerpos inanimados, no es más que nuestra misma alma, diversamente modificada. Las percepciones de la conciencia son las únicas directas, intuitivas; las de los sentidos internos y externos son simbólicas y representativas.

Cuando decimos que conocemos las cosas sensibles por medio de nuestras propias sensaciones, sirviéndonos de éstas como de signos o símbolos que hacen en el alma las veces de aquéllas es preciso entender estas palabras literalmente. La oliva es un símbolo de la paz; pero conocemos la paz por medios independientes del símbolo. No es así en la percepción sensitiva. No conocemos las varias modificaciones de nuestros órganos y las varias cualidades corpóreas sino en cuanto conocemos las varias sensaciones, próxima o remotamente producidas por ellas.

Pudiéramos a la verdad por medio de percepciones sensitivas externas estudiar y conocer hasta cierto punto la estructura de nuestros órganos y las alteraciones físicas, químicas o de cualquiera otra especie que sufren, cuando el alma experimenta ciertas afecciones que refiere a ellas como a su causa próxima; por ejemplo, cuando siente dolor en alguno de ellos. Este es el estudio a que se dedican particularmente el fisiólogo y el médico, y que se hace por medio de percepciones sensitivas externas. ¿Pero qué alcanzamos con el auxilio de éstas? Únicamente el conocimiento de cualidades que no conocemos sino por las sensaciones que las simbolizan. Lo mismo se aplica obviamente a las percepciones sensitivas externas. Si queremos averiguar, por ejemplo, qué

alteraciones se verifican en el cuerpo sonoro cuando impresionamos el aparato auditivo que produce la sensación de sonido, hallamos que experimenta vibraciones más o menos rápidas que no conocemos sino por medio de la vista y del tacto, y que no son accesibles a la conciencia sino por medio de sensaciones visuales y táctiles que simbolizan su causa remota.

Este es el resultado definitivo de todo estudio sobre la materia. Lo que son la materia y las cualidades materiales en sí mismas y no meramente como causas de sensaciones, no lo sabemos ni es accesible este conocimiento a las facultades mentales de que estamos dotados.

Se consideran comúnmente las modificaciones que el alma se revela a sí misma como *cualidades* que sucesiva y continuamente se sobrepone a una sustancia o apoyo que es como el fondo del alma. Pero debemos estar en guarda contra las fascinaciones que ejercen sobre nosotros las palabras metafóricas de que por necesidad nos valemos para ayudarnos a concebir esta misteriosa evolución de los fenómenos espirituales. El alma está toda entera, según lo que antes hemos dicho, en cada uno de sus actos, y es preciso conciliar con las aparentes diferencias que nos muestra la conciencia en el alma, la identidad y la indivisible unidad de que tenemos constantemente una imprescindible intuición.

El alma tiene la facultad de renovar las percepciones. Esta facultad se llama *Memoria*. Cuando se renuevan las percepciones en el mismo orden en que las hemos experimentado, la memoria tiene más propiamente este nombre, y sus actos se llaman *recuerdos*. Cuando se altera este orden y combinamos percepciones renovadas que originalmente no han estado juntas en el alma, la memoria se llama *Imaginación, Fantasía*. Si me represento la rosa en el arbusto que la produce y en cuyas ramas la he visto, ejercito la memoria propiamente dicha: si me represento un arrayán que da rosas, o una flor que no he visto y en que combino la forma de la azucena con el color de la rosa, ejercito la imaginación. Pero las imaginaciones, las fantasías, no menos que las repre-

sentaciones de la memoria propia, se componen siempre de percepciones renovadas.

Las percepciones renovadas por la simple memoria o por la imaginación se llaman *ideas*. *Idea* significa imagen; las percepciones renovadas se han llamado imágenes de las percepciones actuales por la semejanza que verdaderamente tienen con ellas.

Las ideas a que acompaña el juicio seguro de la realidad de los objetos, se llaman conocimientos.

CAPITULO II

DE LAS PERCEPCIONES INTUITIVAS Y DE LA CONCIENCIA

- I. Noción general de la percepción intuitiva. — Examen de la objeción de Tomás Brown. — El alma es susceptible de experimentar innumerables afecciones a un mismo tiempo. — Objeción que considera la conciencia como la memoria. — II. Por la intuición el alma se percibe idéntica. — Unidad y continuidad del alma. — III. Noción del Yo sustancial. — Doctrina de Mr. Cousin.

I

Que el alma tiene la facultad de percibir lo que pasa en ella, es una cosa tan obvia, que parece imposible se haya puesto alguna vez en duda. Sin esta facultad, ¿cómo habría jamás existido la Psicología, la ciencia del alma? Pero no sólo esta ciencia, ninguna otra, el lenguaje mismo, no hubiera podido existir. Es de toda necesidad percibir nuestros pensamientos para poder expresarlos ¹.

No ha faltado, con todo, uno que otro filósofo que negase perentoriamente la existencia de las percepciones intuitivas y de la conciencia: y ninguno ha impugnado tan vigorosamente la opinión casi universal que la reconoce, como el profundo y sagaz Tomas Brown, sucesor de Dugald Steward, en una de las cátedras de filosofía de la Universidad de Edimburgo.

Los fenómenos espirituales no son, según él, objetos de

¹ No se debe confundir la conciencia en su acepción general psicológica, con la conciencia moral que juzga de la rectitud o gravedad de nuestros actos voluntarios. (N. DE BELLO).

la conciencia, sino la conciencia misma; y considerarla como facultad distinta es duplicarla sin necesidad. ¿Pero no son cosas evidentemente distintas experimentar una sensación, por ejemplo, y percibir que la experimentamos? ¿No pudiera el alma alegrarse o dolerse, esperar o temer, sin que se contemplase a sí misma en estas varias modificaciones? Aun cuando eso le fuera imposible, los dos actos deberían parecernos inseparables, no idénticos.

Si el alma siente, y al mismo tiempo percibe que siente, dice Brown, es necesario admitir que puede hallarse a un mismo tiempo en dos estados diversos, el de la sensación y el de la conciencia; lo cual, según él, es un manifiesto absurdo.

Pero la verdad es que el alma humana puede experimentar, no sólo dos, sino innumerables afecciones y modificaciones a un mismo tiempo. Esta multitud de estados espirituales contemporáneos es un hecho frecuente, o por mejor decir, continuo. Probablemente uno solo de ellos fijará la atención de un modo vivo en un instante dado; mas, no por eso dejarán de existir en ese mismo instante los otros. Unas pocas observaciones familiarísimas bastarán para demostrarlo.

Si estando un objeto presente en el alma, fuese necesario que desapareciese de ella para dar lugar a otro objeto, ¿cómo percibiríamos su semejanza, su diferencia, ni relación alguna entre ellos? ¿Cómo hubiera engendrado el entendimiento las ideas de orden, simetría, armonía, ritmo? Toda comparación supone dos o más percepciones simultáneas, sea que los objetos hieran actualmente al alma, o que los haga revivir la memoria ².

Embebidos en una meditación profunda nos paseamos por un campo que hemos recorrido a menudo y en que todos los objetos nos son perfectamente familiares. Tan ligera será

² Brown mismo, pocas líneas después de haber sentado que el suponer el alma en dos estados diferentes y simultáneos, es un absurdo, reconoce que en la comparación de dos sensaciones diversas, como la del olor de una rosa y la del sonido de una flauta, el alma considera las dos a un mismo tiempo, y además las refiere a sí misma como sujeto. Véase la XI de sus *Lectures on the Philosophy of the Human Mind*. (NOTA DE BELLO).

la noticia, tan débiles las sensaciones que entonces reciba de ellos el alma, que acaso no podremos después recordarlas, renovándolas, y sin embargo, es incontestable que las percibimos sin distraernos un momento de la materia en que se ejercita el pensamiento y que parece absorberlo. La mera dirección de nuestros pasos supone, por una parte, las percepciones de mil pequeños accidentes del suelo, y por otra una infinidad de voliciones, que producen en nuestro cuerpo los movimientos necesarios para no tropezar o caer. Y todas estas percepciones y voliciones nacen, y coexisten, y se suceden unas a otras, sin turbar ni suspender el pensamiento dominante. Supongamos que en lugar del peñasco o del tronco que hemos visto muchas veces y de que ahora no hacemos caso, se ofreciese a nuestros ojos un bulto extraño, un cadáver. El nuevo objeto dispersaría, amortiguaría todas las otras ideas presentes; se apoderaría del alma. ¿Y por qué lo extraño nos conmueve de esta manera, y lo familiar no? Sin duda porque en medio de nuestra meditación percibimos lo uno y lo otro, y distinguimos entre lo familiar y lo extraño. A no ser que digamos que las cosas extrañas, por una especie de magia inconcebible, cortan el hilo de nuestros pensamientos antes de ser percibidas, antes que el alma reciba la primera noticia de ellas.

¿Por qué, cuando queremos pensar atentamente en algo, nos quejamos de los ruidos que turban la atención, la desparraman, la distraen? La distracción que ellos causan supone que sus percepciones coexisten, cuando no sea más que un instante, con el pensamiento que nos ocupa y en que deseamos fijarnos.

Si fuese cierto que el alma no pudiese hallarse en dos estados diferentes a un tiempo, tendríamos el más a mano y el más eficaz de todos los anodinos en nuestro propio pensamiento. Aquejados de un dolor, bastaría que pensásemos en otra cosa para dejar de sentirlo. O más bien, si fuese cierta esa doctrina, el objeto que más nos interesara, o que produjese en nuestros órganos las impresiones más fuertes,

no tendría poder para desalojar de la mente la idea más débil y frívola que a la sazón la ocupase, ni hallaría acceso en el alma, sino aguardando, espiando, por decirlo así, un intersticio entre dos modificaciones sucesivas para colarse y herirla.

La preocupación general de la imposibilidad de dos estados espirituales simultáneos proviene de suponerse que sólo podemos atender a una cosa, y que el estado o modificación a que atendemos reduce todas las otras a una completa nulidad. Ambas suposiciones son erróneas. La comparación es una atención multiplicada; y las ideas atentas dominan, pero no extinguen las otras; a no ser en aquel estado anormal que llamamos éxtasis, raptó, estado en que ciertos recuerdos y fantasías se apoderan del alma toda, y la hacen insensible aun a las más poderosas impresiones orgánicas.

Un elegante escritor contemporáneo pretende que la facultad llamada *conciencia* o *sentido íntimo* no es otra cosa que la memoria. Conocemos, según él, no lo que pasa sino lo que ha pasado en el alma; no lo percibimos actualmente, sino lo recordamos. ¿Pero qué es el recuerdo que hace el alma de un estado o modificación de su ser, sino este mismo estado o modificación renovada con más o menos viveza? Y si el alma puede percibir sus modificaciones renovadas, ¿por qué no las modificaciones originales, mientras que existen? ¿Se dirá que, recordando, no renovamos, sino percibimos directamente la modificación anterior? Esto sería reconocer una conciencia retrospectiva mucho más difícil de concebir que la conciencia intuitiva que se ejercita en modificaciones presentes.

En realidad, que el alma tenga el poder de conocer lo que pasa en ella, es una cosa en que todos están sustancialmente acordes. Que este conocimiento consista en una intuición que coexista con su objeto, o en una intuición retrospectiva; que él constituya un complemento necesario, una parte esencial de todos los fenómenos espirituales, o que

sin embargo de asociarse con todos ellos deba referirse a una facultad distinta, *sui generis*, es a lo que se reduce la diferencia. El error más grave de los que rechazan la conciencia como facultad intuitiva, distinta, está en creer necesariamente sucesivos todos los actos y modificaciones del alma, de manera que a cada instante la ocupe exclusivamente uno solo.

Hay percepciones vivas, atentas; y percepciones débiles, fugitivas. De las segundas hay un número incalculable a cada momento.

La conciencia se percibe a sí misma. *Yo tengo conciencia de una sensación* no es, como pretende Brown, una proposición tautológica, que signifique lo mismo que esta otra: *yo tengo una sensación*. La segunda supone sólo la conciencia de la sensación; la primera exige algo más, la conciencia de la conciencia.

Pero esta segunda conciencia, se dirá, debe producir a su vez otra tercera, de que nacerá sucesivamente otra cuarta, y así indefinidamente. Es de creer, sin embargo, que en esta reproducción sucesiva se debilite rápidamente la fuerza de la intuición hasta desvanecerse del todo.

La intuición no es una sensación, ni la conciencia un sentido. Admitir la menor analogía entre la conciencia y los sentidos sería justificar a los que han querido ridiculizarla comparándola con el ojo que se empeña en mirarse a sí mismo, o con el loco que se asoma a la ventana para verse pasar por la calle. Así el título que suele dársele de *sentido íntimo* es, como antes se ha dicho, una pura metáfora.

La existencia de la intuición es evidente; su naturaleza, inescrutable; como la naturaleza de la sensación y de todas las otras modificaciones elementales del alma.

II

La más simple forma de la percepción es aquella en que el alma se percibe a sí misma: sujeto y objeto a la vez.

En las percepciones intuitivas no sólo percibe el alma sus propias modificaciones, sino que las percibe como suyas. Percibe, pues, una relación de identidad entre el alma que está afectada de cierto modo, y el alma que percibe estarlo; entre el alma, por ejemplo, que siente o desea, y el alma que percibe ese sentimiento o deseo.

Esta relación de identidad es una idea simple. Parece a primera vista que una relación no puede ser jamás un concepto simple, porque percibiéndola entre dos objetos, percibimos por lo menos tres cosas, los objetos comparados y la relación entre ellos. Pero las percepciones de los objetos que se comparan no son partes de la relación, sino su antecedente necesario. Cuando el alma se percibe idéntica, percibe ciertamente dos términos que se identifican: pero las percepciones de estos dos términos son la materia sobre que versa la relación, no elementos de ella.

El alma se percibe idéntica, no sólo percibiendo una afección dada como suya, sino percibiéndose como sujeto de toda la serie de afecciones suyas que recuerda. En esta relación de identidad derramada sobre toda la vasta cadena de sus recuerdos, percibe la continuidad de su ser.

El alma se percibe a sí misma en sus intuiciones, no sólo idéntica y continua sino *una*; no le es posible referir cierta afección a una parte de su ser, y cierta afección a otra parte. No nos es dado considerar el alma como una sustancia dividida en varios departamentos, a cada uno de los cuales corresponde cierta especie de afecciones; y aun cuando coexistan a un tiempo en el alma modificaciones o afecciones diversas, nos es imposible colocarlas en distintas partes de una misma sustancia. El alma no es para nuestra conciencia un agregado de partes distintas, sino un todo único, simple, indivisible.

Así la conciencia es la que da el tipo primitivo de las relaciones de identidad, continuidad y unidad; tipo de que después nos servimos como de un signo, para representarnos todo lo que llamamos idéntico, continuo y uno.

III

En la más temprana infancia aprendemos a emplear con perfecta propiedad la palabra *yo*, que es de todas las lenguas, y cuyo recto uso envuelve manifiestamente la idea de un ser idéntico, continuo, uno, percibido por la conciencia; identidad, continuidad, unidad que el niño, guiado por una irresistible analogía, atribuye después al *tú*, a cada hombre, a cada viviente.

Mirándose el alma como idéntica, continua y una bajo todas sus modificaciones simultáneas y sucesivas, coloca todas estas modificaciones en sí misma, como en algo que les sirve de asiento y apoyo; de otra manera no podría considerarlas como suyas. De lo cual se infiere que percibe este algo intuitivamente, y que la percepción intuitiva de sus modificaciones, lejos de darnos *a posteriori* la noción del *yo* sustancial, la envuelve, como un elemento suyo necesario.

Pero se dice: la relación que concebimos entre una modificación del *yo* y el *yo* sustancia o sujeto, tiene una cosa que la diferencia de todas las otras nociones relativas. No concebimos semejanza sino comparando dos cosas que separadamente conocemos; no juzgamos que un retrato es semejante a su original sino porque conocemos separadamente el original y el retrato; no juzgamos que dos y dos son cuatro, sino porque separadamente conocemos el agregado $2 + 2$ y el agregado 4; ni nos parece que el fuego produce calor sino porque vemos el fuego y acercándonos a él sentimos calor. Pero no es así en la relación de identidad que percibimos entre una modificación del alma y el alma misma. Dada la una, no sólo suponemos la otra, sino que no podemos menos de suponerla; y esto sin que del *yo* sustancia o sujeto hayamos tenido noción alguna anterior, porque no podemos tener otra que este mismo concepto en que miramos el alma como la base o asiento de la modificación.

Bajo todos los otros respectos el *yo* sustancial permanece envuelto en una oscuridad profunda.

“En el juicio en que se nos revela el *yo*”, dice Mr. Cousin, “hay dos cosas; la modificación y la sustancia; y la primera nos da inmediatamente la segunda: prodigiosa lógica, pues ordinariamente para percibir una relación, necesitamos de dos términos, mientras, en el caso presente, el término que vemos nos da el que no vemos y la relación que los une”.

Esta doctrina presenta, a mi juicio, dificultades insolubles. Las modificaciones no son otra cosa que la sustancia misma modificada. Percibir las unas y no percibir la otra es absolutamente imposible.

El error de los que han creído que percibimos las modificaciones y no la sustancia, proviene del prestigio que ejercen sobre nosotros los nombres abstractos; prestigio de que nacieron tantos conceptos erróneos en las escuelas filosóficas de los antiguos, y de que aun después del triunfo de los nominalistas se conservan no pocos vestigios. Hablamos de las modificaciones y de la sustancia como de cosas reales que se sobreponen a otra cosa real; a la manera que se sobreponen a un cuerpo las vestiduras que lo cubren; concepto absurdo, aunque paliado con un lenguaje especioso.

El alma forma con todas sus modificaciones un objeto único, indivisible, idéntico; sin que por eso deje de percibir diferencias entre sus varias modificaciones, porque no hay incompatibilidad entre lo diferente y lo idéntico.

La identidad, la continuidad, la unidad del *yo*, no se perciben en las modificaciones, se perciben en el alma misma. Las modificaciones no son idénticas, continuas, unas; la identidad, la continuidad, la unidad, pertenecen al alma; no pueden separarse del alma, sino a favor de esas imágenes fantásticas que se asocian a los nombres abstractos y a que damos involuntariamente una realidad que no tienen.

Pero ¡qué! se dirá tal vez: ¿no percibimos las modifica-

ciones de la materia sin percibir de modo alguno la sustancia en que residen? Respondemos que no percibimos jamás directamente las modificaciones de la materia; sólo las percibimos representativamente por medio de las sensaciones que ella produce en el alma.

“Nada es más claro, se dice, que los objetos de la conciencia; y la idea de la sustancia es oscurísima. ¿Cómo será pues adquirida por la conciencia? Nada sabemos de la sustancia: su naturaleza está enteramente oculta para nosotros. Si alguno conoce la sustancia, descríbala; si no le es dado describirla, confiese que ella no puede ser objeto de una percepción inmediata”.

Así ratiocina el ilustre jefe de la escuela ecléctica. Pero por ventura, ¿conocemos la naturaleza de cosa alguna, aun de aquellas que la conciencia contempla? No nos es dado describir la sensación, y no por eso diremos que la sensación no es objeto inmediato de la percepción intuitiva.

Percibimos, pues, intuitivamente nuestra propia alma, sin embargo que ni nos es posible describirla, ni conozcamos su naturaleza sino hasta donde se extienden los fenómenos que la conciencia atestigua.

CAPITULO III

DE LAS PERCEPCIONES SENSITIVAS EXTERNAS

I. Elementos que comprende la acción externa. — La impresión orgánica es poco conocida. — La sensación existe privativamente en el alma. — La referencia o juicio objetivo es la cuestión capital en Filosofía. — Diferencia en las percepciones externas: unas son *plesioscópicas* y otras *aposcópicas*. — Conocimientos que vienen del tacto y la vista. — Influencia de la conexión de las sensaciones en el juicio o referencia objetiva. — II. Percepciones primarias y percepciones sugeridas. — III. Ley de la referencia objetiva en las percepciones *plesioscópicas*. — Correspondencia de las sensaciones visuales con las cualidades táctiles por medio de la experiencia de los juicios sugeridos. — Relación de la pintura de la retina con la obra del pintor. — Excelencia de la geometría táctil. — Su ejercicio gradual por medio del proceder analógico. — Relación de lo que precede con el fenómeno de la visión. — Percepciones *plesioscópicas*: el gusto y el olfato se refieren a ellas. — Excelencia del sentido del tacto. — Su relación con los demás sentidos. — Las afecciones táctiles determinan toda representación del mundo exterior.

I

Hemos visto que el fenómeno de la percepción sensitiva externa (que por abreviar llamaremos en adelante *percepción externa*) es precedido de dos fenómenos físicos: la acción de una sustancia material sobre el órgano, y la impresión orgánica. Hemos visto asimismo que la percepción externa se compone esencialmente de tres fenómenos que pasan en nuestro espíritu: la sensación que nace en él a consecuencia de la impresión orgánica; la percepción intuitiva de la sensación, y la referencia que hacemos de la sensación a un ser material que obra actualmente en el órgano; referencia en que simbolizamos con la sensación una cualidad

de este ser. Debemos, pues, reconocer cinco elementos distintos y sucesivos en el fenómeno de la percepción sensitiva externa: los dos primeros pertenecen a la materia, los otros tres al espíritu.

La acción externa puede ser a veces negativa. La ausencia o disminución de un estímulo, que obra casi continuamente, como la luz, o cuya varia intensidad es capaz de producir sensaciones ya agradables, ya penosas, como sucede en la causa desconocida que produce la sensación de calor, se hace objeto de percepciones distintas y vivas. Percibimos, pues, positivamente la oscuridad, el frío, el silencio. En todos los idiomas hay signos que representan esta especie de causas negativas; y lo que es más, algunas de ellas, la oscuridad, por ejemplo, y el frío, han sido largo tiempo consideradas como sustancias materiales. *Dios separó la luz de las tinieblas*, dice el autor del Génesis, acomodándose a la comprensión vulgar.

De la naturaleza de las impresiones orgánicas nada sabemos a fondo. ¿Hay en los nervios un flúido a que cada acción de una sustancia corpórea imprima un movimiento particular? ¿O constan ellos de fibras que las impresiones hagan vibrar de un modo u otro? ¿O las acciones que los afectan modifican diversamente su constitución química? Estas cuestiones pertenecen más bien a la fisiología que a la ciencia del entendimiento; y cuando pudiéramos resolverlas satisfactoriamente, no por eso dejaría de quedar en pie la dificultad toda entera, que consiste en explicar cómo nace la sensación en el alma a consecuencia de la modificación, cualquiera que sea, que se verifica en los nervios y en el cerebro.

Todo lo que sabemos es que las causas corpóreas impresionan de varios modos los nervios y el cerebro, y que a cada variedad de impresión en este aparato orgánico, corresponde una sensación peculiar en el alma.

Las sensaciones, las percepciones, ya lo hemos dicho, existen privativamente en el alma. Si los ojos viesan y la

nariz oliese, nada más habría de común entre mis percepciones de colores y mis percepciones de olores, que entre las percepciones de Pedro y las percepciones de Juan. Somos irresistiblemente movidos a creer que es una misma la sustancia que en nosotros ve, oye, huele, gusta, toca; la que siente el placer o dolor, aversión o deseo; la que compara y juzga; la que se percibe a sí misma, y esta sustancia es el alma.

El efecto total que produce un cuerpo en nosotros, y por cuyo medio llegamos al conocimiento de sus cualidades, esto es, de las varias acciones que ejerce en nosotros, abraza, pues, dos especies de fenómenos absolutamente distintos; los unos consisten en las mutaciones mecánicas, químicas, eléctricas o de cualquier otro género, que la acción del objeto percibido produce mediata o inmediatamente en el órgano; los otros comprenden las modificaciones de que tenemos conciencia, y por medio de las cuales distinguimos unos de otros los objetos que nos afectan. No por los movimientos o por la adición o sustracción de moléculas, que se verifique en los nervios y en el cerebro, sino por las afecciones de que tenemos conciencia, por las sensaciones, distinguimos el fuego de la nieve, lo blanco de lo negro, lo duro de lo blando.

La sustancia en que estas afecciones se producen y que ejerce los actos de la conciencia que nos avisa de ellas, es el alma.

Nada de común entre el mundo de la conciencia y el mundo de los sentidos. El primero está todo entero en el sujeto: la unidad perfecta, la indivisibilidad absoluta, son los caracteres que nos presenta. El segundo, que sólo nos es conocido por las sensaciones que lo simbolizan, y por percepciones que transforman, digámoslo así, el sujeto en objeto, tiene por atributos la multiplicidad, la extensión.

La referencia es lo que convierte lo subjetivo en objetivo; es el puente sobre el abismo que media entre la conciencia y el universo externo: elemento importante, que ha

llamado la atención desde la primera edad de la Filosofía, y campo de batalla entre las diferentes escuelas. Exploraremos su origen, su desarrollo, y las leyes a que está sujeto. Por ahora sólo podremos dar algunos pasos en esta investigación; pero volveremos de cuando en cuando a ella, a medida que nuestras observaciones nos suministren medios para llevarla adelante.

Comparando entre sí las varias percepciones externas, encontraremos en ellas una diferencia notable en cuanto a la situación de los objetos o causas remotas a que referimos las sensaciones. Las percepciones del tacto, por ejemplo, nos dan aviso de la dureza o blandura, suavidad o aspereza de los cuerpos que tocan inmediatamente la superficie del nuestro; al paso que por medio de la vista percibimos colores, magnitudes y formas de cuerpos que se hallan a veces a grandísima distancia de nuestros ojos. Distinguiremos estas dos familias de percepciones externas, llamando a las primeras *plesioscópicas*, porque nos dan a conocer cualidades de objetos que obran inmediatamente sobre los órganos; y a las segundas *aposcópicas*, por una razón contraria. Las percepciones del tacto y del gusto son *plesioscópicas*; las de la vista, oído y olfato, *aposcópicas*.

Todos saben que en las percepciones de una y otra familia las sensaciones son producidas por causas corpóreas que obran sobre los órganos inmediatamente. Si vemos un cuerpo lejano, es porque la luz que nos viene de su superficie impresionada nuestros ojos. Si oímos una campana que suena tal vez a una legua de distancia, es porque las vibraciones comunicadas por ella al aire afectan inmediatamente nuestros oídos (¹). Si olemos una rosa que dista de nosotros dos o tres varas, es porque los efluvios que la rosa está despidiendo de sí, vienen a herir inmediatamente nuestra nariz. ¿En

¹ La palabra oído tiene dos acepciones que no debemos confundir. Significa un sentido, una facultad del alma y denota además el aparato orgánico de membranas y nervios colocado en la parte interior de cada oreja, y prolongado hasta el cerebro. Este segundo es el que tiene aquí la palabra, y el único que le damos siempre en plural. (N. DE BELLO).

qué consiste, pues, que por medio de las afecciones de la vista, oído y olfato no nos parece percibir las cualidades de los cuerpos que inmediatamente impresionan nuestros órganos, sino de cuerpos situados a veces a considerable distancia de nosotros? ¿Por qué no hablamos de la fragancia de los efluvios, sino de la fragancia de las flores; ni del sonido del aire que una campana hace vibrar, sino del sonido de la campana; ni de los colores de la luz que hieren los ojos, sino de los colores de los cuerpos que nos la envían?

La razón es obvia. El tacto y la vista son los más importantes de los cinco sentidos. Debemos a ellos incomparablemente más conocimientos y de más importancia para la satisfacción de nuestras necesidades, que a los otros. El conocimiento, por ejemplo, de la colocación de los cuerpos en el espacio, conocimiento sin el cual es evidente que no pudiéramos disponer de los cuerpos, ni hacerlos servir a nuestro bienestar o placer, lo debemos al tacto y a la vista. De aquí provino sin duda que refiriésemos a estos dos sentidos las noticias que nos vienen de los otros. Notando que cierta afección del olfato acompañaba constantemente a ciertas afecciones de la vista y del tacto, por medio de las cuales percibíamos cierto color, figura y magnitud, nos fué natural asociar aquélla con éstas y referirlas todas a una misma causa. Atribuimos, pues, al cuerpo dotado de aquel color, figura y magnitud, una cualidad más, la de afectar de un modo particular el olfato. De la misma manera, viendo y tocando un cuerpo que herido por otro producía constantemente una afección particular del oído, identificamos la causa de esta afección con la causa de las afecciones visuales y táctiles que la naturaleza asociaba con ella. Atribuimos, pues, a cierto cuerpo dotado de ciertas cualidades de que nos informaban el tacto y la vista, otra cualidad más, la de producir en ciertas circunstancias aquella afección del oído.

Nuestro entendimiento obedece a esta ley. Si una sensación es producida por una serie de causas remotas, A, B, de las cuales A obra en B, y B en el órgano, y si B no es de na-

turalidad que pueda afectar la vista o el tacto, pero A lo es, la sensación producida por B nos parecerá provenir de A, esto es, nos representaremos en ella una cualidad de A, o en otros términos, que significan absolutamente lo mismo, percibiremos en ella una cualidad de A. Los efluvios odoríficos no son visibles ni tangibles, pero la rosa que los exhala lo es. Las vibraciones del aire no se pueden ver ni tocar, pero los cuerpos que las producen están al alcance de la vista y del tacto. Referiremos, por tanto, las sensaciones excitadas en el alma por los efluvios odoríferos y por las vibraciones aéreas, no a los efluvios y al aire, sino a los cuerpos visibles y tangibles que despiden los efluvios y hacen vibrar el aire.

Vemos, pues, que en las percepciones aposcópicas del oído y del olfato entra un juicio, por cuyo medio referimos la sensación auditiva u olfáctil, no al agente que impresiona inmediatamente al órgano, sino a un agente distante del órgano; agente que produce, de cualquier modo que sea, sensaciones visuales y táctiles, entre las cuales y las sensaciones auditivas u olfáctiles hemos observado conexiones constantes.

Parece a primera vista que la sensación y el juicio o referencia objetiva son una sola cosa, elemental e indivisible. Mas, esto depende de la conexión íntima que los dos elementos han llegado a tener entre sí. No hay razón alguna para que la sensación nos represente de suyo una cualidad del cuerpo que llamamos oloroso o sonoro, y no de los efluvios o del aire, que son en realidad los agentes que impresionando de cerca los órganos, excitan las sensaciones de sonidos y olores. Si se verifica la primera representación, y no la segunda, es por el enlace constante que hemos observado entre las sensaciones auditivas u olfáctiles y las sensaciones visuales y táctiles; enlace de que hemos deducido que la causa de que proceden éstas es la causa de que proceden también las otras. La vista y el tacto, sentidos que por su importancia debieran llamar desde luego nuestra atención, nos dieron las primeras ideas de cuerpos o causas externas. Referimos.

por consiguiente, las sensaciones auditivas y olfáctiles a los objetos de la vista y del tacto, que eran para nosotros los únicos objetos externos; y nos representamos por medio de ellos, o creímos percibir, que es lo mismo, cualidades particulares de estos objetos. La sensación en las percepciones aposcópicas del oído y del olfato, es un signo: por el valor que la experiencia nos enseñó a dar a este signo, los sonidos y olores fueron para nosotros caracteres de objetos que veíamos y tocábamos; y esta referencia objetiva se nos hizo tan familiar, y se unió tan íntimamente con la sensación, que llegaron ambas a parecernos una misma cosa.

II

Pero además de la referencia objetiva que es propia de cada sentido, suele haber en las percepciones aposcópicas ciertos juicios accesorios que verdaderamente no son parte de ellas y que sin embargo nos parecen a primera vista pertenecerles.

Contraigámonos al oído y al olfato. Después que aprendimos por la observación a referir las sensaciones auditivas u olfáctiles a cuerpos distantes que en virtud de esta referencia llamamos sonoros u olorosos, sucedió a menudo que a las sensaciones auditivas u olfáctiles acompañaban ciertos juicios, más o menos vagos, de la distancia y situación de los cuerpos sonoros u olorosos que las producían, y que no se hallaban actualmente al alcance ni de la vista ni del tacto. Inferimos, por ejemplo, de lo más o menos intenso de la sensación auditiva, la distancia del cuerpo sonoro, y aprendimos también a distinguir mediante ciertas modificaciones de la sensación auditiva, aunque de un modo inexacto y oscuro, si el cuerpo sonoro estaba delante o detrás, a la derecha o a la izquierda, en una palabra, su situación respecto de nosotros. Otro tanto, aunque de un modo todavía más vago e indistinto, se verificaba en las percepciones olfáctiles. En-

señados a estimar las distancias y situaciones por el tacto y la vista, encontramos luego relaciones constantes entre ciertos modos particulares de las sensaciones auditivas u olfáctiles y ciertas distancias y situaciones; de que resultó que aun privados de la asistencia de la vista y del tacto, pudimos, mediante ciertas modificaciones del sonido o del olor, estimar hasta cierto punto las distancias y situaciones de los cuerpos sonoros u olorosos. De esta manera las sensaciones del oído y la del olfato se hicieron signos de accidentes visuales y táctiles que ni el oído ni el olfato pueden percibir por sí mismos.

Debemos, pues, distinguir en las sensaciones aoscópicas del oído y del olfato especies de juicios: unos constituyen la referencia objetiva esencial, y por medio de ellos nos representamos en los cuerpos que conocemos por el tacto y la vista, cualidades rigurosamente auditivas y olfáctiles, es decir, sonidos u olores, de que la vista y el tacto no hubieran podido darnos jamás la menor idea; y por medio de las otras nos representamos distancias y situaciones propiamente visuales o táctiles, inaccesibles de suyo a las percepciones auditivas u olfáctiles. De esta manera las percepciones auditivas y las olfáctiles se hicieron significativas y adivinatoras de percepciones de la vista y el tacto, que no teníamos actualmente, pero que tendríamos si los objetos estuviesen al alcance de estos dos sentidos. A los juicios de esta segunda especie podemos dar el nombre de percepciones sugeridas, porque sin embargo de que no sean en realidad percepciones actuales, las acompañan y se enlazan íntimamente con ellas; y distinguiremos los juicios de la primera especie con el título de percepciones primarias, porque éstas son las que se producen propia y peculiarmente por el ejercicio de los respectivos sentidos aoscópicos. Las distancias, las situaciones de los cuerpos en el espacio, son accidentes a cuyo conocimiento nos condujeron el tacto y la vista ².

Si apreciamos, pues, por medio del oído la situación y distancia de los cuerpos que no tocamos ni vemos, es en vir-

² Originalmente el tacto solo, como después veremos. (N. DE BELLO).

tud de conexiones anteriormente observadas; es porque ciertos modos de la sensación auditiva indican, sugieren, las ideas de la situación y distancia del cuerpo que suena. De la misma manera, si oyendo un sonido cuya causa no tocamos ni vemos, reconocemos en él ya el tañido de una campana, ya la explosión de un arma de fuego, ya el estruendo de los cuerpos que ruedan, que se chocan, que estallan, la voz articulada del hombre, el canto de un ave, el murmullo del agua, el silbido del viento; no es porque el oído perciba de suyo la constitución física, los accidentes visibles o palpables del cuerpo que suena, sino porque las modificaciones del sonido indican, sugieren, las ideas de esa constitución o accidentes, en virtud de las conexiones que hemos observado entre aquéllos y éstos. Otro tanto hace a su vez el olfato, aunque de un modo más vago y oscuro. Pues esta sugestión, en que de las afecciones de un sentido inferimos, adivinamos, por decirlo así, cualidades y agencias que sólo pueden percibirse por otros sentidos, es lo que constituye las referencias accesorias, las percepciones *sugeridas*; y no es dudable que en las percepciones apercópticas del oído y del olfato, tanto los juicios esenciales y primarios, como los sugeridos, se deben a una especie de inducción o raciocinio instintivo fundado en observaciones; en una palabra, a la experiencia.

III

De lo que hemos dicho hasta aquí parece colegirse que la vista y el tacto son los sentidos fundamentales a que referimos las percepciones del oído y del olfato, y pudiéramos expresar lo mismo diciendo que las cualidades visibles y palpables son el fundamento, el sujeto a que sobreponemos las cualidades auditivas u olfáctiles. Demos un paso más. Examinemos los conocimientos que la inteligencia debe a la vista.

La percepción del color es producida por un flúido tenuísimo que media entre los objetos y los ojos, y que im-

presiona diversamente a los ojos según las modificaciones que recibe de los objetos. Sin embargo, no referimos a este flúido, es decir, a la luz, las sensaciones visuales. Nos representamos por medio de ellas, cualidades, no de la luz, sino de los cuerpos distantes que la modifican; y la razón de esta referencia objetiva es obvia. Las varias modificaciones de la luz que corresponden a las varias cualidades de las superficies táctiles que la envían a los ojos, no son percibidas por el alma; como tampoco lo son las varias impresiones orgánicas que corresponden a estas modificaciones de la luz. Lo que percibimos directamente son las sensaciones que estas impresiones excitan a su vez en el alma, y de que es testigo la conciencia. Entre las variedades de las sensaciones visuales y las variedades de las impresiones orgánicas hay conexiones constantes: las hay asimismo entre las variedades de las impresiones orgánicas y las varias modificaciones del flúido luminoso que impresiona el organismo: las hay, en fin entre las modificaciones del flúido luminoso y las variedades de las superficies táctiles que nos lo envían. En esta cuádruple cadena, cuando ejercitamos el sentido de la vista, sólo conocemos los dos eslabones extremos: las sensaciones visuales, contempladas por la conciencia, y las superficies táctiles, conocidas por medios que no dependen de la vista. Referimos por consiguiente las sensaciones a las superficies táctiles; y nos parece ver en las sensaciones visuales cualidades de las superficies táctiles; cualidades particulares de que el tacto no hubiera podido jamás informarnos, y cuyo conocimiento debemos a esta referencia objetiva, que es esencial y primaria de la vista, y que constituye en realidad este conocimiento mismo. A estas cualidades se dió el nombre de colores.

Podemos, pues, expresar de un modo más general aquella ley del entendimiento que deducimos de las percepciones del oído y del olfato. Si una sensación es producida por una serie de causas remotas, A, B, de las cuales A obra en B, y B en el órgano, y si B no es perceptible al tacto, pero A lo es,

la sensación producida por B nos parecerá provenir de A, esto es, percibiremos por medio de ella una cualidad de A.

La percepción aposcópica de los colores es peculiar de la vista, y los cuerpos a que los atribuimos se llaman por eso visibles. Pero si por medio de este sentido supiésemos sólo que tal o cual cuerpo de cierto color existe fuera de nosotros, y sólo recibiésemos avisos de las cualidades táctiles de este cuerpo tan vagos y oscuros como los del oído y el olfato, su utilidad estaría reducida a bien poco. Lo que da a la vista una inmensa importancia es la multitud, la claridad y determinación de sus juicios o percepciones sugeridas.

Figurémonos el órgano de la vista como una superficie que está en contacto con una pequeña pintura del universo externo, formada por las extremidades de los rayos de la luz que nos vienen de los objetos. Sabemos que el ojo es un instrumento destinado a producir en la retina esta pequeña pintura, y que la produce en efecto con bastante regularidad y precisión. Llamemos situaciones, distancias, magnitudes y figuras visuales las de los objetos en esta pintura de la retina; situaciones, distancias, magnitudes y figuras táctiles las que descubriríamos, si, privados de la vista, nos dirigiésemos a tientas hacia los objetos y palpásemos su superficie. Es claro que los diferentes pormenores de la pintura ocular producirían diferencias correlativas a ellos en las sensaciones visuales; y como aquellos pormenores tienen relaciones constantes con las situaciones, distancias, magnitudes y figuras táctiles de los objetos visibles, no puede menos de haber también relaciones constantes entre estas cualidades táctiles y las sensaciones visuales; de que se sigue que instruídos de esta conexión por la experiencia, pudimos colegir de las sensaciones visuales las cualidades táctiles, y percibir así estas últimas en aquéllas por medio de juicios sugeridos, que nos parecen percepciones primarias, por la rapidez con que se producen, y que tienen la ventaja de ser tan menudos como precisos y rápidos. Debemos de este modo a la vista muchas percepciones sugeridas de cualidades que en realidad no

pertenecen al dominio de este sentido, sino del tacto, y de que el tacto mismo no pudiera informarnos sino lenta y difícilmente, o tal vez de ningún modo. ¿Cuánto tiempo no gastaríamos en estudiar a tientas los pormenores de la fachada de un vasto edificio, de los cuales nos informa menudamente la vista en pocos momentos? ¿Y de qué modo llegaríamos a conocer sin ella la situación, distancia y dimensiones de aquellos cuerpos a que no nos es posible acercarnos?

La pintura ocular es respecto del universo externo, lo mismo que es respecto de éste el lienzo en que el pintor se propuso copiarlo; y entre estas dos copias hay en realidad una gran semejanza. En el lienzo que el pintor nos pone delante no vemos los pormenores verdaderos de los objetos representados por él, esto es, sus situaciones, distancias, magnitudes y figuras táctiles; y podemos convencernos de ello observando de cuán diversos modos nos representa el pintor un mismo objeto según la situación y distancia en que solicita retratarlo. La cara que se supone verse de frente es en realidad muy diversa de la que se supone verse desde arriba o desde abajo, del lado derecho o del izquierdo, o en cualquiera otra dirección; y sin embargo, el que mira el lienzo cree ver en todas estas caras una misma, porque los pormenores visuales, que son la obra del pintor, sugieren al que mira el lienzo los pormenores táctiles correspondientes. Otro tanto es aplicable a la pintura de la retina.

Pero nos engañaríamos groseramente si pensásemos que la pintura ocular hace en la visión las veces del lienzo pintado, porque el lienzo pintado lo vemos, y la pintura ocular no la vemos, y la casi totalidad del género humano ni sabe siquiera que existe.

La pintura de la retina presenta al sentido de la vista una fantasmagoría que carece de situación fija y de dimensiones determinadas pero entre cuyos colores y sombras se nos ofrecen situaciones, distancias y tamaños relativos, y por consiguiente figuras y perspectivas varias; pormenores, en suma, semejantes a los que vemos en la obra del pintor, y de

los cuales deducimos el universo táctil, de la misma manera que lo deducimos del cuadro pintado. Traducimos, por decirlo así, la geometría visual de la fantasmagoría producida por la pintura de la retina, en una geometría táctil, que nos es de la mayor importancia para valernos de los objetos y hacerlos servir a nuestras necesidades. La geometría visual no obra más que momentáneamente, y desempeñando su oficio desaparece, sin dejar el menor vestigio suyo; la geometría táctil es lo que enriquece la memoria con todos los conocimientos que adquirimos de los objetos táctiles que forman el vasto dominio de la materia.

Esta especie de traducción es enteramente instintiva en varias especies de animales, esto es, ejecutada por una facultad natural que no han adquirido observando; pues los vemos, desde que nacen, moverse acertadamente y atinar con los objetos de que necesitan. En los niños sucede lo contrario. Ellos pasan algunas semanas antes de probar a servirse de las manos para asir los objetos; ensayan el tacto a tientas; y mucho más tarde es cuando son capaces de estimar por la vista con tal cual acierto los accidentes táctiles de los objetos con que no están familiarizados. Vemos también que este conocimiento que la vista nos da de accidentes táctiles, sólo alcanza hasta donde es capaz de llegar una estima o cómputo que fundado en conexiones observables, adolece de todas las inexactitudes y errores a que puede dar cabida o lo incompleto de las observaciones, o la natural indeterminación de los datos, o la inatención del observador, o la dificultad del cómputo mismo. A semejanza de lo que sucede en otros raciocinios, computamos los accidentes táctiles por las afeciones visuales unas veces bien, otras mal. Todo prueba, pues, que los hombres hemos aprendido poco a poco a ver, esto es, a referir los colores a cuerpos distantes, y a juzgar de las situaciones, distancias, tamaños y formas táctiles por la vista. Empezamos el aprendizaje desde que la luz hiere por primera vez nuestros ojos, y ejercitándolo sin cesar mientras velamos, hemos llegado a ejecutar este cómputo con una

rapidez maravillosa, hasta el punto de parecernos que los juicios sugeridos por las sensaciones visuales forman parte de las percepciones primarias de la vista; con las cuales las hemos amalgamado tan íntimamente, que se nos figuran una misma cosa con ellas, y se hace difícil al entendimiento separar los unos de los otros. Por eso hemos dado a estos juicios el nombre de percepciones sugeridas.

A muchos parecerá tal vez inverosímil que el entendimiento sea capaz de estos raciocinios y cómputos en aquella tierna edad a que referimos el aprendizaje de la vista. Pero todos ellos se reducen a meras analogías; y no podemos dudar que esta especie de raciocinio es familiar al hombre desde el primer albor de la inteligencia. Un niño no discurre sentando premisas y sacando de ellas consecuencias, con la precisión de la dialéctica; la mayor parte de los hombres llega a la senectud sin haber jamás raciocinado de esta manera. El proceder analógico se ejercita en la infancia sin el menor esfuerzo de parte del niño. A la edad de cuatro años le vemos formar correctamente los plurales de los nombres, los diminutivos y las terminaciones regulares de nuestros verbos, que son tan ricos de inflexiones. Le vemos además emplear los tiempos con una propiedad maravillosa, y hacer en la práctica del idioma distinciones sutiles, que los gramáticos no aciertan siempre a definir y en que los extranjeros tropiezan frecuentemente al cabo de algunos años de práctica. Todo esto lo aprenden los niños por sí mismos, sin designio y sin trabajo; y muchas veces cuando cometen faltas gramaticales, es porque la lengua que ellos se forman es más fiel a las reglas de la analogía que la que el uso común ha autorizado. ¿Qué dificultad hay, pues, en concebir que este proceder analógico empiece, desde que el niño abre los ojos, a ejercitarse y desarrollarse sobre las conexiones que ha establecido la naturaleza entre los modos de las sensaciones visuales y los accidentes de los objetos táctiles, conexiones que son de tanto interés para él?

No puede dudarse que toda visión procede de la impre-

sión que hacen los rayos de la luz en la retina; y si no referimos a ellos la sensación visual, es en virtud de la ley general por la cual referimos siempre las sensaciones a causas corpóreas distantes, cuando éstas, y no las que impresionan inmediatamente nuestros órganos, están al alcance del tacto. Instruídos por las analogías instintivas que desarrolla la experiencia, sucede que en el momento que hiere los nervios la pintura instantánea formada por las extremidades de los rayos de luz, la retiramos, por decirlo así, de nosotros, la agrandamos y arrojamos con ella el mundo de las existencias táctiles; pero no hay un instante, ni aun el más pequeño, en que la veamos bajo sus verdaderas dimensiones y en el lugar que realmente ocupa. La razón es evidente. Ella es el medio indispensable de la visión y no puede por consiguiente ser vista. Lo que llamamos ver es referir las sensaciones visuales a los objetos externos de donde viene la luz a nuestros ojos.

Apenas es necesario advertir que una vez instruídos por el tacto en el arte de referir las sensaciones visuales a los objetos táctiles, pudimos referirlas a objetos que de suyo son impalpables, como la niebla, el humo, las nubes, etc. La imposibilidad en que nos hallamos de corregir estos informes de la vista cotejándolos con los del tacto, ha producido a veces ilusiones; como la de la realidad táctil que atribuye el vulgo al firmamento.

El ministerio maravilloso de la vista, como significativa y adivinadora del tacto, es un asunto que en otra parte procuraremos explicar e ilustrar de un modo más completo y satisfactorio.

IV

Pasemos a las percepciones plesioscópicas. Las del gusto acompañan tan inseparablemente a las del tacto, que no podemos menos de atribuir los sabores a las sustancias táctiles

que impresionan el paladar y la lengua, órganos, a un mismo tiempo, de las percepciones de ambos sentidos.

El olfato nos da algunas veces percepciones plesioscópicas. En un laboratorio de química, por ejemplo, atribuimos ciertos olores a ciertas sustancias invisibles e impalpables que obran inmediatamente en el órgano. Conocida además la agencia de sustancias aeriformes en la olfatación, podemos referir a ella en todos casos las afecciones del olfato. ¿Y quién nos quita hacer otro tanto en la audición, respecto del medio que trasmite el sonido, y en la visión, respecto de la luz? El que conoce el proceder de la naturaleza en la acción material de que nacen las afecciones de los sentidos aposcópicas, se puede decir con toda verdad que tiene percepciones plesioscópicas de las sustancias que obrando inmediatamente sobre los órganos, los afectan.

La agencia de los gases, de los efluvios odoríficos, de las vibraciones aéreas sonoras y de los rayos luminosos, no se percibe ni por el tacto ni por la vista; pero se deduce de raciocinios, fundados en observaciones y experimentos, que se resuelven en percepciones táctiles, o en percepciones de la vista, como representativa y adivinadora del tacto. Además, nos figuramos estas sustancias como agregados de moléculas o cuerpecillos que tienen cualidades táctiles, y que sólo por su extremada tenuidad se diferencian de los cuerpos que podemos asir y tocar. De aquí se sigue que el tacto es el sentido extenso por excelencia: que todos los otros no hacen más que sobreponer cualidades y caracteres de ciertas especies particulares a los objetos táctiles, o sugerir, en virtud de asociaciones precedentes, los informes que el tacto nos daría si lo aplicásemos a ellos; y que el universo externo es para nosotros un sistema de cosas, magnitudes, formas, distancias y situaciones, verdadera o imaginariamente palpables.

El tacto, pues, si se me permite esta expresión, ha sido el maestro de los sentidos aposcópicas; pero la vista ha sido el primer discípulo del tacto. Enseñada por él, ha repetido

las lecciones de este sentido a los otros; y mediante las percepciones sugeridas de situación, distancia, tamaño y figura, nos ha servido para suplir en multitud de casos las percepciones del tacto, dispensándonos de consultarle; que es en lo que consiste la inmensa utilidad de la vista.

Debemos en último resultado a la experiencia del tacto los juicios primarios y sugeridos que entran en las percepciones de los otros sentidos. ¿Pero quién ha dado al tacto su referencia objetiva? ¿De qué procede que experimentando una sensación táctil no vea yo en ella una modificación espontánea de mi ser, sino una modificación producida por una causa que no es yo, y que está fuera de mí? ¿Se debe esta referencia a un instinto innato en nosotros, o es obra del raciocinio? Por ahora bástenos haber demostrado que las afecciones táctiles son la causa, el sujeto, la sustancia a que sobreponemos todas las otras para representarnos el universo exterior.

CAPITULO IV

PERCEPCIONES SENSITIVAS INTERNAS

Percepciones de los sentidos internos: representan la impresión orgánica como causa próxima. — Diferénciense de las percepciones sensitivas externas. — Elementos que comprenden. — En ambas hay la impresión orgánica, pero la referencia objetiva es diferente. — Triple relación de la sensación visual. — Especies de percepciones sensitivas internas: sentido de esfuerzo. — Referencia a Brown. — Son diferentes de las percepciones sensitivas externas. — Causas diversas de las percepciones internas. — Percepción del calor: sus diferentes aspectos. — Relación del tacto y la vista con las percepciones internas. — Toda referencia objetiva se resuelve en una percepción táctil. — Apéndice I: resultado del análisis precedente: 1º Importancia del sentido del tacto en las percepciones sensitivas. 2º Intervención del juicio en toda clase de percepciones. El yo como sujeto y objeto a la vez. Actividad del alma: opinión de Laromiguière. 3º Facultades que se ejercen en la percepción. — Apéndice II: sentir y percibir. — La escuela sensualista. — El sentimiento. — Lo sensible. — La sensibilidad. — Sentido. — Sentido íntimo.

I

Nuestro cuerpo no nos es conocido sólo por el tacto y por los otros sentidos externos. Las percepciones, ya del bienestar o placer, ya de la incomodidad, desazón o dolor, que atribuimos a varias partes de la máquina que animamos o a toda ella, nos representan modificaciones corpóreas muy diferentes de las que percibimos en los cuerpos inanimados. La percepción de un dolor de estómago o de cabeza, de un escozor en esta parte, de un latido en aquélla, de una punzada en otra; las percepciones de los esfuerzos internos con que producimos los esfuerzos voluntarios; las de aquellos estados de movilidad o inercia, de vigor o debilidad que

acompañan a la alegría, tristeza, ira, miedo, todas estas percepciones y otras cuyo catálogo sería largo y difícil, forman gran número de especies distintas que no pertenecen a ninguno de los sentidos externos. Ellas nos representan modificaciones propias del cuerpo animado; y los órganos de estas percepciones son las partes mismas a que referimos más o menos distintamente las afecciones sensitivas de que es testigo la conciencia; de manera que en ellas el órgano y el objeto se identifican. Si las percepciones de los sentidos externos representan causas remotas, causas que obrando sobre nuestros órganos los impresionan, las percepciones de los sentidos internos nos representan causas próximas, impresiones orgánicas. No hay ni en unas ni en otras intuición de los objetos, sino sólo de signos a que damos un valor objetivo; signos espirituales, sensaciones, que representan cualidades o estados corpóreos, con los cuales no tienen ni pueden tener la menor semejanza.

Entre las percepciones sensitivas externas y las percepciones sensitivas internas hay una línea de separación que no permite en ningún caso confundirlas. Las primeras tienen por objeto cualidades que se encuentran en toda especie de cuerpos, organizados o no; las segundas tienen por objeto cualidades o estados que sólo pueden percibirse en cuerpos organizados, y por el alma misma que les da animación y vida. Así el color del cutis se percibe por el mismo sentido que el de cualquier sustancia orgánica; el sueño, el hambre, se perciben por sentidos internos.

Descompónense las percepciones de los sentidos internos, como las de los externos, en sensación, percepción, intuición y referencia objetiva. La percepción del hambre, por ejemplo, se resuelve en la sensación producida en el alma a consecuencia de cierta modificación material de los órganos alimentarios, en la conciencia o percepción intuitiva de esta sensación, y en el juicio que refiere la sensación a esos órganos, y nos representa en ella un estado particular de los mismos.

El estado orgánico por medio del cual se produce inmediatamente la sensación, y la sensación por medio de la cual recibe el alma aviso del estado orgánico, son dos cosas enteramente distintas, siendo aquél un fenómeno corporal que nos representamos por medio de la sensación, y que sólo conocemos por ella, y ésta un fenómeno espiritual que el alma percibe intuitivamente en sí misma.

Como toda sensación se puede referir a su órgano y producir de este modo una percepción sensitiva interna, es claro que las sensaciones con que nos representamos las cualidades de los cuerpos externos pueden servir al mismo tiempo para representarnos las impresiones orgánicas de que inmediatamente emanan. La sensación, por ejemplo, con que me represento el color de la nieve, puede servir al mismo tiempo para representarme la afección orgánica producida en los ojos por los rayos luminosos que refleja la nieve. El signo intelectual del color de la nieve, y el signo intelectual de la impresión producida por la nieve en el órgano de la vista, son uno mismo; pero la referencia objetiva es diversa. El objeto de la primera es la nieve bajo cierto color; el objeto de la segunda es el órgano de la vista bajo cierta impresión. Una misma sensación significa en nuestro entendimiento dos cosas, su causa próxima y su causa remota.

Aunque toda percepción externa es al mismo tiempo interna, es raro que la referencia objetiva que caracteriza a la segunda, excite vivamente la atención. Sólo cuando la impresión orgánica sale de los límites ordinarios por la fuerza de la impresión o por la delicadeza del órgano, como cuando la luz de una bujía que en otras circunstancias no nos ofendería, afecta penosamente los ojos enfermos, la percepción es a las claras doble, al mismo tiempo que vemos la bujía, sentimos dolor y lo referimos al órgano.

Hemos visto que podemos mirar la sensación visual como signo de una causa más o menos remota, es decir, como signo de una cualidad del flúido luminoso, que afecta inmediatamente los ojos, como signo de una cualidad del cuerpo

que nos lo envía. Por consiguiente, cada sensación visual es para nosotros un signo triple, que nos representa ya cualidades de los cuerpos distantes que vemos, ya modificaciones del órgano; dándonos en el primer caso una percepción externa aposcópica, en el segundo una percepción externa plesioscópica, y en el tercero una percepción interna. En todas tres la sensación es una misma: pero la referencia es diversa. En todas las percepciones aposcópicas la sensación es a la vez un estado del alma, en que el *yo* se reconoce a sí mismo, y un signo a que podemos dar tres significados diferentes.

La primera familia de percepciones internas comprende aquellas que son al mismo tiempo externas. Si nos servimos de la sensación como de un símbolo para representarnos una cualidad del cuerpo que mediata o inmediatamente afecta el órgano, la percepción es externa; si con la sensación simbolizamos la impresión orgánica, la percepción es interna.

En esta primera familia de percepciones sensitivas internas el alma tiene conocimiento de una causa remota por medio de una percepción sensitiva externa; en otras percepciones internas el alma tiene conocimiento de una causa remota por medio de una percepción *intuitiva*. He aquí un ejemplo: vemos, recordamos o imaginamos un objeto lastimoso que nos conmueve profundamente; esta conmoción consiste en afecciones orgánicas, que llegan tal vez hasta el punto de oprimirnos penosamente el pecho y de hacernos derramar lágrimas; tenemos entonces percepciones sensitivas internas de estos estados orgánicos, y se nos manifiesta al mismo tiempo una causa remota, es a saber, la contemplación mental de aquel objeto, percibida por la conciencia.

Son muy numerosas y varias las percepciones internas que pertenecen a esta segunda familia. Consideremos primero una especie que me parece muy digna de atención por la multitud y la importancia de los conocimientos que, como

veremos más adelante, contribuye a suministrarnos. Hablo de las percepciones del *sentido de esfuerzo*.

Llamamos esfuerzo la modificación puramente orgánica que se efectúa en alguna parte de nuestro cuerpo a consecuencia de querer el alma ejecutar con ella un movimiento. El esfuerzo es propio del cuerpo, como la volición lo es del alma, y consiste, como es bien sabido, en una contracción muscular: la volición obra de un modo desconocido en el cerebro, y esta acción se trasmite por los nervios hasta el músculo o músculos que han de contraerse para que se verifique el movimiento; contracción que produce una sensación en el alma, como la producen tantas otras modificaciones orgánicas, y que por consiguiente despierta en el alma una percepción sensitiva interna. Probablemente no hay esfuerzo alguno de cualquiera de los músculos que sirven para los movimientos voluntarios que no excite una sensación correspondiente, por medio de la cual lo distinguimos de los esfuerzos de los otros músculos, y de otras modificaciones de los esfuerzos de aquel mismo músculo.¹ No porque podamos de este modo, como por una especie de anatomía instintiva, distinguir, y contar nuestros músculos, y reconocer cada uno de los que concurren a los movimientos en que se ejercitan varios a un tiempo, y cada una de las modificaciones de que cada esfuerzo es susceptible; pues a no ser que estudiemos por medio del tacto y la vista la estructura interior del hombre, no sabremos de ella otra cosa, sino que tenemos miembros y que los movemos cuando y del modo que se nos antoja, sin que tengamos la menor idea del complicado juego de máquinas que ponemos en movimiento con sólo quererlo. Lo que digo es que percibimos y distinguimos unos de otros los modos de ser materiales que llamamos esfuerzos, en cuanto percibimos y distinguimos unas de otras las sensaciones producidas por ellos. El esfuerzo que mueve un párpado produce en el alma

¹ Adopto aquí las ideas y en parte el lenguaje del profesor Brown. (NOTA DE BELLO).

diferente sensación que el esfuerzo que mueve los labios y la lengua. La serie de esfuerzos necesaria para pasar la mano sobre una superficie esférica produce una serie de sensaciones muy diversa de la que sería producida por la serie de esfuerzos necesaria para pasar la mano sobre una superficie prismática o cónica. Por medio de la conciencia percibimos esta variedad de sensaciones; y cuando el tacto y la vista nos hubieron dado conocimiento de nuestra propia forma corpórea y nos hicieron observar las conexiones entre cada afección del sentido de esfuerzo y cada movimiento visible o tangible de una parte de nuestro cuerpo, no nos fué difícil referir las sensaciones de esta especie a sus causas próximas, quiero decir, a los órganos de los respectivos movimientos voluntarios: bien que de un modo más o menos vago, según están dichos órganos más o menos al alcance de la vista y del tacto.

“Por oscuras que nos parezcan las percepciones de los esfuerzos musculares en ciertos casos, hay otros”, dice Brown, “en que no dejan de tener bastante energía. Sin traer a colación el estado mórbido de los órganos que los hace dolorosamente sensibles, ¿qué es el sentir fatiga, sino una percepción del sentido de esfuerzo, de que nuestros músculos son tan propiamente órganos, como nuestros ojos lo son de la vista, y nuestras orejas del oído? Cuando hemos ejercitado un miembro por largo tiempo, la repetición de las contracciones de sus músculos excita una sensación, no débil y oscura, sino que pasando por varios grados de incomodidad, llega por último a convertirse en un dolor intenso. Y aun sin previa fatiga todo esfuerzo considerable produce una sensación viva. Nadie habrá que deje de percibir en sí mismo el placer producido por un ejercicio moderado, aun en la edad madura, en que rara vez lo buscamos como medio de afecciones agradables; y que no recuerde el sentimiento delicioso de regocijo que acompañaba al movimiento voluntario en los primeros años. El placer del esfuerzo y el tedio de la inercia es lo que sacude de nosotros aquella in-

dolencia a que nos entregaríamos de otro modo en daño nuestro y de la sociedad”.

Es claro que la facultad que tenemos de percibir los esfuerzos que la voluntad produce en nuestro cuerpo, es un *sentido*, una facultad de la misma clase que la *vista, oído, olfato, gusto y tacto*; esto es, una facultad que percibe cualidades o modos de ser corpóreos por medio de las sensaciones que ciertos órganos de nuestro cuerpo hacen nacer en el alma. En este *sentido*, como en los otros, debemos distinguir la sensación que corresponde a la modificación orgánica, y el juicio que la refiere a un brazo, a un pie, a la cabeza, a la lengua, a los párpados, en suma, al órgano particular que movemos. Éste es un juicio, análogo al que en las percepciones del olfato, por ejemplo, refiere las afecciones de este sentido a la nariz. Pero en las percepciones del olfato el entendimiento va más allá. Por medio de las afecciones olfáctiles nos representamos no sólo afecciones orgánicas, sino causas remotas materiales; mientras por el sentido del esfuerzo, a que debemos la percepción del movimiento voluntario, no percibimos propiamente otra cosa material que las impresiones orgánicas.

Es verdad que las contracciones musculares son producidas por determinaciones de la voluntad, y que, pues percibimos éstas, percibimos verdaderamente causas remotas de las sensaciones de esfuerzo. Pero la percepción de estas causas no es representativa, sino intuitiva; no se verifica por medio de una sensación a que damos el valor de signo, como sucede en los sentidos externos, sino inmediatamente por el alma, que se contempla a sí misma. La causa remota de las afecciones sensitivas que producen percepciones externas es una sustancia corpórea; la de las afecciones del sentido interno de esfuerzo es el alma misma. Percibimos la primera por los sentidos externos, y la segunda por la conciencia.

Sucede una cosa semejante con muchas otras percepciones sensitivas internas.

Un objeto nos mueve a risa; otro nos enternece hasta hacernos derramar lágrimas; otro nos hace estremecer de horror. El fenómeno es complejo. El alma ve, recuerda, imagina un objeto capaz de afectarla agradable o penosamente; y no se produce entonces una percepción intuitiva, a la cual acompañan en nuestro cuerpo ciertas impresiones orgánicas particulares, por ejemplo, la opresión del pecho y de la garganta, el llanto, el estremecimiento, la risa, la náusea: a veces la impresión es menos viva, y se reduce a una excitación ligera, agradable o penosa. Pero cualesquiera que sean los efectos causados por la contemplación mental, todos ellos son elementos de percepciones sensitivas internas, que el alma, ilustrada por la experiencia, refiere a diferentes partes del organismo.

Estos fenómenos complejos suelen llamarse *emociones*, *sentimientos*, *afectos*, *pasiones*, como la *alegría*, *tristeza*, *ira*, *miedo*, *cariño*, *aversión*, *lástima*, *horror*, *admiración*, *vergüenza* y otros varios.

Apenas es necesario advertir que con las palabras *placer*, *pena*, *dolor* entendemos en el lenguaje ordinario la impresión orgánica. Pero el verdadero asiento de todas estas afecciones es el alma, que percibe intuitivamente la causa remota, y por medio de la percepción sensitiva interna, la causa próxima.

Hay otra familia de percepciones sensitivas internas, cuya causa remota, esto es, el estímulo presente de que emanan las modificaciones orgánicas, nos es enteramente desconocido. El hambre sucede a la inedia, la fatiga al ejercicio violento, el sueño al uso de bebidas narcóticas, etc.; pero no percibimos en estos casos una agencia de nuestro *yo*, como en la familia precedente, ni referimos la sensación a sustancia alguna corpórea, que esté actualmente impresionando los órganos.

Hay, pues, tres familias de percepciones sensitivas internas.

En la primera la causa remota de la sensación es una

agencia corpórea, percibida mediata e inmediatamente por alguno de los sentidos externos.

En la segunda la causa remota de la sensación es una agencia mental que afecta los órganos y es percibida por la conciencia: esta agencia pertenece unas veces al entendimiento, como sucede cuando una contemplación mental, una idea o conjunto de ideas, nos afecta más o menos vivamente; y otras es una determinación de la voluntad que produce una contracción muscular llamada *esfuerzo*.

Y en la tercera la causa remota que despierta actualmente la impresión orgánica, nos es del todo desconocida.

II

La palabra *calor* significa ya una cualidad de los cuerpos externos, de la cual tenemos una percepción sensitiva externa, como cuando por el contacto inmediato percibimos que una sustancia sólida o líquida o el ambiente que nos circuye está caliente; ya una modificación orgánica, de que tenemos una percepción sensitiva interna, como cuando en la fiebre o después de un ejercicio violento sentimos calor. Cuando atribuimos calor a un cuerpo que está en contacto con el nuestro, la percepción externa es plesioscópica. Si lo atribuimos a un cuerpo algo distante de nosotros, v. gr., al fuego del hogar, percibiríamos aposcópicamente una cualidad del fuego; pues entonces la modificación orgánica sería producida por el calórico o por el agente, cualquiera que sea, que puesto en movimiento por las sustancias que están a una temperatura elevada, obra inmediatamente sobre nuestros órganos; y sin embargo, no referiríamos la sensación al calórico, sino a la sustancia distante que lo impele o emite.

Por consiguiente, la percepción del calor es unas veces externa y otras meramente interna; y en el primer caso es unas veces plesioscópica y otras aposcópica.

La percepción del calor se suele reducir al tacto, porque frecuentemente acompaña a las percepciones de este sentido; pero no sucede así siempre, como acabamos de ver; y aun cuando así sucede, la cualidad representada por la sensación de calor no es propiamente tangible, como no lo son los sabores, sin embargo de que las afecciones del gusto están inseparablemente unidas con las del tacto. Las percepciones del calor pertenecen verdaderamente a un sentido particular, cuyos órganos son aun más extensos que los del tacto, pues no sólo abrazan toda la superficie de nuestro cuerpo, sino también nuestras partes internas.

Como los diferentes grados de calor o de frío forman una serie continua, forman también una serie las sensaciones correspondientes, y podemos reducirlas todas a un mismo sentido, ya externo, ya interno.

III

Creo que para explicar las percepciones no es necesario suponer instintos particulares en virtud de los cuales referamos las sensaciones a sus órganos. Lo primero, porque el tacto y la vista han podido darnos a conocer desde muy temprano la conexión entre muchas especies de sensaciones y los órganos respectivos. ¿No era facilísimo, v. gr., echar de ver la parte que los ojos, las orejas, la nariz y el paladar tenían respectivamente en las modificaciones espirituales producidas por los colores, los sonidos, los olores y los sabores? ¿Pudimos dejar de referir al pecho y a la garganta las afecciones que, cuando padecemos una intensa aflicción y angustia, turban la respiración, producen palpitaciones y suspiros y embargan la voz? Lo segundo, porque habiendo aprendido a conocer en gran número de casos, por el concurso de las percepciones internas con las externas, la situación de los órganos, no era difícil que adquiriésemos conocimientos más o menos exactos de la misma especie en mu-

chos otros, por medio de proporciones y analogías que se nos hiciesen poco a poco habituales; a la manera que, comparando los informes de las manos con los anuncios de los ojos, aprendimos a formar juicio de la situación y distancia de los cuerpos por medio de la vista sola, y adquirida esta facultad, la extendimos por medio de proporciones y analogías a todas las distancias y situaciones, aunque fuera de aquellos límites en que el tacto pudo servir de maestro a la vista. En comprobación de lo cual notaremos que así como por medio de las percepciones visuales formamos juicios vagos y frecuentemente erróneos en orden a las distancias y situaciones que salen del ámbito en que solemos confrontarlas con los conocimientos derivados del tacto, así nada es más a bulto, ni más expuesto a ilusiones y errores, que la referencia de las sensaciones a determinadas regiones del cuerpo, cuando las modificaciones orgánicas no están de algún modo al alcance de los sentidos externos.

Me parece, pues, probable que al tacto y a la vista, y en último resultado al tacto solo, se debe la referencia de todas las sensaciones a sus órganos. Mas, ello supone que conocíamos, a lo menos superficialmente, nuestro propio cuerpo, y que lo distinguíamos de los cuerpos extraños.

Por el tacto y por los otros sentidos externos con el auxilio del tacto, conocíamos la forma, dimensiones, color y demás cualidades de nuestro cuerpo, que le son comunes con la materia inanimada. Por el tacto, y por la vista como representativa del tacto, conocemos la continuidad de sus partes, y su independencia de los cuerpos que lo rodean. Confrontando además unos con otros los informes del tacto, se nos hizo manifiesto, que si tocando los cuerpos extraños experimentábamos sensaciones simples, tocando nuestro propio cuerpo experimentábamos sensaciones dobles y recíprocas. Habiendo de este modo llegado a distinguir de todos los otros cuerpos el que animamos y a trazar mentalmente sus límites, podemos ya referir todas las sensaciones a sus órganos de un modo más o menos preciso, según que

éstos se hallaban más o menos al alcance de las observaciones.

Mas, aun cuando hubiese sido necesario que en la formación de este juicio interviniesen particulares instintos, no por eso sería menos cierto que las percepciones internas, como las externas, se componen, prescindiendo por ahora de la conciencia, de dos partes distintas, sensación y referencia objetiva. Y cualquiera hipótesis que adoptemos sobre la generación de las referencias, será siempre constante que ellas nos llevan en todos casos al tacto, supuesto que colocamos siempre en objetos tangibles, o que nos figuremos tales, las causas materiales próximas o remotas de todas las operaciones sensitivas. El juicio que refiere cada sensación a un órgano tangible más o menos determinado, se hace tan fácil y rápidamente, que el alma nos parece hallarse presente al órgano y casi identificarse con él. Y produciéndose en nosotros a cada paso multitud de percepciones internas, nos figuramos que todas las partes de nuestra máquina corpórea gozan continua y simultáneamente de la presencia del yo, y que la existencia de que tenemos intuición las penetra y vivifica todas.

Este aprendizaje de los sentidos por el tacto presupone en las percepciones táctiles una referencia objetiva, que no puede resolverse en otra alguna, y es la base de todas las otras. En el primer ejercicio de este sentido es evidente que no pudimos representarnos los objetos externos como causas remotas que obrando sobre los órganos afectaban el alma, porque para que formásemos tales juicios era necesario que conociésemos nuestra estructura de antemano, y este conocimiento ha sido, como hemos visto, una obra lenta y progresiva del tacto. Despejando, pues, de nuestras percepciones táctiles toda idea de estructura orgánica, sólo podemos representarnos los objetos percibidos por este sentido como causas distintas e independientes del yo. Pero aquí se nos presenta de nuevo aquella importante y difícil cuestión: ¿cómo ha nacido en nosotros este juicio primitivo, origen

y fundamento de todas las referencias objetivas? ¿Lo debemos a un instinto? ¿Lo debemos a otros medios de percepción que los que hemos considerado hasta ahora? ¿Lo debemos al raciocinio?

APÉNDICE I

RESULTADO DE LA ANÁLISIS PRECEDENTE

Excesivamente prolija habrá parecido sin duda la análisis de las percepciones que ha dado asunto a los capítulos anteriores; pero sin ella los resultados que voy a enumerar serían vagos y oscuros, y jamás tendrían derecho a ser aceptados con aquella confianza que en materias de pura observación puede sólo ser inspirada por un examen minucioso de los hechos.

El primero de estos resultados es uno que ha sido ya enunciado repetidas veces: la importancia suprema del tacto en las percepciones sensitivas. Todos los símbolos sensibles se sobreponen a una materia, real o imaginariamente tangible. Los agentes materiales más tenues, más delicados, más inaccesibles al tacto, se nos representan como agregados de moléculas que por su extremada pequeñez no pueden ser asidas ni tocadas, pero que tienen magnitud y figura, como los cuerpos que tocamos y asimos, y que, suficientemente condensadas, podrían, como éstos, tocarse y asirse.

Otro resultado importante de las observaciones anteriores es la esencial intervención del juicio en todas nuestras percepciones intuitivas y sensitivas. No percibimos ninguna de las cualidades de un objeto corpóreo, ninguna de las afecciones de nuestros órganos, sino por medio de referencias objetivas, es decir, por medio de juicios. Sin el juicio

que refiere la sensación a una causa distinta del yo, el alma podría percibir intuitivamente la sensación, y nada más.

Y si en el ejercicio de los sentidos hay una referencia a la causa próxima o remota de la sensación, en los actos de la conciencia hay una referencia a nuestra propia alma, a nuestro yo, considerado a un mismo tiempo como objeto y como sujeto. Despéjese este juicio que nos hace ver ciertos actos o modos como actos o modos de nuestro yo, ¿y qué vendrán a ser los informes de la conciencia? Una vana e insignificante fantasmagoría. Lo que les da sustancia y significado, lo que los hace verdaderas percepciones, es el juicio.

En todo juicio *concebimos* una relación. En todo juicio saca el alma de la yuxtaposición de dos elementos una tercera entidad, distinta de cada uno de ellos y de su mero agregado. El alma es, pues, fecunda, es activa, en el juicio, y por consiguiente en todo género de percepciones.

Algunos filósofos han hecho consistir la actividad del alma en que, afectada por los órganos, ejerce a su vez una especie de reacción sobre ellos¹. Pero la actividad que es propia del entendimiento está, por decirlo así, más adentro. Ella consiste propiamente en sacar de dos modos espirituales un tercer modo espiritual, que se distingue de cada uno de los otros dos y del agregado de ambos.

Últimamente, el análisis de las percepciones nos ha hecho reconocer en ellas el ejercicio de tres facultades intelectuales diversas; la facultad de intuir, o sea la facultad que tiene el yo, el alma, de contemplarse a sí misma; la facultad de sentir, esto es, de experimentar sensaciones, y la facultad de juzgar. Las dos primeras son estrictamente elementales: no creo que puedan resolverse en otras. En el juicio, al contrario, hay dos actos diversos, la mera concepción de una relación, y el asenso del alma, que reconoce la realidad de la relación; y este segundo acto es en el que más esencialmente consiste el juicio. Por tanto, la facultad de

¹ Véase Laromiguière, *Leçons de Philosophie*, Par. 1, leçon 4^a. (N. DE BELLO).

juzgar se resuelve en dos facultades elementales diversas. Pero en el estudio de las relaciones, o cualidades relativas, lo que más importa es la *concepción*, que es lo que las diferencia y lo que caracteriza sus varias especies. A esto, pues, atenderemos principalmente, y no miraremos el asenso, cuando las acompaña, sino como su sanción y realización.

APÉNDICE II

OBSERVACIONES SOBRE EL USO VULGAR O TRÓPICO DE CIERTAS PALABRAS

Hay una diferencia esencial entre *sentir* y *percibir*. *Sentir* es experimentar sensaciones; nombre que creo debe limitarse a aquellas afecciones del alma que son la consecuencia inmediata de las impresiones orgánicas. La sensación es un elemento de percepción, y no de toda percepción, sino de la sola percepción sensitiva. Puede dar, como cualquiera otro estado o modo del alma, un objeto, pero no un elemento, a las percepciones de la conciencia.

Así, pues, tomamos las palabras *sentir* y *sensación* en un significado mucho menos extenso que el de la escuela sensualista, para quien la sensación es percepción, es juicio, es raciocinio, es deseo, volición, etc.; que ve, en suma, en todas las afecciones, en todas las operaciones del alma, nada más que la sensación trasformada; sistema que se reduce en realidad a variar el significado de la palabra, aplicándola a todos los estados y a todos los actos del alma, de que tenemos conciencia.

Pero el uso común de nuestra lengua suele dar también al verbo *sentir* una significación diferente de aquella en que he creído que psicológicamente debemos fijarlo. Aplicámoslo a menudo, en el modo ordinario de hablar, a ciertas per-

cepciones ligeras del oído y del tacto, como cuando uno dice que siente pasos, o que ha sentido un temblor de tierra. Solemos también designar con él las percepciones sensitivas internas y aquellos modos complejos que hemos denominado sentimientos, emociones, pasiones. En estos significados se *siente* hambre, sed, sueño, cansancio; se *siente* la muerte de una persona querida; se *siente* simpatía con los padecimientos ajenos; se *siente* horror, aversión, tristeza, alegría: frases todas psicológicamente inexactas. Esta multitud de significados del verbo *sentir* fué sin duda lo que condujo a imaginar que todos los actos del alma no eran más que la sensación transformada.

Sensible es aún más vario en sus acepciones vulgares. Aplicado a las causas corpóreas remotas significa lo que puede producir impresiones orgánicas bastante fuertes para originar sensaciones. Así sucede cuando decimos que un cuerpo da calor sensible, o que el calor de una pequeña porción de aire no lo es. Así calificamos de sensible el cutis, y de insensibles el cabello, las uñas. Solemos también designar con esta palabra la facultad de experimentar sensaciones, como cuando decimos que los animales son sensibles, y que no lo parecen las plantas. Finalmente, expresamos con ella la susceptibilidad de emociones delicadas y vivas, y en este significado damos la calificación de sensibles a ciertas personas y la negamos a otras.

Sensibilidad admite asimismo variedad de significaciones, correspondiendo a la segunda, tercera o cuarta de las que acabo de indicar. En la segunda de ellas concedemos sensibilidad al cutis, en la tercera a los animales, en la cuarta a las personas que se apasionan vivamente, por causas que en otros individuos producirían apenas emociones ligeras.

Estoy muy distante de pretender que se destierren del lenguaje las acepciones vulgares que dejo señaladas. Desearía sólo que se notase su inexactitud psicológica, y que nos limitásemos a mirarlas como meros tropos.

Sentido debería significar la mera susceptibilidad que

tiene el alma de ser afectada por modificaciones orgánicas. *Sentido* en esta acepción psicológica denotaría, pues, meramente alguna de las especies de sensibilidad en que el alma es afectada desde luego por cierta especie de modificaciones orgánicas, prescindiéndose de la referencia objetiva. Pero no es así. Se da universalmente a la palabra *sentido* un significado diverso, denotando con ello una facultad *perceptiva*, mediante la cual referimos a ciertas causas próximas o remotas las sensaciones que nacen de las modificaciones orgánicas. Tal es el significado envuelto en las frases *sentido de la vista*, *sentido del oído*, *sentido de esfuerzo*, etc. Pero es necesario notar el diferente valor de estas frases: *vista*, *oído*, *olfato*, *gusto* y *tacto* llevan envuelta la idea de *sentido*; lo que no sucede en *esfuerzo*, *hambre*, *sed*, *fatiga*, etc., que sólo significan las impresiones orgánicas, objetos de la facultad perceptiva.

Por una extensión de este mismo uso trópico se llama *sentido íntimo* la conciencia. Pero al admitir semejante significación no debemos olvidar la esencial diferencia que separa los actos de la conciencia de los actos que pertenecen a los sentidos externos e internos.

La conciencia *intuye*, contempla inmediata y directamente su objeto; los sentidos simbolizan, por medio de las sensaciones que *intuímos*, causas remotas, frecuentemente desconocidas.

CAPITULO V

DE LAS PERCEPCIONES RELATIVAS

Percepción de una relación. — Términos de la relación y términos relativos. — Relaciones homólogas y antílogas. — Cualidades absolutas y cualidades relativas. — Lo absoluto y lo relativo son caracteres variables. — Toda relación es inherente a los objetos comparados. — Actividad en la concepción de las relaciones. — Concepción y percepción de una relación. — La concepción de una relación sólo tiene lugar entre los modos del alma. — Relación del alma con su propio ser. — No es posible concebir alguna entre las cualidades corpóreas y los modos del alma. — Concepción de relación de otras relaciones. — Hay, pues, relaciones primarias y secundarias. — Cualidades simples y compuestas. — Cuáles son las relaciones elementales.

Cuando se juntan en el entendimiento dos percepciones o dos ideas, sucede a menudo que de la coexistencia de éstas nace espontáneamente una tercera afección espiritual que se diferencia de cada una de ellas y del mero agregado de ambas.

Supongamos que coexisten en el entendimiento las percepciones de una azucena y de la nieve. De la yuxtaposición mental, digámoslo así, de los dos colores en el entendimiento, que es lo que se llama *comparación*, nace la percepción de la *semejanza* entre los dos colores, y no es posible que nadie confunda esta tercera percepción con la percepción del color de la azucena, ni con la percepción del color de la nieve, ni con la percepción del mero agregado de ambos colores. Percibimos entonces una *relación especial*, la relación de *semejanza* entre los colores de los dos objetos.

De la misma manera, coexistiendo en el entendimiento

la percepción del fuego y la del calor que se produce en mi mano cuando la aproximamos a él, nace la percepción de una relación especial que llamamos de *causa y efecto*, o de *causalidad*, la cual no es posible concebir ni en el fuego, ni en el calor producido en la mano, separadamente considerados.

De un modo análogo nacen las percepciones de otras muchas especies de relaciones, como la de la contigüidad de la casa que habito y la casa vecina, la de la sucesión del trueno al relámpago, etc.

Se llaman *términos de la relación* los objetos entre los cuales la percibimos, y *términos relativos* los que les atribuimos en virtud de una relación, como *semejante, causa, efecto, anterior* o *posterior, contiguo* o *distante*, etc.

Pero es de notar que si muchas veces estos términos relativos son uno mismo respecto de los objetos comparados, como sucede en las relaciones de semejanza y contigüidad (pues si B es semejante o contiguo a C, C es por el mismo hecho semejante o contiguo a B) sucede otras muchas veces lo contrario, y el atributo que damos a uno de los objetos comparados es de una significación no sólo diferente sino contraria a la del atributo que damos al otro, como sucede en la relación de causa y efecto; pues si concebimos que el fuego es *causa* del calor, concebimos por el mismo hecho que el calor es *efecto* del fuego; y si concebimos que el otoño es *anterior* al invierno, concebimos por el mismo hecho que el invierno es *posterior* al otoño. Bajo este punto de vista podemos llamar relaciones *homólogas* aquellas en que aplicamos a los términos atributos de un mismo significado, como la semejanza y la contigüidad, y relaciones *antílogas* en que los atributos son de significado contrario, como la de causalidad y la de sucesión.

Generalmente se dividen las cualidades, y por consiguiente las percepciones e ideas, y las palabras de que nos servimos para significarlas, en *absolutas* y *relativas*, llamando *relativas* las que envuelven relaciones, y *absolutas* las otras. *Cualidad relativa y relación* son una misma cosa.

La percepción de una cualidad absoluta supone que referimos una modificación del alma al alma, si la percepción es intuitiva; de lo que parece seguirse que aun las cualidades que llamamos absolutas son en rigor relativas. Para distinguir, pues, las cualidades absolutas de las relativas, debemos prescindir de estas relaciones invariables y necesarias, que entran como elementos constitutivos en todas las cualidades posibles. Y lo mismo debe decirse de todas las cualidades que por su naturaleza especial envuelven otras.

Además, si juzgo que un jazmín es blanco es porque mentalmente lo comparo con otra flor u otras flores a que damos el mismo título, y porque encontramos semejanza entre las unas y las otras. Pero esta relación está toda entera en el atributo que damos a la nueva flor, y no puedo menos de concebirla y afirmarla por el hecho de percibir su blancura.

Otra cosa es cuando reconocemos en una persona la cualidad de hijo o padre, o en una cosa cualquiera la cualidad de causa o efecto, porque estas palabras incluyen en sí mismas el término a que se refiere la cualidad que expresan. Toda relación supone dos términos, uno a que se atribuye la cualidad relativa, y otro a que esta cualidad se refiere. Si decimos, por ejemplo, que *Abel fué hijo*, suponemos necesariamente que lo fué de alguien, y no completamos la idea de la relación sino añadiendo *de Adán*: sin esto la palabra *hijo* no comprendería la relación toda entera; y esto es lo que caracteriza las palabras que son verdaderamente relativas.

La palabra *descendiente* es por sí verdaderamente relativa, como *hijo* o *padre*, y nos obliga a pensar en un *ascendiente* o *ascendientes* de quienes desciende la persona o personas a que se atribuye aquel título; pero desde que esta persona o personas entran en el atributo para completar la relación, deja de ser relativa la palabra. Así sucede en la palabra *Heráclidas*, que significa *descendientes* de *Hércules*.

Sin embargo, cuando se designan las relaciones en general, prescindiendo de los términos entre los cuales las concebimos, solemos expresarlas por medio de sustantivos abstractos, como *semejanza*, *diferencia*, *contigüidad*, *causa*, *efecto*, etc.; los cuales, por consiguiente, conservan siempre su naturaleza de palabras relativas, sea que les acompañen o no los respectivos términos, como sucede cuando decimos: *la semejanza es una relación indefinible; la atracción es la causa de la caída de los graves; todo fenómeno supone una causa; la sensación es el efecto de una acción del organismo en el alma.*

Lo absoluto y lo relativo son, pues, caracteres variables que dependen no sólo de nuestro modo de concebir las cosas, sino de los signos con que las representamos en el lenguaje.

La relación no pertenece a ninguno de los objetos que se comparan considerados en sí mismos, ni consiste en la agregación de las cualidades que se comparan. Ella pertenece de tal modo a los objetos comparados, que no es posible concebirla en todo ni en parte, si el alma no los ve, por decirlo así, el uno al lado del otro. No pudiéramos, por ejemplo, concebir total ni parcialmente la semejanza entre el color de la azucena y el de la nieve, si no percibiésemos o recordásemos a un tiempo ambos colores; ni la sucesión entre el relámpago y el trueno, si la memoria del relámpago y la percepción o la memoria del trueno no existiesen a un mismo tiempo en el alma. Experimentando simultáneamente en estos casos las percepciones, actuales o renovadas de las dos cosas que se comparan, percibimos entre ellas las relaciones particulares que significamos diciendo que son *semejantes*, o que una es *antes* y otra *después*.

Entiéndese ordinariamente por comparación cierto conato voluntario con que atendemos a dos o más objetos a un tiempo para percibir sus relaciones. Aquí prescindiremos de esta intervención de la voluntad. Sucede a menudo que las relaciones se conciben, se engendran en nuestro espíritu,

y son percibidas por él, a consecuencia de la simultaneidad fortuita de dos o más afecciones mentales sin el menor desig-
nio ni esfuerzo nuestro, y a nuestro pesar muchas veces.

En la percepción de una relación el alma es esencialmen-
te activa: saca de las percepciones comparadas lo que no
existe separadamente en ninguna de ellas, y por eso he dicho
que el alma en este acto *concibe*, engendra. Pero *concebir* y
percibir no es siempre exactamente una misma cosa, porque
la percepción supone la afirmación interna de la relación
que se concibe. Hay relaciones puramente imaginarias y re-
laciones que creemos verdaderas y reales.

Concebimos relaciones ya entre las cualidades corpóreas
o causas remotas de sensaciones, ya entre las impresiones
orgánicas o causas próximas de sensaciones, ya entre los va-
rios modos o actos del alma, unos respecto de otros o del
alma. Podemos, por ejemplo, concebir que dos colores o dos
dolores, o dos deseos se asemejan, o que un deseo es más in-
tenso que otro, o que a una sensación sucede un deseo, o que
el alma es como la sustancia o apoyo de las varias modifica-
ciones que experimenta, o con las cuales se identifica.

Es claro que las relaciones entre las causas próximas o
remotas que afectan la sensibilidad, no pueden concebirse
directa, sino representativamente. Si nos parece semejante
el color de un cuerpo al color de otro cuerpo, es porque nos
parecen asemejarse las sensaciones visuales excitadas por am-
bos. Si nos parece que dos o más objetos tangibles se nos pre-
sentan en cierto orden sucesivo, es porque se excitan en
nosotros según este orden las sensaciones táctiles con que
los percibimos. ¿Cómo juzga un enfermo que el dolor que
siente hoy es más intenso que el dolor que sintió ayer? Por-
que compara una afección que existe actualmente en el
alma con otra afección que existió en ella, y que la memoria
le representa, y porque concibe entre los dos aquella rela-
ción particular que significamos diciendo que una cosa es
más y otra es *menos*. En general, no concebimos relación
alguna si no es entre los modos del alma. Sólo hay una rela-

ción particular que parece una excepción de este aserto. Cuando el alma percibe en sí una modificación cualquiera y la refiere a sí misma, no percibe una relación entre dos modos suyos, sino su propio ser o sustancia modificada de dos maneras particulares.

De las relaciones, pues, que existen entre las cualidades corpóreas y entre las afecciones orgánicas no tenemos, ni podemos tener conocimiento alguno directo, porque no percibimos las cualidades corpóreas ni las afecciones orgánicas como son en sí, sino en cuanto nuestras sensaciones las representan. Todo lo que puede hacer nuestro entendimiento es representarse las relaciones materiales por medio de aquellas que percibe directamente comparando unas sensaciones con otras.

Como todas las relaciones han sido concebidas originalmente por la conciencia, las percepciones de la conciencia son por consiguiente de dos especies: absolutas o relativas.

Podemos concebir relaciones de relaciones. El juicio que formo comparando el color de la violeta con el de la lila me parece semejante al juicio que formo comparando el olor del clavel con el olor del clavo de especia: la relación entre aquellos colores me parece semejante a la relación entre estos olores; concibo, en suma, y no puedo menos de concebir semejanza entre dos semejanzas. Podemos del mismo modo concebir semejanza entre dos relaciones de sucesión, o sucesión entre dos relaciones de semejanza. Las relaciones son, pues, de diversos órdenes; unas *primarias*, que concebimos entre cualidades absolutas; y otras *secundarias*, que concebimos comparando una relación con otra.

Las cualidades tanto absolutas como relativas, son simples o complejas. Si la percepción es simple, la cualidad correspondiente nos lo parecerá también, y por consiguiente lo será para nosotros, porque en nuestro entendimiento el ser de las cualidades no puede ser otro que el que las percepciones nos muestran o nos representan o nos simbolizan en ellas. El olor de la rosa, por ejemplo, es una cualidad ab-

soluta simple. El orden sucesivo entre una volición y el movimiento de un miembro, es una cualidad relativa de la misma especie. Por el contrario, la cualidad que nos es conocida por dos o más percepciones diferentes es compleja. El sabor del vino que probaron los dos ascendientes paternos de Sancho Panza, y en que junto con el sabor a vino hallaron sabor a hierro y a cordobán, era sin embargo para estos dos catadores una cualidad absoluta simple, porque no percibían ellos en el vino tres sabores diferentes, sino uno solo en que por medio de percepciones relativas subsiguientes encontraban semejanzas con otros sabores. Mas, el colorido de una superficie pintada de varios matices, cada uno de los cuales es objeto de una percepción diferente, es una cualidad absoluta compleja. Cualidad compleja es también, pero relativa, la extraposición entre dos puntos tangibles y contiguos, A, B; porque concebimos que A está fuera de B y B de A, percibiendo que hacemos cierto esfuerzo para tocarlos sucesivamente con un mismo punto de la superficie de nuestro cuerpo. La percepción de la extraposición entre A y B se resuelve, pues, en tres percepciones diversas: la del orden sucesivo entre el tocamiento de A y el esfuerzo, la de este mismo esfuerzo, y la del orden sucesivo entre el esfuerzo y el tocamiento de B; esto es, en una percepción absoluta, que es la segunda de las que acabo de enumerar, y dos percepciones relativas, que son la primera y la tercera.

Quando tratamos de explicarnos a nosotros mismos alguna cosa o de darla a conocer a otros, contemplamos o hacemos contemplar sus varias partes, y la resolvemos mentalmente en los elementos de que se compone. Pero el entendimiento no obra entonces sobre los objetos mismos, sino sobre las percepciones que tiene de ellos. Las cualidades simples, las cualidades a cuyo conocimiento hemos llegado por percepciones simples, no son, pues, susceptibles de definirse o explicarse, ni podemos indicarlas, sino indicando las respectivas percepciones. No podemos representarnos el color blanco o negro sino como la causa de aquella sensación par-

ticular de la vista que nos lo ha dado a conocer; ni pudiéramos darlo a conocer a otro, sino poniéndolo en situación de experimentar lo que hemos experimentado nosotros o de recordar lo que ellos mismos han experimentado. De la misma suerte, las relaciones elementales, v. gr., la de la semejanza de dos colores homogéneos, o la de la sucesión de estos dos sonidos, *a*, *e*, sin embargo de que las reconocemos y distinguimos perfectamente, son inexplicables e indefinibles. ¿Quién no distingue la relación que expresamos diciendo que un color *se parece a* otro, de la que expresamos diciendo que un sonido *se oyó después de* otro? Y con todo eso es imposible definir o explicar qué es lo que constituye la semejanza o la sucesión de las cosas ¹.

De las relaciones, según hemos dicho, las unas son *primarias* o de primer orden, las otras *secundarias* o de orden ulterior, esto es, relaciones de relaciones. Hemos visto asimismo que unas son percibidas intuitivamente por la conciencia y otras representadas por las que percibimos intuitivamente entre las sensaciones. Finalmente, las hemos dividido en simples y complejas. Resta otra diferencia de que ya hemos tratado, pero que me parece conveniente inculcar. Hay relaciones *homólogas* en virtud de las cuales damos a los objetos comparados una misma denominación; y relaciones *antílogas* en virtud de las cuales damos a los objetos comparados denominaciones de significado contrario. La relación de semejanza, por ejemplo, es homóloga: si A tiene semejanza con B, B la tiene forzosamente con A; y decimos indiferentemente de cualquiera de los dos, que es *semejante* al otro, o decimos de ambos, que son semejantes entre sí. Pero la relación de causalidad es antíloga. Si A es *causa* de B, B es forzosamente *efecto* de A; denominaciones de significado no sólo diferente, sino contrario

Las relaciones elementales en que se resuelven, si no

¹ La explicación que se da generalmente de lo que es la semejanza me parece errónea. Lo mismo digo de las tentativas que se han hecho para explicar la sucesión. Pero es preciso dejar estas dos cuestiones para más adelante. (N. DE BELLO).

siempre, más frecuentemente, las otras, son la de semejanza o diferencia, la en que concebimos que dos cosas son iguales o que una cosa es más y otra menos, la de coexistencia y sucesión, la de identidad o distinción, y la de cualidad o sustancia. Las complejas (que consisten en diferentes combinaciones de las elementales) son de innumerables y diversísimas especies.

CAPITULO VI

DE LA SEMEJANZA Y LA DIFERENCIA

División del capítulo. — Importancia de la relación de semejanza. — Sección 1ª I. La relación puede ser primaria y secundaria. — Percepción de la semejanza y diferencia. — Semejanza primaria. — Semejanza completa. — Semejanza mayor. — Triple relación de diferencia análoga a la de semejanza. — Toda relación de semejanza es un juicio comparativo. — La semejanza y la diferencia equivalen a la distancia o cercanía de los objetos. — II. Punto de vista parcial de los objetos. — La semejanza como la diferencia suelen expresarse con nombres genéricos. — III. La semejanza y la diferencia resuelven la reunión de los objetos en clase. — Sección 2ª IV. La semejanza no es la percepción de lo que hay de común en los objetos. — Así se comprueba en las cualidades simples. — Las semejanzas complejas se resuelven en las de las cualidades simples. — Sección 3ª V. Importancia de la relación de semejanza en la formación del lenguaje. — Cualidades de los objetos: lo que son en sí mismas. — No se debe confundir la cualidad de un objeto con el atributo o predicado.

Divídese este capítulo en tres secciones. En la primera me propongo analizar las varias relaciones a que damos el título de semejanzas o diferencias; en la segunda examinaré la explicación que generalmente se da de la semejanza; en la tercera veremos la influencia que ha tenido esta relación en la estructura del lenguaje.

Entre las relaciones elementales no hay ninguna de más importancia. El entendimiento debe a ella la coordinación, el inventario, por decirlo así, de todo lo que aprende y sabe; sin ella no sería posible el lenguaje, ni otro sistema de signos. La relación de semejanza es la que sirve de guía al filósofo para traducir la variedad aparente de los fenómenos con la uniformidad real que las leyes de la naturaleza formulan. Lo que principalmente da luz y hermosura al estilo es la viveza

de las semejanzas con que colora las ideas. Todo rueda sobre semejanzas en el pensamiento y en los signos del pensamiento.

Una relación tan importante es un objeto esencial de estudio. Es de toda necesidad comprenderla bien para internarnos en la teoría de los fenómenos intelectuales. Se me permitirá, pues, detenerme algún tiempo en ella.

SECCIÓN PRIMERA

I

Cuando concebimos que dos objetos se asemejan, la relación puede ser primaria o secundaria.

Sucede a menudo que dos percepciones que se ofrecen simultáneamente al entendimiento, ya sean actuales o solamente recordadas, hacen nacer otra tercera más o menos viva, de la semejanza que los objetos de las dos primeras nos parecen tener entre sí; y dado caso que a esta tercera percepción no acompañe el juicio de si la semejanza percibida es grande o pequeña, fuerte o débil (para lo cual es evidente que debemos comparar esta semejanza con otras, y concebir entre ellas una relación de distinta especie, que es la del más y el menos), la semejanza percibida es una relación primaria.

Pero no podemos tener muchas de estas percepciones primarias de semejanza (sea que las experimentemos actualmente o que sólo las recordemos) sin que nazca la percepción relativa de más y menos, que haya unas semejanzas comparativamente vivas, y otras débiles. Entonces es claro que percibimos relaciones de relaciones.

Llegamos de este modo a concebir la semejanza como una cualidad susceptible de infinitos grados, desde aquel en que un objeto nos parece una repetición exacta del otro,

hasta aquel en que la semejanza nos parece desvanecerse del todo: a los grados más altos de semejanza damos el nombre de *semejanzas*, y a los grados más bajos de semejanza damos el nombre de *diferencias*. En este sentido las semejanzas y las diferencias no son más que grados diversos de la semejanza primaria, y por consiguiente son relaciones de relaciones.

Es raro que comparando dos objetos, no encontremos alguna semejanza entre ellos. Dos caballos, por ejemplo, de los cuales decimos que son diferentes, tienen sin embargo muchísima semejanza entre sí; semejanza que suponemos y reconocemos, cuando damos al uno y al otro la denominación común *caballo*. ¿En qué consiste, pues, que los hallemos diferentes? En que su semejanza nos parece inferior a la que los caballos suelen tener comúnmente entre sí. Si fuese superior, aunque no fuese todavía completa, los llamaríamos semejantes. Luego, las semejanzas y las diferencias son a menudo grados más o menos altos de semejanza entre ellos; relaciones secundarias; relaciones de relaciones. Cuando decimos, pues, que dos caballos se asemejan, no queremos decir solamente que percibimos semejanza entre ellos, sino que esta semejanza es de las más vivas que suele haber entre los objetos de la misma clase. Y cuando decimos que dos caballos se diferencian, tampoco queremos decir que no haya ninguna semejanza entre ellos, pues al contrario, es menester que tengan alguna para que podamos considerarlos como pertenecientes a una misma clase de seres y para que les demos en consecuencia un nombre común. Lo que queremos decir es, que su semejanza nos parece de las menos vivas que suelen presentársenos entre los objetos de una clase.

Parece que en esta escala intelectual de los grados de semejanza debiera haber un punto fijo en que cesasen las semejanzas y comenzasen las diferencias, de modo que en llegando la relación a cierto grado particular de fuerza tomase constantemente la primera denominación, y no llegando a él, la segunda. Así sería si en el juicio que hacemos del más

o menos de la semejanza, nos refiriésemos a toda la amplitud de la escala, desde el término máximo de ella, en que un objeto es fiel repetición de otro, hasta el término mínimo o cero, en que la semejanza es una cantidad evanescente. Pero no es así. Referímonos en estos juicios a escalas parciales, quiero decir, a partes más o menos considerables de la escala total. Todas estas escalas parciales coinciden por el ápice o término máximo; pero la situación del término mínimo es sumamente variable; y consiguientemente lo es también la situación de aquel término medio, que sirve de límite entre las semejanzas a que damos el nombre de tales y las semejanzas que solemos llamar diferencias.

De aquí se sigue que según varía la clase en que consideramos dos objetos, varía necesariamente el juicio que hacemos de su semejanza. Un tigre y un cordero, si tendemos la vista sobre la universalidad de las cosas animadas, nos parecerán semejantes; si la contraemos a los cuadrúpedos mamíferos, formaremos probablemente diverso juicio. Si en el primer caso los llamamos semejantes y en el segundo no, es porque en el primero la semejanza nos parece viva, referida a una vasta escala de semejanzas, y en el segundo nos parece débil, referida a una escala de mucho menor amplitud.

Expresamos también una relación secundaria, cuando, bajo el título de semejanza, entendemos la semejanza completa, aquel grado de semejanza en que un objeto nos parecería una repetición exacta del otro, o si se quiere, aquel grado en que se asemejan dos representaciones mentales de un mismo objeto invariable. En efecto, cuando juzgamos que un objeto se asemeja completamente a otro, implícitamente comparamos esta semejanza con otras menores. Sin esta comparación implícita percibiríamos semejanza, pero no semejanza completa.

Damos, pues, a la palabra *semejanza* tres sentidos diversos: el de semejanza primaria, en el cual no entra para nada la relación de más y menos; el de semejanza completa, y el de semejanza mayor que la semejanza media de la clase.

La palabra *diferencia* significa también tres relaciones diversas: no-semejanza, que es la diferencia primaria; un grado de semejanza inferior al de la semejanza completa, y un grado de semejanza inferior al de la semejanza media de la clase en que se consideran los objetos.

Parece que no debiera haber caso alguno en que percibiésemos una diferencia primaria. ¿Qué cosas podemos comparar que bajo algún respecto no tengan semejanza entre sí? Lo blanco y lo negro se asemejan en cuanto colores; todas las sustancias materiales, en cuanto capaces de impresionar los órganos sensibles; todas las cosas que existen o a que atribuimos una existencia ficticia, en esta misma razón de existir.

Pero debió de pasar mucho tiempo antes que la inteligencia se remontase a estas generalizaciones elevadas, que suponen la percepción de semejanzas debilísimas o de poca importancia para la vida ordinaria; y en esta larga época muchas de las diferencias que después fueron relaciones de relaciones eran relaciones primarias.

Los máximos, medios y mínimos que dejo indicados no deben entenderse tan literalmente, como si la calificación de las semejanzas y diferencias fuese susceptible de una exactitud matemática. Cuando decimos que dos objetos son semejantes o diferentes en el sentido de que su semejanza es mayor o menor que la media de aquella colección de objetos a que extendemos la vista mental, ejecutamos dos comparaciones, cada una de las cuales produce una percepción relativa diversa. La comparación de un objeto con el otro nos da la percepción de la semejanza que hay entre ellos; y la comparación de esta semejanza con aquellas que suele haber entre cualesquiera objetos de la colección, nos la hace concebir grande o pequeña; que es el concepto que más ordinariamente declaramos con las palabras *semejanza* o *diferencia*.

En esta segunda comparación no se presenta distintamente al entendimiento un término medio; pero el recuer-

do confuso de las semejanzas percibidas en la clase produce próximamente el mismo efecto: a la manera que cuando juzgamos que un hombre es de grande estatura, no lo comparamos precisamente con una estatura humana media: la memoria confusa de las estaturas humanas que estamos acostumbrados a ver es lo que sugiere este juicio.

La doble comparación mencionada es necesaria para explicar el vario título de semejanza o diferencia que damos a una relación invariable, cual es la semejanza entre dos objetos que se mantienen en un mismo ser y en unas mismas cualidades, y que considerados en una clase nos parecen asemejarse, mientras que en otras los calificamos de diferentes. De esta doble comparación proviene también el decirse, no sólo vulgarmente sino en el lenguaje filosófico, que dos objetos, dos hombres, por ejemplo, o dos árboles, no tienen semejanza alguna: expresión en que se prescinde siempre de la semejanza mínima de la clase.

Percibiendo en las cosas mayor o menor semejanza, las vemos como acercarse o alejarse entre sí. Entre el color de la rosa y el de la nieve hallamos, por decirlo así, mayor distancia que entre el color de la nieve y el de la azucena; y entre dos sensaciones que pertenecen a diversos sentidos, la distancia nos parece todavía más grande. La cercanía y la distancia se presentan naturalmente al alma como símbolos de la mayor o menor semejanza entre las cosas, o de lo que llamamos ordinariamente semejanza o diferencia. Nada más común en el lenguaje, que representar estas relaciones con metáforas sacadas de la situación recíproca de los cuerpos en el espacio ¹.

Una misma relación se llama, según hemos visto, seme-

¹ Prescindiendo de la lengua griega, donde las semejanzas y diferencias se indicaban a menudo con palabras que en su origen habían significado o que todavía significaban la cercanía y la distancia, en latín *similis* de *simul*, raíz también de *simulare* y *simulacrum*. De estos orígenes latinos sacaron los castellanos *semejar*, como los franceses *sembler* y *resembler*. De *sembler*, retrocediendo a la acepción primitiva, se formó *assembler*, juntar. *Diferir* es llevar a diversas partes como *asemejarse* es juntarse. Tan grande es la analogía que el común de los hombres cree percibir entre la semejanza y la cercanía, la diferencia y la distancia. (NOTA DE BELLO).

OBRAS COMPLETAS
DE
DON ANDRÉS BELLO

EDICIÓN HECHA BAJO LA DIRECCIÓN DEL CONSEJO DE INSTRUCCIÓN PÚBLICA
EN CUMPLIMIENTO
DE LA LEI DE 5 DE SEPTIEMBRE DE 1872

VOLUMEN I
FILOSOFÍA DEL ENTENDIMIENTO



SANTIAGO DE CHILE
IMPRESO POR PEDRO G. RAMÍREZ

1881

Facsimil de la portada de la edición de *Filosofía del Entendimiento*, primer volumen de las *Obras Completas de Don Andrés Bello* decretadas por el Gobierno de Chile. Fué la primera edición completa de *Filosofía del Entendimiento* hecha después de la muerte de Bello.

janza o diferencia, según los varios aspectos en que la miramos. Esto es cabalmente lo mismo que sucede con la relación de cercanía o distancia. En la grande escena que el universo presenta a la imaginación, la luna está cercana a la tierra y la tierra al sol, y por el contrario miramos estos globos como enormemente distantes uno de otro, cuando pensamos en las distancias que solemos medir y calcular para los usos de la vida común. Si estrechamos la perspectiva ideal limitándola a nuestro globo, juzgaremos que el Perú dista mucho de España; y si la circunscribimos a una provincia, una distancia de pocas leguas nos parecerá considerable. Reduciendo más y más la perspectiva podemos hallar relación de distancia entre dos barrios de una misma ciudad, entre dos aposentos de una misma casa o entre dos muebles de un mismo aposento.

Acaso se imaginará que el dar a dos objetos invariables el título, ya de semejantes, ya de diferentes, consiste en que los miramos, por decirlo así, de diversos lados, y en que la comparación recae sobre cualidades diversas. Dos objetos de un mismo color se nos presentan bajo diversas formas tangibles; atendiendo a los colores, percibimos semejanza, y atendiendo a las formas, diferencia. ¿Pero cómo percibimos que los objetos se asemejan bajo el primer aspecto? Si atendiendo al color apellidamos semejantes dos objetos que tenemos delante, es porque juzgamos que esta semejanza es mayor que la que ordinariamente suele haber en los colores de los objetos de la misma clase: si bajo el mismo punto de vista formásemos un juicio contrario, los apellaríamos diferentes. ¿Y cómo percibimos que los dos objetos se diferencian en la forma tangible? Comparando el grado de semejanza que primariamente percibimos entre sus formas con los grados de semejanza que suelen presentárenos entre las formas de los objetos de la misma clase, y percibiendo que estos últimos grados son ordinariamente más altos: si bajo el mismo punto de vista formásemos un juicio contrario, las formas de los dos objetos nos parecerían asemejarse.

Cuando hallamos, pues, semejanza entre dos objetos atendiendo al color, y diferencia atendiendo a la forma tangible, hacemos dos juicios diversos, en cada uno de los cuales percibimos una relación secundaria, comparando el grado de semejanza con un término medio.

Lo que hemos dicho hasta ahora conviene especialmente al caso en que la relación suele expresarse diciendo, por ejemplo, que los objetos comparados son *semejantes* o *diferentes*; nos valemos entonces de nombres o frases que significan explícitamente la relación de semejanza o diferencia.

II

Pero sucede a menudo que el signo de que nos valemos para indicar esta relación es un nombre o frase genérica; v. gr., *hombre, águila, árbol fructífero, árbol copudo, animal cubierto de escamas*, etc. Decir que un objeto es un águila, es decir que tiene con los objetos llamados *águilas* tanta semejanza como la que estas aves tienen constantemente entre sí; esto es, que tiene con las águilas una semejanza que por lo menos es igual a la mínima de la clase.

Los seres comprendidos bajo una denominación común, bajo un nombre o frase genérica, tienen cada uno cualidades peculiares; cierto color, forma, tamaño; cierto grado de solidez, dureza, aspereza, elasticidad; cierto olor, sabor, sonido, etc. Cada una de estas cualidades es susceptible de muchas variaciones dentro de una misma clase de seres; a veces en un mismo individuo. Así no sólo varía mucho cada cualidad en distintos árboles, sino que un mismo árbol nos la presenta en una larga serie de estados sucesivos, desde el de la semilla y el germen hasta el de la edad adulta en que el individuo ha desarrollado una forma corpulenta, compuesta de raíces, tronco, ramas, flores y frutos, o por mejor decir, hasta que se marchita y muere. Cada cualidad es por consiguiente un tipo variable; variable de un individuo a

otro; susceptible, acaso, de variaciones sucesivas en un mismo individuo. El tipo del árbol se compone de todos estos tipos particulares en que el árbol toma varias formas, varias dimensiones, varios colores, varias cualidades, dentro de cierto límite; es decir, conservando siempre en cada una de ellas la semejanza mínima de la clase.

Cuando digo, pues, que un objeto es una *encina*, quiero decir que, comparándolo con el tipo complejo de los objetos que llamo *encinas*, encuentro que cada una de las cualidades está comprendida dentro de la amplitud de variaciones que en las encinas he observado; encuentro, en suma, que el nuevo objeto tiene con las encinas tanta semejanza como la que las encinas que he observado tienen constantemente entre sí. La semejanza en estos casos es una relación secundaria: comparo un objeto con cierta clase de objetos; y no sólo hallo semejanza entre aquél y éstos, sino que refiriendo esta semejanza a cierta escala, la hallo igual, por lo menos, a la mínima de la clase; y esto es lo que damos a entender diciendo que el objeto es una encina.

Sucedirá muchas veces que vacilemos en este juicio. El que ve por la primera vez una anguila, no la llama probablemente pez, sino sierpe. En el tipo variable de la forma del pez que la memoria le presenta, no cabe todavía la forma particular de la anguila. Pero encontrando después, que bajo todos los otros respectos el nuevo objeto entra en el tipo complejo de los peces, al paso que bajo muchos de ellos no entra en el tipo complejo de las serpientes, muda de juicio, y le llama *pez*; añadiendo desde entonces al tipo de la forma de los peces una modificación nueva. Así, por medio de las observaciones que hacemos en todo el curso de nuestra vida, vamos determinando con más y más precisión los límites de cada clase, esto es, la amplitud de las modificaciones de que es susceptible cada una de las cualidades de los seres que comprendemos en ella.

Si después de la comparación nos parece que el tipo de la clase no es aplicable al objeto, decimos que *no es*, por

ejemplo, una encina, un pez, un metal. La negación expresa entonces diferencia; y la diferencia es un grado de semejanza inferior al de la mínima de la clase.

III

Bajo otro aspecto puede presentárenos todavía la relación de semejanza.

Cuando comparamos un objeto con una clase de objetos, podemos hallar cierta semejanza entre aquél y éstos bajo el punto de vista de una cualidad particular, v. gr. la forma; sin que por eso debamos darle el nombre de la clase, porque para esto se necesitaría la conformidad del objeto con alguno de los tipos variables de la clase, bajo el punto de vista de todas las cualidades que los objetos comprendidos en ella presentan. Recurrimos entonces a las palabras que significan explícitamente la relación de semejanza, combinándolas con el nombre de la clase. Decimos, por ejemplo, que la anguila es *como una sierpe*. La semejanza se refiere entonces, implícitamente, a una cualidad particular, la forma; pero la semejanza de la forma no nos autoriza por sí sola para dar a la anguila el nombre de sierpe, a no ser en un sentido metafórico. Y si la frase es negativa, si decimos, v. gr., que cierta fruta no se parece a una pera, significaremos que no tiene con las peras (sobre todo bajo el punto de vista de la cualidad particular a que atendemos, la forma y color, por ejemplo) el grado mínimo de semejanza que las peras tienen constantemente entre sí.

SECCIÓN SEGUNDA

IV

La idea que suele darse de la relación de semejanza me parece errónea. Según ella, percibir semejanza entre dos objetos, es percibir lo que tienen de común entre sí. Se supone que las dos afecciones espirituales, simples o complejas, que forman las ideas de los dos objetos, A, B, son divisibles cada una en dos partes, de las cuales la parte P o Q es exclusivamente producida por A o B, y la parte M es producida uniformemente por ambas siendo MB la afección total producida por A, y MQ la afección total producida por B. Cuanto mayor sea, pues, la parte común M respecto de la propia P o Q, tanto más semejantes nos parecerán los objetos: si no tienen parte común, la diferencia entre ellos será completa; y si no tienen parte propia, será completa la semejanza.

Pero de aquí se seguiría forzosamente que entre dos cosas simples, que conocemos por medio de afecciones elementales, no pudiéramos encontrar otra semejanza que la más cabal y perfecta; porque si las tales cosas y las afecciones producidas por ellas y que nos las dan a conocer, se dividiesen cada cual en dos partes, una común y otra propia, dejarían ya de ser simples. ¿Y quién negará que podemos percibir semejanza entre dos objetos de que tenemos percepciones simples, dos colores, por ejemplo, sin necesidad de que sea tan perfecta la semejanza entre ellos que el uno se repita en el otro? El color de la hoja del álamo se parece al color de la hoja del sauce: ambas son verdes; y no por eso dejamos de percibir diferencia entre el uno y el otro; de manera que hallándolos a un tiempo semejantes o diferentes, no podemos con todo resolverlos en dos partes, de las cuales una sea común y otra propia.

Sean dos colores, A, F, y supongamos que A pasa a F por una serie de medias tintas, B, C, D, E. Aunque el pintor mezclando en varias proporciones los colores A, F pueda sacar las medias tintas B, C, D, E, no por eso dejarán de ser simplísimas las sensaciones que las representan; y nadie seguramente imaginará que porque se haga salir un color medio C mezclando cierta cantidad de A y cierta cantidad de F, en la percepción de aquel color medio se presente a la conciencia una sensación compleja, compuesta de la sensación A y la sensación F. La sensación del color violado, según la percibe la conciencia, no es menos simple que la de los colores azul o rojo, mezclando los cuales podemos sacar el primero. Si percibimos, pues, que en esa serie de colores hay semejanza entre A y B, no es ni porque las sensaciones producidas por estos dos colores sean exactas repeticiones una de otra, pues suponemos que hay cierta diferencia entre ellos, ni porque los tales colores consten de un elemento común y otro peculiar, separadamente perceptibles, supuesto que nos es imposible resolver la sensación producida por cada color en sensaciones diversas.

Yo veo la mayor evidencia en las tres proposiciones siguientes: 1^a la sensación que nos representa cualquiera de los varios matices o degradaciones de un color, desde el grado de su mayor pureza hasta aquel en que se confunde con otro, es tan simple como la sensación que nos representa cualquiera de los matices extremos. 2^a En una cualidad que el entendimiento conoce por medio de cualquiera afección espiritual simple, no podemos percibir cualidades diversas. 3^a Las relaciones de semejanza que percibimos entre las cualidades simples que no se asemejan completamente, no alteran la simplicidad de las afecciones espirituales por medio de las cuales conocíamos aquellas cualidades antes de compararlas. El entendimiento humano carece de la facultad de descomponer sus afecciones simples.

Pasemos a las semejanzas complejas. Supongamos dos objetos, cada uno de los cuales es conocido por afecciones

del alma de varias especies, y consta, por tanto, de cualidades diversas, que llamaremos en el uno de ellos A, B, C, D, y en el otro *a, b, c, d*; de manera que A y *a* sean cualidades de una misma especie, B y *b* cualidades de otra especie diversa de la precedente, y lo mismo C y *c*, D y *d*. La semejanza completa de dichos objetos se resuelve en las semejanzas simples entre A y *a*, entre B y *b*, entre C y *c*, entre D y *d*. A este modo la semejanza de dos árboles puede componerse de gran número de semejanzas parciales: el tronco de ambos, por ejemplo, es cilíndrico, los ramos tendidos, la forma piramidal, las hojas aovadas, el color de éstas verde oscuro, el de la corteza pardo, etc. Muchas de estas semejanzas parciales son también complejas: la forma piramidal, por ejemplo, consta de base, ápice, lados, ángulos de los lados entre sí y con la base; y llevada la descomposición a su último término, los árboles podrán asemejarse a un tiempo en todos o en la mayor parte de los elementos que nuestras sensaciones nos representan en ellos. La viveza de la semejanza compleja es proporcionada al número, importancia y viveza de las semejanzas elementales.

Ahora bien, al mismo tiempo que hallamos gran semejanza, o por mejor decir, gran número de semejanzas, entre dos objetos complejos, sucede a menudo que no percibimos cosa alguna que sea rigurosamente común a los dos. Dos objetos se asemejan en la forma y color, y sin embargo la forma del uno está muy lejos de ser la repetición exacta de la forma del otro, y sus colores respectivos se acercan, sin que dejemos por eso de distinguirlos. Si comparamos estos dos objetos parte por parte, y llevamos el paralelo hasta los últimos elementos perceptibles, acaso no hallaremos que la naturaleza haya vaciado dos de éstos en un mismo molde.

La semejanza de los objetos simples, es simple, y por consiguiente indefinible. La semejanza de los objetos complejos es compleja y se resuelve en relaciones simples de semejanza de que podemos servirnos para definir o explicar la semejanza compleja.

Los que consideran los objetos semejantes como compuestos de dos porciones, una común a todos ellos, y otra no, me parece que no suponen en el universo más que semejanzas y diferencias completas, desconociendo las degradaciones sucesivas, y las medias tintas de que es susceptible una cualidad simple sin dejar jamás de serlo, y por medio de las cuales va alejándose, por decirlo así, progresivamente de sí misma.

SECCIÓN TERCERA

V

La percepción de la semejanza es lo que ha dado motivo a las denominaciones generales con que designamos los objetos, y por medio de las cuales han quedado distribuidos en colecciones mentales, que llamamos *clases*, *géneros* y *especies*. Esto sólo manifiesta el gran papel que la semejanza ha debido hacer en la formación del lenguaje. Siendo imposible dar un nombre propio a cada uno de los objetos que conocemos, se recurrió instintivamente al arbitrio de imponerles denominaciones generales, o sea nombres comunes o apelativos, que todo es uno, según las semejanzas que fuimos observando, en ellos. En virtud de las semejanzas más simples y obvias, se llamaron los unos *blancos*, los otros *verdes*, *rojos*, *amarillos*, *azules*; éstos *dulces*, aquéllos *amargos*; cuáles *ásperos*, cuáles *lisos*, etc.; y en virtud de semejanzas más complejas o más recónditas, les dimos los nombres de *cuerpos*, *espíritus*, *animales*, *plantas*, *pedras*, *minerales*, *hombres*, *perros*, *caballos*, *tigres*, *soldados*, *pastores*, *mercaderes*, *viejos*, *mozos*, *niños*, etc. La semejanza de las relaciones dió motivo al establecimiento de otras clases con otros nombres, como *semejante*, *diferente*, *anterior*, *posterior*, *causa*, *efecto*, *grande*, *pequeño*, *alto*, *bajo*, etc. Por medio

EL CREPÚSCULO.

PERIODICO LITERARIO Y CIENTIFICO.

N.º 1.

Santiago, 1.º de junio de 1843.

SUMARIO.

Prospecto—Filosofía ; artículo primero—Imitacion de Lamartine—Hernani—Elena y Eduardo , leyenda Chilena—Jorje—Apólogo Oriental.

PROSPECTO.

No ha mucho tiempo que la prensa periódica en Chile era exclusivamente el teatro de la política, la expresion exajerada de las pasiones y conveniencia de los partidos que se disputaban la organizacion del Estado, y con todo ocupaba nuestra atencion de manera que ni aun sentiamos la necesidad de hacerla tomar otro curso ; pero era porque en ella veiamos representado el interes del momento, de un modo que halagaba o excitaba nuestra afeccion de partido, nuestra opinion

Primera página del primer número de *El Crepúsculo*, donde empezó a publicar Bello la única parte de la *Filosofía del Entendimiento* que vió la luz durante la vida de Bello.

en Chile, se compondrá de cuarenta páginas mas o menos, y se publicará el día 1.º de cada mes; contendrá artículos originales en prosa y verso, sobre asuntos de pura imaginación, un artículo sobre filosofía o política especulativa, y de vez en cuando uno de costumbres y una biografía de americanos ilustres. También tenemos la esperanza de poder dar a veces una canción nueva con su música instrumental y vocal, para atraer mas el interés del sexo hermoso y de los aficionados a las bellas artes y a la bella literatura. Creemos que el público acogerá nuestras intenciones y no permitirá que nuestras promesas se evaporen con nuestras esperanzas, como indudablemente sucederá si la suscripción no cubre los costos de la empresa.

FILOSOFIA.

TEORIA DEL ENTENDIMIENTO.

INTRODUCCION:

En esta publicación destinada en parte a las ciencias que se cultivan en Chile, era justo que diésemos algun lugar a la primera de todas; a la que zanja los fundamentos de las otras; a la que rastreando las fuentes de los conocimientos humanos, califica sus títulos, y determina el grado de autoridad que les corresponde; a la que explora los fenómenos íntimos del alma humana, y expone las reglas a que los ha sometido el autor de la naturaleza en la indagacion de la verdad y en la percepcion de lo bello; a la que revelando los destinos del hombre en el globo que le sirve de mansion pasajera y en la existencia que le aguarda mas allá del sepulcro, traza las leyes eternas de justicia que la razon deduce del encadenamiento de causas y efectos que forma el universo material y el moral.

Entre los problemas que se presentan al entendimiento en el exámen de una materia tan árdua y grandiosa, hai muchos so-

de estos nombres comunes quedaron distribuídos en clases todos los objetos de que pudimos tener conocimiento, y aun todos aquellos que pudo representarnos la fantasía; y un mismo objeto recibió varios nombres y perteneció por consiguiente a varias clases, según las semejanzas que presentaba, ya con unos, ya con otros objetos. El objeto, por ejemplo, que tengo a la vista, pertenece a las clases *ente*, *cuerpo*, *vegetal*, *árbol*, *verde*, *hojoso*, *alto*, *copudo*; y es caracterizado en el lenguaje por éstos y otros varios nombres.

Tal y *cual* son sinónimos de semejante; y *cualidad* significó en su origen lo mismo que semejante¹. Preguntar qué cualidades tiene un objeto, es lo mismo que preguntar qué semejanzas tiene con los objetos que ya conocemos.

No quiero decir que las cualidades, consideradas como causas y objetos de nuestras percepciones, dejen de ser algo absoluto en sí mismas, y prescindiendo de toda comparación de unos objetos con otros. El olor y el color de una rosa, aquello que la hace obrar de un modo particular en el olfato y la vista, no dejarían de existir en ella, aun cuando se redujese a ella sola toda la naturaleza corpórea. Si en esta suposición pudiera nuestra alma experimentar sensaciones y referirlas a la rosa, es claro que ellas nos representarían los modos de ser de la rosa desnudos de toda relación con otros objetos. Pero restauremos el universo, y formemos el habla. ¿Queremos indicar las afecciones del alma que produce la percepción de un objeto? No podemos hacerlo, sino por medio de nombres comunes, que corresponden a clases

¹ El uso de las lenguas, manifestando la verdadera significación de las palabras, nos lleva a veces al origen de las ideas. Observemos el uso de estas dos palabras *tal* y *cual*.

Hablando de un levita se dice en el libro de *Los jueces* (traducción de Scio): "Tomó un cuchillo, y dividiendo el cadáver de su mujer en doce trozos, enviólos a todos los términos de Israel; y cuando esto vieron, cada uno exclamó diciendo: "Jamás se ha visto una cosa tal en Israel." ¿Quién no percibe que *tal* vale aquí lo mismo que *semejante*? Podiéramos variar la exclamación diciendo: "Hé aquí un suceso *cual* no se ha visto jamás en Israel"; *cual* significaría lo mismo que *tal*, y por consiguiente lo mismo que *semejante*. En la lengua primitiva hubo una sola forma para los dos giros, y en el segundo se habría dicho: "He aquí un suceso *tal* que no se ha visto jamás en Israel". La identidad de significado de las palabras que los gramáticos denominan *demonstrativas* con las que se llaman *relativas*, es un hecho filológico indudable, y no menos importante en la teoría del entendimiento que en la de las lenguas. (NOTA DE BELLO).

fundadas sobre la relación de semejanza. Indicar los *modos de obrar* de un objeto en el alma, o lo que llamamos *sus modos de ser*, *sus cualidades*, es, por la naturaleza del lenguaje, indicar otros objetos conocidos, que obran de un modo semejante en el alma. De esta manera las *semejanzas* pasaron a representar las *cualidades*, *los modos de ser*. *Cualidad* en castellano tiene siempre este segundo significado; pero no faltan idiomas en que esta misma voz se tome, según los diferentes casos, ya en la primera, ya en la segunda acepción¹.

Empleando, pues, los nombres comunes, indicamos las semejanzas del objeto a que los aplicamos, con otros objetos que son ya conocidos; y por medio de estas semejanzas damos a conocer las cualidades del primero. Mas, no por esto se crea que todos los nombres comunes y todas las semejanzas de que es susceptible un objeto corresponden a otras tantas cualidades distintas. Cuando digo que una flor es blanca y olorosa, expreso dos cualidades distintas, de las cuales la primera es representada por una sensación visual, y la segunda por una sensación olfáctil. Asimismo, cuando digo que un objeto es duro y áspero, expreso dos cualidades distintas; porque aunque la dureza y la aspereza sean ambas representadas por series de sensaciones táctiles, mezcladas, como después veremos, con sensaciones de esfuerzo, estas series son muy diferentes en su composición y significado. Pero cuando digo que cierto cuerpo *tiene color*, y que es de *color rojo*, y que es *de color escarlata*, aunque expreso diferentes semejanzas, pues una cosa es la semejanza que tienen entre sí los colores todos, y otra la que me hace llamar a algunos de ellos rojos, y otra la que me mueve a dar a algunos de éstos el nombre de la escarlata, no supongo, con todo, en todas esas expresiones, aplicadas a cierto cuerpo en un instante dado, más que una idéntica cualidad representada por una idéntica sensación. Lo que en ese cuerpo

¹ En el griego, por ejemplo, *hōpoidēs* equivale a las dos palabras castellanas *semejanza* y *cualidad*. (N. DE BELLO).

particular llamo simplemente *color*, es lo mismo que en ese cuerpo llamo rojo, y lo mismo que llamo escarlata. Toda la diferencia está en que la primera semejanza da a conocer esa cualidad algo vagamente y las otras dos de un modo bastante circunscrito, particularmente la tercera.

Llamemos cualidades de los objetos las que percibimos, y atributos o predicados los signos con que las representamos en el lenguaje: es fácil echar de ver que no hay entre las unas y los otros la correlación o paralelismo que se han figurado muchos filósofos. Una denominación compleja, como la de *rojo-escarlata* o *azul-celeste*, puede significar una percepción elemental, y por consiguiente una cualidad en que no es posible percibir partes distintas. Imaginar, pues, que dos colores, el azul turquí y el azul celeste, se asemejan porque cada uno de ellos tiene dos partes, una común, significada por la palabra *azul*, y otra peculiar, significada por la palabra *turquí* o *celeste*, es confundir el entendimiento con el lenguaje, las cualidades con los atributos; y esa confusión es lo que ha dado motivo al falso concepto que generalmente se ha formado de la relación de semejanza.

Volveremos a esta falta de correspondencia entre las cualidades y los atributos, cuando tratemos de la generalización.

CAPITULO VII

DE LA RELACIÓN DE IGUALDAD Y DE MÁS Y MENOS

Esta relación se combina con la de semejanza: es elemental e indefinible. — La relación de más y menos supone la de semejanza. — Clasificaciones de las ciencias, sin la relación de más y menos. — Formación del lenguaje. — El sustantivo y el adjetivo. — En el más y menos se comprende a veces una relación de relación. — Tanto y cuánto expresan la relación de igualdad. — Ideas de cantidad y número. — Toda determinación cuantitativa expresa una relación de igualdad. — Representación de toda cantidad por medio de signos. — La denominación numérica es una idea signo. — Carácter elemental de la concepción numérica. — La idea de extensión es también cuantitativa. — Medidas de la extensión: son relaciones numéricas y por consiguiente de igualdad. — Aceptión de la palabra medida. — El número como agregación de individuos. — Cantidades discretas y cantidades continuas. — La cantidad de materia es discreta. — Hipótesis corpuscular o atomística. — Las cantidades de extensión y de peso son continuas. — El peso es una medida ideal, diferente de la que supone el sistema atomístico. — La medida de la cantidad continua no se adapta a la duración; sólo tiene por medida una cantidad racional. — Cantidad confusa o de intensidad y viveza. — Medida del calor. — Los grados de calor. — Conclusión. — Apéndice sobre la idea del infinito. — La intuición del infinito. — La idea de una cosa finita no supone la del infinito. — El infinito, como idea-signo, es el único conocimiento que podemos alcanzar.

Comparando cualidades, no sólo concebimos semejanzas entre ellas, sino relaciones de otra especie en virtud de las cuales A nos parece, por ejemplo, *más* blanco que B, y B *menos* blanco que A, o tal vez A y B nos parecen *igualmente* blancos. Ya hemos visto que una relación de esta especie se combina frecuentemente con la de semejanza, formando una relación de relación: ahora vamos a considerarla en sí misma. Puede, pues, presentárenos bajo tres formas diferentes, de las cuales la segunda es inversa de la primera, y la tercera es el límite común de las otras dos.

Bajo cualquiera de ellas la relación de igualdad o de más y menos es elemental e indefinible.

Pudiera creerse que si A nos parece mayor que B, es porque vemos en A la cantidad B y otra más que llamamos C; de lo que parece deducirse que la relación de más y menos es en todos casos compleja, siendo uno de sus elementos la relación de igualdad. Pero la resolución de la relación $A > B$ en $(B+C) > B$, no nos hace avanzar un paso, porque en esta segunda expresión subsiste sin descomposición alguna la relación expresada por el signo $>$. Fuera de esta razón, que creo concluyente, hay muchos casos en que la resolución de A en $B + C$ es imposible o a lo menos oscura. Una longitud puede aparecernos mayor que otra, aunque no percibamos la igualdad de la segunda con cierta parte determinada de la primera; y cuando juzgamos que un color es más subido que otro, es imposible la resolución del primero en dos porciones, una de las cuales iguale al segundo.

La relación de más y menos supone la de semejanza; en otros términos, la relación de igualdad o desigualdad no puede concebirse, sino comparando cualidades de una misma especie: la semejanza, al contrario, existe en muchísimas cosas en que no podemos concebir ni imaginar el más y menos. Encontramos, por ejemplo, multitud de grados en la blancura, en la fragancia, en lo vivo de las ideas, en lo agudo de los dolores; pero no podemos percibir más o menos en lo recto, lo paralelo, lo circular, lo triangular, lo cuadrado, lo prismático, lo cúbico; a lo menos, tomando estas palabras en su significación matemática. En general, no podemos percibir el más o menos en aquellas cualidades que se reducen a la mera existencia de ciertas condiciones en los objetos comparados. Por consiguiente, siempre que la semejanza mínima de los objetos estriba en la mera existencia de condiciones determinadas (que es lo que suele suceder en las clasificaciones botánicas y zoológicas) el nombre de esa clase aplicado a un objeto, representa en él una cualidad en que no podemos concebir más o menos. Un objeto no es

propiamente más hombre, ni más árbol, ni más piedra que otro. Y eso mismo puede verificarse bajo ciertos respectos en todas las clases, con cualesquiera nombres que se designen. No pudiera, por ejemplo, decirse que el espacio es más o menos extenso que la materia, porque en esta comparación prescindiríamos del desarrollo de la extensión, que es lo que en ella puede ser mayor o menor y sólo atenderíamos a la existencia de una condición, es decir a la de haber o no en los objetos comparados extraposición de puntos.

Los nombres que significan clases fundadas sobre la mera existencia de una condición, se usan regularmente como sustantivos. Pero desde que, variando su significación, admiten más o menos, toman el carácter de adjetivos. *Hombre*, por ejemplo, es un ser dotado del conjunto de cualidades que son características de la especie humana; poseer o no este conjunto de cualidades es una condición invariable. Pero también podemos entender por *hombre* el varón dotado de valor y de resolución, en un grado sobresaliente, y entonces es claro que ya no se trata de condiciones invariables sino de cualidades susceptibles de más y menos, y por eso podemos usar el nombre como un adjetivo, diciendo, v. gr., *Pedro es más hombre que Juan*.

Adjetivos hay también que significan condiciones invariables. Una cosa no es más o menos finita que otra, ni más o menos infinita, ni más o menos extensa, entendiendo por extenso aquello en que podemos concebir extraposición de partes, ni más o menos material, entendiendo por materia todo aquello que puede impresionar los sentidos, etc.

Cuando decimos, sin contraernos expresamente a una cualidad particular, que un cuerpo es mayor que otro, se entiende en extensión o volumen. Cuando hablamos de más o menos hombres, árboles o piedras, nos referimos al número. Cuando hablamos de un grande hombre o de un grande escritor, la cualidad a que nos contraemos es la fuerza moral, la elocuencia, el ingenio, según los casos. La cantidad se refiere siempre a una cualidad, sea que la expresemos, o que,

ya el uso de la lengua, ya las circunstancias en que se habla, la sugieran al entendimiento sin que sea menester expresarla.

Como atendiendo a la semejanza o diferencia de las cualidades hemos distribuído las cosas en clases, atendiendo al más o menos de las cualidades, y comparándolas bajo este respecto unas con otras, hemos subdividido estas clases.

La relación de más y menos se combina a menudo consigo misma formando relaciones de relaciones. Si A nos parece mucho mayor que B, no sólo percibimos la mayoría de A sobre B, sino que esta misma mayoría nos parece grande con respecto a la que suele haber entre objetos de una misma clase.

No siempre acostumbramos expresar el segundo término de la relación de más y menos. Cuando decimos, por ejemplo, que un navío es de más cabida que otro, expresamos el segundo término; pero cuando decimos que una torre es alta, que una casa es grande, que un dolor es intenso, que una percepción es viva, lo llamamos porque en este caso se entiende, sin necesidad de más expresión, que el paralelo se hace con la altura media de las torres, con la magnitud media de las casas, o con el grado medio de la intensidad de los dolores, o de la viveza de las percepciones.

Tánto y *cuánto* significan lo mismo que *igual*; y de *cuánto* se derivó *cantidad* o *cantidad*, que en su origen significó igualdad¹. ¿Qué es, en efecto, señalar la cantidad de una cosa? Señalar su medida, esto es, señalar otra cosa conocida a que la primera es igual.

Pero como el más o menos de una cualidad está en ella

¹ El uso de estas palabras manifiesta bien su significación primitiva. Cuando decimos: tiene tanta hermosura como gracia, el sentido es el mismo que cuando decimos: Tiene igual hermosura que gracia; el régimen solo varía, en el cual es a menudo caprichosa la lengua. En estos versos de Lope de Vega:

"*Cuánto* contento encierra
Cantar su herida el sano,
Y en la patria su cárcel el cautivo;
Tánto en cantar mi libertad recibo";

los signos sinónimos *tánto* y *cuánto* aplicados a los dos términos de la comparación, expresan la igualdad entre ellos. (N. DE BELLO).

misma, antes de toda comparación o medida (pues el fundamento de las relaciones que percibimos en las cosas debe necesariamente existir en ellas) se llamó propiamente cantidad aquel más o menos de las cualidades en cuanto sujeto a comparación o medida.

El número es aquella cantidad que consideramos en las cosas semejantes bajo el punto de vista de su agregación. Aquello en que no hay agregación se llama *uno*, como *un caballo, un árbol*. Cuando hay un agregado o conjunto, lo determinamos por las palabras *dos, tres*, etc. La idea de número envuelve la de semejanza, porque el entendimiento no agrega para formar número sino cosas que son o le parecen semejantes, o que pertenecen, por razón de su semejanza, a cierta clase, como *tres caballos, cuatro animales, seis árboles*.

Comparando un número con otro, percibimos que son iguales o que uno es mayor y otro menor. Esta cantidad de las agregaciones se distingue de todas las otras por un carácter peculiar: sus incrementos sucesivos son perfectamente distintos, y tan fáciles de discernir como de representar en la memoria y en el lenguaje. Nada menos expuesto a confusión (sea que lo hagamos objeto de nuestros propios pensamientos, o que lo trasmitamos por medio del lenguaje a los entendimientos ajenos) que las ideas significadas por las voces *dos, cuatro, veinte, ciento*, etc.

Supuesto que determinar una cantidad es hallar o designar otra cantidad de la misma especie, pero familiar o conocida, a la cual sea igual la primera, determinamos una cantidad numérica, mediante la igualdad entre ella y otra cantidad numérica conocida. Esta segunda es la medida de la cantidad que se compara con ella y que ella representa y da a conocer.

Era indiferente elegir por medida de las cantidades numéricas cualquiera especie de cantidad numérica, con tal que nos fuese familiar, y pudiésemos hallar fácilmente la igualdad entre el más o menos de la cantidad mensurante

y el más o menos de los números que quisiésemos medir con ella. Un agregado cualquiera que se prestase indefinidamente a estas dos condiciones, podía servirnos de medida de las cantidades numéricas de los demás agregados.

La naturaleza nos dió en los dedos de las manos el primer agregado que nos sirvió de medida. Este agregado se presta fácilmente a la *computación, cuenta o medición* de las cantidades numéricas, pues lo llevamos con nosotros mismos a todas partes; y como nos es tan familiar, sus variedades de más y menos representan al entendimiento con la mayor claridad las *cantidades numéricas* o, adoptando el modo común y abreviado de expresar esta idea, los números que medimos con ella.

Los signos numéricos de los romanos son en gran parte jeroglíficos miméticos de las variedades de más y menos de esta cantidad mensurante. Los signos I, II, III, IIII (pues en lo antiguo no se usó el signo IV) representan otros tantos dedos de una mano; el signo V representa los cinco dedos de la mano extendida; los signos VI, VII, VIII, VIII (en lo antiguo no se usaba el signo IX) representan la una mano, y además uno, dos, tres o cuatro dedos de la otra; y el signo X, que se compone de dos VV unidas por los vértices, representa todos los dedos de ambas manos extendidas.

Pero este agregado mensurante no se prestaba con facilidad a los incrementos ulteriores de la cantidad numérica. Para extender su aplicación, se hizo necesario multiplicar las manos, representando sobre una superficie tantas manos o dedos como se requerían para la igualdad de medida. Como el signo simple de más o menos era el del número diez, procediendo de diez en diez, nos familiarizamos con la progresión décupla, adoptada en la mayor parte de las lenguas para la indicación de las cantidades numéricas.

Siguiendo el proceder que acabamos de indicar, se pudieron representar fácilmente aquellas cantidades numéricas que no exigían gran número de signos. Llegóse hasta

XXXXVIII, jeroglífico de nueve manos y cuatro dedos, o cuarenta y nueve unidades.

El lenguaje nos presentó luego un instrumento más completo e infinitamente más cómodo. Pusimos nombres a los números, y ligando estos nombres unos con otros en la memoria, compusimos la serie, 1, 2, 3, 4, 5, etc., susceptible de continuarse indefinidamente, hasta donde quisiésemos, añadiendo nuevos nombres simples y compuestos, paralelos a los signos de la numeración arábica. Si se presenta, pues, un agregado de granos y quiero determinar su número, no hago más que aplicar la serie de nombres que llevo conmigo en la memoria, a la serie de granos que tengo delante, pronunciando al ver el primero, *uno*, al tocar o ver el segundo, *dos*, al tocar o ver el tercero, *tres*, y así sucesivamente hasta que no quede ninguno. Cada uno de estos nombres me indica el lugar que ocupa en la serie; y el nombre que corresponde al último grano me sugiere todos los pasos por los cuales he llegado o puedo llegar hasta él, y me proporciona así el poder representarme con claridad a mí mismo y a otros el número total de granos.

El proceder artificial con que formamos estos nombres, continuando la serie hasta donde queremos, nos suministra, pues, una variedad infinita de medidas, que se prestan a todas las cosas imaginables, que se pueden llevar a todas partes en la memoria, y que aplicándose con suma facilidad a los números de cuantos agregados percibimos o se nos ofrece indicar a otros, tienen además la ventaja de expresarse con una claridad y precisión a que no alcanza el lenguaje en ninguna otra especie de relaciones.

A la verdad; son pocos los números que podemos representarnos distintamente en el entendimiento. ¿En qué se distingue la representación mental de doscientos mil, de la representación mental de doscientos cincuenta mil? Pero no es necesario ir tan lejos. ¿En qué se distingue la representación mental de veinte de la representación mental de veintiuno? Sus nombres nos bosquejan imágenes confusas

del procedimiento por el cual pudiéramos llegar hasta ellos, si lo intentásemos; imágenes en que sólo columbramos a bulto agregados más o menos grandes, pero indeterminados, y tanto más indistintos y oscuros, cuanto más avanzamos en el procedimiento, y más rápidamente se forman. No nos queda, pues, por este medio en el entendimiento otra señal distintiva de un número particular algo elevado, que el nombre mismo con que lo pronunciamos y que tenemos la facultad de descomponer, aunque casi nunca apelamos a ella. Nos valemos en este caso, como en otros muchos, de *ideas-signos*, que hacen las veces de verdaderas ideas, y que sólo despiertan sombras vagas e indefinibles, partos caprichosos de la imaginación. ¿En qué consiste, pues, la claridad y precisión de las denominaciones numéricas? Únicamente en la facilidad de descomponerlas, empleando para ello diferentes múltiplos de la unidad. Concebimos fácilmente el número *nueve*, como compuesto de los agregados *cuatro* y *cinco*, o de los agregados *tres* y *seis*. Concebimos fácilmente el número *diez*, que se llama *decena*, como compuesto, por ejemplo, de los agregados *seis* y *cuatro*. Concebimos en seguida el número *ciento*, llamado *centena*, como compuesto de *diez decenas*; el agregado *mil*, llamado *millar*, como compuesto de *diez centenas*; el agregado 7643, como compuesto de *siete millares*, *seis centenas*, *cuatro decenas* y *tres unidades*, etc. Bien es verdad que a los pocos pasos que diésemos en esta descomposición, la descomposición misma no dejaría verdaderas ideas o representaciones mentales; se haría potencial en vez de actual; pero siempre nos proporcionaría denominaciones precisas de la diferencia y de cualesquiera otras relaciones elementales entre dos números cualesquiera, y nos habilitaría para ejecutar sobre sus nombres, como ideas-signos de los números, raciocinios prolongados y exactos; a que la escritura, es decir, la Aritmética, ha dado una suma facilidad y seguridad.

La extensión, lineal, superficial o sólida, es otra de las cualidades a que con más frecuencia asociamos la idea de

la cantidad, que en este sentido particular suele decirse más propiamente grandor, magnitud, tamaño. Determinamos la *cantidad de la extensión* de una cosa o, para expresarnos con más brevedad, determinamos la *extensión* de una cosa, comparándola con otra extensión de la misma especie, que le sirva de medida. Prefiriéndose para medidas las extensiones más conocidas de todas, y que pudiesen hallarse a la mano, siempre que se trate de aplicarlas físicamente a las otras. Tales fueron, por ejemplo, la longitud del pie humano para medidas de longitudes; la superficie del pie cuadrado para medidas de superficies, y el volumen del pie cúbico para medida de volúmenes. Pero siendo extremadamente varia la longitud del pie del hombre adulto, se hizo necesario fijarla, sustituyendo una plancha de madera o metal de longitud determinada, la cual ha conservado en muchos países el nombre de pie. Tenemos varias medidas de longitud, como pulgada, palmo, pie, vara, milla, legua, etc.; lo mismo se verifica en las otras especies de extensión. Pero aunque tuviéramos muchas más, ¿como pudiéramos determinar por ellas, mediante la relación de igualdad, modos tan infinitamente varios, como los de la cantidad de extensión? El número suple esta falta. Una vez conocida, por ejemplo, la longitud del pie, pudimos dar por conocida la longitud de tantos pies cuantos fuesen necesarios para igualar colocados continua y sucesivamente, la longitud de que se tratase. Adoptáronse al mismo tiempo otras medidas mayores y menores, que tenían determinada relación con el pie, como la vara (tres pies), la pulgada (duodécima parte del pie). Diéronse asimismo nombres, para la comodidad del lenguaje, a los múltiplos de estas medidas, y en lugar de cierto número de centenares o millares de pies, se dijo un estadio, una milla, una legua. Formando de la misma suerte agregados de décimos, centésimos y milésimos del pie, o de cualquiera otra longitud familiar, podemos ya medir y representar una cantidad de esta especie con cuanta precisión queramos.

La palabra medida significó dos cosas: la cantidad en-

tera con la cual igualamos otra, y en este sentido, que es en el que la hemos usado hasta aquí, la medida de la longitud de esta mesa es 7 pies, 8 pulgadas y 43 centésimos de pulgada; o la unidad de medida, esto es, la cantidad que tomada cierto número de veces, es igual a otra cantidad, y en este sentido la expresión anterior de la longitud de la mesa envuelve tres medidas diversas, el pie, la pulgada, y el centésimo de pulgada. Para evitar dudas, diremos en el primer sentido *medida*, y en el segundo *unidad de medida* o simplemente *unidad*.

En el número propiamente dicho, que es la agregación de *individuos* semejantes, v. gr., hombres, árboles, casas, hay una unidad natural, que es el individuo: es a saber, el hombre, el árbol, la casa. Individuo es propiamente el que no puede dividirse en otras cosas de su especie. Una mesa, por ejemplo, puede dividirse en mil pedazos, pero ninguno de éstos será ya una mesa. Por el contrario, en una porción de agua, no habiendo para nosotros individuos, tampoco hay unidad natural. Porque si tomamos esa porción y la dividimos en cualquiera número de partes, y cada una de éstas en otras menores, hasta parar en las más mínimas particillas perceptibles, en cada subdivisión el agua permanecerá semejante a sí misma, y siempre agua.

Cantidades *discretas* son las que constan de unidades individuales, naturalmente distintas. Cantidades *continuas*, al contrario, son aquellas en que no hay distinción de individuos y que podemos por consiguiente dividir y subdividir como queramos, adoptando para unidad de medida cualquiera cantidad de la misma especie que nos parezca conveniente, y aun variando de unidad a nuestro arbitrio. Tales son las cantidades de extensión y de peso.

Pero ciertas cantidades son para nosotros continuas, porque no es posible a nuestros sentidos llegar hasta la unidad natural. Así, en la hipótesis corpuscular o atomística, según la cual todos los cuerpos son agregados de átomos, o particillas ulteriormente indivisibles, la cantidad de materia sería

para nosotros una cantidad discreta, si nuestros sentidos alcanzasen a percibir la unidad natural, el átomo, y a contar el número de átomos de que cada sustancia material se compone. A falta de esta unidad natural nos valemos de una unidad arbitraria, tomando, por ejemplo, un pie cúbico de agua para la medida de cantidad de materia de una porción cualquiera de este líquido.

Si la cantidad de materia es, en la hipótesis atomística, una cantidad rigurosamente discreta, y sólo continua para nosotros, por lo inadecuado de nuestras facultades perceptivas, otras cantidades, al contrario, carecen absolutamente de unidad natural, y son rigurosamente continuas. Tal es la cantidad de extensión. Dividamos, por ejemplo, y subdividamos el volumen de un cuerpo cuantas veces queramos: prosigamos esta operación con el entendimiento, donde la dejan los sentidos; cada subdivisión nos dará volúmenes más o menos pequeños; pero siempre volúmenes, es decir, cantidades de extensión, ulteriormente divisibles. Porque, ¿cómo es posible concebir volumen, sin concebir figura? ¿Y cómo es posible concebir figura sin concebir un todo, que resulta de partes diferentemente situadas? ¿Y cómo es posible concebir una parte de éstas, si no nos la representamos bajo cierto volumen?

La cantidad de peso es otra cantidad rigurosamente continua. Porque supongamos una cantidad de materia tan pequeña como la imaginación pueda concebirla: descendamos hasta las millonésimas de un grano de trigo. Cada una de éstas debe tener cierta cantidad de peso, la cual es ulteriormente divisible en dos mitades, tres tercios, cuatro cuartos, etcétera.

Es de notar, con todo, que la igualdad de las cantidades de peso, en virtud de la cual medimos una por otra, no es materia de percepciones sino de raciocinio. Percibimos el peso o la fuerza con que un cuerpo apetece descender a la tierra, por medio del esfuerzo que es necesario hacer para sostenerlo. Para que pudiésemos, pues, percibir la igualdad

de las dos cantidades de peso, sería necesario que pudiésemos percibir la igualdad de dos esfuerzos respectivos; percepción de que no somos capaces, a lo menos con el grado de exactitud que es indispensable para los usos de la vida. Si juzgamos, pues, con certidumbre, que un peso es igual a otro, es porque lo inferimos del equilibrio de los dos en la balanza, o de otra observación análoga.

Hay cantidades que no podemos medir por medio de otras de la misma especie. Si tenemos fundamento para creer que son proporcionales a otras que pueden compararse entre sí, las igualdades y proporciones que observamos en éstas nos representan las igualdades y proporciones de aquéllas. Decimos en este caso que una especie de cantidad se mide por otra.

Así se cree que sucede con las *cantidades de materia*. Si esta expresión significa el número de átomos o moléculas elementales, absolutamente indivisibles, de que se componen los cuerpos, resulta de que en una misma especie de cuerpos y bajo unas mismas condiciones, la cantidad de materia guarda proporción con el volumen, y por consiguiente, con el peso. Mas, comparando cuerpos diversos, el peso no puede considerarse como medida de la cantidad de materia, sino en la suposición de que todas las moléculas elementales, todos los átomos materiales, tengan exactamente igual peso; suposición de que, aun admitida la teoría atomística, no creo que tenemos suficiente prueba.

Esto es si por cantidad de materia se entiende el *número de moléculas elementales*. Y si no entendemos así esta expresión, ¿qué otro sentido podemos darle? O es necesario mirar la cantidad de materia y la cantidad de peso como expresiones sinónimas (en cuyo caso el decir que la primera se mide por la segunda no sería afirmar un hecho, sino hacer definición), o debe confesarse que nuestra valuación de la cantidad de materia se apoya en dos supuestos, que no se han probado hasta ahora, ni pueden acaso probarse: el de la

teoría corpuscular o atomística, y el de la igualdad exacta de peso de las moléculas elementales entre sí (¹).

Podemos medir la cantidad continua, ya aplicándole sucesivamente una unidad idéntica, como cuando medimos la longitud de un aposento por la longitud de la vara; ya aplicándole simultáneamente muchas unidades iguales o que tienen una determinada razón entre sí, como cuando medimos el peso de un cuerpo colocado en uno de los platillos de la balanza, equilibrándole con dos, tres, cuatro o más cuerpos colocados en el otro platillo, y cuyos pesos o son todos iguales o tienen alguna razón conocida entre sí. Sólo hay una cantidad continua que no podemos medir de ninguno de estos modos, que es la cantidad de duración. Midamos, por ejemplo, la duración A por la duración de cierto número de rotaciones de la tierra: es claro que en tal caso no aplicamos sucesivamente a la duración A unidades idénticas, sino unidades distintas, y en que nos es imposible percibir si las cantidades de duración son iguales o tienen una determinada razón entre sí. No pudiendo comparar unas con otras las rotaciones para percibir si sus cantidades de duración son iguales o en qué razón se hallan éstas entre sí, las comparamos con otra serie de fenómenos, v. gr., con las oscilaciones de un péndulo. Verificándose dos rotaciones durante números iguales de oscilaciones del péndulo, juzgamos que las duraciones de las primeras son iguales entre sí, y tanto más autorizados estaremos a formar este juicio, cuanto mayor número de comparaciones nos dé el mismo resultado de igualdad, ora observando sucesivamente muchas rotaciones, ora haciendo oscilar simultáneamente muchos péndulos.

Comparando de esta suerte dos o más series de fenómenos naturales o artificiales nos aseguramos del isocronismo

¹ No es imposible que las moléculas materiales sean infinitamente divisibles, de manera que la división no llegue jamás en ellas a un término en que no puedan ya por las fuerzas de la naturaleza resolverse en partes físicamente separables. Tampoco hay repugnancia alguna en que supuesta la teoría atomística, las moléculas elementales no tengan todas un mismo peso, ni en que las haya destituidas de todo peso. (N. DE BELLO).

de las unidades de cada fenómeno: relación que no se percibe inmediatamente, sino se deduce de otras raciocinando.

Hay otro género de cantidad que llamamos *confusa*, porque en ella no se percibe de ningún modo la agregación de partes, como se percibe en las cantidades discretas y continuas. Este género de cantidad se llama ordinariamente *intensidad* o *viveza*; y es la única que podemos concebir en multitud de cualidades y afecciones, v. gr., el placer, el dolor, la atención.

La del calor es una cantidad del mismo género. Cuando percibo que se aumenta el calor, no echo de ver las cantidades nuevas que se agregan a la cantidad anterior; y si comparando dos cuerpos, A, B, hallo que A está más caliente que B, no por eso puedo percibir en el calor de A dos porciones distintas, entre una de las cuales y el calor de B haya relación de igualdad.

La confusión de las partes hace que, para medir estas cantidades, no se les pueda aplicar sucesiva o simultáneamente una cantidad idéntica de su especie; imposibilidad que constituye esencialmente las cantidades confusas.

Verdad es que podemos a veces encontrar tal conexión entre una cantidad confusa, y una cantidad discreta o continua, que creciendo la primera crezca al mismo tiempo la segunda; pero mientras no se pruebe que los incrementos de ambas son proporcionales, lo que por la naturaleza misma de las cantidades confusas es imposible, la segunda cantidad no se puede mirar propiamente como una medida de la primera. La experiencia manifiesta que, dentro de ciertos límites, creciendo el calor de un cuerpo, se dilatan notablemente los líquidos con los cuales se pone en contacto. Esta observación condujo a inventar el termómetro, instrumento que pone a la vista las varias cantidades de dilatación de un líquido contenido en él indicando así el incremento y decremento del calor que las produce. Pero no hay motivo alguno para creer que las cantidades de dilatación de un líquido corresponden a cantidades proporcionales de calor.

En realidad no sabemos qué significado preciso deba darse a la expresión *cantidad de calor*. Ignoramos la naturaleza del agente que obrando en la materia la dilata, la evapora, la consume, la funde, la reduce a cenizas, y que obrando en el cuerpo viviente, produce la impresión orgánica de que resulta la sensación de calor en el alma. No podemos medir ni la cantidad del agente, ni las fuerzas que despliega en la producción de esos efectos. Dando a este agente desconocido el nombre de *calórico*, y aplicando a los cuerpos el termómetro, podremos decir, a lo sumo, que dos cantidades de calórico son iguales, o que una es mayor que otra; pero en este segundo caso el termómetro es incapaz de mostrarnos la razón en que se hallan.

Nos representamos los varios modos de la cantidad confusa como pasos sucesivos que da la cantidad, ya en una dirección, ya en otra contraria, según crece o decrece. Por eso llamamos estos modos *grados*, que quiere decir *pasos*.

Al principio todas las cantidades fueron para nosotros confusas. Percibiendo oscuramente sus igualdades y desigualdades, nos acostumbramos poco a poco a compararlas con unidades determinadas, que aprendimos a multiplicar y dividir. Así llegamos a la idea de la agregación de partes homogéneas de que resultan las cantidades mensurables. Pero todas éstas para nosotros fueron al principio discretas. El tiempo nos pareció simplemente una sucesión de días, la distancia una sucesión de pasos. La cantidad continua fué la última de que pudimos formar idea. La indeterminación de la unidad, y la divisibilidad infinita, son los distintivos de la cantidad continua, el segundo de los cuales no pudo comprenderse sino tarde; y aun para la mayor parte de los hombres no llega jamás esta época del entendimiento.

APÉNDICE

En la idea de toda cantidad continua entra la idea del infinito; y aunque no es éste el lugar oportuno para examinar esta segunda idea, creo necesario anticipar aquí algunas observaciones sobre ella. Decir que tenemos una intuición del infinito absoluto y abstracto, esto es, separado de las cosas que nos representamos como infinitas, es aventurar una proposición desmentida por nuestra propia conciencia; consulte cada cual la suya, y diga si encuentra en su entendimiento una idea que represente el infinito como son representadas las cosas finitas, que han estado sujetas al alcance de los sentidos o de la conciencia.

Dícese que no podemos concebir una cosa finita sin que por el mismo hecho se asome el infinito al entendimiento, y se forme en él una idea de la infinitud. Pero en este argumento se confunden dos cosas distintas. No es lo mismo tener idea de una cosa finita, que concebirla como cosa finita. Lo segundo supone ciertamente que el entendimiento ha formado alguna idea de lo infinito, de la cual distingue la idea del objeto a que aplica la calificación contraria: lo primero no lo supone. Para que un niño se represente distintamente dos manzanas o tres peras, no es necesario que le ocurra la idea de un infinito número de manzanas o de peras, y mucho menos la del infinito abstracto, esto es, separado de todo número, de toda extensión, de todo lo que es susceptible de más y menos.

Tenemos dos especies de ideas: las unas propias, que no son otra cosa que percepciones recordadas, absolutas o relativas; las otras impropias, imperfectas, supletorias; signos intelectuales que hacen las veces de ideas propiamente tales, con respecto a las cosas a que no pueden alcanzar las facultades perceptivas del entendimiento. La idea del infinito per-

tenece a esta segunda especie. Tenemos sin duda un signo intelectual para representárnoslo, un signo que no es en rigor una idea, pero que hace las veces de tal y nos sirve lo mismo.

Cuando decimos que la serie $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32} + \&$ es igual a 2, el infinito número de términos de que se compone el primer miembro de esta ecuación, es suficientemente significado por la posibilidad de continuar la progresión cuanto queramos sin límite alguno. Progresión continuable *ad libitum* y negación de un término que la limite, son los elementos de la idea-signo que representa la infinidad del número de términos; y no hay peligro de que esta idea nos haga caer en error, mientras no supongamos un término final en la progresión antedicha. De esta manera podemos concebir lo infinito en cualquiera materia: su idea-signo es la de una progresión, la de una agregación, llevada hasta cierto punto, y por tanto verdaderamente finita, pero susceptible de continuarse a nuestro arbitrio, sin fin; susceptibilidad representada, si es lícito decirlo así, por el *etcétera* de la fórmula matemática. Este signo intelectual es el que nos sirve para todos nuestros pensamientos y especulaciones sobre lo infinito; y con él tenemos que contentarnos mal que nos pese, porque en nuestro entendimiento no cabe otro alguno.

CAPITULO VIII

DE LA SUCESIÓN Y LA COEXISTENCIA

La percepción del antes y después es relativa, y sin embargo elemental como la de coexistencia. — La sucesión, como serie de determinaciones de una causa, da la primera idea de duración. — Objeción de Tomas Reid. — Determinación cuantitativa de la duración. — La idea de duración, como cantidad continua, sólo es un progreso ulterior de la idea misma. — La duración expresa la constancia de un ser según otra duración que se toma como unidad de medida. — Referencia al capítulo anterior. — La idea de duración puede resolverse en la idea del tiempo. — Idea de la eternidad; es relativa a la del tiempo. — Toda concepción del tiempo, la más vasta, no tiene existencia objetiva; es idea-signo. — Computación del tiempo. — Apéndice sobre la opinión de la escuela sensualista con la de Mr. Cousin. — La escuela idealista.

La concepción de ser A antes de B, o de ser B después de A, que es expresar una idea de diferentes modos, nace de las dos percepciones de A y B, una de las cuales a lo menos debe ser recordada, pues si fuesen actuales, no podríamos concebir sucesión entre A y B, sino coexistencia, y no se distingue menos de la percepción de A y de la percepción de B, que del simple agregado de ambas. Por consiguiente, la percepción del *antes y después*, o de lo que llamamos *sucesión*, es una percepción relativa.

Del hecho de experimentar afecciones sucesivas no se sigue necesariamente que debemos percibir sucesión. ¿Cómo se verifica, pues, que las dos percepciones de A y B producen un juicio de cierta especie, en virtud del cual decimos que A es seguido de B, o que B es precedido de A? Creo que es imposible dar razón de ello, y que debemos mirarlo como uno de los fenómenos primordiales del entendimiento.

No hay hombre de tan corta capacidad que no distinga la sucesión de las cosas de su semejanza y de todas las otras relaciones que alcance a concebir entre ellas; y sin embargo me parece imposible explicarla.

Pondrémosla, pues, en el número de las relaciones elementales.

La anterioridad y la posterioridad son verdaderamente una misma forma de la sucesión, pero considerada, si es lícito decirlo así, por lados opuestos. La sucesión y la coexistencia son dos formas de una misma especie de relación, y constituyen, por decirlo así, el límite entre la anterioridad y la posterioridad. Los términos de la sucesión son antílogos, y los de la coexistencia, homólogos. Ambas me parecen igualmente elementales e indefinibles.

Por la sucesión de nuestras percepciones percibimos, intuitiva o representativamente, la sucesión de actos con que obra sobre nuestro espíritu una causa cualquiera, produciendo intuiciones, si la causa es nuestro propio espíritu, o sensaciones, si la causa es un objeto corpóreo. Esta causa nos parece entonces sucederse a sí misma. Si ella nos da una larga serie de percepciones, nacerá de éstas una larga serie de juicios: en cada uno de los cuales el objeto que consideramos nos parecerá sucederse a sí mismo. Formamos así la primera idea de la duración. Decir que una cosa nos parece sucederse a sí misma en una serie más o menos larga de actos, entre los que no suponemos el más pequeño intervalo, es decir que nos parece durar más o menos.

Se nos objetará con la autoridad de Tomas Reid, que si una serie de actos tiene duración, es porque cada acto en sí mismo la tiene; pues de otro modo la duración constaría de partes que no tuviesen duración; lo cual sería tan absurdo como decir que lo extenso se compone de partes inextensas. Decir, pues, que la duración es una serie de actos sería lo mismo que decir que la duración es una serie de duraciones. Quedaría, pues, por explicar en qué consiste la duración de cada uno de los actos que compone la serie.

Mas, esta dificultad sólo prueba que nuestras primeras ideas de la duración de las cosas no pudieron ser tan perfectas como las que después formamos racionando. Toda duración consta necesariamente de actos sucesivos, cada uno de los cuales, por breve y fugitivo que lo supongamos, debe durar más o menos; pero es evidente que existe un límite, en el cual ya no podemos percibir más que actos sucesivos elementales. De lo contrario la percepción de duración constaría de un número infinito de percepciones, lo cual es absurdo.

La duración, pues, respecto del entendimiento que la percibe, es una serie de actos indivisibles que llamamos instantes. Por consiguiente, percibimos la duración como una cantidad que consta de unidades individuales, esto es, como una cantidad discreta. Y supuesto que nuestras primeras ideas de cualesquiera objetos no pueden ser otra cosa que nuestras percepciones encomendadas a la memoria, es evidente que la primera idea de la duración debió representárnosla bajo este tipo de cantidad discreta. Esta idea será sin duda imperfecta, comparada con la que formamos más tarde, o por mejor decir, con la que forman el metafísico y el matemático racionando, y a la que el mayor número de los hombres no alcanzan jamás. Pero, por imperfecta que sea, tenemos en ella cuanto es necesario para comparar las duraciones, percibir su más y su menos, medirlas, y en una palabra, para el ejercicio de todas las funciones intelectuales que tienen la duración por objeto.

No sólo me parece ser éste el modo con que al principio concebimos la duración, sino que creo que no podemos de otra manera aprender originalmente especie alguna de cantidad continua, porque la idea de la cantidad continua, según hemos ya observado, envuelve la idea de infinita divisibilidad, y porque sólo podemos formar esta segunda idea imaginando divisiones y subdivisiones sin límites. A cada subdivisión aplicamos la idea de una cantidad discreta, y el progreso indefinido de las subdivisiones es lo que forma el

tipo de la cantidad continua. Agregando, pues, en el progreso de la inteligencia, al concepto vulgar y primitivo de la duración, el concepto de su divisibilidad infinita, de manera que cada sucesión de la serie se resuelva imaginariamente en otras series de sucesiones, sin límite alguno, llegamos por fin a una idea tan perfecta de la duración como es posible al entendimiento humano formarla.

Comparamos una duración con otra, y juzgamos de su cantidad respectiva, mediante la simultaneidad o coexistencia de nuestras percepciones. Sean, por ejemplo, dos objetos, I, Z, de los cuales I excita en nosotros las percepciones sucesivas *a, b, c*, y Z las percepciones sucesivas *m, n, o, p, q*. Si suponemos que *a* coexiste con *o*, *b* con *p* y *c* con *q*, la duración de Z nos parecerá compuesta de dos porciones, una de ellas igual a toda la duración de I, y por tanto la duración de Z nos parecerá mayor que la duración de I. Ni es necesario para juzgar de la duración respectiva de dos objetos que la coexistencia de las percepciones producidas por ellos se verifique actualmente; porque si un objeto nos da percepciones entre las cuales hayan transcurrido más o menos intervalos, la experiencia que tenemos de la duración constante de un ser, aunque sólo revelada a intervalos más o menos largos, nos faculta para suplir con la imaginación las percepciones actuales que en esos intervalos hemos dejado de tener, y para afirmar deductivamente la coexistencia del objeto con todos aquellos que en los mismos intervalos produjeron percepciones en nosotros, o que las hubieran producido, si nos hubiésemos hallado a su alcance. De este modo una duración particular puede adoptarse como unidad de medida para todas las otras. Pero, como toda duración es de suyo transitoria y fugitiva, es necesario adoptar por unidad de medida un fenómeno que se reproduzca continuamente y con duraciones que tengamos motivo de suponer iguales. Tal es la alternativa de luz y tinieblas que llamamos día, o el período de las diferentes fases de la luna, que para muchos pueblos constituye el mes, o el de las diferentes esta-

ciones que forman el año. Estas unidades de medidas son naturales y obvias, y están en uso en las naciones más bárbaras. Para medir las duraciones menores que el día, como las horas, minutos y segundos, las comparamos con ciertas series de fenómenos artificiales, que se producen continuamente por medio de máquinas construídas con este solo objeto, y tanto más necesarias cuanto más progresan la cultura intelectual y la industria. En cuanto al isocronismo de las unidades sucesivas que miden la duración, nos remitimos al capítulo precedente.

Es de notar que cuando percibimos que muchas cosas coexisten, la duración de cada una de ellas se identifica en nuestro espíritu con las duraciones de todas las otras, o en otros términos, concebimos que todas ellas tienen una duración común; porque como les aplicamos una idéntica medida de años, meses, días, horas, etc., representamos la cantidad mensurada, que es en todas ellas distinta, por la cantidad mensurante, que es una misma para todas. Y pues el universo nos presenta un inmenso agregado de entes que coexisten, nos es en cierto modo natural considerar la duración como algo común a todos ellos, que no pertenece exclusivamente a ninguno. La duración en este sentido se llama con más propiedad *tiempo*; la duración no existe verdaderamente sino en las cosas que duran; el tiempo nos parece tener una existencia independiente y separada a que se refiere la existencia de todos los objetos que percibimos.

Síguese de aquí que el tiempo es una hechura de la imaginación; porque la duración no existe sino en las cosas que duran, como la extensión o la blancura no existe sino en las extensas o blancas.

La naturaleza, estableciendo una sucesión continua de días y años y una razón constante entre la duración del día y la del año, ha formado una escala graduada del tiempo, que los hombres perfeccionaron formando de una cantidad de años el siglo, dividiendo el año en meses, que se compone cada uno de un número determinado de días; subdividiendo

el día en horas, la hora en minutos, y el minuto en segundos. Como podemos añadir imaginariamente días a días, años a años, y siglos a siglos, resulta que esta escala es infinita, que no nos es dado percibir ni imaginar duración alguna, que no coexista con un segmento de ella, el cual por consiguiente la mide. La duración de la primera guerra púnica, por ejemplo, se mide diciendo que duró tantos años, meses y días. Además, fijando en esta escala uno o más puntos a determinadas distancias del momento presente, y refiriendo a ellos el principio y el fin de una duración cualquiera, determinamos el segmento individual de la escala, con el cual coincidió la duración de que se trata. Sea, por ejemplo, uno de estos puntos el principio de la *era* vulgar, el intervalo entre el cual y el momento de ahora, aunque sin cesar creciente, es conocido de todos. Diciendo que la primera guerra púnica empezó tal año, mes y día antes de Cristo, y terminó tal año, mes y día antes de la misma *época*, determinamos en la escala del tiempo el segmento individual con que coexistió la duración de aquella guerra. Cuando se pregunta *cuánto tiempo* duró una cosa, se desea saber la longitud, por decirlo así, del segmento coexistente de la escala; y cuando se pregunta *en qué tiempo* sucedió una cosa, se desea saber el intervalo entre la existencia de ella y un punto fijo, cuya distancia se supone conocida respecto del momento presente. Por donde se ve que además de entenderse por la palabra *tiempo* una duración indefinida, que corresponde a una serie de siglos, años y días en la cual no se fija principio ni fin, también se toma en el sentido de un segmento particular de esta infinita escala; sea que sólo se exprese la longitud de este segmento, como cuando se dice que una persona vivió tantos años, o que se determine su situación en la escala por medio de un punto fijo de ella generalmente conocido, como cuando se dice que una persona vivió desde tal año de la era vulgar hasta tal año de la misma.

La infinidad del tiempo se llama *eternidad*. Las mínimas partes perceptibles del tiempo se llaman *momentos* o *instan-*

tes. Cada instante se llama *presente* respecto de aquel acto de nuestro espíritu con el cual coexiste. El tiempo es una serie indefinida y continua de momentos presentes.

El tiempo es como una línea recta indefinida sobre la cual se mueve en una dirección constante y con una velocidad uniforme, el momento presente, que la divide en dos partes, tiempo pasado y tiempo futuro. La duración de todos los acontecimientos, de todos los fenómenos espirituales o materiales, pasados o futuros, forman otros tantos segmentos de esta línea y todos los instantes percibidos o perceptibles, forman otros tantos puntos en ella. Pero nuestro entendimiento no se detiene aquí. El imagina fracciones del tiempo mucho menores que las perceptibles, y las divide y subdivide al infinito. El imagina espíritus para quienes la millonésima parte de un segundo, o la millonésima de esta millonésima es tan fácilmente perceptible, como para nosotros la unidad entera. El llega muchas veces a representar por guarismos, en la duración de los fenómenos que observa, fracciones de duración que por su extremada celeridad se nos hacen de todo punto imperceptibles. Suponiendo, por ejemplo, un movimiento uniforme sobre una línea recta de un millón de leguas de largo, si tenemos medio de averiguar que un cuerpo recorre esta longitud en un segundo de tiempo, una sencillísima operación aritmética nos manifestará que cada legua es recorrida en una millonésima de segundo.

Pero téngase presente que estas imaginaciones, estas ideas, de cantidades demasiado altas o demasiado ínfimas, no forman verdaderas ideas, verdaderas imaginaciones, verdaderas representaciones mentales, adecuadas a su objeto, sino meramente ideas-signos, ideas de números o de nombres, las cuales hacen el oficio de las otras en el entendimiento.

Lo pasado es la única parte del tiempo de que podemos tener noticias: lo futuro es una tierra incógnita en que damos a cada instante un paso. Los acontecimientos de que hemos sido testigos, y bajo otra mirada más comprensiva,

los hechos notables que recuerda la historia, dejan en la carrera del tiempo otros tantos padrones a que se refieren todas las otras existencias. Cada padrón de éstos es una *época*. La destrucción de Troya, la fundación de Roma, el nacimiento del Salvador, son otras tantas épocas, y cada una de éstas da principio a una *era*, es decir, a una serie de años, que empiezan a contarse desde la época respectiva. Ni es necesario que éste o aquel padrón haya coincidido con el año a que lo referimos, con tal que se determine de cualquier modo el intervalo entre ese año y el momento presente. Así, aunque el año del nacimiento de Cristo no haya coincidido con el primero de nuestra era vulgar, como de hecho no coincidió, no se sigue de ello inconveniente para los cómputos; dado que se determine la relación entre el año inicial de la era y el año del nacimiento del Salvador; porque lo esencial es asignar para cada era un punto fijo de comparación conocido de todos, cualquiera que sea el nombre histórico que se le imponga. Otros entienden por *era*, época, y por *época*, era. El tránsito entre estas dos ideas es tan resbaladizo que sin advertirlo nos deslizamos frecuentemente de la una a la otra.

APÉNDICE

M. Cousin acusa a Locke de confundir dos ideas distintas, la sucesión y la duración. Yo distingo estas ideas, aunque de un modo que seguramente no cuadra con la doctrina del ilustre filósofo francés. Según mi modo de concebir, no es la percepción de la primera una simple concepción de la idea de la segunda, esto es, un cierto modo del alma, a que según las leyes del entendimiento se siga en ella la idea de la segunda, que se supone totalmente distinta. La duración es una serie de sucesiones. La sucesión es, por decirlo así, el elemento integrante de la duración. Una cosa dura

porque se sucede continuamente a sí misma, sin intervalo alguno.

La escuela sensualista erró sin duda, si, como se le imputa, creyó encontrar en la sola sensación o en la sola intuición modificaciones pasivas del alma, cuanto era menester para formar idea de la duración y del tiempo. No era necesario que percibiendo primero el relámpago y en seguida el trueno, primero un juicio y en seguida un deseo, concibiésemos que lo uno era *antes* y lo otro *después*. Pudimos ser constituidos de manera que cada uno de estos dos pares de percepciones no naciese en el alma un concepto, una percepción, en que las viésemos sucederse una a otra. Este concepto es obra del alma que ejercita su actividad sobre las sensaciones y las intuiciones, necesarias sin duda para que el alma lo forme, pero necesarias como condiciones, no como elementos.

La escuela idealista, por otra parte, aunque tuvo razón para mirar la idea de la duración y del tiempo como un producto peculiar de la actividad del alma, no la tuvo para separar la idea de la sucesión, de la idea de la duración y del tiempo, que es su elemento. No es esta idea una mera condición, verificada la cual se levante en el alma, como por encanto, la idea de la duración y del tiempo. La condición debe figurar más atrás: está en las percepciones de cuyo cotejo resulta el concebirse que un objeto es *antes* y otro *después*; concepto relativo, como el de la semejanza o el de la cantidad, y que, como todos los de su clase, nace en el alma en virtud de la yuxtaposición, digámoslo así, de dos percepciones, de dos afecciones del alma; pero sin que éstas le sirvan de elementos.

“Es un paralogsimo evidente”, dice Mr. Cousin, “explicar la duración por la sucesión, siendo así que ésta no puede explicarse sino por aquélla. En efecto; ¿dónde se sucederían los elementos de la sucesión, sino en una duración cualquiera? ¿Dónde habría sucesión, es decir, distancia entre las ideas, sino en el espacio de las ideas y de los espíritus, es decir, en el tiempo?” Según nuestro modo de con-

cebir, es certísimo que las sucesiones existen en la duración, pero no como existen en un edificio los muebles que lo adornan, y sin los cuales pudiera existir, sino como existen en ese mismo edificio las piedras de que se compone, o como las partes integrantes de un todo cualquiera existen en él. ¿Qué hay en esto de sofístico o de repugnante al testimonio de nuestra conciencia? La duración se explica, pues, por la sucesión, y la sucesión es inexplicable, como la semejanza, como lo es el más y menos, como lo son todas las relaciones elementales.

“Si la sucesión no es sólo la medida del tiempo, sino el tiempo mismo; si la sucesión de las ideas no es sólo la condición de la concepción del tiempo, sino esta concepción misma, se sigue que cuando la sucesión de nuestras ideas es más o menos rápida, el tiempo es más o menos corto, no en apariencia sino en realidad: en el sueño profundo, en el letargo, no pensamos; luego entonces tampoco duramos; luego entonces nada dura, resultado extravagante, pero consecuencia necesaria de la confusión de la idea de la sucesión con la idea del tiempo.” No es del caso apreciar la fuerza de este argumento contra la teoría de Locke. Refiriéndolo a las ideas que dejo expuestas, observaremos en primer lugar, que la medida de la cantidad de duración no es precisamente el número de ideas que se suceden en el entendimiento sino la cantidad de una duración cualquiera que nos es familiar, porque toda cantidad se mide regularmente por otra cantidad de su especie. Observaremos en segundo lugar, que el número de las ideas que sucesivamente pasan por el entendimiento, sería la peor de las medidas que pudiéramos elegir para determinar la cantidad de duración. Tal vez ha sido esa medida la primera de todas; pero si así fué, la experiencia tardó poco en darnos a conocer la inexactitud de sus inducciones, y en recomendarnos para ese fin los fenómenos que el universo desarrollaba a nuestra vista en un orden uniforme y constante. Observaremos, en fin, que si bien el concepto intelectual de sucesión es obra del alma, no por eso

deja de tener en los fenómenos comparados un fundamento absoluto, que es independiente del alma.

“Si desde el momento que concebimos la sucesión, la consideramos verificada en el tiempo, la idea del tiempo debe anteceder cronológicamente a la idea de sucesión; no podemos concebir sucesión sin que presupongamos la idea del tiempo.” ¿Pero, podemos concebir el tiempo sino como un agregado de sucesiones? Es absolutamente imposible que lo concibamos de otro modo. He aquí, pues, un círculo vicioso: el tiempo presupone la sucesión, y la sucesión al tiempo. El único medio de salvar la dificultad es admitir un concepto original de sucesión simple, primigenio; concepto inexplicable, aunque clarísimo, representado en el lenguaje por las palabras *antes* y *después*. Agregando sucesiones a sucesiones, formamos el tiempo; y no tiene nada de extraño que llegada esta época de la razón, no podamos concebir la sucesión sino en el tiempo, ni el tiempo sino como un agregado continuo de sucesiones. En vano querríamos substraernos al concepto elemental y primitivo de todas las ideas de duración y de tiempo, la sucesión: en la teoría de Cousin es tan necesario como en la nuestra; porque en ella, como en la nuestra, el tiempo es una serie de sucesiones, y para concebir el tiempo es necesario concebir la sucesión. De todos modos tenemos que admitir una relación elemental de *antes* y *después*; y la cuestión se reduce a saber si el entendimiento principia por ella o por un concepto complejo que necesariamente la envuelve.

En cuanto a la infinitud del tiempo, ¿no es cierto que la concebimos como una mera posibilidad de relaciones sin término? Concibamos el primer instante de las cosas criadas; la imaginación se representa eras y eras anteriores a ese primer instante, en una progresión ilimitada; eras en que pudieran durar otras cosas o las mismas, si la Omnipotencia Creadora lo hubiese querido.

CAPITULO IX

DE LA RELACIÓN DE CAUSA Y EFECTO

- I. Esta relación expresa la constante sucesión de dos fenómenos determinados. — Suposición de una sustancia activa. — Susceptibilidad o capacidad. — La memoria y el raciocinio concurren en la relación de constante sucesión. — Importancia de esta relación en las investigaciones de las ciencias de hecho. — Conocimiento de la naturaleza. — Ilusiones originadas de la relación de causa y efecto. — Posibilidad y necesidad. — II. Principio empírico y principio de causalidad. — III. Existencia de un autor de la naturaleza. — *Apéndice I*: La causalidad es un concepto de la inteligencia. — Opiniones contrarias de Mr. Cousin y de Reid. — Conformidad de la doctrina de la percepción sensitiva con algunas conclusiones de la de Mr. Cousin. — Error de la doctrina de Locke. — Causa fatal y ciega y causa libre. — Doctrina de J. Stuart Mill. — Necesidad de una causa soberanamente libre de la creación. — Examen de la doctrina de la necesidad absoluta. — *Apéndice II*: Idea del Ser Supremo: es el fundamento necesario de la moralidad. — Creencia instintiva del género humano. — Necesidad de la existencia de la primera causa. — Independencia, eternidad e infinitud de la causa primera. — La inteligencia finita revela la inteligencia infinita. — Necesidad de la creación; pasaje de Samuel Clarke. — Dios: sus atributos. Como causa primera es única. — Inmensidad. — Principio del orden y providencia benéfica de todas las existencias. — Referencia a Paley. — Existencia ética de las criaturas. — La virtud. — Necesidad de la inmortalidad.

I

Entre dos fenómenos naturales suele haber tal conexión, que en verificándose uno de ellos, se verifica consecutivamente el otro. Si se pone un grano de sal en el agua, se disuelve la sal; si una chispa cae sobre un montón de pólvora, se inflama y estalla la pólvora; si se arrima la cera al fuego, se derrite. Solemos expresar esta conexión, diciendo que uno de los dos fenómenos produce el otro: decimos, por ejemplo, que el contacto de la chispa o de otro cuerpo ardiente *pro-*

duce la explosión de la pólvora. Solemos también en tales casos atribuir cierta acción a una cosa sobre otra, y así decimos que el agua *disuelve* la sal, o que la cera es derretida por el fuego. Pero los términos de que solemos valer nos más comúnmente para significar la constante sucesión de dos fenómenos, son *causa* y *efecto*, que aplicamos a los dos hechos antecedente y consiguiente. Cuando decimos que el contacto del fuego es *causa* de la explosión de la pólvora, o que la disolución de la sal es *efecto* de su inmersión en el agua, no entendemos ni damos a entender otra cosa, sino que el uno de los dos hechos sigue constantemente al otro; que así ha sucedido hasta ahora, y que así sucederá siempre.

La causalidad, pues, o la relación que concebimos entre la causa y el efecto, no es otra cosa que la *constante* sucesión de dos fenómenos determinados.

Tal vez se dirá que en la relación de causalidad hay algo más que sucesiones constantes, porque mediante ella concebimos una sustancia como dotada de cierta potencia o actividad sobre otra. Pero la idea del poder se resuelve en la idea de la causalidad, según la acabo de explicar. Cuando decimos que el fuego tiene la potencia o virtud de derretir la cera, no queremos decir otra cosa sino que, colocada la cera junto al fuego, se derrite; que así ha sucedido y sucederá siempre; que estas dos cosas, fuego cercano a la cera y cera derretida, tienen tal conexión entre sí, que verificada la primera, se verifica consecutivamente la segunda.

La potencia, pues, no es otra cosa que la relación misma de causalidad considerada como cualidad de la sustancia cuya presencia interviene en el segundo fenómeno y en circunstancias dadas lo acarrea, prescindiendo de que la sucesión se verifique o no actualmente. Esta misma relación considerada como cualidad de la sustancia en que se produce el efecto, se llama *susceptibilidad* o *capacidad*. El agua tiene la potencia o virtud, que todo es uno, de disolver la sal, y la sal es *capaz* o *susceptible* de disolverse en el agua.

La idea de sucesión constante envuelve a las claras no

sólo la idea de la semejanza de los antecedentes, y la idea de la semejanza de los consiguientes, sino la idea de generalidad que extiende la conexión de estos hechos a todos los tiempos y lugares.

La conexión que forma el entendimiento entre las causas y los efectos, resulta de una tendencia o instinto, que parece común al hombre y a muchas otras especies de animales, en virtud del cual damos por supuesto que en igualdad de circunstancias se verifica constantemente que ciertos hechos sean seguidos de ciertos otros. Nuestros pensamientos y nuestras acciones ruedan sobre el principio de ser permanente este orden que hemos observado en la naturaleza. Cuando concebimos, pues, como constante una sucesión de dos hechos, no sólo nos la presenta la memoria en todos los casos de la misma especie que recordamos, sino que la inferimos en todos los casos de la misma especie que no recordamos, o que no han estado ni estarán jamás a nuestro alcance. De que se sigue que en la idea de la *constante sucesión* de dos hechos intervienen a un tiempo la memoria y el raciocinio.

Observar estas conexiones, determinar exactamente sus circunstancias, es el grande asunto de la experiencia en la vida, y el grande asunto también a que, extendiéndose el campo de las observaciones, se dedican todas las ciencias de hecho. “Lo que llamamos experiencia”, dice Hobbes, “no es más que la memoria de ciertos nexos de antecedentes y consiguientes. Nadie puede percibir lo futuro, porque lo futuro aún no es; pero de nuestros recuerdos de lo pasado formamos nuestros conceptos del porvenir”.

Cuando se averigua la causa de un hecho, se trata sólo de inquirir el hecho o la serie de hechos que, según las leyes de la naturaleza, son siempre seguidos de aquél. No contentos con las conexiones que se nos presentan a primera vista, investigamos y escudriñamos los eslabones intermedios que ligan dos hechos, al parecer inmediatos. A la presencia de un objeto corpóreo sucede la visión de ese objeto en el alma.

De figura d'acris... (regimen p'p'...

Ex Optica

De luce... (regimen p'p'...

Ex Physica

Ex hypotesibus... (regimen p'p'...)

Ex Generatione

De materia... (regimen p'p'...)

Ex Anima

De... (regimen p'p'...)

Ex Metaphysica

De... (regimen p'p'...)

U. M. capite 99 9. Paphia's... (regimen p'p'...)

Andrés Bello

Facsimil del manuscrito de Andrés Bello con la tesis propuesta para su examen de Bachiller en Artes en la Universidad de Caracas, en Mayo de 1800. El documento se conserva en el expediente universitario del grado de Bachiller.

La causa de la visión es la presencia del objeto. ¿Pero cuál es la causa de esta conexión? ¿Por qué un objeto presente excita en mí ciertas sensaciones visuales? Esto es lo mismo que preguntar qué hechos median constantemente entre la presencia del objeto y las sensaciones que experimentamos a consecuencia de ello: pregunta a que podemos responder describiendo el movimiento de los rayos de luz que salen de un cuerpo luminoso; su descomposición en la superficie del cuerpo presente; su reflexión desde cada punto de esta superficie y su difusión en todos sentidos; las refracciones del conjunto de rayos que llega a los ojos, y la imagen del objeto formada por ellos que llega a la *retina*, a cuyos delicados matices corresponden una multitud de variadas impresiones nerviosas, que producen otras tantas sensaciones visuales, elementos de la sensación compleja que representa el objeto. ¿Pero qué hace esta explicación sino interponer entre dos hechos distantes, otros hechos, convirtiendo la sucesión de dos términos en una serie compuesta de muchos, entre cada uno de los cuales y el que parece seguirle inmediatamente, concebimos esa misma sucesión uniforme y constante, que antes era concebida entre los dos extremos?

Parecerá tal vez que los descubrimientos experimentados y científicos, no simplifican el conocimiento de la naturaleza, sino que lo complican cada día más; y que nuestras investigaciones, bien lejos de darnos cuenta de una sucesión de fenómenos, sólo consiguen añadir a este primer enigma tantos otros cuantos son los fenómenos intermedios que averiguamos. ¿Qué hace, por ejemplo, la teoría de la visión, sino sustituir a la conexión entre dos cosas en la apariencia inmediatas un gran número de conexiones tan inexplicables como lo era sin ellas la primera? Suponiendo que llevásemos la investigación de una serie intermedia de causas y efectos hasta el último punto a que el hombre es capaz de alcanzar; suponiendo que nos representásemos con la mayor individualidad y precisión toda la serie de fenómenos que principia en una causa dada y termina en un

efecto dado, sólo habríamos conseguido desenvolver una larga cadena de causas y efectos, cada eslabón de la cual reproduciría la primera dificultad en toda su fuerza.

Tal es ciertamente el término a que se encaminan las especulaciones científicas y de que no es dado al entendimiento humano pasar, por bien conducidas y felices que sean. Mas, de aquí nada se sigue contra su utilidad e importancia; porque averiguar de este modo el proceder de la naturaleza, es todo lo que necesitamos para hacerla servir a nuestros fines, predisponiendo los antecedentes, que según el orden establecido en ella, conducen a nuestra conveniencia y placer.

Además, la complicación que nace de la predisposición de una causalidad, es sólo relativa a cada caso particular considerado de por sí; porque si tomamos en cuenta los resultados de otras descomposiciones, veremos reproducirse a menudo unas mismas conexiones en muchas de ellas; de manera que, multiplicándose las investigaciones y los conocimientos, no se multiplica a proporción el número de las conexiones elementales que descubrimos, antes disminuye rápidamente. Así la afección del alma precedida de la impresión nerviosa es un fenómeno común a la vista con todos los sentidos externos e internos: la impresión nerviosa de un impulso inmediato de un agente corpóreo sobre un órgano, es un fenómeno común a las sensaciones de la vista, olfato, oído, gusto y tacto, a las sensaciones de calor y frío, y quizá a todo género de sensaciones; la reflectibilidad de los rayos de luz es un atributo de todos los cuerpos elásticos; su dirección rectilínea es una ley general del movimiento; ellos obedecen a las mismas leyes de refracción en los ojos que en otros cuerpos refrigentes, etc.

Cada una de las conexiones elementales que se verifica en una especie de fenómenos, se verifica también en muchísimos otros. Al modo que todas las palabras de una lengua, por varias que sean, se resuelven en un corto número de sonidos simples, todos los fenómenos del universo, por

heterógeneos y aun contrarios que aparezcan, son susceptibles de descomponerse en un número, comparativamente pequeño, de conexiones simples; y si cada fenómeno de por sí se complica por su resolución en sus elementos propios, el conjunto de todos los fenómenos se simplifica infinitamente por su resolución en los elementos, cuyas variadas combinaciones los constituyen. Las ciencias se ocupan en investigar estos elementos y en formar con ellos, por decirlo así, el alfabeto de la naturaleza.

Las expresiones metafóricas de que nos servimos para significar la relación de causalidad, han dado ocasión a que no sólo el vulgo, sino los filósofos mismos hasta la edad de Bacon y de Hobbes, se figurasen en las causas cierta acción misteriosa, distinta de la mera invariabilidad de su precedencia a los efectos; y esta ilusión no se ha desterrado enteramente de las ciencias. Se dice, por ejemplo, que un fenómeno produce otro, acarrea otro; que el agua disuelve, que el fuego quema, dilata, volatiliza, y deslumbrados por estas expresiones, somos conducidos a figurarnos que todo esto encubre algo más que una sucesión o una serie de sucesiones constantes y uniformes. Pero, por otra parte, el lenguaje de los filósofos y del vulgo mismo, manifiesta que cuando se trata de explicar un fenómeno, sólo se aspira a desenvolverlo en otros fenómenos ya conocidos y familiares; y si esto se consigue, se cree haber resuelto satisfactoriamente el problema. Invéntanse a veces con este objeto conexiones imaginarias más o menos plausibles. El movimiento de los graves, por ejemplo, se ha querido explicar algunas veces por la acción de un fluido, que los impele a la tierra; no porque la conexión entre el impulso y el movimiento sea más inteligible que la conexión entre la falta de apoyo y el descenso, sino porque la conexión entre un impulso y un movimiento es la de que nos valemos ordinariamente para producir movimientos en los cuerpos distintos del nuestro.

Otra causa de este error es el hábito mismo que contraemos de resolver unas conexiones en otras más familiares y

elementales. La limitación de nuestros sentidos no nos deja ver las menudas partecillas de que constan los cuerpos, ni por consiguiente las menudas mutaciones que se verifican en ellas; de donde procede que sólo percibimos los fenómenos a bulto y de un modo confuso, y que, pareciéndonos uno y simple lo que en realidad es complicadísimo, se nos escapan necesariamente muchos eslabones de la serie de antecedentes y consiguientes que constituye cada fenómeno. Estos eslabones ocultos son los que investigamos con el nombre de causas; y los frecuentes descubrimientos que hacemos de ellos, tanto en la experiencia ordinaria de la vida, como en las indagaciones científicas, al paso que nos revelan conexiones desconocidas, y nos parecen explicar así la acción de unas cosas en otras, y dar cuerpo y colorido a las potencias y virtudes que les atribuimos en el lenguaje abstracto, fomentan en nuestro entendimiento una fuerte propensión a inquirir causas ulteriores, esto es, nuevos eslabones entre los que ya conocemos, y nos inducen a creer que toda conexión de fenómenos supone precisamente otras conexiones intermedias, como si no hubiese por precisión un límite en que los fenómenos se sucedan inmediatamente, y en que la causalidad y el poder no puedan ya significar otra cosa que la constancia y uniformidad de la sucesión de fenómenos elementales.

La relación de causa y efecto entre dos hechos que consideramos inmediatos, es la mera constancia de la *sucesión* de dos hechos. Pero, cuando la consideramos entre dos hechos distantes, separados por uno o más hechos intermedios, estos últimos forman otros tantos elementos de la relación, que concebimos entre los primeros. En una cadena dos eslabones contiguos no tienen entre sí otra relación que esta misma contigüidad; al paso que la relación entre dos eslabones distantes consta de todos los eslabones intermedios y de las relaciones de contigüidad entre cada dos de ellos. Así entre el golpe dado a la campana y la sensación auditiva que sigue a él, concebimos una relación de causalidad, compuesta de

estos elementos: vibración de la campana producida por la percusión del badajo; vibración del aire producida por la vibración de la campana; impresión orgánica producida por la vibración del aire, y sensación auditiva producida por la impresión orgánica; es decir, una causalidad compleja, que consta de tres hechos intermedios y cuatro causalidades simples. Nuestros descubrimientos pueden convertir estas últimas en causalidades complejas; pero aun cuando conociésemos perfectamente el proceder de la naturaleza, no habríamos hecho más que multiplicar los hechos intermedios y las sucesiones inmediatas, constantes, que se verifican entre estas dos cosas. La preocupación vulgar en este punto consiste en figurarnos toda causalidad como compleja, lo cual es evidentemente absurdo.

La variedad de los hechos eslabonados es lo que da a la relación de causalidad sus varios aspectos y la riqueza de colores y matices con que se ostenta el universo. *Hijo y padre, obra y artífice, vasallo y rey, súbdito y magistrado, escavo y amo*, presentan la causalidad y el poder combinados con diferentes especies de hechos, que son, por decirlo así, los que dan su colorido particular a cada relación compleja; y tenemos una multitud de sustantivos abstractos que significan las varias series y grupos de que se componen las causalidades complejas, como *paternidad, autoridad, gobierno, electricidad, atracción, magnetismo* e infinitas otras. Pero en realidad apenas hay dicción alguna en cuya significación no se hallen incorporadas una o más relaciones de causalidad.

De la relación de causa y efecto nace la idea de la posibilidad. Llamamos *posible* el efecto con relación al ser en que concebimos la potencia o facultad de producirlo. *Volar es posible al ave, y el ave tiene la potencia o facultad de volar*, son expresiones sinónimas. Pero sucede muchas veces que la posibilidad o imposibilidad parecen considerarse de un modo absoluto, o porque las atribuimos a un hecho prescindiendo de toda causa en que exista la potencia, o porque se supone que no hay ningún ser en que esa potencia exista.

“Es posible que los planetas todos estén habitados por razas vivientes”; “es imposible que el universo haya salido de la nada por sí mismo.”

En fin, la idea de la posibilidad conduce a la idea de la necesidad. La necesidad es la negación de la posibilidad de otra negación. Decir que una cosa es necesaria es decir que es imposible que no sea.

La potencia, la posibilidad y la necesidad, fuera de las acepciones que acabamos de indicar, admiten otras particulares que resultan de ciertas modificaciones tácitas del sentido propio. Cuando decimos que no se puede hacer una cosa, solemos entender *legítima* u *honestamente*, y cuando decimos que una cosa nos es necesaria, sucede muchas veces que sólo negamos la posibilidad de su no-existencia en el sentido hipotético de nuestro honor, conveniencia o placer.

II

La sucesión constante en que hemos resuelto la causalidad, envuelve en la inteligencia adulta la idea de sucesión necesaria, esto es, de la necesidad del efecto, supuesta la causa. ¿Pero cómo llegamos a la idea de la necesidad del efecto? La observación y la experiencia no han podido llevarnos a ella. Es forzoso reconocer aquí un juicio que el fenómeno de una sucesión repetida provoca, pero a que no ha podido suministrar un antecedente lógico, sino porque creemos en la estabilidad de las conexiones fenomenales, que miramos como otras tantas leyes de la naturaleza. Esta creencia implícita se manifiesta en el hombre desde la más temprana infancia. La vemos aun en la limitada inteligencia de muchas especies de animales. ¿Por qué el caballo, cuando el jinete levanta el látigo, acelera el paso? ¿Por qué el perro, al ver la actitud del que va a tirarle una piedra, huye?

Otro juicio provocado por las conexiones de causas y efectos, y tampoco justificado lógicamente por la experien-

cia, es el de la necesidad de una causa para todo nuevo fenómeno.

Hemos visto el fenómeno A repetidas veces seguido del fenómeno B. El fenómeno A se ha hecho por consiguiente un verdadero antecedente lógico del fenómeno B; pero la fuerza de la deducción consiste en la creencia instintiva de la estabilidad de las leyes naturales. De la misma manera, cuando observado un nuevo fenómeno, juzgamos que ha tenido una causa, la presencia del nuevo fenómeno se nos hace un verdadero antecedente lógico del juicio, que lo mira como necesariamente acarreado por una causa. Pero la fuerza, el vínculo de la deducción consiste en la creencia instintiva de que todo nuevo fenómeno es acarreado por una causa. En uno y otro caso la creencia instintiva es un principio implícito que autoriza la deducción y que no ha podido ser la obra de la experiencia. El principio de la estabilidad de las conexiones fenomenales, y el principio de la precedencia necesaria de un fenómeno o serie de fenómenos a todo nuevo fenómeno, son dos leyes primordiales de la inteligencia humana. Todo raciocinio fundado en la experiencia las implica. Llámase el primero *principio empírico*, porque es el que más directamente autoriza las deducciones experimentales: el otro se llama *principio de causalidad*.

No debe creerse que estos principios se presenten bajo una forma general, desde el primer desarrollo de la inteligencia. La mayor parte de los hombres raciocinan con ellos sin que su conciencia los columbre siquiera. Son dos instintos por los cuales es guiado el hombre sin saberlo. Son dos movimientos impresos a su inteligencia por el Autor de la naturaleza.

III

De los efectos inferimos las causas como de las causas los efectos, mediante el encadenamiento de fenómenos que llamamos leyes de la naturaleza. Si vemos un movimiento en

dirección diferente de la que toman los graves abandonados a sí mismos, inferimos que ha sido producido por un impulso. Si vemos una fruta, no podemos dudar que ha sido desarrollada y formada en una planta por el proceder ordinario de la vegetación. Si vemos orden, correspondencia de partes, medios dirigidos a la consecución de un fin deducimos de aquí la existencia de una voluntad que se propuso el fin, de una inteligencia que ideó los medios, y de un poder que los puso en acción. De esta manera fuimos conducidos al conocimiento del adorable Autor de la naturaleza. La armonía maravillosa del universo, donde cada parte parece haber sido hecha para hacer juego con las otras, y todas concurren a la conservación y propagación de los entes animados; donde aun el, al parecer, más pequeño y despreciable de éstos presenta a la vista una trabazón delicada de partes, evidentemente calculadas para obrar juntas, un sistema de necesidades y facultades constantemente correlativas, una simetría de forma que es como la divisa de una inteligencia que ha querido revelarse a otras, una uniformidad de reproducción que en nada se asemeja a lo que podemos figurarnos en los efectos de un choque fortuito de átomos; donde cada órgano de cada uno de estos vivientes, cada víscera, cada músculo, cada vaso, cada fibra, es un sistema de máquinas de complicado pero exquisito arteificio, lleno a la verdad de misterios para nuestros limitados alcances, pero seguro de sus efectos, expedito en su modo de obrar (que se verifica en la mayor parte de los casos sin la intervención de la voluntad y aun de la conciencia) y dotado hasta cierto punto de la facultad de resistir a los accidentes y de repararse a sí mismo; donde, por ejemplo, el órgano de la visión, uno de los que mejor conocemos y probablemente uno de los menos complicados, encierra primores de mecanismo que apenas han podido imitarse groseramente en los más acabados instrumentos de que se gloria la industria humana: esta maravillosa armonía, estas correlaciones, este orden nos obliga a reconocer una causa inteligente, dotada de un poder y

sabiduría superiores, fuera de toda comparación y medida, a los que el hombre emplea en sus obras.

Todas las relaciones de causa y efecto se reducen, como hemos visto, a sucesiones constantes de fenómenos; ¿pero cuál es la causa de esta constancia? ¿Por qué el movimiento sucede constantemente al impulso, y ciertas sensaciones a ciertas impresiones orgánicas? Reducidos todos los fenómenos del universo a las últimas sucesiones elementales, ¿cuál es el vínculo que une en cada una de ella los dos hechos contiguos? Este vínculo no puede consistir en un fenómeno o fenómenos intermedios, porque, según la suposición, hemos reducido los fenómenos a las últimas sucesiones elementales, y porque en tal caso la nueva serie presentaría nuevos términos sucesivos, cuya relación constante reproduciría la dificultad en toda su fuerza.

La causa y el efecto son, en último resultado, ciertos hechos que se suceden inmediata y constantemente uno a otro: pero el entendimiento no puede concebir una conexión absolutamente necesaria entre los fenómenos cuya constante sucesión observa. Que el cuerpo A chocando con el cuerpo B le comunique una parte de su fuerza, y le haga mover en cierta dirección y con cierta velocidad, es una cosa que, hablando absolutamente, pudiera no ser. Porque si la conexión entre tales fenómenos fuese de necesidad absoluta, sería preciso suponer en el universo una multitud de causas que destituidas de inteligencia y de voluntad, obrarían sin embargo con el mayor concierto, produciendo de consumo este orden asombroso en que descubrimos a cada paso fines y medios, es decir, voluntad o inteligencia. Por consiguiente, las conexiones que observamos no pueden ser de necesidad absoluta; ellas suponen una causa anterior que las ha querido y coordinado; una causa dotada de voluntad e inteligencia para quererlas y coordinarlas; una causa además cuya conexión con los efectos que ella produce es de necesidad absoluta. Las necesidades comunicadas y secundarias presuponen una necesidad primera, absoluta; y el poder a cuyos actos están

ligados los efectos por una necesidad absoluta, no puede existir sino en una voluntad inteligente que quiere los fines y coordina los medios. Ahora bien, ¿qué significa la sucesión absolutamente necesaria de los efectos a los actos de ese poder en esa voluntad inteligente? ¿qué significa la conexión absolutamente necesaria entre *sea la luz* y la existencia de la luz? Significa la omnipotencia, el poder increado, infinito. Poder infinito, porque nada menos se necesita para sacar de la nada a los seres, y para someter sus fenómenos a conexiones necesarias, con sólo quererlo; poder increado, porque si no lo fuese, la conexión entre sus voliciones y los efectos correlativos sería prestada, y no de necesidad absoluta; poder, por consiguiente, eterno, y no sólo soberano, esto es, superior a todos los demás poderes, sino único, porque todos los demás poderes no son otra cosa que emanaciones suyas.

La armonía del universo nos compele, pues, a reconocer un Autor y legislador todopoderoso, cuya voluntad ha establecido las conexiones de fenómenos de que resulta el orden general. El poder de las causas inferiores es finito y derivado y el de la primera causa es infinito y propio. Mas, a esto se reduce la diferencia entre las dos especies de causas. La producción de los efectos de la causa primera es una mera sucesión, como la producción de los efectos de las otras. *Dios quiso que fuese la luz, y la luz fué*, es una expresión concreta, pero completa, de la relación original de causalidad. La idea de uno y otro poder nace de la idea de la constancia y necesidad del efecto, o por mejor decir, es esta misma idea: y si bien es evidente que la necesidad de los efectos inmediatos de la causa primera, es absoluta, y la de los efectos de las causas secundarias, derivada, no podemos ver en una y otra más que sucesiones constantes.

IV

No estará de más notar que nos representamos a menudo la deducción racionativa bajo la imagen de la sucesión: “la tierra se mueve en órbitas elípticas; luego hay una fuerza que la hace variar continuamente de dirección.” El segundo juicio decimos que se sigue del primero; que es una consecuencia de él; que *pues* lo uno es cierto, lo otro no puede menos de serlo; y ya se sabe que *pues* (post), aunque aplicado ahora exclusivamente a la posterioridad de razón, significó en su origen la posterioridad de tiempo. Todas las lenguas han adoptado esta imagen para representar la deducción o inferencia, esto es, la operación intelectual que de un juicio saca necesariamente otro juicio. En los racionios demostrativos la conexión entre las premisas y su consecuencia legítima es de necesidad absoluta.

APÉNDICE I

La idea de la causalidad es una idea de relación. Con esto sólo está dicho que es un producto de la actividad del alma; producto en que el alma saca de las intuiciones y las sensaciones un concepto que no es resoluble en meras intuiciones y sensaciones.

Pero la causalidad no es una relación elemental *sui generis*; es una relación compuesta de las de sucesión y de semejanza.

Los idealistas, temerosos de atribuir este concepto relativo a la sensación, han creído ver en la causalidad algo más que una sucesión constante. Temor infundado. La sucesión más simple no puede ser conocida por la sensación sola, aunque comprendamos bajo este nombre la intuición pura, ab-

soluta. No puedo, pues, admitir con M. Cousin, que por medio de la sensación sola (aun incluyendo bajo este título los actos de la pura conciencia, llamada metafóricamente sentido íntimo) percibamos la sucesión de un fenómeno a otro. Percibir dos sensaciones sucesivamente no es lo mismo que percibir la sucesión de las dos sensaciones, o de los dos fenómenos representados por ellas.

“Si la causalidad”, dice Reid, “no fuese más que una sucesión constante, se miraría la noche como la causa del día, y el día como la causa de la noche”. Para apreciar este argumento en lo que vale, presentémoslo bajo una forma general: el movimiento sucede al reposo; luego, si la causalidad no es más que una sucesión constante, el reposo es la causa del movimiento. El cuerpo que se calienta pasa siempre de una temperatura inferior a una temperatura superior; luego ésta es efecto de aquella. De la misma suerte, en la luna la menguante será la causa de la creciente, y la creciente será la causa de la menguante, etc., etc. Como el ser en que se desarrolla todo nuevo fenómeno deja por precisión su estado y toma otro, el estado que se deja debería siempre mirarse como la causa del estado que se toma. El doctor Reid pudiera haber fortificado su argumento, observando que no es sólo constante la conexión de los dos estados, los dos estados, sino necesaria de necesidad absoluta, porque decir fenómeno nuevo es decir transición de un estado a otro. Ahora bien, ¿no sería absurdo considerar el estado cesante como la causa del estado incipiente? Luego, en la idea de la causalidad, pudiera decir Reid, hay algo más que la idea de una sucesión constante, y aun algo más que la idea de una sucesión absolutamente necesaria.

Este argumento se funda en una torcida inteligencia de lo que se llama *fenómeno anterior* en la sucesión constante que constituye la causalidad. El que busca la causa de un movimiento, busca un fenómeno que *sobreviene* al reposo, y es una condición previa indispensable para que el cuerpo que está quieto se mueva. El que busca la causa del día, bus-

ca un fenómeno que *sobreviene* a la oscuridad, y es una condición previa indispensable para que a la oscuridad suceda la luz. El que busca una causa cualquiera, busca un hecho que *sobreviene* a un estado de cosas, y es la condición previa para la transición de ese estado a otro. La causa de todo fenómeno incipiente es un fenómeno constante anterior, *que sobreviene al estado cesante; que se distingue*, por consiguiente, *del estado cesante*. Dar el estado cesante por causa del estado incipiente, sería incurrir en una tautología ridícula; sería decir, por ejemplo, que si el día sucede a la noche es porque la noche precede al día. No es, pues, ni a la noche ni al día, sino a un fenómeno superviniente, esto es, a la presencia o la ausencia del sol, a lo que conviene, en la teoría de Hobbes y Locke, la noción de fenómeno antecedente, productivo del día o la noche.

Veamos ahora si son más fuertes los argumentos con que M. Cousin impugna la fórmula de Hobbes y Locke.

“Pregunto, dice M. Cousin, por el hecho solo de suceder un fenómeno a otro, y de sucederle constantemente, ¿será éste la causa de aquél? Cuando decís y pensáis que el fuego es la causa de derretirse la cera, ¿entendéis solamente que el derretirse la cera sucede siempre a la aproximación del fuego? ¿No creéis, no cree todo el género humano, que en el fuego hay un *no sé qué*, una propiedad desconocida que se trata de determinar, y a que se debe referir el fenómeno de la liquidez de la cera?”

¿Pero a qué se reduce realmente esa creencia del género humano? El *no sé qué* de la sucesión constante, según la generalidad de los hombres lo concebimos, no es otra cosa que sucesiones constantes intermedias. Si se nos revelan éstas, y son de aquellas con que estamos familiarizados, quedaremos probablemente satisfechos. Verdad es que el filósofo querría ir más allá. Cuando viese patente a sus ojos el mecanismo del universo, y le fuera posible resolverlo en sus últimas conexiones elementales, aún no estaría contento; querría descubrir el lazo oculto que forma todas esas cone-

xiones. Es de creer, sin embargo, que el filósofo mismo no hace más en esto, que dejarse llevar del hábito ordinario de inquirir conexiones intermedias en toda conexión percibida. Imaginando que por fuerza ha de llegarse a conexiones elementales, irresolubles en otras, insiste todavía en interpolar en éstas un *no sé qué*, una cierta actividad en el fenómeno causante, a la cual corresponde una cierta pasividad o susceptibilidad en el fenómeno causado; cualidades ocultas, indefinibles, misteriosas, herencia de la escuela peripatética. Pero la armonía de la naturaleza nos obliga a reconocer que las cualidades que observamos han sido coordinadas por una primera causa inteligente, y que por tanto todas estas potencias, todas estas virtudes particulares, son emanaciones de una virtud o potencia suprema. ¿Estaba ésta sujeta a la necesidad de crear una agencia intermedia para ligar, en una conexión elemental, el fenómeno A con el fenómeno B, de manera que A desenvolviese esta agencia, y por medio de ella obrase en B? ¿Y qué sería esto sino colocar entre A y B una conexión intermedia que con igual fundamento tendría que resolverse en otra y otra, hasta el infinito?

Si no se admite la agencia primitiva de una causa primera y única, debería suponerse en cada conexión elemental una necesidad absoluta, y el universo sería entonces el concurso de un número infinito de causalidades independientes, de las cuales no podría resultar el orden armonioso que nuestros sentidos atestiguan.

“Supongamos, continúa Cousin, que en este momento quisiese yo oír una sonata, y que apenas verificada mi volición, se hiciese oír esa sonata en el cuarto vecino: en esto es evidente que no habría más que sucesión”.

Yo no he podido nunca hacerme cargo de lo que importa esta hipótesis de M. Cousin. Si en ella se nos exhibe un caso aislado en que la volición ha precedido casualmente a la sonata, y no uno de infinitos casos en que se haya producido la misma sucesión de fenómenos, ciertamente no habrá

en ello más que una mera sucesión, no una causalidad, porque la causalidad no es una mera sucesión, sino una sucesión constante, invariable, necesaria, comprobada por su generalidad.

“Pero yo quiero producir sonidos vocales”, dice Cousin, “y los produzco. ¿No pondré aquí entre mis voliciones y los sonidos que pronuncie otra cosa que la sucesión que antes puse entre mi volición y la sonata? ¿No es evidente que en el último caso no sólo creo que la volición precede al sonido, sino que creo también que la volición produce el sonido, esto es, que mi voluntad es la causa, y el sonido el efecto?”.

Este es el caso de una verdadera causalidad. ¿Pero qué significan las palabras *causa*, *efecto*, *producción* en la creencia vulgar, sino sucesión constante, invariable? ¿Qué otra cosa es lo que generalmente se busca cuando se desea saber una causa?

Supongo, digo yo a mi vez, que alguien hiciese sonar con sólo mandarlo, y como por una especie de magia, un instrumento colocado a cierta distancia, y que las personas presentes oyesen suceder constantemente el sonido al mandato. Como esta sucesión de fenómenos es enteramente nueva para ellas, no mirarían desde luego el mandato como la causa del sonido; pero creerían ligadas las dos causas por medio de sucesiones *constantes*, intermedias. Luego que se les mostrase el resorte oculto que mueve el que pronuncia el mandato, y el mecanismo que propaga sucesivamente este movimiento hasta las vibraciones del cuerpo sonoro, quedaría satisfecha su curiosidad, y conociendo sucesiones intermedias constantes, que de antemano les eran familiares, creerían haber llegado al conocimiento de *la causa*, y no desearían saber nada más. Pararían en esas conexiones intermedias familiares, es decir, en meras sucesiones constantes, comprobadas por su generalidad. Tal es el modo en que concibe la relación de causalidad el común de los hombres.

El filósofo mismo, cuando desea saber por qué sucede el movimiento de la mano al acto de la voluntad que quiere

moverla, no busca ordinariamente otra cosa que conexiones intermedias. Si viese cuál es en el cuerpo animado el órgano que está en comunicación inmediata con la voluntad; si determinase el primer fenómeno que en ese órgano sucede a la volición, y toda la serie de fenómenos que se desarrollan sucesivamente en otros órganos, hasta parar en la contracción de ciertos músculos, y si no viese entre cada dos fenómenos sino conexiones anteriormente conocidas, creería, y no sin razón, haber hecho descubrimientos importantísimos de causas recónditas que apenas han podido columbrarse de un modo vago y oscuro hasta ahora; y sin embargo no habría descubierto otra cosa que sucesiones constantes intermedias. Sólo la Ontología aspira a remontarse. Pero la Ontología que se figura en la causalidad elemental otra cosa que una sucesión necesaria, se empeña infructuosamente en dar sustancialidad a una suposición.

“Nuestros actos”, dice M. Cousin, “no son solamente fenómenos que aparecen en seguida de las operaciones de la voluntad, sino que los miramos, y los otros hombres los reconocen, como efectos directos de nuestras voliciones. De aquí la imputación moral, la imputación jurídica y las tres cuartas partes de la vida y de la conducta humana. Si no hay más que sucesión entre el acto del homicida y la muerte de su víctima, adios creencia universal de la vida civil toda entera. Toda la vida civil se funda en esta hipótesis generalmente admitida: que el hombre es una causa; como la ciencia de la naturaleza se funda en esta otra hipótesis, que los cuerpos son causas, es decir, tienen propiedades que pueden producir tales o cuales efectos.”

Esta me parece la parte más flaca del raciocinio de M. Cousin. Lo que constituye la imputabilidad, la moralidad de los actos humanos, es la volición en que participan, y lo mismo suponen esa volición los que han abrazado en esta parte la doctrina de Hobbes, que M. Cousin y su escuela. Que el asesino ponga en acción un *no se qué*, o que se desarrolle, sólo porque él lo quiere, y en virtud de sucesiones

constantes establecidas por el Autor de la naturaleza, una serie de movimientos, de fenómenos, cuyo último término es la agonía de la víctima, importa lo mismo para la responsabilidad que la naturaleza y las leyes imponen.

En lo que sigue tenemos la satisfacción de estar enteramente de acuerdo con el ilustre jefe de la escuela ecléctica.

“No sólo hay en el entendimiento la idea de causa, no sólo creemos que somos la causa de nuestros actos, y que ciertos cuerpos son causas de los movimientos de ciertos otros, sino que también juzgamos de un modo general que un fenómeno cualquiera no puede empezar a existir sin una causa que determine esta existencia. En esto hay más que una idea; hay un principio, y el principio es tan incontestable como la idea. Imagínese un movimiento, una mudanza cualquiera: inmediatamente que concebís esa mudanza, ese movimiento, os es imposible no suponer que ha sido producido por una causa. No se trata de saber qué causa sea ésta; lo que importa saber es si el espíritu humano puede concebir mudanza sin concebir que la ha producido una causa. . . No digo yo que no hay efecto sin causa; proposición frívola, en que un término contiene el otro, y no hace más que expresar la misma idea de un modo diverso. Como efecto es correlativo a causa, decir que el efecto supone la causa, es decir, que el efecto es efecto. Pero no se profiere una proposición idéntica y frívola cuando se dice que todo fenómeno que principia tiene necesariamente una causa. Los dos términos de esta proposición no se contienen recíprocamente; el uno es distinto del otro; y con todo, el espíritu ve entre ellos un vínculo necesario. Esto es lo que se llama *el principio de causalidad*”.

Hemos sentido que el principio de causalidad es instintivo; y que lejos de sernos dado por la experiencia, todos los conocimientos experimentales lo suponen¹; pero ad-

¹ Algunos filósofos han pretendido demostrar el principio de causalidad de este modo. Si un nuevo fenómeno existiese sin causa, sería su causa la nada, lo produciría la nada; lo cual es absurdo, porque si la nada produjese algo, tendría ya una acción real, una cualidad positiva, sería por consiguiente algo. Según ellos, el teorema

mitida la propensión instintiva de la razón humana a suponer a todo nuevo fenómeno una causa, nada se sigue de ella a favor de éste o aquel modo particular de concebir las causas.

El principio de causalidad anda siempre unido con aquel otro principio instintivo en virtud del cual, observada en circunstancias dadas una conexión de fenómenos en cierto número de casos, la extendemos a todos los casos en que se ha presentado o en que en iguales circunstancias seguirá presentándose el primero de esos fenómenos. Este principio de la perpetuidad de las leyes a que vemos sujetas las conexiones fenomenales, es la base de todos los conocimientos que adquirimos por la experiencia y lo hemos llamado por eso *principio empírico*¹.

“Tan cierto es”, dice M. Cousin, “que no es de los sentidos y del mundo exterior de donde nos viene el principio de causalidad, que sin la intervención de este principio, el mundo exterior, de donde quiere Locke sacarlo, no existiría para nosotros. En efecto, suponiendo que un fenómeno pudiese principiarse en el tiempo o en el espacio sin que fuérais irresistiblemente impelidos a atribuirlo a una causa; cuando a los ojos de la conciencia aparece el fenómeno de la sensación, no buscaríais una causa para este fenómeno, no desearíais saber a qué se refiere; os pararíais en el fenómeno mismo; no alcanzaríais jamás al mundo exterior. ¿Qué es menester para que alcancéis al mundo exterior y conje-

de la causalidad se deriva de este otro: *La nada no produce nada*. Lo que hay de cierto es que los hombres, desde una época muy temprana de la razón, han admitido la causalidad, no como una verdad derivada, sino como un verdadero principio, que los guiaba en sus raciocinios por una especie de instinto. (N. DE BELLO).

¹ ¿No pudiera resolverse el principio de causalidad en el principio empírico? En otros términos, no somos conducidos a suponer a todo nuevo fenómeno otro fenómeno que lo acarrea, porque en la esfera de nuestras observaciones ciertos nuevos fenómenos son a menudo acarreados por ciertos otros fenómenos, y porque una analogía instintiva nos hace extender este acarreo a todos los nuevos fenómenos inobservados e inobservables? Creo, que concebimos el principio de causalidad como necesario. No podemos concebir que brote en el tiempo un nuevo fenómeno sin que alguna causa lo produzca. El principio de causalidad no se deriva, pues, lógicamente de otro alguno y nace espontáneamente en el entendimiento porque así lo ha querido el Autor de la naturaleza. (N. DE BELLO).

turéis su existencia? Es menester que, dada una sensación os veáis forzados a preguntaros cuál es la causa de este nuevo fenómeno; y que en la doble imposibilidad de referir este fenómeno a vosotros mismos, y de no referirlo a una causa, os veáis en la precisión de referirlo a una causa distinta de vosotros, a una causa extraña, a una causa exterior. La idea de una causa exterior de nuestras sensaciones, tal es la idea fundamental de lo externo, de los objetos exteriores, de los cuerpos, del mundo. Elimínese el principio de causalidad, la sensación queda sola a la vista de la conciencia, y no nos revela otra cosa que su conexión con el *yo* que la experimenta ¹, sin revelarnos lo que la produce, el *no yo*, los objetos exteriores, el mundo. Se dice muchas veces, y los filósofos lo dicen con el vulgo, que los sentidos nos descubren el mundo exterior; no sin razón, si se quiere decir que sin los sentidos, sin la sensación, sin este fenómeno antecedente, el principio de causalidad carecería de base para alcanzar a las causas exteriores, y jamás concebiríamos el mundo; pero se engañarían completamente los que creyesen que los sentidos mismos, directamente, sin la intervención de la razón ², sin la intervención de otro principio distinto, nos dan a conocer el mundo exterior. La razón sola conoce; conoce el mundo exterior, y no lo conoce desde luego sino a título de causa. El principio de causalidad es por consiguiente, no temo decirlo, el padre del mundo exterior; tan lejos está de ser cierto que lo saquemos del mundo exterior; y que se derive de la sensación. Cuando se habla de objetos exteriores y del mundo sin admitir previamente el principio de causalidad, no se sabe lo que se dice, y se incurre en un paralogismo”.

Nuestros lectores percibirán la armonía de esta doctri-

¹ Ni aun esto debemos conceder a la sensación. Concebir la sensación en el *yo*, es concebir una relación de identidad; es engendrar a consecuencia de la sensación, algo que no es sensación. (N. DE BELLO).

² La fórmula psicológica de la razón “es la facultad de concebir relaciones”, facultad intuitiva, si se quiere, pero cuyos actos no deben confundirse ni con la sensación, ni con la mera intuición, en que el alma se limita a contemplar una afección suya, sin concebirla como suya, sin concebir relación alguna. (N. DE BELLO).

na con nuestra exposición de los fenómenos de la percepción sensitiva. Hemos visto que la referencia objetiva deducida de la experiencia, y sobre todo de la experiencia táctil, supone una referencia fundamental a que el mismo tacto no alcanza, la referencia de las percepciones táctiles a una causa distinta del yo. Esa referencia fundamental nos es dada por el principio de causalidad.

Fácil es ver que admitido este principio como universal y necesario, nada nos obliga a concebir la causalidad como la concibe Mr. Cousin.

“El resultado de todo esto”, dice el ilustre caudillo de la escuela ecléctica, “es que, si se trata de la idea de causa, no podemos hallarla en la sucesión de los fenómenos sensibles; que la sucesión es la condición del concepto de causa, no su principio y su razón lógica; y que si no se trata solamente de la idea de causa, sino del principio de causalidad, resiste todavía más a la tentación de explicarlo por la sucesión y la sensación. En el primer caso se confunde el antecedente de una idea con la misma idea; en el segundo se hace venir de los fenómenos del mundo exterior aquello precisamente sin lo cual no habría para nosotros exterioridad ni mundo; se confunde no ya el antecedente con el consiguiente, sino el consiguiente con el antecedente, la consecuencia con su principio; porque el principio de causalidad es el fundamento necesario hasta del conocimiento más ligero del mundo, hasta de la más débil sospecha de su existencia; y explicar el principio de causalidad por el espectáculo del mundo, que sólo ha podido sernos dado por ese principio, es explicar el principio por la consecuencia”.

El concepto de sucesión, es necesario repetirlo, no nos es dado por la sensación, ni por la mera intuición: es un juicio; es obra de aquella facultad especial a que atribuimos los juicios y los racionios; es obra de la razón. Purificado así su origen, las nociones de que él forma parte, pertenecen, como él mismo, al dominio de una facultad más elevada que la sensación y que la mera intuición. Las sensaciones

y las meras intuiciones provocan los conceptos de sucesión, los ocasionan, anteceden necesariamente a ellos y en este sentido los producen, no como elementos de ellos, sino como previas condiciones. Pero engendrado el concepto de sucesión, entra, no como condición previa, sino como elemento constitutivo en la idea de causa.

El error de Locke no consiste, a mi parecer, en confundir la idea de causa con la idea de sucesión constante, sino en confundir con las sensaciones las ideas de relación, productos de la actividad intelectual, conceptos de la razón pura: y en esto no ha errado menos la escuela ecléctica que la escuela de Locke.

Cuando hablamos de concepto de sucesión, de semejanza, de causalidad, y suponemos su existencia en una época temprana de la razón, no debemos figurarnos que estas ideas se presenten al entendimiento infantil como al entendimiento adulto, o más bien, como al entendimiento filosófico. Todos los axiomas, todos los principios que dirigen la razón humana, han sido en su origen meros instintos, tendencias racionativas que obraban de un modo práctico, y que mucho más tarde (en la gran mayoría del género humano, nunca) se presentan al espíritu como fórmulas generales. Mucho antes que el entendimiento llegase a decirse en abstracto, *si dos o más cosas son iguales a una tercera, son iguales entre sí*, ya había dicho muchísimas veces, que dos cosas concretas eran iguales entre sí, porque eran iguales a una tercera cosa, también concreta. Observando, por ejemplo, que en los dos platillos de la balanza, A se equilibraba con B y B con C, dedujimos instintivamente que B se equilibraba también con C, sin necesidad de que la conciencia contemplase aquel principio bajo su forma general y abstracta. Pero, es forzoso reservar este asunto para cuando tratemos de la generalización, del juicio y del raciocinio. Contentémonos con reconocer desde ahora dos principios, dos tendencias racionativas: *el principio de causalidad*, que nos hace suponer a todo nuevo fenómeno una causa, y

el principio empírico, que nos hace suponer la constancia de las leyes a que están sujetas las conexiones fenomenales que observamos.

En lo que hemos dicho hasta aquí, hemos prescindido de la intervención de la voluntad humana en las conexiones fenomenales. Pero, antes de pasar adelante, y para completar la noción de la causalidad, es indispensable tomar en cuenta la existencia de una especie particular de causas.

Todo fenómeno físico se puede considerar a un mismo tiempo, como efecto y como causa. Como efecto está ligado necesariamente al conjunto de antecedentes que lo determinan; y como causa tiene la misma conexión necesaria con el fenómeno o fenómenos que según las leyes de la naturaleza física está destinada a producir.

Un acto de voluntad, una volición, es un fenómeno como cualquiera otro, si se considera como causa. Yo quiero mover un brazo, y lo muevo; entre estas dos cosas la conexión es tan necesaria como entre la chispa que cae sobre un montón de pólvora y la explosión de la pólvora. Pero considerada una volición como efecto, entre ella y su antecedencia no parece haber el mismo enlace necesario que entre dos fenómenos puramente físicos. Creo que nuestra conciencia nos atestigua que la volición es libre: que en el mismo acto de querer una cosa sugerida por los antecedentes podemos suspender el imperio de la voluntad a nuestro arbitrio, e introducir un fenómeno nuevo, una volición diferente, que no parece estar ligada con los antecedentes de un modo necesario.

Hay, pues, dos especies de causas. Las unas son ciegas y esclavas, por decirlo así, porque obedecen a una antecedencia que determina de todo punto la acción que ejercen, sin que les sea dado rehusarla ni modificarla. Así un cuerpo A que está en movimiento y choca con el cuerpo B, no puede obrar en B sino precisamente del modo particular determinado por su propia masa, por la dirección que lleva,

por la velocidad con que se mueve y por otras agencias dinámicas.

Otras causas hay, dotadas de inteligencia y voluntad, que, o desarrollan espontáneamente su acción, o, si una antecedencia las provoca, no se someten ciega y servilmente a ella, sino que, o rehusan la acción solicitada, o la modifican a su arbitrio. ¿No pudiera yo, por ejemplo, ejecutar un movimiento en virtud de una determinación espontánea y caprichosa de mi voluntad?, y dado que un antecedente o concurso de antecedentes me indujese a moverme, ¿no pudiera yo modificar a mi arbitrio esta acción, rehusarla, o entre varias maneras de ejecutarla, conducentes al fin que en ella me propongo, elegir arbitrariamente una?

Yo sé muy bien que muchos reclamarán contra esta división, y rechazarán la segunda especie de causas como inconcebible, mirando el elemento de espontaneidad o elección con que las caracteriza, como un efecto sin causa, en manifiesta oposición al principio de causalidad. Pero, si por razones irrefragables nos vemos obligados a reconocer que existen causas dotadas de espontaneidad y de elección, en una palabra, *causas libres*, y que sin ellas no puede concebirse el universo, ¿no será preciso inferir que el principio de causalidad no es tan universal como muchos creen, o debe entenderse en un sentido diverso del que más comúnmente se le da?

Mr. J. Stuart Mill¹ ha negado perentoriamente la existencia de estas causas. "Concebida", dice, "correctamente la doctrina de la llamada *necesidad filosófica*, se reduce simplemente a esto: que, dados ciertos motivos en el alma, y dado asimismo el carácter y disposición del individuo, puede colegirse de esta antecedencia, sin miedo de error, la conducta que ese individuo observará; y que si le conociésemos perfectamente, y supiésemos todos los antecedentes que le solicitan, podríamos anunciar su conducta con tanta certidumbre como podemos predecir un hecho físico

¹ *System of Logic*, libro VI, cap. 2. (NOTA DE BELLO).

cualquiera. Para mí esta proposición es meramente la interpretación de la experiencia universal; la expresión de una cosa de que todos están íntimamente convencidos. Nadie que creyese conocer las circunstancias de un caso cualquiera y los caracteres de las diferentes personas que en él interviniesen, vacilaría en pronosticar lo que cada una de ellas haría. Si le ocurriese duda, sería por no saber con toda certidumbre si le eran exactamente conocidas las circunstancias del caso o los caracteres de las personas, no por imaginarse que teniendo ese conocimiento pudiera haber incertidumbre alguna en su juicio. Ni se crea que esta plena seguridad pugne en lo más mínimo con lo que se llama sentimiento íntimo de nuestra propia voluntad. No nos sentimos menos libres porque aquellos de quienes somos íntimamente conocidos están también seguros de nuestro proceder futuro en circunstancias dadas. Al contrario, miraríamos como una señal de que ignoraban nuestro carácter, o de que no le hacían justicia. Los metafísicos religiosos que proclaman el *libre albedrío*, sostienen al mismo tiempo que es compatible con la presciencia divina; y si lo es con ésta, ¿por qué no lo será con otra? Yo puedo ser libre, y sin embargo podrá haber algún otro que tenga razón para estar completamente cierto del uso que haré de mi libertad en un caso dado. La doctrina, pues, que considera nuestras voliciones y acciones como consecuencias indefectibles de los estados anteriores del alma, no contradice a nuestra conciencia ni contiene nada derogatorio de la dignidad humana”.

Esta argumentación de Mr. Mill rueda toda sobre una hipótesis inverificable. ¿Qué hombre sensato puede lisonjearse de haber penetrado hasta en los más recónditos pliegues del corazón ajeno, o aun del suyo propio? En los motivos mismos, ¿qué multitud de pequeños accidentes no podrá haber que se nos escondan, o nos parezcan insignificantes, no siéndolo? Y una hipótesis inverificable, ¿cómo podrá ser materia de una experiencia universal? La general con-

vicción que Mr. Mill invoca a su favor no se extiende a más que reconocer la influencia de motivos poderosos que si en la mayor parte de los casos dominan al corazón, en ninguno lo arrastran con irresistible violencia. Ni veo cómo pueda conciliarse con el sentimiento íntimo de mi propia libertad la persuasión de que otro sea capaz de predecir con una seguridad completa cuál ha de ser mi conducta en circunstancias dadas. Ni cabe argüir de la presciencia divina a la humana. El Ser Eterno está presente a todos los instantes de la duración de sus obras: para la Divinidad no hay pasado ni futuro, como los hay para las inteligencias creadas.

“Pocos hay”, continúa Mr. Mill, “a quienes la mera constancia de la sucesión parezca dar un vínculo bastante estrecho a una relación tan peculiar como la de causa y efecto. Aunque la razón repudia, la imaginación retiene el concepto de una conexión más íntima, de un lazo especial, de una conexión efectiva ejercitada por el antecedente sobre el consiguiente; y esto es lo que, aplicado a la voluntad humana, pugna con nuestra conciencia y subleva nuestros sentimientos. Estamos seguros de que sobre nuestras voliciones no hay esa energía coercitiva. Los que piensan que las causas acarrear sus efectos por un lazo místico, tienen razón de creer que la relación entre nuestras voliciones y sus antecedentes es de otra naturaleza”.

En otra parte he manifestado mi opinión sobre ese *no se qué* misterioso; pero no por eso hay razón de afirmar que no pudiera existir sin que nuestra conciencia lo percibiese. ¿Qué importa explicar la causalidad por la mera constancia de la sucesión, si al mismo tiempo se pretende que la universalidad de ese principio se extiende a los fenómenos de la voluntad humana de la misma manera que a los de la pura materia?

Según Mr. Mill, la convicción de que podemos modificar nuestras inclinaciones *si queremos*, es todo el sentimiento interno de la libertad moral de que tenemos conciencia. Un individuo se siente moralmente libre, si siente que las ten-

taciones no lo dominan, sino él a ellas; y si, aun cediendo a ellas, sabe que puede resistirlas, y que si tratase de sacudir su yugo, no habría menester para esto un deseo más imperioso que el que le es dado desarrollar, *si quiere*. Pero en este *si quiere* significa una volición como otra cualquiera. ¿Puede ella desarrollarse en el alma sin una antecedencia que necesariamente la produzca, y de todo punto la determine? Somos libres. ¿Es ello la consecuencia indefectible de cierto concurso de antecedentes? La libertad humana no existe.

Supongamos que la libertad humana no exista, y que nuestras voliciones no sean más que fenómenos acarreados constantemente por otros fenómenos; resta averiguar si no aparece en el universo ningún otro elemento de espontaneidad y elección. A lo menos es cierto que el gran sistema de causalidades que el universo nos presenta principia en una causa primera; y no puede menos que suponerse en ella una volición que en la producción del universo ha sido espontánea y libre. Esta volición ha sido, por consiguiente, un hecho sin una causa que de todo punto lo determinase; una excepción al principio de causalidad. Y admitida esta excepción, es evidente que el principio de causalidad, en el sentido que generalmente se toma, no es necesario de necesidad absoluta; y que si está sujeto a una excepción, puede estarlo igualmente a otras. En suma, no es un principio universal.

Se dirá tal vez que el principio de causalidad se refiere únicamente a los hechos nuevos, porque, no pudiendo concebirse que éstos salgan por sí mismos de la nada, es preciso asignarles una antecedencia que los determine. Pero, una volición que produjo la creación fué necesariamente un hecho nuevo en la escala infinita del tiempo; y si respecto del Ser Eterno nada es viejo ni nuevo, porque para el Ser Eterno no hay *antes* ni *después*, para la razón humana los hay, y a esta misma cadena de existencias sucesivas en que se versa la razón humana, es a la que damos la creación por principio. Por otra parte, si el principio de causalidad fuese

necesario de necesidad absoluta, la eternidad misma estaría sujeta a su imperio.

Prescindiendo de que la estupenda coordinación de los fines a los medios en el sistema del universo es una señal inequívoca de inteligencia y elección en la primera causa, su espontaneidad y libertad se prueban por argumentos metafísicos que me parecen incontestables.

Es evidente que el universo hubiera podido existir en otra región del infinito espacio distinta de la que efectivamente había ocupado, porque el espacio era tan capaz de recibir el universo en una de sus infinitas regiones como en otra cualquiera. Si está donde está es porque la voluntad suprema quiso ponerle en esa región y no en otra, y lo quiso arbitrariamente. Si había de existir, era necesario que existiese en alguna parte; y como todas las infinitas regiones del infinito espacio se prestaban igualmente a ello, era preciso que la voluntad suprema eligiese arbitrariamente una: si hay algo que en esta materia sea necesario de necesidad absoluta, es la absoluta libertad de esta elección.

Si del espacio pasamos al tiempo, no es menos evidente que la causa primera pudo haber fijado el primer momento de la existencia del universo en cualquier instante de la evolución eterna del tiempo, supuesto que todos los instantes se prestaban igualmente a ella. Así, pues, como eligió un instante que tiene con el momento presente una relación determinada (inaveriguable para nosotros, pero no por eso menos real), habría podido elegir entre una infinidad de otros instantes que habrían tenido con ese momento relaciones muy diferentes. La fundación de Roma, por ejemplo, habría podido en alguna de ellas acontecer millares de siglos hace, acompañada, precedida y seguida de los mismos fenómenos que hasta ahora se han desarrollado en el tiempo y que tienen todavía que desarrollarse. ¿No es claro que en la elección del instante inicial de las existencias creadas ha sido completamente espontánea y libre la voluntad del Supremo Hacedor?

Más aún. Como en el espacio infinito no hay *arriba* ni *abajo*, *derecha* ni *izquierda*, términos enteramente relativos a las percepciones de las inteligencias creadas, es evidente que la voluntad creadora, haciendo aparecer el universo en la región del espacio en que de hecho apareció, pudo haberle dado una multitud de posiciones diferentes, en cada una de las cuales hubieran tenido todas sus partes la misma situación recíproca que de hecho tuvieron, y se hubiera verificado sin la más mínima diferencia la misma evolución de fenómenos, y hubieran podido sus habitantes experimentar las mismas sensaciones y ejercitar las mismas percepciones absolutas y relativas y las mismas voliciones que de hecho han experimentado y ejercitado y seguirán experimentando y ejercitando. Fué, pues, completamente libre la voluntad creadora no sólo en elegir para teatro del universo una región particular del espacio, y en fijar el principio de su duración en un cierto instante de la carrera del tiempo, sino en asignar al universo la posición particular que efectivamente le asignó en ella.

Todo esto me parece de una irrefragable evidencia; en tales términos que si sólo existiese un átomo material que se moviera en cierta dirección y con cierta velocidad, creo yo que este solo hecho hubiera bastado a una inteligencia creada para colegir la existencia de una voluntad que espontánea y libremente hubiese dado a ese átomo su movimiento particular en un punto determinado del tiempo y del espacio.

Pero, una escuela de metafísicos sostiene que en la cadena de fenómenos del universo todo está ligado por un vínculo de necesidad absoluta que no ha principiado nunca y que no terminará jamás. Esta doctrina, sin embargo, ¿qué hace sino representarnos la eterna evolución de fenómenos como un hecho sin causa? De manera que para sustraerse a una primera causa inteligente y libre, estampada con caracteres manifiestos en las cosas creadas, se encastilla esa doctrina en lo que llama necesidad absoluta; en una concepción ideal a que no corresponde ninguna realidad obje-

tiva; en una causa que sin inteligencia, coordina; sin voluntad, es espontánea, y sin libertad, elige. —¿Por qué los fenómenos que ahora se desenvuelven a nuestra vista, no se han desenvuelto antes de ahora o no estaban destinados a desenvolverse más tarde? ¿Por qué la relación de coexistencia que tienen con cierta época determinada del tiempo absoluto no la tienen con otra de las infinitas que podemos concebir en él? ¿Qué razón hay, por ejemplo, para que el eclipse solar acaecido en cierta hora, mes y año, que es una fecha puramente relativa a nosotros, haya coexistido con cierto segundo determinado del tiempo absoluto y no otro? Ese sistema no hace más que añadir a los otros la suposición absurda de espontaneidad y libertad, no ya en una causa ciega, sino en una mera concepción ideal, en una mera palabra.

No repugna a la naturaleza divina la evolución de voliciones en el tiempo. Inmutable en su esencia, admite con toda variedad de acciones *ad extra*, a la manera que en un hombre de carácter benéfico puede ser permanente la beneficencia, no obstante la variedad de actos en que la ejercite; acciones *ad extra* sucesivas para nosotros, coexistentes todas para la sustancia eterna. El principio de causalidad es obra de Dios, es una de las establecidas por Dios. Dios pudo crear causas inertes, destinadas a obrar en todo y por todo en conformidad a las acciones recibidas, y causas libres capaces de modificar estas acciones, y de obrar también espontáneamente. El elemento de espontaneidad y elección es en las causas libres una emanación de la libertad soberana, como el poder de las cosas creadas para producir en circunstancias dadas los efectos particulares propios de ellas, es una emanación del poder increado infinito que abraza todos los tiempos y lugares. El principio empírico y el principio de causalidad son dos leyes destinadas a obrar de diverso modo en los seres brutos e inertes y en los seres inteligentes y libres; necesarias cada una en su esfera; pero no necesarias de necesidad absoluta; y aun puede decirse con verdad que el

elemento espontáneo y libre no es un hecho sin causa, porque tiene la suya, mediata o inmediatamente, en la naturaleza divina, única causa sin causa, necesaria de necesidad absoluta.

La libertad de la primera causa es original e ilimitada; la libertad del espíritu humano es derivada y finita; es una facultad impresa al hombre como todas las otras facultades de que gozan su alma y su cuerpo. Una acción voluntaria del hombre tiene por consiguiente su causa inmediata en el mismo espíritu humano que tiene respectivamente la suya en el espíritu creador. Así la libertad o albedrío del hombre, cuando existe, no menos que el poder o acción de cada una de las cosas creadas, reconoce por única fuente la esencia divina, soberanamente libre, como soberanamente poderosa. De la causa primera dependen, pues, universalmente todas las causas que constituyen las conexiones fenomenales.

APÉNDICE II

DEL SER SUPREMO Y DE SUS ATRIBUTOS

No existe nación, pueblo, ni raza de hombres tan bárbara, que no tenga alguna idea de un Ser Supremo, aunque las más veces envuelta en fábulas y errores groseros. Y no es permitido considerar como un hecho de poca importancia este unánime asenso del género humano; sobre todo si se nota que las ideas que los hombres han formado del Ser Supremo son tanto más elevadas y puras, cuanto más han adelantado en civilización. En vano se ha querido negar el hecho revolviendo relaciones de viajes, y sacando de ellas dos o tres ejemplos de pueblos ateos; relaciones más recientes hacen ver que los anteriores viajeros habían juzgado

precipitadamente, después de una corta residencia entre salvajes, cuya lengua ignoraban.

Obsérvanse en el espíritu humano ciertos instintos que desde luego, sin saberlo él, le guían en el ejercicio de sus funciones intelectuales, y más tarde se formulan en proposiciones generales, a que la experiencia no ha podido alcanzar. ¿No será una de estas creencias instintivas la que tienen todas las razas en una naturaleza superior, que gobierna el universo?

Sin esa creencia las obligaciones morales carecerían de su más eficaz sanción.

“C'est le sacré lieu de la société,
Le divin fondement de la sainte équité,
Le frein du scélérat, l'espérance du juste.
Si le ciel, dépouillé de son empreinte auguste,
Pouvait cesser jamais de le manifester,
Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer”.

Así dijo Voltaire. Y en efecto, para que el hombre sea verdaderamente virtuoso, para que en el lugar más oculto, y en una soledad completa, se halle dispuesto, si es necesario, a sacrificar la vida misma al deber, es preciso que lo mire como una ley emanada de Dios; es preciso que crea firmemente que sus acciones, aun cuando el mundo las ignore, son conocidas y apreciadas por un juez infalible; por un juez que cala los más profundos senos del alma, y es testigo de nuestros más íntimos pensamientos.

Opónese a este argumento, que en él se presenta la existencia de Dios, no como una verdad sino como una condición de interés social. Pero el hombre ha sido formado para vivir en sociedad, y los principios en que estriba el orden social, son verdades inspiradas, digámoslo así, por la naturaleza humana, verdades de instinto.

Pasemos a otro género de pruebas, que, supuesta la existencia del universo, supuesta la existencia de un ente cualquiera, son rigurosamente demostrativas.

Algo existe.

Luego algo ha existido desde toda la eternidad; porque la primera existencia, la primera causa, no ha podido brotar del seno de la nada.

La primera causa lleva en sí misma su necesidad, su razón suficiente; sin eso no sería primera. En otros términos, ha existido por sí misma con una existencia independiente, necesaria de necesidad absoluta.

¿Pero no podría suponerse que este universo, esta cadena de fenómenos de que somos espectadores, haya desde toda la eternidad existido; que haya una serie de existencias, que dependan sucesivamente unas de otras, sin principio ni fin?

No. Ninguno de los eslabones de esa cadena eterna existiría con existencia independiente, necesaria de necesidad absoluta; supuesto que siendo acarreado por los eslabones precedentes, su existencia no sería necesaria sino en cuanto los eslabones precedentes la determinasen; no llevaría, pues, en sí mismo su necesidad, su razón suficiente, y si de ninguno de los eslabones podría decirse que existe por sí mismo, y por una necesidad independiente y absoluta, se sigue que tampoco podría decirse esto del conjunto de todos los eslabones, de la cadena eterna.

Además, si en ese encadenamiento de existencias que forman el universo, hay un orden de causas y efectos, de medios y fines (y nuestras observaciones nos testifican que hasta donde ellas alcanzan hay ese orden) es necesaria la existencia *anterior* de una inteligencia ordenadora. La primera causa es por consiguiente algo distinto del universo y anterior a él.

La carencia de límites en el espacio es un atributo esencial de la existencia que lleva en sí misma su necesidad, su razón suficiente. Si algo la limitase en el espacio, si existiese en una parte del espacio y no en otra, una parte del espacio contendría condiciones peculiares de necesidad, que no se hallasen en las otras, y no sólo dependería de esas condicio-

nes una existencia independiente que lleva su necesidad en sí misma, sino que además una existencia real dependería de una mera abstracción, supuesto que no es otra cosa el espacio; y en fin, el espacio constaría de partes de diferente naturaleza, unas dotadas de ciertas condiciones y otras no; siendo así que nada puede ser más semejante a sí mismo que la extensión abstracta a la extensión abstracta, la nada a la nada. Así la idea de una causa primera limitada en el espacio envolvería tres conceptos evidentemente absurdos.

De la independencia de la primera causa se sigue también su eternidad, no sólo porque la nada no ha podido engendrarla, sino porque en el tiempo, no puede concebirse principio ni fin a lo que existe de necesidad absoluta. Lo que existiese en una parte del tiempo y no en otra, no sería necesario sino relativamente a ciertas condiciones de tiempo; no llevaría, pues, su necesidad, su razón suficiente en sí mismo. Además, en esa hipótesis, una existencia real dependería de una mera abstracción, supuesto que el tiempo no es una realidad sustancial, y en fin, como no podemos concebir diferencia entre un instante de tiempo y los otros instantes, no podemos concebir que un instante desarrollase condiciones peculiares de existencia que no fuesen de la misma manera desarrolladas por todos los otros instantes. Nada hay, pues, en el tiempo, que pueda limitar la existencia de la primera causa. La primera causa es eterna.

La infinidad, en suma, es bajo todos respectos una cualidad esencial de todos los atributos del Ente Primero, Necesario. Existencia necesaria, independiente, y existencia limitada, son incompatibles; porque todo lo que es limitado supone condiciones externas que determinan sus límites.

En los fenómenos del universo material hemos visto ya estampada la inteligencia de la Primera Causa. Las inteligencias creadas nos revelan la inteligencia suprema de un modo aun más evidente, si cabe. ¿Sería posible concebir el orden maravilloso del entendimiento, la actividad de la

conciencia, las leyes de la atención, de la memoria y del raciocinio, el desarrollo de los misteriosos instintos del alma, destinados a ponerla en relación con el universo sensible, y a elevarla sobre ese universo hasta la esfera de las verdades eternas, a que la experiencia no alcanza? ¿Sería posible concebir este otro orden de fenómenos, esta otra cadena de existencias sucesivas, coordinadas entre sí, coordinadas con el universo material, sin una inteligencia anterior, suprema, ordenadora?

Otro carácter de la Primera Causa, revelado por el universo, es una voluntad soberanamente libre. El mundo fenomenal que tenemos delante es un complejo de especialidades. Fijémonos en un solo fenómeno: en la fuerza de proyección de que está animado nuestro sistema planetario, y que no falta probablemente a ninguno de los orbes de que vemos poblado el espacio. Contraigámonos a un solo accidente de este fenómeno: la dirección de la fuerza. Los movimientos actuales suponen indudablemente una o más direcciones primitivas, de tal manera determinadas, que resultasen de ellas estos movimientos que actualmente se verifican en el universo. Pero una necesidad primitiva, destituida de voluntad y de elección, no pudo producir especialidades bajo este respecto, ni bajo otro alguno; no pudo hacer que un movimiento se explicase en la dirección A B, más bien que en la dirección B A, o en otra dirección cualquiera; todas las líneas que pueden trazarse en el espacio eran para ella iguales; desarrollarse preferentemente en una, era obrar como un principio electivo, como una voluntad libre.

“Recórranse”, dice Samuel Clarke, “todas las cosas del mundo, y se verán en ellas caracteres que demuestran del modo más claro que todas ellas son obras de un agente libre. No se ve en ellas el menor indicio de necesidad absoluta. El movimiento mismo, su cantidad, sus determinaciones, las leyes de la gravitación, todo eso es perfectamente arbitrario, y pudiera ser enteramente diverso de lo que es.

No hay nada en el número ni en el movimiento de los cuerpos celestes que convenga a la necesidad absoluta de los espinosistas. El número de los planetas pudo haber sido mayor o menor. El movimiento que tienen sobre sus ejes pudo haber sido más lento o más rápido. Su movimiento de occidente a oriente fué visiblemente una cosa de pura elección, pues el de los cometas testimonia que hubieran podido moverse, como ellos, en cualesquiera otros sentidos. Todas estas cosas hubieran podido diversificarse al infinito; si son de un modo y no de otro, es preciso reconocer en la causa primera una agencia libre. Lo mismo se infiere de las existencias terrestres. ¿Qué necesidad había de que existiese precisamente el número de especies animales y vegetales que existen? ¿Y quién no se avergonzaría de decir que ni la forma, ni la estructura, ni la menor circunstancia de las cosas terrestres, pudo haber sido dispuesta de otro modo por la causa suprema?”

No ha faltado quien haya atribuído el movimiento a un conato primario, inherente a la materia, y necesario de necesidad absoluta. Pero es evidente que este conato, o debe tender a explicarse en una dirección particular o en toda dirección posible. El conato en una dirección particular es absurdo; porque no hay nada en la materia que pueda determinarla a moverse de un lado más bien que de otro, esencial y necesariamente. Y si el conato es hacia todos lados, no pudo producir sino el completo equilibrio y el reposo eterno de la materia.

La determinación, la especialidad de los fenómenos del universo, prueba, pues, un principio electivo, una agencia libre. Ni repugna, como pensaba Leibnitz, que la inteligencia divina eligiese arbitrariamente una forma, una especialidad, entre infinitas formas y especialidades posibles. Por el contrario, el suponer que la voluntad suprema fuese gobernada en todos sus actos por una razón suficiente, de manera que entre infinitos universos posibles no hubiese podido elegir a su arbitrio, sino producir el que produjo, sería con-

vertirla en un ser puramente pasivo, y hacerla esclava de la fatalidad. Una agencia libre no es como la balanza, que solicitada por dos pesos iguales, no puede menos de mantenerse en reposo. La balanza es enteramente pasiva. De la voluntad no puede decirse lo mismo. Cuando dos modos de obrar son absolutamente iguales e indiferentes, la voluntad puede determinarse por uno de ellos a su arbitrio. Si la voluntad suprema careciese de este arbitrio electivo, el universo sería inconcebible. ¿Por qué existe en una parte del espacio infinito y no en otra? ¿Por qué no está colocado de un modo inverso o de cualquier otro modo en el lugar mismo que ocupa? El espacio le prestaba indiferentemente todos los senos de su capacidad inmensa; y en cada uno de ellos pudo tomar el universo una infinidad de posiciones, guardando entre sí todas sus partes las mismas situaciones relativas que vemos en ellas. En general, como dijo Clarke a Leibnitz, hay una razón suficiente para cada cosa; pero lo que se trata de saber es, si en ciertos casos, cuando es racional la acción, no puede haber diferentes modos racionales de obrar, y si en tales casos la simple voluntad de Dios no es una razón suficiente para obrar de un modo especial y no de otro. El sentido en que toma Leibnitz su razón suficiente, no puede distinguirse de una necesidad absoluta, que determina inflexiblemente la voluntad; y Leibnitz exigiendo que se le admita esta suposición, procede sobre lo mismo que se le disputa, e incurre en una verdadera petición de principio.

Las especialidades del universo no pueden, pues, concebirse a no ser que las atribuyamos a un principio electivo independiente, a una voluntad soberanamente libre; y de aquí se sigue por una consecuencia inevitable, que a las voliciones de la Primera Causa suceden necesariamente, de necesidad absoluta, las existencias y las especialidades fenomenales que ella quiere. En otros términos, la voluntad soberanamente libre, la voluntad divina, es una voluntad

creadora; producir por un simple acto de la voluntad es crear: *Creatio est productio rei per imperium*.

La sucesión de las existencias creadas a los actos de la voluntad creadora, es necesaria de necesidad absoluta. Las existencias creadas y las leyes a que estas existencias están sujetas no son necesarias, sino porque han sido ordenadas. Suponen un imperio creador y lo prueban.

Pero una voluntad que produce lo que quiere con sólo quererlo, es una voluntad todo-poderosa. La carencia de límites es, por otra parte, una cualidad esencial del poder de la Primera Causa, que, como dejamos probado, es en todos sus atributos y bajo todos respectos infinita.

Dios es el nombre adorable de la causa primera, necesaria de necesidad absoluta, inmensa, eterna, soberanamente libre, creadora, infinita en la inteligencia, en el poder y en todos sus atributos.

Como causa primera, es única: no puede haber otra causa de la misma categoría; porque un solo principio de existencia basta, y porque lo superfluo no puede ser una consecuencia lógica de la necesidad absoluta. Por otra parte, si hubiese muchos principios de existencia, sus naturalezas y sus agencias deberían estar coordinadas entre sí, y para que de su concurso naciese el orden, supondrían una causa anterior inteligente, coordinadora; no serían principios de existencia y de orden; admitiéndolos, no habríamos hecho otra cosa que poner una grada más entre los seres criados que conocemos y la fuente primera del ser.¹

Si como inmenso abraza el espacio infinito, como inteligente es simple, inextenso. No llena, pues, el espacio de la manera que una materia infinitamente extensa lo llenaría. Para el Ser Supremo la inmensidad es como un punto.

Por otra parte, infinito en la inteligencia, no percibe sucesivamente ni el espacio ni el tiempo. El percibir sucesi-

¹ Por consiguiente, no hay fundamento para decir con Paley, que la razón no nos hace atribuir a la esencia divina otra unidad que la de plan y designio en el sistema de las cosas criadas. La Primera Causa pudiera ser, según eso, un congreso de dioses. (*N. de Bello*).

vamente es propio de las inteligencias finitas. El Ser Supremo lo ve todo como presente. En este sentido es plausible la idea de Kant que mira el espacio y el tiempo como correlativos a las inteligencias humanas, como tipos a que amolda el hombre sus percepciones y conocimientos.

Infinito en todos sus atributos, no ha menester instrumentos para el ejercicio de la inteligencia, como no los necesita para el ejercicio del poder; no ha menester sentidos, no necesita de un aparato orgánico. La inteligencia que coordinó las almas a los órganos, y los órganos a los objetos, percibe intuitivamente las almas, los órganos y los objetos. Percibe intuitivamente las sustancias y las formas de los espíritus y de la materia. Todas las modificaciones de las almas, sus más íntimos y fugitivos pensamientos, están presentes a la intuición divina.

Inteligencia Suprema, no sólo es el principio del orden, sino el tipo de la perfección del orden; y supuesto que la justicia, la veracidad, la beneficencia, constituyen la esencia misma del orden moral, cuyas leyes ha estampado el Creador en la conciencia y el corazón del hombre, es preciso que el Principio del orden sea absolutamente justo, veraz y benéfico.

Contemplando las emanaciones de la fuente Suprema del ser, reconocemos desde luego, que el Ente Supremo se complace en derramar la vida y la felicidad.

Derrama profundamente la vida en el aire, en la tierra, en las aguas; pero, por incalculable que sea el número de vivientes que por todas partes se ofrece a la vista ¿qué es eso comparado con los millones de millones que pueblan el mundo microscópico? Y aun eso es nada. La misma profusión de vida existe sin duda en todos los planetas que forman el mundo de que nuestro sol es el centro; y en todos los mundos del estupendo número de soles que pueblan el espacio.

La providencia benéfica con que atiende al bienestar y felicidad de tantos vivientes, se muestra desde luego en la

correlación de las necesidades de la vida con los medios que ha dado a todos para satisfacerlas. Y no ha unido el placer y la felicidad animal a esta satisfacción sólo, sino al deseo, como principio de actividad, que para los vivientes es por sí mismo un placer y a la esperanza, que es la anticipación, el perfume, por decirlo así, de la felicidad.¹

¿Y qué diremos de los intensos, de los exquisitos placeres de la inteligencia, de la imaginación, de las afecciones morales?

Es verdad que la dicha de los vivientes es interrumpida por la pena, y a veces por los más agudos pensamientos. Pero esto mismo nos da ocasión de reconocer la bondad paternal del Creador, aun respecto de los seres al parecer más abatidos y despreciables. ¡Qué finos instintos para procurarse lo que necesitan, y para evitar los peligros! El dolor es en el plan de la Providencia un monitor celoso, que nos retrae continuamente de lo que pudiera dañarnos. En los brutos, por otra parte, las enfermedades son raras; la muerte, imprevista. Los cuidados, las pesadumbres, los remordimientos no acibaran su existencia, como la nuestra. ¿Y no es verdad que la pena aguza el placer? El placer

¹ "El aire, la tierra, el agua", dice Paley, "hierven en deliciosas existencias. En un medio día de primavera, o en una tarde de estío, donde quiera que vuelvo los ojos, miles de miles de criaturas felices se agolpan a la vista. Los jóvenes insectos revelan: bandadas de recién nacidas moscas ensayan sus alitas al aire; sus juegos, sus variadas evoluciones, su actividad gratuita, aquel continuo mudar de lugar, sin más objeto que moverse, nos testifican el gozo que bulle en sus diminutivos cuerpecillos, el placer que hallan en el ejercicio de las facultades que comienzan a sentir en sí mismas. Una abeja que va y viene de acá para allá libando las flores, es uno de los más placenteros objetos en que puede fijarse la vista. Su vida es un goce continuo: ¡qué afanada y qué contenta! Y la abeja no es más que una muestra con que estamos familiarizados por las utilidades que sacamos de ella. Cualquiera de los insectos alados nos presentaría probablemente un espectáculo parecido, si nos detuviésemos a observarlo. Veríamos en cada especie instintos, labores y oficios especiales; y hallaríamos que a cada instinto, a cada labor, a cada oficio, está asociado el placer, ya como fin, ya como medio. Las plantas están cubiertas de áfides, que las chupan el jugo, y que, según parece, no hacen otra cosa en toda su vida. Otras especies están en perpetuo movimiento, con todas las señales del más animado regocijo. Largos manchones de tierra se ven a veces enjambrados de estas ágiles y juguetonas tribus; y no son menores, ni manifiestan menos animación y contento las apiñadas legiones de pececillos que suelen frecuentar las márgenes de los ríos, de los lagos y del mismo mar. Parece que de puro gozosos no saben qué hacerse. En sus actitudes, en su vivacidad, en sus saltos fuera del agua, en sus caprichosas travesturas, se ve a las claras la agradable emoción que sienten... Imagínese la suma de goces de todos estos pequeños animalillos. ¡Qué escena de felicidad!" (*N. de Bello*).

sería menos grato, se embotaría, se nos haría del todo insípido, sin las alternativas que de cuando en cuando lo interrumpen, para hacer más apetecido y más vivo su goce.

La existencia del hombre es turbada por el dolor mucho más a menudo y más profundamente que la de los brutos. Si su inteligencia le proporciona goces deliciosos de que los brutos no son capaces, ella también le hace susceptible de fastidios, de sinsabores, de angustias, de pesares, de remordimientos, que los brutos no sienten. El ansia de un bien le martiriza; pero apenas lo posee, lo desestima; y, sin embargo, aun cuando lo mira con hastío, el temor de perderlo le causa inquietudes acerbadas. Ve venir los males desde mucha distancia, y es ingenioso para forjárselos aun donde no existen. Se siente comprimido, por decirlo así, en su existencia terrena; y con todo eso le espanta la muerte. Aspira a una felicidad que no puede darle este mundo, y a la inmortalidad en ella.

Pero, sin esta mezcla de placer y de dolor, no pudiera existir la más bella de las obras de Dios, la virtud. La virtud supone tentaciones, combates, privaciones dolorosas, sacrificios. El remordimiento amarga los goces que la conciencia reprueba. Él es uno de los principales elementos que componen el orden moral, el mundo de las agencias libres.

Por otra parte, el Autor de la naturaleza no ha puesto en ningún viviente necesidades y deseos, sin facultades y objetos correlativos, destinados a satisfacerlos. ¿Se habría desviado de este plan en la más noble, en la mejor dotada de las criaturas de que ha poblado el globo terrestre? Su justicia y su beneficencia no nos permiten pensarlo. Hay para el hombre un destino futuro capaz de satisfacer sus aspiraciones. El alma humana sobrevive a la muerte. ¿Y no habría para la virtud más recompensas que los bienes caducos que ha hallado; los bienes caducos en que aun el que los busca con ansia, y el que los antepone a su deber, sólo encuentra un placer efímero? La beneficencia y la justicia divina nos aseguran que el orden moral debe recibir su

complemento y su perfección más allá del sepulcro. Los padecimientos del hombre son, pues, por una parte, un medio de perfeccionamiento, y por otra una prenda de inmortalidad. Resplandece, pues, aun en ellos la beneficencia divina.

Se objetará, tal vez, que pudiendo Dios hacer cuanto quiere, hubiera sido más propio de su voluntad conceder a los vivientes una felicidad pura, en que no hubiese un solo momento de dolor. Pero esto es lo mismo que decir que pudo la Divinidad haber hecho más felices a los hombres y a los demás vivientes; argumento que subsistiría en otro grado cualquiera de felicidad, a no ser que se hubiese dispensado a cada viviente una felicidad infinita. Si la razón humana no alcanza a descifrar el plan de la creación en todas sus partes, ¿no será esta ignorancia misma una de las pruebas predestinadas a la virtud? ¿No es esta ignorancia la que nos hace sentir la necesidad de una revelación, y el primer vínculo entre la razón y la fe? Si la razón nos lleva hasta la orilla de un infinito poblado de misterios y enigmas, ¿no sabemos a lo menos lo bastante para llenarnos de confianza en la bondad de aquel Ser, que no ha juzgado indigno de su grandeza el proveer a los menesteres de sus más humildes y brutas criaturas?

CAPITULO X

DE LA RELACIÓN DE EXTRAPOSICIÓN

Conocimiento de los cuerpos por medio del tacto. — Reproducción de la forma: 1º por la doble serie de afecciones táctiles y de movimientos orgánicos; 2º por afecciones táctiles cualesquiera que representen una serie de movimientos del órgano; 3º por simples afecciones visuales correspondientes a la magnitud y figura táctiles; 4º por el tacto, mediante el proceder en que suele suplirse y representarse a sí mismo; experiencia combinada de las afecciones simultáneas con las afecciones sucesivas. — La idea de la extensión se distingue de la del movimiento; caracteres primitivos de la primera. — Carácter objetivo de la extensión; diversas épocas en la historia de las percepciones de la extensión táctil. — La extensión en sí misma es inexplicable. — Opinión de Destutt-Tracy. — El Dr. Brown. — Análisis de los elementos de que consta la idea de extensión. — La percepción de lugar se resuelve en la de distancia y situación. — Concepto de espacio; sus determinaciones sucesivas con relación al lugar y volumen de los cuerpos. — El tacto en concurrencia con otras facultades perceptivas; conocimientos que origina. — Si el espacio es un ente real; el espacio-nada considerado ontológicamente. — Si el espacio tiene una existencia necesaria y absoluta. — Esterilidad de las cuestiones ontológicas. — Examen de la opinión de Balmes sobre la realidad del espacio. — Samuel Clarke. — Leibnitz. — Kant. — Conclusión.

I

El tacto es el sentido que primitivamente nos lleva al conocimiento de las magnitudes y formas de los cuerpos, es decir, de su extensión; pero no nos las da a conocer por sí mismo, sino mediante la intervención de otras facultades del alma.

Si percibimos por el tacto que un objeto es extenso, es porque percibimos una serie de afecciones táctiles, a medida que pasamos alguno de los órganos de este sentido sobre la superficie del objeto.

La idea, pues, de extensión táctil es la idea de una causa

externa, que produce una serie de afecciones táctiles, correspondientes a una serie de movimientos del órgano. Entiendo por órgano cualquiera parte de la superficie de nuestro cuerpo, dotada de sensibilidad táctil, y determinadamente la superficie interna de la mano, que es el instrumento de que más a menudo nos valemos en el ejercicio del tacto.

Para tocar la superficie de cuerpos diversos, es necesario que ejecutemos diversas series de movimientos. La forma y magnitud táctiles de cada cuerpo son de consiguiente representadas en nuestro espíritu por dos series: una de los movimientos del órgano, necesarios para tocar sucesivamente toda la superficie del cuerpo, y otra de las sensaciones táctiles que corresponden a los movimientos del órgano. Mientras no varían la forma y magnitud del cuerpo, podemos reproducir este par de series cuantas veces queramos, y luego que la forma y magnitud varían, le sucede otro par de series.

Conviene, empero, hacer las observaciones que siguen.

1^a Una misma forma puede percibirse por medio de diversísimos pares de series. Supongamos que el cuerpo cuya forma ignoramos y queremos averiguar por el tacto, fuese una pequeña pirámide. Podríamos empezar por la base o por la cúspide el examen del tacto; y cada proceder de éstos no podría menos de exigir una serie particular de movimientos, a que debería corresponder otra serie particular de afecciones táctiles. Pero adiestrado el tacto conocemos la equivalencia de los diversos pares de series, y los reducimos fácilmente unos a otros. Si, por ejemplo, examinando una flor procedo del cáliz a los pétalos, no tengo más que invertir las dos series que resulten, y me representaré de este modo las que resultarían procediendo en dirección contraria. Familiarizado con las equivalencias de estos procederes, percibo una misma forma material en diversos pares de series, y me es libre representármela por medio de cualquiera de ellas: a la manera que en las lenguas, cuya sintaxis admite transposiciones, no varía de sentido una frase, cualquiera

que sea el orden en que coloquemos las palabras de que se compone.

2^a El conocimiento que adquirimos de la forma y dimensiones del objeto, no depende de la especie particular de afecciones táctiles que experimentamos. Basta que se produzcan en nosotros *afecciones táctiles cualesquiera, correspondientes a una serie particular de movimientos* del órgano para que formemos idea de la forma y magnitud del objeto. Las varias formas y magnitudes son, pues, peculiarmente representadas por las varias series de movimientos del órgano.

3^a Para formar idea de la figura y magnitud táctiles de un objeto, no es necesario que los movimientos y las afecciones de las dos series de que nace esta idea, se hayan producido de hecho. Porque ya hemos visto que en virtud de las conexiones que nos ha manifestado la experiencia, entre las afecciones visuales y táctiles, sucede que a la simple vista de un objeto conocemos su magnitud y figura táctiles, esto es, los movimientos que para tocar sucesivamente las varias partes de un objeto sería necesario dar a la mano. Acostumbrados a deducir de las apariencias ópticas por una especie de cómputo, los movimientos dichos, llegamos a suplir un sentido por otro; y representándonos habitualmente por el aspecto de los cuerpos sus formas y dimensiones palpables, no podemos sin mucho esfuerzo de meditación sacudir el prestigio que nos las hace creer inmediatamente perceptibles a la vista.

4^a Así como la vista suple y representa el acto, el tacto suele también suplirse y representarse a sí mismo.

En el estado presente de nuestra inteligencia puede el tacto llevarnos de dos modos al conocimiento de magnitudes y formas, o pasando un punto de la mano sobre todos los puntos de la superficie del objeto sucesivamente, o tocándolos todos a un tiempo. En el primer caso, experimentamos afecciones táctiles sucesivas, que forman una serie

correspondiente a la de los movimientos del órgano; en el segundo, las afecciones táctiles son simultáneas.

No tenemos más que estos dos medios de percibir las formas y magnitudes por el tacto. Es verdad que cuando sometemos un objeto al examen de este sentido, podemos percibir las pasando no un punto, sino gran parte de la superficie de la mano, sobre la del objeto; y aun éste es el modo más ordinario en que el tacto nos da sus informes. Pero es evidente que en tal caso no hacemos otra cosa que combinar el método de las afecciones simultáneas con el de las afecciones sucesivas.

¿Son ambos igualmente propios para darnos a conocer la extensión? En el estado presente de nuestra inteligencia podemos sin duda servirnos arbitrariamente del uno o del otro, o combinarlos ambos. Pero es posible que originalmente debiésemos a uno solo de ellos nuestras ideas de magnitudes y formas; que la experiencia nos enseñase luego a suplirlo por el otro, manifestándonos cierta correspondencia entre los dos; que, por consiguiente, el proceder secundario no haga más que sugerir las percepciones del primitivo; y que en este caso, como en el de la vista, sean tan rápidas las sugerencias que nos parezcan percepciones actuales.

No sólo es posible sino necesario que haya sido así, porque el proceder de las afecciones simultáneas no puede por sí solo llevarnos a la idea de la extensión. En efecto, si el tocamiento simultáneo de muchos puntos conduce a esta idea, es porque percibimos la magnitud y forma de la superficie tocada, en la magnitud y forma de aquella parte del órgano, en la cual se verifica el contacto. Pero cuando nuestro propio cuerpo no nos era mejor conocido que los cuerpos externos, cuando carecíamos de toda idea de magnitudes y formas, ¿cómo era dable que adivinásemos, en fuerza sólo de las afecciones simultáneas del tacto, que varios puntos de nuestro cuerpo eran afectados por otro cuerpo, que estos puntos estaban el uno fuera del otro,

y que la sustancia que nos afectaba debía por tanto constar de puntos que tuviesen igual relación entre sí? El haber en la superficie del órgano varios puntos físicos afectados sólo puede darnos a conocer que experimentamos una multitud de afecciones simultáneas de una especie particular, diferentes de las afecciones visuales, auditivas, etc., y nada más. Y aun es probable que ni siquiera nos ocurriese la idea de multitud, y que de las impresiones producidas simultáneamente sobre varios puntos de la cutis, sólo resultase una afección confusa, como la que producen los efluvios odoríferos en el olfato; afección que no da ninguna idea de extensión ni de multitud, sin embargo de provenir de impresiones producidas sobre una superficie.

Percibimos, pues, originalmente la extensión percibiendo una serie de afecciones táctiles correspondiente a una serie de movimientos del órgano. Familiarizados con el tamaño y con todas las modificaciones de figura que podemos dar a la mano, y enseñados a discernir las impresiones producidas en diversas partes de su superficie, adquirimos el hábito de representarnos por la magnitud y forma de la superficie orgánica simultáneamente impresionada, la magnitud y forma de la superficie que está en contacto con ella. La facilidad que tenemos de variar la forma de las manos, amoldándola a la del cuerpo que tocamos, les da una aptitud particular para este modo de ejecutar el tacto.

El examen sucesivo del tacto, según esto, puede suplirse y representarse por percepciones táctiles simultáneas y por percepciones visuales. Si éstas y aquéllas nos informan a menudo de las dimensiones y figuras táctiles de los objetos, no es actual o inmediatamente, sino sugiriendo las percepciones sucesivas del tacto. Bien es que familiarizados con las percepciones sugirientes deja muchas veces de manifestarse la sugestión, a lo menos de un modo bastante enérgico para que nos fijemos en ella. Pensamos entonces en la extensión táctil, ya por medio de afecciones visuales, ya por medio de afecciones táctiles simultáneas; a la manera que cuando

aprendemos un idioma extranjero, lo traducimos al principio en la lengua nativa, y una vez que nos lo hemos hecho familiar, pensamos con él sin necesidad de traducirlo.

Pero la idea de la extensión, se dirá, entra necesariamente en la idea del movimiento; y por tanto hay un círculo vicioso en explicar la primera por la segunda. En el estado presente de nuestra inteligencia, la idea del movimiento *voluntario*, es decir, de aquél que ejecutamos con alguno de nuestros miembros o con todo el cuerpo, a consecuencia de determinaciones de la voluntad, envuelve como la de todo movimiento, la idea de un espacio mayor o menor, recorrido por el móvil; y la idea de la extensión ha precedido necesariamente a la del espacio, que, como veremos más adelante, nace de ella. Pero podemos despejar de la idea del movimiento voluntario toda idea de extensión y de espacio. Coloquémonos por un momento en aquella primera época de la inteligencia, en que se hace el aprendizaje de las percepciones externas. No tenemos noticia ni de nuestro cuerpo ni de cuerpos externos, ni del movimiento considerado como la traslación de un cuerpo de un punto del espacio a otro. Nos movemos, sin embargo, obedeciendo a un instinto, de que la naturaleza ha dotado a todos los animales. Unas veces el placer que en el estado de salud acompaña al ejercicio moderado de las fuerzas; otras la desazón ocasionada por una necesidad o dolor, nos estimulan a ejecutar movimientos, fortuitos e irregulares al principio, y a proporción que nos instruye la experiencia, dirigidos por la voluntad a la satisfacción de nuestros deseos.

Si hubo una época primera de la inteligencia en que el alma no refiere todavía las sensaciones táctiles a una causa distinta del *yo*, es evidente que en esta época las percepciones todas eran puramente intuitivas. En esta época las sensaciones táctiles eran para el alma meras modificaciones suyas; y cuando el tocamiento era voluntario, el alma se veía a sí misma produciendo en sí las sensaciones táctiles por medio de sensaciones de esfuerzo, y las sensaciones de

esfuerzo por medio de voliciones. Las voliciones producen, según nuestro modo actual de concebir, esfuerzos musculares, y los esfuerzos musculares sensaciones de esfuerzo. Mas, en la época de que tratamos, debió parecernos que las voliciones producirían inmediatamente sensaciones de esfuerzo. Asimismo, en nuestro modo actual de concebir, las sensaciones táctiles son producidas por acciones de cuerpos externos sobre nuestros órganos, y de nuestros órganos sobre el alma. Mas, en la época de que se trata, la sensación táctil era una modificación espiritual, sin referencia a causa alguna externa o distinta del yo. Así, la percepción de la extensión táctil era un conjunto de percepciones meramente intuitivas; por las unas percibíamos una serie de voliciones, por las otras una serie de sensaciones, es a saber, de las sensaciones producidas, sin saberlo nosotros, por las contracciones musculares, que hemos llamado esfuerzos. Tal es el embrión del conocimiento futuro de la extensión.

Infundamos ahora en esta obra del entendimiento naciente la referencia fundamental del tacto, aquella referencia en que vemos la sensación táctil como producida por una causa distinta del yo. Mediante esta referencia, percibimos la extensión táctil percibiendo la correspondencia de una serie de sensaciones táctiles, producidas inmediatamente en el alma por causas distintas de ella, con una serie de sensaciones de esfuerzo, producidas por el alma en sí misma. Ésta es la segunda forma que toma la percepción de lo extenso en la inteligencia naciente.

Notando las varias correspondencias de estas series, percibimos primero de un modo imperfecto y oscuro, percibimos por mayor, digámoslo así, los varios objetos que se hallaban a nuestro alcance, y entre ellos nuestro propio cuerpo. El imperio inmediato que ejerce la voluntad sobre la máquina que animamos, y la doble sensación producida por el contacto recíproco de los órganos táctiles, nos llevaron luego a distinguir nuestro propio sistema corpóreo de todos los objetos que lo cercaban. Pudimos entonces per-

cibir la instrumentalidad de nuestro cuerpo en los fenómenos de las sensaciones táctiles, visuales, auditivas, etc. Las que eran antes causas de sensaciones meramente distintas del yo, pasaron a ser sustancias corpóreas, es decir, tangibles y extensas, que impresionando a los órganos, esto es, a otras sustancias tangibles y extensas, más inmediatamente sujetas a nuestra voluntad, afectaban al yo. Percibíamos ya la extensión en la correspondencia de dos series, una de sensaciones externas táctiles, otra de sensaciones internas de esfuerzo. Entre tanto y por el mismo proceder que nos instruye de la posición de las partes de cada cuerpo entre sí, llegamos a comprender la posición recíproca de los cuerpos extraños entre sí y respecto del nuestro. Pudimos desde entonces percibir el movimiento voluntario como la traslación de nuestros órganos de unos cuerpos a otros, o de unas a otras de las partes de un mismo cuerpo; pudimos mirar las sensaciones de esfuerzo producidas, no inmediatamente por la voluntad, sino por modificaciones orgánicas, obedientes a nuestras voliciones; y pudimos ya, por consiguiente, percibir la extensión táctil, percibiendo la correspondencia de una serie de sensaciones táctiles a una serie de movimientos voluntarios de los órganos.

Podemos, creo, bosquejar la historia de las percepciones del tacto, relativas a la extensión, de este modo. Primera época: experimentamos series de sensaciones táctiles, correspondientes a series de sensaciones de esfuerzo; pero unas y otras sensaciones son para el entendimiento meros modos del yo. Segunda época: series de sensaciones táctiles referidas ya a causas distintas del yo, y correspondientes a series de sensaciones de esfuerzo, consideradas todavía como meras modificaciones del yo, producidas por voliciones, nos notifican las formas y dimensiones de los objetos. Tercera época: conexiones observadas entre las sensaciones visuales y las sensaciones táctiles nos dan la facultad de deducir éstas de aquéllas, y la vista se hace poco a poco representativa y adivinadora del tacto. Cuarta época: nuestra forma, en todas las

actitudes de que es susceptible, llega a sernos perfectamente conocida por la observación visual y táctil de nuestro cuerpo, y de otros cuerpos de nuestra especie; los esfuerzos se refieren a partes determinadas de nuestro cuerpo sujetas al imperio de la voluntad, y las afecciones táctiles a causas externas, y a partes determinadas de nuestro cuerpo impresionadas por estas causas. Quinta época: adquirimos ya la facultad de conocer la magnitud y forma de que se halla en contacto con una parte de la superficie de nuestro cuerpo, por la magnitud y forma de la superficie impresionada; y las afecciones táctiles simultáneas nos representan las que resultarían del examen sucesivo del tacto. Sexta época: perfeccionadas las percepciones de la vista, nos informan individual e instantáneamente de la colocación de los cuerpos en el espacio por medio de las variedades de perspectivas; y todos los pormenores de magnitud y forma táctiles, se nos hacen más fáciles de discernir y de recordar, mediante los varios matices de luces, sombras y colores con que los realza la naturaleza a nuestros ojos. Yo no pretendo que la idea de extensión se haya desarrollado precisamente en el orden que acabo de expresar; probablemente este orden no ha sido uno mismo en los diferentes individuos; la memoria no puede darnos informe alguno sobre lo que ha pasado en los más tempranos destellos de la inteligencia, sobre todo tratándose de proceder instintivos que afectaban débil y oscuramente la conciencia. Pero sí creo que en el embrión de las ideas de magnitudes y formas no pudo menos de haber algo parecido a la serie de épocas o evoluciones parciales que dejo apuntada.

Hemos dicho que percibimos la extensión percibiendo la correspondencia de dos series, una de sensaciones táctiles, otra de sensaciones de esfuerzo. Pero tal vez se preguntará: ¿qué es la extensión en sí misma? A esto sólo podemos responder: una cualidad que consiste en producir una serie de sensaciones táctiles correspondientes a una serie de esfuerzos. No podemos concebirla ni representárnosla de otro mo-

do. La extensión es una palabra que significa esta correspondencia, y esta correspondencia es un hecho que no admite, a mi parecer, más explicación.

Destutt-Tracy fué el primero que vió con claridad el verdadero origen de la idea que nos formamos de lo extenso. Un cuerpo no es extenso, dice este filósofo, sino porque consta de partes tales, que es necesario ejecutar cierta cantidad de movimiento para pasar de una a otra ¹. El Dr. Brown dió una nueva luz a esta doctrina, demostrando completamente la insuficiencia del tacto para darnos a conocer la extensión por sí solo. Él manifestó que el sentido de esfuerzo es peculiarmente el que nos hace capaces de percibir la extensión. Creo con todo que aun después de las investigaciones de estos dos escritores, quedaba algo que desear. Para la perfecta descomposición de una idea, como para la de una sustancia material, se requiere que se especifiquen con precisión sus elementos y el modo en que éstos concurren a formar el compuesto ².

Desmenuzando la extensión hasta lo mínimo en que nos es posible percibirla o imaginarla, ¿qué es lo que encontramos en ella? ¿A qué se reduce? ¿Cuál es su expresión elemental? Que dos puntos corpóreos tienen tal relación entre sí, que nos es necesario cierto esfuerzo para tocarlos sucesivamente con un nuevo punto del órgano táctil. Esto es lo que damos a entender diciendo que el uno está fuera del otro, o que están extrapuestos el uno al otro; *relación* que, aplicando a la análisis psicológica el lenguaje de la análisis

¹ El perspicaz Berkeley, obispo de Cloyne, había ya columbrado esta verdad. Entre varias cuestiones que propone en su Analista, la del número XII es ésta: "¿Si es posible que jamás formáramos idea o noción alguna de la extensión antes de la del movimiento? ¿Y si suponiendo que un hombre no hubiere jamás percibido movimiento, hubiera podido concebir o conocer que una cosa distaba de otra?" (*N. de Bello*).

² Algunos filósofos han creído encontrar en las nociones originales adquiridas por el tacto el concepto de cierta resistencia, opuesta al órgano táctil por el cuerpo tocado. Pero no me parece posible concebir la idea de resistencia sin la idea de una reacción en una dirección u otra, ni la idea de dirección sin la idea de una extensión en longitud. Colocar, pues, en las primeras nociones de lo extenso la percepción de resistencia táctil, sería lo mismo que explicar la extensión por la extensión. (*N. de Bello*).

química, pudiéramos llamar el elemento integrante de la extensión.

Llamando A, B, dos puntos táctiles, en la percepción de su extraposición, hay: 1º, sensación táctil de A; 2º, sensación de cierto esfuerzo especial; 3º, concepto de sucesión entre la sensación táctil de A y la sensación del esfuerzo; 4º, sensación táctil de B; y 5º, concepto de sucesión entre la sensación de esfuerzo y la sensación táctil de B. Despejando los términos de A y B entre los cuales concebimos la extraposición, resulta que esta relación se compone de tres elementos constituyentes; sucesión, esfuerzo y sucesión. Percibimos la extraposición de A y B, percibiendo un esfuerzo que sucede a la percepción de A y antecede a la percepción de B. Esta análisis se tachará de minuciosa, pero es exacta, y creo que resuelve la idea de la extensión en los últimos elementos a que el entendimiento es capaz de llegar.

Esfuerzo es una palabra general que abraza tantos modos y especies particulares, cuantos son los músculos movidos y los varios movimientos de cada músculo. A todas estas variedades de afección orgánica corresponden variedades de afección en el alma, por medio de las cuales percibimos los varios modos de extraposición, es decir, los varios respectos de situación que puede haber entre dos puntos táctiles, y que sabemos expresar diciendo que el uno está encima o debajo del otro, a la derecha o a la izquierda, detrás o delante, etc. Extraposición es un género de que las situaciones recíprocas de los puntos extrapuestos son especies.

Agregados de puntos táctiles variamente extrapuestos entre sí, forman cuerpos de magnitudes y formas varias. Si en un agregado de puntos son permanentes los modos de extraposición, si hay correspondencia constante entre dos series determinadas, una de esfuerzo y otra de afecciones táctiles, la magnitud y forma serán constantes. Y si haciendo menores y menores los esfuerzos, percibimos más y más términos intermedios entre aquellos de que constaban al principio estas dos series, y después que nos es imposible conti-

nuar este proceder con los sentidos, lo llevamos adelante en el entendimiento, juntaremos a la idea de magnitud y forma (que son modos particulares de la extensión, como las varias situaciones recíprocas de dos puntos son modos particulares de la extraposición) la idea de infinita divisibilidad, es decir, de cantidad continua. No creo que se necesita más para formar una idea cabal de la extensión, en cuanto nos es dado concebirla.

Apenas parece necesario advertir que cuando hablo de puntos, estoy muy lejos de entender, no digo puntos matemáticos, pero ni aun físicos. Me valgo de esta palabra para significar pequeñas extensiones, aunque no sean las mínimas perceptibles. Lo que se dice de las unas se aplica sin dificultad a las otras; porque para el caso es lo mismo que nuestras ideas de la extraposición se refieran al principio a puntos físicos simples o a superficies de alguna extensión, que en los primeros ensayos del tacto produjeron afecciones confusas, en que aun no era posible percibir distinción de partes.

No se debe, pues, confundir la idea de la extensión cual la sacamos inmediatamente de los primeros ensayos del tacto y del sentido de esfuerzo, con la idea de la extensión perfeccionada por el raciocinio. La primera nos representa lo extenso como compuesto de elementos que concebimos extrapuestos, y nada más. La segunda nos lo representa como compuesto de elementos extrapuestos, cada uno de ellos resoluble en elementos menores, asimismo extrapuestos, cada uno de éstos en otros, y así hasta el infinito. A la extensión, según la aprendimos al principio, aplicamos la idea de cantidad discreta; según la aprendemos más tarde, comparando y raciocinando, la idea de cantidad continua.

II

Agregados de puntos táctiles variamente extrapuestos, forman, según hemos visto, cuerpos de magnitudes y formas varias. Agregados de extraposiciones varias forman también la distancia y la situación recíproca de los cuerpos.

A, nos parece distar más o menos de B por la intensidad y número de los esfuerzos que es necesario hacer para experimentar sucesivamente las sensaciones táctiles de A y B, ora los puntos intermedios por los cuales se trasporta el órgano sean puntos táctiles o meramente imaginarios.

Pero no es una misma la serie de esfuerzos que se necesita para transportar el órgano del cuerpo A al cuerpo B, cuando B está encima de A, que cuando está debajo; cuando B está a la derecha que cuando está a la izquierda. Las variedades de los esfuerzos que trasladan el órgano de un cuerpo a otro, determinan la situación de B respecto de A.

III

La percepción de lugar se resuelve en las percepciones de distancia y de situación. En un sistema de objetos, el lugar en que yo me represento cada objeto es la distancia y situación en que se halla respecto de mí, o respecto de otro objeto, cuya situación y distancia respecto de mí me son conocidas. Si entra en cuenta la magnitud y forma de los objetos, damos también magnitud y forma a los lugares, y decimos que una cosa ocupa más o menos lugar, según tiene más o menos volumen.

Nos representamos el espacio representándonos todas las series de esfuerzos que la voluntad puede imprimir en los miembros sin encontrar obstáculo. Mientras nos movemos, y mientras moviéndonos, no se ofrece resistencia al tacto, percibimos espacio. Las resistencias de que me avisan las sen-

saciones táctiles, limitan por una parte el espacio, y por otra el volumen de las sustancias corpóreas que afectan al tacto.

El espacio concebido de este modo no es más que el espacio *libre*, el espacio en que nuestro propio cuerpo y otras sustancias materiales pueden moverse, ocupando sucesivamente lugares varios. Ésta fué la primera significación de la palabra *espacio*. Pero la idea de los pequeños espacios en que vemos moverse los cuerpos, nos llevó fácilmente a la idea de un espacio más vasto en que se muevan todos los cuerpos, todas las partes de que se compone el universo, y en que podemos imaginar que se moviese el universo entero. Los lugares de las cosas nos parecieron entonces partes de este espacio; y la idea de los lugares reales nos condujo a la idea de los lugares posibles. Más allá de los límites de este universo, podemos imaginarnos otro, y otro, y mil, y un número infinito de universos; porque más allá de los límites de este universo no hay nada, y la nada no puede resistir a que se coloquen y se muevan en ella cuantos universos se quiera. La nada se llamó entonces espacio, y el espacio careció de límites.

Entre el lugar o espacio que un cuerpo ocupa y el volumen que tiene, hay esta diferencia: nos representamos el volumen como una cualidad inseparable del cuerpo, al paso que, representándonos el lugar o espacio bajo relaciones determinadas respecto de un punto fijo, lo consideramos como cosa distinta del cuerpo, y cuando éste se mueve, decimos que se traslada de un lugar o espacio a otro. Claro es que esta expresión no quiere decir otra cosa sino que el cuerpo que antes se hallaba en ciertas relaciones respecto de cierto punto, tiene ahora diversas relaciones con él. La manera de ser independiente que atribuimos al espacio considerado como un todo de que los lugares son partes, es obra de la imaginación. El espacio no es verdaderamente sino la capacidad de cuerpos y movimientos: la negación de toda resistencia a la materia.

No podemos, pues, percibir ni lugar ni espacio, ni el es-

pacio infinito, sino por medio de extraposiciones, esto es, por medio de sucesiones o actualmente percibidas o meramente imaginadas. El espacio y el tiempo vienen así a tener una afinidad que a primera vista no hubiéramos sospechado. La antigua Mitología pudo haber figurado este concepto, haciendo al espacio hijo del tiempo.

Síguese de lo dicho que nuestras nociones de situación, lugar y espacio, y por consiguiente la del movimiento considerado como la traslación de un cuerpo de una parte del espacio a otra, no ha podido nacer en el alma sino con motivo de las percepciones del sentido interno de esfuerzo, por medio del cual percibimos relaciones diversas entre las sensaciones táctiles; relaciones que consisten en el orden en que estas sensaciones se suceden entre sí, correspondiendo a la del sentido de esfuerzo.

Los conocimientos que adquirimos gradualmente por medio del tacto y de la vista dieron a las primeras nociones de situación, lugar y espacio, como de tamaño, forma y movimiento, el bulto o colorido que nos parecen tener ahora. El tacto suministra, si es lícito decirlo así, los materiales, y la vista los adorna; pero el sentido interno de esfuerzo es el que, combinado con el concepto de sucesión, da la mezcla o argamasa que los une. Si no lo tomamos en cuenta, caemos en uno de dos conceptos igualmente erróneos; o se atribuyen exclusivamente las percepciones de la extensión y sus derivados al tacto y la vista, o se cree que estas percepciones brotan en el entendimiento espontáneamente a consecuencia de las afecciones visuales y táctiles, y forman ideas que no resultan de la combinación de otras ideas; conceptos primigenios en que no hay composición ni agregado; conceptos que no pueden explicarse ni definirse. Para explicar la extraposición se recurre al espacio, como para explicar la sucesión al tiempo. El tiempo y el espacio son dos concepciones fantásticas que han cubierto de un misticismo nebuloso la teoría del entendimiento; y convertido el raciocinio psicológico en un juego ingenioso de figuras retóricas.

Del mismo modo y al mismo tiempo que las percepciones de la extensión táctil, se forman las percepciones de la suavidad y aspereza de la superficie que tocamos; es decir, percibiendo una serie de esfuerzos y una serie de sensaciones táctiles *de cierta especie*, y percibiendo la correspondencia de ambas series. En las percepciones de la extensión táctil la especie de tactilidad que percibimos no es de ningún valor; en las percepciones de la suavidad y aspereza este elemento es de una importancia esencial.

Por medio del tacto percibimos también la *dureza, blandura, fluidez, flexibilidad, elasticidad* y otras cualidades de los cuerpos; pero tampoco estas percepciones son exclusivamente del tacto, porque, como vamos a ver, concurren a ellas diversas facultades perceptivas. Percibir *dureza, blandura, fluidez* es percibir una reacción mayor o menor de las moléculas materiales al tacto. Cada parte de un cuerpo resiste más o menos al esfuerzo del órgano que obra sobre ella intentando destruir su cohesión con las otras. El esfuerzo es percibido por un sentido interno especial, la reacción, por el sentido externo del tacto.

Para percibir la extensión bastaría que el tocamiento fuese paralelo a la superficie del cuerpo tocado. Para la percepción de la dureza, blandura y fluidez es necesario que el órgano táctil obre en una dirección perpendicular u oblicua a la superficie, propendiendo a dislocar las moléculas. A la verdad, no es dable percibir la extensión, sino en compañía de alguna de las tres cualidades dichas, porque un paralelismo perfecto entre la dirección de los movimientos del órgano y la superficie tocada es una suposición matemática inverificable. Por otra parte, las percepciones de estas tres cualidades, si no presuponen la de la extensión, se hallan íntimamente mezcladas con ella. Debemos, con todo, separarlas en el entendimiento, y descomponerlas en los elementos que respectivamente les pertenecen.

La percepción de los varios grados de reacción que llamamos *dureza, blandura y fluidez*, supone que compara-

mos entre sí las reacciones de los varios cuerpos, y que percibimos entre ellos la relación de *más* y *menos*. Si la reacción tiene comparativamente un grado considerable de fuerza, decimos que el cuerpo es *duro*; si un grado menos, decimos que es *blando*; si un grado levísimo, decimos que es *líquido* o *flúido*.

A las ideas que formamos de este modo se juntan las de la dislocación de las moléculas, la de las variaciones de forma que *en consecuencia* recibe el cuerpo, y la de la tendencia del cuerpo a la horizontalidad en ciertos casos; conocimientos facilísimos de adquirir por medio del tacto y de la vista, asociados con el sentido de esfuerzo, y con la facultad intelectual que engendra conceptos de causalidad. De este modo se hacen más y más precisas e instructivas nuestras ideas de las tres cualidades dichas. De este modo formamos también las ideas de flexibilidad, fragilidad, elasticidad, compresibilidad, dilatabilidad, y otras cualidades corpóreas. Y dando un paso más, llegamos a reconocer todas las cualidades dichas, no ya por nuestras acciones sobre los cuerpos externos, sino por las acciones de los cuerpos externos entre sí.

IV

El espacio, dicen algunos filósofos, es un ente real, necesario, absoluto, eterno, infinito, increado. Fijemos estas enunciaciones ontológicas.

Si suponemos destruído todo el universo corpóreo, ¿qué resta? — *Nada*, responderán unos; restringiendo sin duda la palabra *nada* a la ausencia de seres corpóreos, y prescindiendo de Dios, de los espíritus creados, y de los seres que no sean materia ni espíritu; pues no está demostrado, ni puede demostrarse, que no los haya: seres inaccesibles a nuestros sentidos, y sobre cuya existencia o naturaleza nada puede conjeturar la razón humana, seres de que pueden estar poblados millones de universos y el universo mismo que conocemos, y

que pueden ejercer en él y recibir de él influencias desconocidas, y para nosotros incomprensibles. Tomando la palabra nada en este sentido restricto, los que a la pregunta anterior responden *nada*, enuncian sustancialmente una proposición tautológica: *destruída la materia, no hay materia*.

Si suponemos destruído todo el universo corpóreo, ¿qué resta? — El espacio responderán otros. Pero ¿qué distinción concebimos entre el espacio y la nada en el sentido restricto que acabamos de darla? ¿Qué atributo podemos dar a ese espacio que no podamos dar a la nada? El espacio es extenso; la nada también. Consideramos el espacio como extenso, porque concebimos en él extraposición de puntos; puntos intangibles, invisibles; en una palabra, imaginarios; y lo mismo podemos concebir en la nada. — El espacio es la capacidad de seres corpóreos y de movimientos; la nada también, porque la nada no puede resistir a los cuerpos ni al movimiento. El espacio carece de límites; tampoco nos es dable concebirlos en la nada. Más allá del universo corpóreo se extiende en todas direcciones la nada, tan interminable, tan inmensa, como lo era a la víspera de la creación. — El espacio es eterno, increado; la nada también. ¿Podemos concebir una época en que esa nada interminable, inmensa, haya empezado a existir por sí misma, o por la voluntad de un ser omnipotente que la sacase de otra nada? Ella existía desde toda la eternidad, antes que fecundada, digámoslo así, por la voz del Eterno, produjese el universo, y existiría por toda la eternidad, si obediente a la misma voz, reabsorbiese algún día el universo. Pero existía de la misma manera que el espacio vacío, como una mera negación, como un concepto intelectual; y en el mismo sentido podemos decir que toda negación es increada y eterna: lo no blanco y lo no negro existían así desde toda la eternidad, antes que hubiese luz y colores; y volverían a existir desde que no hubiese luz ni colores. ¿Qué es, pues, el espacio? La misma nada considerada como extensa, y como un recipiente posible de seres corpóreos y de movimientos.

Una objeción puede hacerse. Resucitemos el universo corpóreo, cuya aniquilación supusimos. Desaparecerá alrededor de nosotros la nada, y subsistirá sin embargo el espacio, vacío antes, lleno ahora: luego no son una misma cosa el espacio y la nada. Yo confieso que atendiendo al uso de las voces, *el espacio* y *la nada* representan conceptos intelectuales diferentes; pero digo al mismo tiempo que *ontológicamente*, esto es, atendiendo al significado objetivo de las voces el espacio no se distingue de la nada. Si fuesen cosas distintas, ¿dónde lo veríamos mejor que en la primera hipótesis, en la hipótesis de la aniquilación de los seres corpóreos? En esta hipótesis es evidente que no hay dos cosas, sino una sola que bajo cierto respecto se llama espacio y bajo cierto respecto nada. Nos hemos convenido en llamar a la nada, *espacio* o *nada*, mientras subsiste el vacío, y en darla solamente el nombre de *espacio*, desde que su capacidad *in potentia* pasa a capacidad *in actu*. Resucitada, pues, la materia, no será propio decir que nuestro cuerpo y los demás cuerpos están en la nada, sino que están en el espacio. Espacio es la capacidad potencial o actual; la nada es la capacidad potencial.

La existencia del espacio es necesaria y absoluta. Nada más evidente. Si no existe la materia, existe a lo menos *in potentia* la capacidad de cuerpos y de movimientos; si existe la materia, existe esa capacidad *in actu*. Luego, existe en cualquiera suposición el espacio. Luego, la existencia del espacio es absolutamente necesaria. De la nada no puede decirse lo mismo, porque en la nada no concebimos más que la capacidad potencial. Desde que esa capacidad se ejercita, desde que hay cuerpos y movimientos, el espacio deja de llamarse *nada*, y puede sólo llamarse espacio. En el universo hay cuerpos y al mismo tiempo hay espacio. Si prescindimos de los cuerpos, ¿qué es el espacio ocupado por ellos? Nada. ¿Pero de qué se trata en todo esto sino del uso de dos términos que denotan puras abstracciones, sin objeto alguno real? La existencia que nos figuramos en el espacio es en

todo y por todo como la existencia que nos figuramos en la nada; es la existencia de una pura abstracción; es una existencia imaginaria; es una existencia que no es existencia; es nada.

Sunt verba et voces, praeterea que nihil.

Hemos entrado en esta discusión con el solo objeto de poner de manifiesto la futilidad de las cuestiones ontológicas que relativamente al espacio se han agitado y se agitan en las escuelas, y que pueden muy bien apostárselas con las más insustanciales que se ventilaban en otros siglos por los escolásticos. Tenemos cierta propensión a revestir de un ser real, de una especie de sustancia, todo aquello que se significa por un sustantivo. La filosofía de Platón, en gran parte, no se reduce a otra cosa. A la nada misma, desde que deponiendo su nombre propio, que era un obstáculo insuperable,¹ tomó el título de espacio, hemos dado una sombra de existencia, en que algunos han creído hallar algo más que la obra de la imaginación. Pero el común de los hombres ha hablado un lenguaje más exacto que los filósofos, apellidando espacios *imaginarios* a los que concebimos más allá de los límites del universo.

Yo por mí confieso que no alcanzo a columbrar existencia alguna verdadera en esas apreciaciones fantasmagóricas del tiempo y del espacio. El tiempo en sí mismo es para mí un orden posible de hechos sucesivos, como el espacio en sí mismo es un orden posible de hechos coexistentes. Todos mis esfuerzos para hallar en ellos algo de real a que mi entendimiento pueda asirse, han sido vanos:

Ter conatus ibi circumdare bracchia collo:
Ter, frustra comprehensa, manus effugit imago:
Par levibus ventis, volucrique simillima somno.

¹ *Nililum; esto es, non bilum, nulla res ne minima quiden. (N. de Bello).*

V

“¿Será el espacio un puro nada?” se pregunta Balmes, y a esta pregunta responde: “El que dice extensión nada, se contradice en los términos. Si en un aposento se reduce a la nada todo lo que en él se contiene, parece que las paredes no podrán ya quedar distantes entre sí, porque la idea de distancia incluye un medio entre dos objetos; y la nada no puede ser un medio, es nada. Decir que la nada puede ser un medio, es atribuirle una propiedad, y decir que la nada puede tener propiedades, es destruir todas las ideas, es afirmar la posibilidad del ser y no ser a un mismo tiempo, y subvertir por consiguiente el fundamento de los conocimientos humanos”.

El alma de este raciocinio es el axioma escolástico: *Nibili nullæ sunt proprietates*: axioma de toda evidencia, pero cuya significación es necesario determinar. No podemos atribuir a la nada ninguna cualidad positiva, negativa sí. La nada no puede resistir al movimiento de los cuerpos, es una proposición que atribuye a la nada una cualidad negativa, y en que percibimos la misma evidencia que en el axioma escolástico, porque el axioma escolástico la contiene. Con la misma evidencia podemos decir que la nada no es blanca, ni negra, ni sólida, ni líquida, ni aeriforme. En una palabra, podemos darle todos los atributos imaginables.

“Suponiendo una esfera vacía”, continúa Balmes, “dentro de ella puede haber movimiento. Ahora bien; si el espacio contenido es un puro nada, el movimiento es nada también, y por lo mismo no existe. El movimiento ni puede existir ni concebirse, si no recorriendo cierta distancia: en esto consiste su esencia; si la distancia es nada, no se recorre nada; luego, no hay movimiento”. ¿Quién no ve aquí un juego de palabras, indigno de tan eminente filósofo? ¿No es claro que la posibilidad de movimiento dentro de una esfera vacía, es una consecuencia necesaria, de necesidad ab-

solta, de la imposibilidad de oponer resistencia, que es inseparable de la nada, y por consiguiente del espacio vacío, que es la misma, mismísima nada?

En cuanto a la idea que Balmes se propone darnos del espacio, la creemos suficientemente refutada por los corolarios que de ella deduce, entre los cuales merecen notarse los siguientes:

Que donde no hay cuerpo no hay espacio.

Que lo que se llama distancia no es otra cosa que la interposición de un cuerpo.

Que en desapareciendo todo cuerpo intermedio no hay distancia; hay inmediación, hay contacto, por necesidad absoluta.

Que si existiesen dos cuerpos solos en el universo, sería metafísicamente imposible concebir entre ellos distancia.

Que el vacío, grande o pequeño, diseminado o coacervado, es absolutamente imposible.

Que un cuerpo solo no puede moverse, porque todo movimiento supone distancia, y no hay distancia cuando no hay más que un cuerpo.

Que el universo no puede estar terminado sino de cierto modo, excluyéndose todas aquellas figuras en que la línea más corta entre dos puntos quedase fuera de la superficie exterior.

El mismo Balmes, espantado de tan extrañas consecuencias, teme se oculte algún error en el principio de que las deduce. Ese principio no es otro que el *nibili nullae sunt proprietates*, que efectivamente no puede admitirse en el sentido ilimitado de Balmes, sin ponerlo en contradicción consigo mismo.

VI

Samuel Clarke, fascinado por la existencia ideal del espacio, que él miraba como una realidad ontológica, y forzado por la más imperiosa evidencia a negar al espacio una

sustancia en que residiese la extensión inmensa que la imaginación le atribuye, juzgó que, debiendo corresponder a una cualidad infinita un sujeto igualmente infinito, no podía concebirse el espacio sino como una misma e idéntica cosa con la inmensidad de Dios. Un raciocinio semejante le indujo a identificar el tiempo con la eternidad de la Causa Primera.

Leibnitz combatió poderosamente las concepciones de Clarke. Negó al espacio y al tiempo no sólo el carácter de atributos divinos, sino el de cosas reales; reduciéndolos, como lo hemos hecho nosotros, a meras abstracciones o ideas. Kant pensaba de un modo semejante cuando los hizo condiciones *a priori* de todos nuestros conocimientos empíricos; pero condiciones *subjetivas*, esto es, propias de la inteligencia humana; molde a que adapta todas las nociones que le suministra la experiencia.

Entre estas condiciones *a priori* y las relaciones de sucesión, que, según hemos visto, lo mismo pertenecen a la concepción del espacio que a la del tiempo; relaciones que engendra el alma en virtud de la actividad que le es propia, no hay, si bien se mira, más diferencia que la del lenguaje, que en la primera expresión es sintético y en la segunda analítico.

El espacio y el tiempo son, pues, meras capacidades de existencias reales; y aunque en sí mismos nada sean, no por eso habrá contradicción en representarnos el espacio como una esfera de interminables dimensiones, y el tiempo como una escala de longitud interminable, refiriendo a la primera todas las extensiones y a la segunda todas las duraciones que podemos imaginar. Lejos de repugnar estas ideas a la nulidad ontológica del tiempo y del espacio, son por el contrario una consecuencia necesaria de su absoluta insustancialidad.

CAPITULO XI

DE LA VISTA COMO SIGNIFICATIVA DEL TACTO

Fenómeno de la visión. — El ojo: su conformación fisiológica para recibir los rayos luminosos. — Convergencia de los rayos de luz. — El eje óptico. — Funciones de la vista análogas a las del tacto. — La retina. — Percepciones simultáneas de la vista. — La extensión visual o pintura ocular. — Dimensiones visuales. — Nociones que tendríamos por medio de la vista, sin el auxilio del tacto. — Las leyes del mundo visible diferentes de las del tacto. — Signos visuales que sugieren al entendimiento las cualidades táctiles de los objetos. — Referencia de los colores a objetos colocados en situaciones determinadas. — Observación del Dr. Reid sobre la referencia del punto visible al punto táctil. — Ministerio de la naturaleza. — La experiencia. — Conocimiento de las distancias de los cuerpos: movimientos del ojo. — Los dos ojos. — Medida de la distancia por la intersección de los dos ejes ópticos. — Observaciones del Dr. Reid. — Fenómeno de la doble visión. — Dimensión de los objetos por medio de su magnitud aparente. — Amortiguamiento de los colores como medio de apreciar las distancias. — Ilusiones que originan los objetos a causa de la distancia. — Figuras táctiles sugeridas por la percepción visual. — Aspecto de los relieves. — Observación del Dr. Brown. — Juicios sobre la magnitud y distancia de los objetos. — Lenguaje universal de la vista.

Los ojos se componen de membranas o *túnicas* que les dan su forma globulosa, y de sustancias transparentes destinadas a refractar los rayos luminosos.

Hay, además, en los ojos, como en todo el organismo animal, nervios y músculos, que son órganos de la sensibilidad y del movimiento, y vasos que nutren los ojos, proveen a sus peculiares secreciones, y acarrearán fuera de ellos lo que sobra o por efecto de las funciones vitales se altera y descompone.

Cada punto visible parece despedir a cada instante para cada ojo, un hacecillo de rayos o líneas rectas luminosas, que por medio de varias refracciones van a cruzarse en la pupila,

y siguen su camino hasta reducirse otra vez a un punto en la extremidad del hacecillo, donde hieren un punto correspondiente de la retina.

Lo que sucede respecto de un punto del objeto sucede respecto de todos y de la perspectiva entera; y como cada hacecillo está teñido de cierto color según el punto de donde procede, el resultado total es una pintura del objeto y de la perspectiva, pintura instantánea pero en cierto modo permanente por su continua reproducción; copia exacta de los objetos, aunque inversa, porque, cruzándose los rayos en la pupila, los que vienen de arriba se dirigen hacia abajo; los que de la derecha, hacia la izquierda, y recíprocamente.

La convergencia de los rayos de luz hacia sus respectivos focos es causada por las refracciones que experimentan atravesando el ojo; efecto para el cual están admirablemente adaptadas la densidad y la forma de las varias sustancias refringentes. Y como los objetos visibles se hallan a diferentes distancias, el ojo tiene la facultad de acomodarse a ellas alargando o acortando el camino a los rayos de luz, para que el foco de cada hacecillo coincida con un punto de la retina.

Debe notarse que cuando se trata de examinar atentamente un objeto, en virtud de los hábitos adquiridos desde la más temprana infancia, colocamos el ojo de manera que el hacecillo de rayos que viene de algún punto del objeto, hiera poco más o menos el centro de la retina, que es el que recibe la impresión más viva y el que produce, por consiguiente, la percepción más clara y distinta. Se llama *eje óptico* la línea imaginaria que saliendo de un punto céntrico de la retina va a parar en el punto visible de que se desea tener una percepción clara y distinta. Dando, pues, diferentes posiciones al eje óptico por medio de los varios movimientos del ojo, paseamos la vista sobre todos los pormenores de la superficie que se contempla, examen sucesivo en que principia la parte psicológica de la visión.

No es esto decir que para ejecutar la visión nos pase

por la cabeza la idea de ningún eje óptico, porque lo que así se llama no es otra cosa que una línea excogitada por los fisiólogos para explicarla. Pero los varios movimientos del ojo nos proporcionan un medio equivalente: ellos, como todos los que concurren a la visión, fueron, sin duda, ensayados instintivamente al principio, y repetidos sin cesar llegaron a ejecutarse con una rapidez instantánea, sin intervención perceptible de la voluntad ni de la conciencia.

Dirigir, pues, la vista hacia un punto externo es dar al ojo la disposición conveniente para que este punto, impresionando el centro de la retina, produzca en el órgano la impresión más viva y distinta; y estudiar con la vista un objeto, una perspectiva, es dar sucesivamente al ojo las disposiciones convenientes para que cada punto del objeto o de la perspectiva, impresionando sucesivamente el centro de la retina viva y distintamente, sea a su vez percibido por el alma. Estos movimientos del órgano de la vista son análogos a los que ejecutamos con el órgano del tacto para percibir sucesivamente las varias partes de una superficie tangible. La vista es verdaderamente una especie de tacto que se efectúa sobre objetos distantes por medio del eje óptico, que es como el bordón que en la mano del ciego le prolonga en cierto modo el órgano del tacto y le sirve para explorar, aunque de un modo sumamente imperfecto, los bultos que tiene delante.

La retina es por excelencia el órgano de la vista, como la membrana olfatoria de la nariz es el órgano del olfato; y los rayos de luz hacen las veces de los efluvios odoríferos, aunque con una notabilísima diferencia. En la olfacción no obra el órgano sobre los efluvios de manera que podamos concebir relaciones de extraposición, ni, por consiguiente, idea alguna de extensión, lo que también se verifica en el oído, y se verificaría asimismo en el gusto si no le acompañase constantemente el tacto.

Parécenos en el estado actual de nuestra inteligencia que por la vista percibimos de un golpe los pormenores de una

superficie algo extensa; pero es probable que esta facultad se ha ido adquiriendo y perfeccionando gradualmente; y que la vista, como el tacto, aprendió a percibir simultáneamente una superficie, deduciendo de las sensaciones simultáneas las sensaciones sucesivas que corresponderían a los movimientos del órgano. Así sucede con aquellas especies de objetos en que se ha ejercitado con mucha frecuencia la vista, de lo que nos ofrece un ejemplo la lectura; trabajosa y lenta en los que principian, porque tienen que fijarse sucesivamente en cada letra; pero tan fácil y rápida después de muchos años de ejercicio frecuente, que basta un instante para percibir todas las letras de una dicción y acaso de una línea entera. Mas, esta facultad de percepciones simultáneas está reducida en la vista a los objetos de que acabamos de hablar. Para imponernos de los pormenores de una superficie desconocida, tenemos que recorrer sucesivamente sus varias partes, hasta parar en los pormenores mínimos, o en aquellos que constan de formas ya conocidas y familiares. La viveza de la impresión orgánica es entonces mayor en el punto céntrico, y va disminuyendo por grados en las partes circunvecinas a proporción de su distancia del centro.

El sentido de la vista se ejerce, pues, inmediatamente sobre la retina, en cuanto herida por la pintura que se forma, como se ha dicho, por las extremidades de los hacecillos luminosos. Si quitamos a esta pintura toda significación táctil, si suponemos una época de la inteligencia en que esta pintura no nos indicase situaciones, distancias, figuras ni colores de objetos palpables, es evidente que percibiendo la correspondencia de una serie continua de sensaciones de esfuerzo (sensaciones correlativas a los varios movimientos del órgano, pero no acompañadas de idea alguna de esta correlación, ni del órgano) no pudimos menos de percibir por medio de la pintura ocular una extensión visual, que se resolvía en extraposiciones continuas, cada una de las cuales se nos daba a conocer por el esfuerzo que hacíamos para

percibir sucesivamente dos puntos. Cuando se dice *pintura ocular*, no se debe tomar esta palabra en el sentido que le damos en virtud de los conocimientos que hemos adquirido más tarde. Una pintura es para nosotros, en el estado actual de nuestra inteligencia, una superficie de tal o cual figura táctil, de tales o cuales dimensiones táctiles, en tal o cual situación a el alcance del tacto; y es evidente que la vista sola no pudo conducirnos jamás a las ideas de estas cualidades tangibles. ¿Qué es, pues, en nuestra hipótesis la pintura ocular? Un conjunto de causas que a cada momento dado excitaba un conjunto de sensaciones visuales por medio del cual y de los esfuerzos orgánicos necesarios para hacer sucesivamente vivas y distintas las sensaciones elementales, percibíamos sucesivamente extraposiciones varias, pero de causas bajo otros respectos desconocidas.

Debemos también guardarnos de creer que diésemos a las cosas pintadas en la retina las dimensiones que habitualmente atribuimos a los objetos táctiles, significados por ellas. ¿De qué tamaño es aquel árbol en la pintura ocular? La vista instruída por el tacto le da tres o cuatro varas de alto, que es una dimensión táctil; pero la vista por sí sola no hubiera podido darle dimensiones algunas de esa especie. El árbol parece mayor a la vista cuanto más parte coge de la perspectiva, y menor cuanto menos. El ámbito de la pintura ocular, que es constante, es la escala natural de las dimensiones visuales. Pero esta pintura, que en la estima del tacto tendrá cierto número de líneas de diámetro, para la vista no tiene dimensiones táctiles de ninguna especie. Su magnitud visual es la medida fundamental de las otras magnitudes visuales, y no hay fuera de ella medida alguna a que podamos referirla.

Si pudiésemos separar de la apariencia artificial llamada fantasmagoría todo significado táctil, toda idea de localidad y dimensiones táctiles, ella sería para nosotros lo mismo que el fenómeno producido por la pintura de la retina.

He aquí, si no me engaño, la historia de los conoci-

mientos que hubiéramos adquirido por la vista sin la enseñanza del tacto.

Antes que hubiésemos llegado a considerar las sensaciones visuales como efectos y signos de causas distintas del *yo*, ellas debían ser para nosotros meras modificaciones del *yo* percibidas por la conciencia; y la extensión visible no podía ser otra cosa para nosotros, que la correspondencia de una serie de sensaciones visuales consideradas como meras modificaciones del alma, a una serie de sensaciones de esfuerzo, consideradas de la misma manera.

Una vez referidas las sensaciones visuales a causas distintas del *yo*, y representadas por ellas, hubiéramos percibido, en la variedad del esfuerzo necesario para percibir sucesivamente dos puntos visibles, los varios modos de extraposición de estos puntos, o en otros términos, sus varias situaciones recíprocas, meramente visuales.

Agregando extraposiciones, hubiéramos percibido superficies visuales de varios tamaños y formas, y hubiéramos adquirido ideas de distancias y lugares meramente visuales.

Concebimos las situaciones, formas, tamaños, distancias y lugares, como relaciones de causas varias, representadas por las sensaciones visuales.

Las extensiones percibidas de este modo debieron ser meras líneas y superficies: los objetos constaban de dos dimensiones solamente, y el espacio era una superficie indefinida. Pero mientras ciertos esfuerzos movían el órgano, otros trasladaban al espectador de un sitio a otro; y a esta segunda especie de esfuerzos correspondían mutaciones considerables en la perspectiva; dilatábanse unos objetos, otros se contraían; aparecían unos, otros dejaban de verse, o se presentaban de nuevo; como si las cosas saliesen de la nada y volviesen a ella, creciesen y menguasen, a nuestro arbitrio. ¿No era natural que formásemos así la idea de una extensión que penetrábamos, de un espacio que se *displayaba* en todos sentidos y poblado de perspectivas va-

rias que se sucedían unas a otras con cierta regularidad y bajo conexiones determinadas?

El mundo visible es gobernado por leyes muy diversas que las del mundo que nos dan a conocer las afecciones del tacto. En éste las magnitudes y formas son constantes, o sólo variables dentro de límites estrechos dependientes de agencias materiales; en el otro, al contrario, las magnitudes y formas varían extremadamente, según la posición que tomamos; el árbol que ocupa ahora una pequeñísima parte de la perspectiva, puede, si quiero, cubrirla toda; el objeto que ahora es un círculo, pasará a ser una elipse más o menos excéntrica, y si se me antoja, una línea recta. En el universo táctil las situaciones recíprocas de los objetos son también constantes, o sólo variables con sujeción a las leyes del movimiento real de los cuerpos; en el universo visual no es así: las situaciones recíprocas de los objetos varían con sujeción a las leyes del movimiento aparente de los cuerpos, que son diferentísimas de las del movimiento real. En fin, los objetos que nos da a conocer el tacto, es decir, los cuerpos propiamente dichos, son impenetrables; cada cual ocupa necesariamente un espacio, y no lo cede a otro cuerpo, sino pasando a ocupar otro espacio; mientras que los objetos que nos da a conocer la vista por sí sola, se penetran continuamente en sus movimientos, ya desapareciendo el móvil bajo los objetos que encuentra, ya desapareciendo éstos bajo el móvil. De aquí se deduce que las ideas que mediante la vista formaríamos de las causas de nuestra sensación, serían absolutamente diversas de las que formamos por medio del tacto. A éste, pues, asociado con el sentido de esfuerzo, es a quien verdaderamente se debe la idea que tenemos del universo material.

Tales son, si no me engaño, las nociones que la vista hubiera formado por sí sola, sin el auxilio del tacto. Pero es probable que las percepciones variables de aquel sentido comenzaron desde muy temprano a significarnos las percepciones constantes del segundo.

Todo estaba preparado por el Autor de la naturaleza para que el tacto reportase de las afecciones visuales una ventaja incalculable. Las afecciones de la vista son continuas mientras velamos, y corresponden a fenómenos táctiles que ocupan un ámbito inmenso. Al contrario, nada más limitado que el alcance del tacto. Agrégase la diversa facilidad de los movimientos orgánicos que es mucho menor en el ejercicio del tacto. Dar a la vista una significación táctil, era en cierto modo poner alas al tacto; hacerlo capaz de recorrer en pocos momentos lo que de otra manera hubiera requerido siglos de laborioso examen, y someterle aun los objetos que sin el ministerio de la vista le hubieran sido eternamente inaccesibles.

Veamos ahora qué especie de signos son los que en la visión sugieren al entendimiento las cualidades táctiles de los objetos distantes que por medio de la luz afectan la retina.

El primer paso es referir los colores a objetos distantes colocados en *situaciones determinadas*. Referimos la sensación de color producida por cada punto de la pintura ocular, a un punto tangible situado en la prolongación de una línea recta imaginaria que sale de aquel punto de la pintura y pasa por el centro del ojo. Las líneas que salen de los varios puntos de la pintura ocular se cruzan, pues, todas en un punto céntrico del ojo; las que salen de la parte inferior de la pintura se dirigen hacia arriba; las que de la superior, hacia abajo; las que de la derecha, hacia la izquierda; las que de la izquierda, hacia la derecha. La situación recíproca de los puntos de la pintura ocular, nos da a conocer la situación recíproca de los correspondientes puntos tangibles en las prolongaciones de las varias líneas rectas respectivas; y es claro que refiriendo el color de cada punto de la pintura ocular a una causa táctil situada en la dirección dicha, no podríamos reconocer como causa de las varias sensaciones de color los puntos distantes que las excitan, si la pintura ocular no los presentase en una situación recíproca, inversa de aquella en que los percibe el tacto.

Expreso aquí la conexión entre cada punto de la pintura ocular y cada punto del objeto táctil por medio de la línea que saliendo del primero de estos dos puntos, pasa próximamente por el centro del ojo; no porque cuando ejercitamos el sentido de la vista, pensemos en línea alguna, sino porque todo pasa como si la idea de esa línea estuviese presente al entendimiento. Por el sentido interno de esfuerzos conocemos la posición del órgano; de la posición del órgano deducimos la situación del punto táctil que corresponde al punto céntrico de la retina, que es el que nos da la sensación más viva; y de la situación de los puntos de la pintura ocular entre sí, y respecto del punto céntrico, inferimos la situación recíproca de los puntos táctiles correspondientes, colocando cada uno de ellos en la prolongación de la línea recta que sale del respectivo punto de la retina y pasa, según hemos dicho, por el centro del ojo; sin que para ello sea necesario que pensemos en el punto céntrico ni en línea recta alguna. El resultado es la concepción del color y de la situación táctil de la superficie que se contempla, y de cada una de sus partes.

A primera vista pudiera creerse que vemos cada punto en la dirección que tienen los rayos al herir la retina, porque parece natural que las varias direcciones de los rayos produzcan diferentes impresiones en la retina, y, por tanto diferentes sensaciones, que el alma sea capaz de discernir, como discierne los más ligeros matices pintados por ellos. El Dr. Reid observa que cada punto de la retina es herido por rayos que llegan a él en diferentes direcciones, como que forman un cono de que él mismo es el ápice; y que sin embargo de esta variedad referimos el punto visible al punto táctil que está en la prolongación de una línea recta, que es la que pasa por el centro del ojo; lo que, según el mismo Reid, no se debe a una virtud particular de los rayos que pasan por el centro del ojo, porque interceptando estos rayos, se forma con los otros la misma imagen en la retina, y el punto objetivo que los envía se ve en la misma direc-

ción que antes.¹ ¿Qué es, pues, lo que nos hace colocar el punto táctil en la prolongación de la línea recta imaginaria? ¿Es una ley primaria de la naturaleza, un instinto? De la existencia de semejantes instintos en varias especies de animales no hay duda, pues los vemos, antes de toda experiencia, dirigirse acertadamente a los objetos táctiles que se presentan a su vista.²

Pero la naturaleza ha observado un plan especial en la educación del hombre. Ella ha querido desde muy temprano instruirle por la experiencia y por su razón. Todo lo que el hombre ha podido aprender por medio de la experiencia, hay bastante motivo para creer que no lo ha debido a instintos especiales, y el aprendizaje de que se trata no parece más difícil que tantos otros, que en el primer destello de la razón han sido indudablemente el fruto de la observación excitada por la necesidad y de una especie de raciocinio analógico espontáneo, de que no daba aviso la conciencia.

La intensidad de la luz y la dirección en que se recibe, hacen variar considerablemente el color, y por eso los pintores diversifican con varios matices de un mismo color y a veces le sustituyen otro diverso para indicar la luz más o menos viva, más o menos directa de que es bañada el objeto y cada una de sus partes. Cuando vemos un ropaje cuyo color es uniforme, sus pliegues nos parecerían de diversos colores, si juzgásemos de ello por las sensaciones visuales que verdaderamente excitan. Pero, instruidos por la experiencia, no vemos en estas variaciones accidentales sino las ondulaciones de la superficie, y atribuimos a cada punto su colorido particular y constante, que es aquel en que lo veríamos a corta distancia y a un grado suficiente de luz

¹ Se puede interceptar cualquiera porción de los rayos que forman el cono objetivo, poniendo sobre la pupila un naípe agujereado que sólo deje pasar las otras porciones. (*N. de Bello*).

² "Los pollos de la gran familia de las gallináceas andan ya al salir de la cáscara y se les ve correr apresurados hacia el grano y atinar a picotearlo; lo cual prueba que saben servirse muy bien de sus ojos y estiman con exactitud las situaciones y distancias". Cabanis, *Rapports du physique et du moral, Second Mémoire*. (*Nota de Bello*).

y en una posición determinada. La experiencia nos enseña, pues, a juzgar del colorido verdadero de los objetos, que es constante, por el aparente que es vario; y esta variedad es un elemento importante para el juicio que formamos de la situación recíproca de los varios objetos táctiles, y de la situación recíproca de las varias partes de un mismo objeto táctil, de sus prominencias y concavidades, y en una palabra, de su forma.

Conocida la situación de los objetos visibles, pasamos a estimar su distancia. La naturaleza, como antes se ha dicho, nos ha dotado de la facultad de modificar la disposición de las partes que forman la estructura interna del ojo, para que adaptada a la distancia de los objetos, se pinten éstos en la retina, por los rayos de luz, con la mayor claridad y distinción posibles. Contrayendo unos músculos, adaptamos el aparato refringente del ojo a la visión de los objetos cercanos; y contrayendo otros, lo adaptamos a la visión de los objetos distantes. No nos toca averiguar qué esfuerzos hacemos o qué músculos movemos en cada caso; es constante que desde la edad más tierna aprendemos a acomodar los ojos a las distancias para ver los objetos lo más atentamente posible. La varia distancia del objeto nos obliga a modificar la estructura interna del ojo, y a cada modificación de la estructura interna del ojo acompañan esfuerzos particulares, de los cuales nacen sensaciones internas de esfuerzo que constituyen signos naturales de las distancias.

Pero este modo de estimarlas no suministra resultados algo precisos, sino cuando el objeto se halla situado entre 6 a 7 pulgadas y 15 a 16 pies de distancia respecto del ojo. Dentro del primer límite la visión es ordinariamente confusa; más allá del segundo, las diferencias entre los modos de adaptación del órgano son cada vez menos y menos fáciles de distinguir.

Síguese de lo que acabo de decir, que la visión distinta significa una distancia media de 6 a 7 pulgadas a lo menos. Un objeto pequeño, situado a media pulgada de distancia

del ojo, nos parece estar mucho más lejos, si lo miramos por un agujerillo abierto con la punta de un alfiler en un naipe; no por otra razón, sino porque de este modo logramos verlo distintamente.

Hasta aquí hemos hablado del órgano de la vista, como si fuese uno solo en cada individuo; pero tenemos dos ojos, y es preciso examinar, si concurriendo ambos a la visión, el uno de ellos no hace más que duplicar lo que pasa en el otro, o si sus acciones combinadas añaden algo a lo que cada ojo es capaz de simbolizarnos por sí solo. Observemos desde luego que, si no hay algún defecto preternatural en los movimientos orgánicos que concurren a la visión, cuando un ojo se mueve hacia arriba o hacia abajo, hacia la derecha o la izquierda, o en cualquiera otra dirección, el otro ojo ejecuta lo mismo: como si los dos fuesen puestos en movimiento por una misma fuerza. Así es que estando ambos abiertos, los vemos dirigidos constantemente a un mismo objeto; y cuando uno de ellos está cerrado, no por eso deja de moverse en el mismo sentido que el otro, sea lo queramos o no; y lo que todavía hace más curioso este fenómeno, es que los nervios y músculos que contribuyen a producir estos movimientos orgánicos son del todo distintos y no tienen conexión aparente entre sí.

No se crea que esto dependa de un hábito adquirido en la infancia, porque, si así fuera, cuando el niño empieza a ver movería de diverso modo un ojo que el otro, como lo hace con los brazos y las piernas, y aprendería gradualmente a darles direcciones paralelas; pues los hábitos no se forman sino por la repetición de unos mismos actos, ejecutados al principio con intención y trabajo, y progresivamente más fáciles y rápidos. Parece, pues, que antes de toda costumbre hay en la constitución del animal un instinto que le induce a mover paralelamente los dos ojos.

Pero no debe entenderse al pie de la letra este paralelismo, pues aunque los ojos no dejan de estar nunca próximamente paralelos, apenas habrá momento en que con

toda exactitud lo estén. Cuando dirigimos la vista a un punto, es preciso que se encuentren en él los dos ejes ópticos, formando un ángulo tanto más grande, cuanto más cercano se halla el objeto. La naturaleza, dándonos la facultad de alterar, aunque dentro de límites estrechos, el paralelismo de los ojos, nos ha proporcionado así, dentro de los mismos límites, un medio de apreciar la distancia táctil a que respecto de nosotros se hallan los objetos visibles. La intersección de los dos ejes ópticos determina la distancia del punto objetivo. A la verdad, no medimos el ángulo formado por estas dos líneas rectas para determinar por él la distancia de la intersección; pero según varía la distancia y por consiguiente la inclinación recíproca de los ejes ópticos, es menester que varíe la posición recíproca de los dos ojos; y percibimos esta varia posición por medio de los esfuerzos que hacemos para colocarlos y mantenerlos en ella.

Cuando el objeto no está muy lejos, podemos por este medio apreciar la distancia con suficiente exactitud; mas, a proporción que el objeto se aleja, la inclinación de los ejes ópticos varía menos y menos; los dos ojos se acercan más y más a un paralelismo perfecto, en que apenas podemos percibir diferencias; y los juicios de la distancia son en esta misma proporción más vagos y más expuestos a error. A grandes distancias los dos ejes ópticos son sensiblemente paralelos, y aumentada cuanto se quiera la distancia subsiste el paralelismo. De aquí viene que el sol, la luna, los planetas y las estrellas fijas parecen situadas a una misma distancia, como si estuviesen clavados en la superficie cóncava de una grande esfera, cuyo centro es el observador.

El individuo que pierde la vista de un ojo, pierde juntamente este medio de apreciar las distancias, y se engaña al principio en los juicios que hace de ellas, aun con respecto a los objetos a que puede alcanzar con la mano. Cerrando uno de los dos ojos nos es difícil enhebrar una aguja; de lo que puede colegirse que la inclinación de los ejes ópti-

cos, o bien la percepción interna de la recíproca posición de los ojos, es el principal indicio de que nos valemos para la estima de pequeñas distancias.

Esto mismo se deduce de la observación siguiente que copiamos casi literalmente del Dr. Reid.

“Cuando se mira una pintura con los dos ojos a una corta distancia, la representación de los objetos no nos parece tan natural, como mirándola con uno solo. La intención de la pintura es engañar a la vista, y hacer que parezcan situados a muy diferentes distancias objetos que en realidad lo están en un mismo pedazo de lienzo; pero esta ilusión no es tan fácil de producir en los dos ojos, como en uno solo, porque determinamos más exactamente con los dos que con uno la distancia de los objetos visibles. Si el colorido y relieve de los objetos es el que debe ser, la pintura puede presentar a uno de los ojos casi la misma apariencia que el original; pero a los dos no puede. Ésta es una imperfección irremediable del arte.

“El grande impedimento y el único invencible, para la agradable ilusión a que aspira el pintor, es la determinación de las distancias, en cuanto es hija de los juicios que hacemos por la varia adaptación del ojo, y principalmente por la varia inclinación de los ejes ópticos. Si nos fuese dable desentendernos de estos juicios, creo que el espectador pudiera *alguna vez* llegar a engañarse realmente, y a equivocarse la pintura con el original. Para juzgar, pues, del mérito de una pintura, debemos, en cuanto es posible, evitar la determinación de las distancias obtenidas por esos medios. Esto es lo que hasta cierto punto consiguen los inteligentes, tapándose uno de los dos ojos, y aplicando un tubo al otro; con lo que logran despejar el indicio de la distancia, deducido de la inclinación de los ejes ópticos, y al mismo tiempo interceptar la visión de otros objetos cercanos, cuya conexión con el lienzo haría desvanecer la ilusión”.

Otro efecto notable de la concurrencia de los dos órganos es el que paso a exponer.

Cuando concurren en la visión los dos ojos sucede que, estando dirigidos ambos ejes hacia un mismo punto, el cual, por consiguiente, se estampa en los centros de las dos retinas, la visión de ese punto es simple y no doble, no obstante la duplicación de la imagen; y lo mismo sucede con todos los puntos que en el campo de la visión están situados a igual distancia de los ojos que el punto a que dirigimos la vista. Si poniendo, pues, a diez pies de distancia una vela encendida, dirigimos hacia ella los dos ejes ópticos, y atendemos al mismo tiempo a otra vela colocada en distinto paraje a la misma distancia, no tendremos tampoco una visión doble, sino simple de esta segunda vela. Lo que hay de común en ambos casos es que el objeto cuya apariencia es simple se pinta en puntos correspondientes de las dos retinas, es a saber, o en los dos centros, o en puntos situados de un modo semejante respecto de los dos centros. Cada punto de la retina del ojo derecho está, pues, en correspondencia o armonía con un punto de la retina del ojo izquierdo; y los dos puntos, u ocupan los dos centros, o están situados de un modo semejantes respecto de ellos.

Por el contrario, objetos colocados o más cerca o más lejos que aquel a que dirigimos los dos ejes, y que por consiguiente, según las leyes de la óptica, se estampan en puntos situados de diferente modo respecto de los centros de las dos retinas, producen, cada uno, dos apariencias distintas. Si coloco, pues, una vela a diez pies de distancia, y extendiendo un brazo levanto un dedo entre la vela y los ojos, sucederá que, mirando la vela veré dos dedos, y mirando mi dedo veré dos velas.

Este fenómeno de la doble visión no es generalmente advertido, porque para que lo fuera, habríamos de dirigir los dos ejes ópticos al objeto que se duplica, y por el mismo hecho y en el mismo instante cesaría la duplicación. No sería, pues, de extrañar que muchas personas a quienes se indicase el fenómeno como una cosa de constante repetición asegurasen de buena fe que en su vida habían obser-

vado esa duplicada apariencia; que sin embargo se verifica a cada momento, y de que esas mismas personas se convenirían por los experimentos que acabo de indicar. Bien que no a todos es fácil percibirla en los primeros ensayos, porque es preciso hacernos alguna violencia para dirigir la vista a un objeto, y atender al mismo tiempo a otro. Pero sin embargo de producirse continuamente este fenómeno de la doble visión, aleccionados por la experiencia, nos representamos un solo objeto cuando en realidad vemos dos.

Así como en ciertas circunstancias un objeto simple se ve invariablemente duplicado, así en ciertas circunstancias dos objetos reales se confunden uno con otro y nos parecen uno solo. Apliquemos a los dos ojos en dirección paralela dos tubos semejantes, y nos parecerá que vemos con ellos un objeto solo; y si a las extremidades de los dos tubos se colocan dos pequeñas piezas de moneda de un mismo tamaño y forma, una exactamente en un eje óptico y otra exactamente en el otro, nos parecerá que estamos viendo una sola pieza de moneda. Y si dos monedas u otros cualesquiera cuerpos de diferente color y forma se colocan de la misma manera en las extremidades de los dos tubos, veránse los dos cuerpos a la vez en un mismo paraje, sin que el uno oculte al otro, y el color de ambos será el que corresponde a la composición de los dos colores.

En conclusión los puntos céntricos de las dos retinas armonizan naturalmente entre sí, y la misma armonía ha preordenado la naturaleza entre cualesquiera puntos de las dos retinas, que estén colocados de un modo semejante alrededor de sus respectivos centros; en tales términos, que un objeto único estampado en puntos inarmónicos nos parece doble, y dos objetos reales y distintos estampados en puntos armónicos nos parecen uno.

En el uso ordinario de la vista no prestamos atención alguna al fenómeno de la duplicación, porque no solemos atender sino al punto a que están actualmente dirigidos los dos ejes ópticos; pero no por eso debemos pensar que las

lunas en tener a sero a la... de me y a...
... y a la... de me y a...

D. Joseph Machillanda
Junio 11 de 1800

... a que no hai impedimento y que...
... de la... de me y a...
... y a la... de me y a...

Machillanda

D. Joseph Machillanda
Junio 11 de 1800

En el mismo dia... y...
... de la... de me y a...

En la ciudad de Caracas...
... de la... de me y a...
... y a la... de me y a...

D. Joseph Machillanda
Junio 11 de 1800

Facsimil de la última hoja del expediente del grado de Bachiller en Artes, conservado en la Universidad de Caracas, en la que consta la concesión del título, a 14 de Junio de 1800, y se certifica que Bello obtuvo el primer lugar de los del concurso. Le puso en posesión del título el Rector de la Universidad, Dr. D. Joseph Machillanda.

sensaciones excitadas por la concurrencia de los dos órganos sean de todo punto semejantes a las que produciría la simplicidad constante de las apariencias visuales, o que difiriendo hasta cierto punto las sensaciones, esta diferencia no signifique absolutamente nada para el alma; porque el efecto de las modificaciones del alma, a que no prestamos atención, aunque tan apagado y oscuro que ni se advierta ni se recuerde, no es enteramente nulo, antes contribuye siempre de algún modo al desarrollo de nuestros juicios y voliciones. Así, cuando instruídos por la experiencia, pudimos dar, en ciertas circunstancias, el significado de unidad a dos apariencias visibles, fué natural que esa duplicidad se convirtiese para nosotros en un signo de la diferente distancia de los objetos colocados en el campo de la visión, el cual hubo de pasar así a representarnos un espacio que se *playaba* en longitud, latitud y profundidad.

La adaptación del aparato refringente del ojo, y la inclinación de los ejes ópticos, sólo sirven para estimar pequeñas distancias; otros signos tenemos de aplicación más general, aunque tanto menos capaces de precisión, cuanto la distancia es mayor. Uno de ellos consiste en la dimensión de la magnitud aparente del objeto. Esta magnitud aparente, como todos saben, es tanto menor, cuanto más lejano se halla el objeto. Sé por experiencia la magnitud en que aparece un hombre u otro cualquier objeto a la distancia de 10 pies; percibo la gradual disminución de la figura a distancia de 20, 30, 100 pies, y a distancias todavía mayores, hasta que dejo de verla; y de este modo la magnitud visible de un objeto conocido se hace un signo de la distancia. De aquí procede que un objeto conocido visto por un lente, parece acercarse a nosotros, en la misma proporción en que el lente aumenta sus dimensiones.

“Si a una persona que se acercase por la primera vez a un telescopio se dijese que este instrumento aumentaba diez veces las dimensiones de los objetos, ¿no creería que un hombre, v. gr., visto con el telescopio se le había de trans-

formar en un gigante de 60 pies de estatura? Pero no es así. El hombre no le parece más grande, sino más cercano que antes. No hay duda que el telescopio hace diez veces mayor la imagen de este hombre en la retina; pero, como estamos acostumbrados a percibir esta magnitud visible a una distancia diez veces menor que la presente, y no en otro caso alguno, la tal magnitud visible sugiere la idea de aquella distancia con la cual la hemos asociado en el entendimiento, y el espectador no hace novedad en el juicio de la magnitud real”.

El cuarto medio de apreciar la distancia, consiste en lo amortiguado de los colores, por el velo azul imperfectamente diáfano en que la atmósfera envuelve los objetos; a que se agrega la confusión de las pequeñas partes, y lo indeterminado de los perfiles. “Por eso los pintores”, dice Reid, “no contentos para representar la distancia, con disminuir las dimensiones, apagan los matices, suavizan el contorno de los objetos y disimulan las prominencias y depresiones de la superficie. Si limitándose a pintar un hombre diez veces menor que otro, diesen al primero la misma regularidad de perfiles, distinción de partes y brillantez de colorido que al segundo, se nos antojaría que estábamos viendo un pigmeo cercano, más bien que un hombre distante de regular estatura”.

Cuando un objeto consta de colores varios, colocados de cierto modo particular, se indica más claramente su distancia haciendo que de los varios colores se forme uno solo por gradaciones insensibles. En una torre cercana percibo con toda claridad las junturas de sus varias partes; lo pardo de las piedras y lo blanco de la mezcla que las une están claramente definidos y limitados; y la línea de separación es distintamente perceptible. Vista la torre de más lejos, las junturas se perciben más oscuramente, y los dos colores empiezan a confundirse. Y aumentada la distancia, los límites que separan al uno del otro desaparecen, y resulta de los dos un color homogéneo.

“En un manzano cubierto de flores, que se me presenta a doce pies de distancia, distingo la figura y color de las hojas y pétalos; por entre las hojas diviso parte de los ramos, unos iluminados por el sol, otros sombríos; y algunos de los intersticios me dejan ver la bóveda azul del cielo. Alejándome del árbol, su aspecto varía a cada instante; las partes se mezclan y confunden; los matices del cielo, de los ramos, hojas y pétalos se deslíen gradualmente uno en otro, y el color del objeto se hace cada vez más uniforme.

“Berkeley, viajando por Italia y Sicilia, observó que las ciudades y palacios, vistos de lejos, le parecían algunas millas más cerca de lo que verdaderamente estaban, y lo atribuye a la pureza del aire italiano, que da a los objetos distantes un grado de claridad y brillantez, que en la densa atmósfera de su patria caracteriza a los objetos cercanos. Por eso también los pintores italianos dan al cielo un colorido más vivo que los flamencos. ¿No deberán por esa misma razón degradar menos los matices y copiar algo más distintamente los pormenores en la representación de los objetos distantes?

“Como en un aire purísimo los objetos se nos antojan menos distantes y más pequeños de lo que realmente son, en un aire espeso y nebuloso exageramos sus dimensiones y distancias. Paseándome por la orilla del mar en medio de una densa niebla, diviso un objeto que me parece un hombre a caballo a la distancia de media milla poco más o menos. Mi compañero que tiene mejor vista, o más experiencia de las ilusiones de esta clase, me asegura que el objeto que me parece un hombre es en realidad un ave marina. Vuelvo a mirar, y reconozco mi error: el objeto se transforma repentinamente a mi vista en un ave marina a la distancia de setenta a ochenta varas. El error y la corrección son tan instantáneos, que más parecen percepciones inmediatas que juicios sugeridos. Lo cierto es que mi creencia es en ambos casos producida por signos, más que por argumentos; por hábito más que por raciocinios de que tengamos conciencia. He

aquí cuál me figuro haber sido el proceder de mi entendimiento. En primer lugar, no conociendo o no tomando en cuenta el efecto de la niebla, me parece percibir en el objeto aquellos matices apagados, aquel contorno indefinido y oscuro, que los cuerpos suelen presentar a la distancia de media milla; la apariencia visible es aquí un signo que me sugiere la idea de esta distancia. Y en segundo lugar, esta distancia combinada con la magnitud visible me significa la magnitud táctil de un hombre a caballo, que atribuyo erradamente al objeto. De este modo se verifica el engaño. Pero no bien echo de ver que el tal objeto es un ave, la magnitud ordinaria de la especie combinada con la magnitud que ahora se presenta a mis ojos, inmediatamente me sugiere la idea de la verdadera distancia, y en el apagamiento de los caracteres visibles no veo ya más que el efecto ordinario de la niebla. La cadena de signos y de ideas me parece ahora más fuerte y mejor trabada que antes: la media milla se convierte en ochenta varas; el hombre a caballo se reduce a las dimensiones de un ave; paréceme ver un objeto nuevo, y no me es posible resucitar los juicios anteriores.

“El quinto medio de estimar la distancia de un objeto es el que suministran la interposición o la contigüedad de otros objetos, cuya distancia o magnitud conocemos. Cuando percibo que entre mí y el objeto se extiende una llanura o campiña, las dimensiones de ésta me sugieren la idea de la distancia a que se halla el objeto. Aun cuando no hayamos recorrido el terreno intermedio, podemos estimar fácilmente sus dimensiones por el hábito que tenemos de juzgar de las superficies que se nos presentan a la vista, y que medimos en cierto modo con nuestros pasos; hábito que adquirimos temprano, porque es uno de los que más nos importan”.

Un objeto colocado sobre un alto edificio se nos figura menor que en el suelo, suponiendo las distancias iguales; porque en esta segunda situación la tierra intermedia sugiere la idea de la verdadera distancia, y la distancia combinada

con la magnitud visible se hace signo de la magnitud real; pero en la primera situación, faltando el indicio de la tierra intermedia, la distancia estimada es algo menor que la verdadera; y esta aprensión errónea, combinada con la magnitud visible, nos hace también errar en la magnitud real, y juzgarla algo más pequeña de lo que corresponde.

“Los dos primeros medios por sí solos jamás harían que la distancia de un objeto visible nos pareciera exceder de 150 a 200 pies, porque pasado este límite no hay alteración perceptible en la conformación del ojo, ni en la inclinación de los ejes. El tercer medio se aplica especialmente a los objetos cuya magnitud táctil conocemos. El cuarto es un signo indefinido y vago, aplicado a distancias de más de 200 ó 300 pies. Cuando algún objeto desconocido, situado sobre la superficie de la tierra, se nos figura estar a distancia de algunas millas, el quinto medio es el que nos conduce a este juicio.

“El Dr. Smith observa muy fundadamente que la distancia conocida de los objetos terrestres que tenemos a la vista, hace que la parte del cielo vecina al horizonte nos parezca más distante que la que está vecina al zenit. Por eso la figura aparente del cielo no es propiamente la de un hemisferio, sino la de un segmento menor de la esfera; y por eso también el diámetro del sol o de la luna, o la distancia entre dos estrellas fijas, mirados de modo que sea pequeña su distancia aparente respecto de una colina u otro objeto terrestre, se nos antoja mucho mayor que cuando tales objetos no hieren al mismo tiempo la vista. A esto se puede añadir que el horizonte terminado por objetos situados a una distancia considerable parece ensanchar todas las dimensiones de la bóveda celeste. Mirada ésta desde una callejuela, semeja hallarse en cierta proporción con ella; pero cuando la miramos desde una ancha llanura, alrededor de la cual se levanta un anfiteatro de colinas y cordilleras distantes, como que vemos otro nuevo cielo, cuya magnitud declara la grandeza de su autor, y anonada las obras del hombre:

porque ¿qué son entonces las altas torres y soberbios palacios, y qué proporción guardan con la inmensidad de los cielos?"

Pasando de la distancia a la figura, basta notar que una misma forma palpable y real presenta a la vista innumerables figuras aparentes, según las varias posiciones del objeto, para echar de ver que rara vez puede deducirse aquélla de éstas con tal cual exactitud; y en realidad no hay juicios en que más a menudo nos engañe la vista que en los que formamos sobre las formas táctiles de los objetos cuya especie nos es desconocida. Procedemos con más seguridad cuando de la comparación de varias apariencias visibles, tomadas en situaciones diferentes, deducimos la forma palpable. Pero el raciocinio es entonces una operación lenta, un cálculo que dista mucho de aquellas rápidas inferencias, en que lo visible, haciendo las veces de un signo, excita instantáneamente concepciones táctiles.

Las únicas deducciones relativas a la figura táctil, que merezcan contarse entre las percepciones secundarias de la vista, son las sugeridas por la distribución de las luces y sombras, que los pintores llaman claroscuro.

La luz nos revela los relieves, la sombra, las concavidades; y del tránsito más o menos súbito o graduado de la una a la otra, inferimos lo más suave o áspero de las prominencias y depresiones, y lo más o menos agudo de los ángulos salientes y entrantes.

Cada relieve mirado oblicuamente nos oculta una parte mayor o menor de la superficie; parte que mirada desde otro sitio, pasaría a sernos visible, desapareciendo a su vez, detrás del mismo relieve, otra parte de la superficie. Ahora bien, los espacios encubiertos por la proyección del relieve sobre el fondo de una perspectiva cercana no coinciden exactamente para los dos ojos, y la falta de coincidencia es tanto mayor cuanto menos dista el objeto. De aquí nace otro obstáculo insuperable para las ilusiones de la pintura. Los relieves figurados en un cuadro se proyectan con respecto a los dos ojos sobre una misma parte del fondo de la

perspectiva, y por consiguiente no pueden producir en nosotros, cuando la vemos con ambos ojos, aquella exacta combinación de impresiones que corresponde a la visión de verdaderos bultos. Este defecto es imperceptible cuando el cuadro representa objetos distantes; pero en el caso contrario no sería posible, viéndole de cerca con los dos ojos, que la proyección nos pareciese enteramente natural.

“Como no estamos acostumbrados a pensar en la figura visible”, dice el Dr. Reid, “y sólo nos valemos de ella como de un signo que nos representa la forma tangible, luego que aquélla ha hecho su oficio, nos desentendemos de ella, y su idea se desvanece, sin dejar siquiera vestigio en el entendimiento. El pintor cuyo oficio es andar a caza de estas formas fugitivas y copiarlas, sabe cuán difícil es conseguirlo, aun después de muchos años de trabajo y práctica. Dichoso, si llega a poseer el arte de fijarlas en su imaginación para trasladarlas al lienzo, pues entonces le será tan fácil copiar la pintura ocular, formada por la naturaleza, como otra cualquiera pintura. ¡Pero cuán pocos son los que alcanzan esta facilidad!”

Si el conocimiento de la distancia contribuye poco al de la forma, no es así con la magnitud o tamaño de los objetos. Estas dos cosas, magnitud y distancia se sugieren frecuentísimamente una a otra. Conocida la magnitud, estimamos por ella la distancia, y *vice versa*, conocida la distancia estimamos por ella la magnitud.

Cierta ilusión causada a veces por una especie de sensibilidad mórbida de la retina, manifiesta el íntimo enlace de los juicios que formamos sobre la magnitud y la distancia de los objetos. Cuando he pasado algún tiempo leyendo, sobre todo a la luz artificial, y en un aposento cuya imperfecta iluminación me hace algo trabajosa la lectura, me sucede que algunos minutos después que cierro el libro y me levanto, me parece todavía estar viendo los renglones y letras, aunque en un estado de movimiento y como encaramándose confusamente unos sobre otros, de manera que apenas pue-

do reconocer una que otra dicción monosílaba, que se me escapa al instante. Pero en medio de esta confusión, las letras, invariables en su forma, me parecen más y más grandes, a medida que me retiro de la pared sobre que se proyectan y en que se me figuran estampadas. Las diferentes distancias de la pared, que me son conocidas, me sugieren diferentes magnitudes de las letras; y es tan instantánea la sugestión, que me es imposible distinguirla de la percepción actual.

Tales son los principales medios que tenemos de percibir las cualidades palpables de los objetos por nuestras afectaciones visuales.

Se ha juzgado con bastante fundamento que si los hombres hablasen un mismo idioma en todos los países del mundo, nos sería difícil dejar de creer que hay una conexión natural, no aprendida, entre nuestras ideas y las palabras de que nos valemos para expresarlas. “No es de maravillar, pues”, como observa Brown, “que se verifique igual ilusión con respecto al que podemos llamar *lenguaje universal de la vista*. Las percepciones visuales constituyen un idioma que todos entienden, pues sugiere a todos unas mismas ideas acerca de las situaciones, distancias, formas y dimensiones de los cuerpos; pero si entendemos este idioma, es porque lo hemos aprendido, como aprendemos la lengua nativa, notando la correspondencia entre los signos y los objetos”.

CAPITULO XII

DE LA RELACIÓN DE IDENTIDAD. — SUSTANCIALIDAD

- I. Carácter peculiar de la relación de identidad. — Lo concebimos primeramente en nuestro propio ser. — Se revela en todo ejercicio de la memoria, y atestigua siempre la unidad y continuidad del yo. — Verdadera relación de identidad, diferente de las que suele denotar el lenguaje. — Identidad de tiempo de dos fenómenos. — II. Sustancialidad del yo; conocimiento de la sustancialidad de los cuerpos. — Apéndice I. De la inteligencia en los brutos. — Existencia del alma en ellos.

I

La relación de identidad tiene de singular que no podemos concebirla entre dos cosas distintas, sino en una misma cosa considerada en dos estados, modificaciones o apariencias diversas.

Concebámosla primeramente en nuestro propio ser, en el yo, en la sustancia que se contempla a sí misma. El alma se nos muestra idéntica consigo misma, aun cuando ejercita diversas funciones. El yo que siente, que percibe, que recuerda, que imagina, que juzga, que raciocina, que desea, que quiere, es para nuestra conciencia un mismo yo, un mismo ser, una misma sustancia. Así, los que atribuyeron la sensibilidad al cuerpo y la inteligencia a el alma, erraron gravemente. Los fenómenos de la sensibilidad son modos de que tenemos intuición, no menos que de los juicios o de los raciocinios, y en todos los fenómenos de que tenemos intuición se percibe el alma a sí misma como un ser siempre idéntico.

El ejercicio de la memoria envuelve el juicio de la identidad de nuestro ser en todos los momentos de nuestra existencia recordados y en el momento del recuerdo. El experimentar un recuerdo no es meramente excitarse de nuevo una percepción pasada, sino reconocerla el alma como suya, percibiendo al mismo tiempo entre la cosa recordada y las cosas de que tiene percepción actual la relación de *antes* y *después*.

La percepción de nuestra identidad es un principio esencial de la constitución del alma humana, en virtud del cual nos es imposible no considerar nuestras varias afecciones sucesivas o simultáneas, no sólo como simultáneas o sucesivas, sino como nuestras, como estados o modificaciones de una sola sustancia.

Percibir la identidad del yo es percibir unidad en algo que se nos presenta bajo apariencias diferentes; y percibir su continuidad es percibir unidad en algo que se nos presenta bajo apariencias sucesivas.

La continuidad de nuestro ser se nos muestra en el encañamiento de nuestras percepciones actuales con nuestros recuerdos, hasta remontarnos a las primeras épocas de la vida. Si sucediera, pues, que en un punto de nuestra existencia se borrasen de la memoria todas las percepciones anteriores, y empezara a formarse con otras percepciones otro caudal enteramente nuevo de recuerdos y conocimientos, este punto separaría, por decirlo así, dos existencias intelectuales incapaces de identificarse en el alma, y en este sentido distintas.

Pero no lo serían realmente. La unidad del ser es independiente de la percepción intuitiva de ella. La relación en virtud de la cual llamamos idénticos los objetos o ideas, puede ser conocida por la percepción o el raciocinio; y puede también existir aunque no lleguemos de modo alguno al conocimiento de ella.

Cuando concebimos que dos o más objetos se identifican, nos los figuramos, según hemos dicho, bajo la imagen de aquella unidad que sólo percibimos intuitivamente en nos-

otros mismos. Pero con la palabra *identidad* (y lo mismo es aplicable a la palabra contraria, *distinción*) solemos significar relaciones diferentísimas: la identidad *de sustancia*, que el espíritu percibe intuitivamente en todas sus modificaciones simultáneas y en el encadenamiento de sus percepciones y recuerdos, y que nos representamos en las otras sustancias, concibiendo las *unas*, como la nuestra; la identidad de *persona*, que atribuimos a la inteligencia que se presenta bajo apariencias varias, como cuando juzgamos que el César conquistador de las Galias fué el mismo César que venció en Farsalia y que fué muerto por Bruto y Casio en el Senado romano; la identidad del *cuerpo viviente*, que consiste en la continuidad de las funciones que constituyen la vida, sin que la menoscabe la renovación de moléculas que se verifica sin cesar en todas las estructuras organizadas; la identidad de *clase*, que es la semejanza de caracteres, en virtud de la cual imponemos un mismo nombre a dos o más entes distintos, y la identidad específica, que en los cuerpos vivientes es lo mismo que la identidad de clase, junto con la facultad de procrear entre sí individuos de las mismas formas, y capaces también de trasmitirlas por la generación.

La identidad de tiempo de dos fenómenos es la coexistencia con un segmento determinado de la escala infinita del tiempo. En el tiempo nos es fácil plantar cuantos padrones queramos para referir las existencias a ellos; en el espacio no sucede otro tanto. No hay para nosotros en el espacio un punto fijo a que podamos referir los objetos para determinar, por medio de sus distancias y situaciones relativamente a ese punto, sus lugares absolutos, porque todo cuanto se halla a el alcance del hombre se mueve. No hay para nosotros lugares absolutos. Si la tierra se mantuviera inmóvil en el espacio, la situación y distancias de un objeto respecto a un punto dado de la tierra, constituiría su lugar absoluto, y en la identidad de esa relación consistiría la identidad de lugar de uno o más objetos en momentos distintos. Pero no conocemos más que lugares relativos respecto a un punto

dado, de cuyo movimiento prescindimos mientras nos movemos con él. Como los lugares de las cosas en el buque en que navegamos, así son los lugares de las cosas en la tierra, los lugares de los planetas en nuestro sistema planetario, y los lugares sucesivos de este sistema en torno a un centro que parece ya columbrarse; y este mismo centro varía probablemente de lugar en vastísimos giros alrededor de otro centro, sin que nos sea dado decir dónde termina esta sucesiva involución de órbitas en órbitas, y de sistemas en sistemas.

Hemos notado que la identidad del cuerpo viviente es la no interrumpida continuidad de las funciones vitales. Hay otras acepciones semejantes de la misma palabra. Cuando decimos, por ejemplo, que el río que tiene su nacimiento en cierto paraje, es idénticamente el mismo que desemboca en otro, sólo afirmamos la continuidad de su curso, que puede verificarse, aunque no llegue a la embocadura una sola gota de la fuente.¹

Síguese de aquí que la identidad es en la mayor parte de los casos una relación compleja. La identidad vital, por ejemplo, es una serie no interrumpida de funciones vitales; y la identidad de clase es una relación de semejanza, que se resuelve muchas veces en gran número de semejanzas elementales.

Las identidades de sustancia, de vida, de persona se llaman individuales; un río se considera también como un solo individuo; el océano con todas sus dependencias es otro. Entre éstas y las identidades de clase y especie hay una diferencia considerable: a las primeras damos por tipo la unidad; y a las segundas, la semejanza.

¹ En la geografía suele combinarse la continuidad de curso con la identidad del nombre que una corriente conserva en diferentes parajes, sin cederlo a las otras corrientes con que se junta. Pero la primera de estas dos ideas es necesaria y fundamental. (*N. de Bello*).

II

Propiamente no percibimos otra sustancia que la del *yo* individual, y ésta nos sirve de tipo para representarnos la que por una instintiva e irresistible analogía atribuimos o los otros seres inteligentes y sensibles.

¿Concebimos sustancia en los cuerpos? ¿Concebimos que haya en ellos algo real, aunque no inteligente ni sensible, que sirve de asiento a las cualidades que nos representamos en ellos? No conocemos esas cualidades sino por las sensaciones correspondientes y por las relaciones que entre éstas concibe el espíritu; no las conocemos sino como causas de sensaciones que percibimos en nosotros mismos, y de relaciones que nuestro espíritu engendra por una especie de actividad que le es propia comparando las sensaciones; la idea de sustancialidad en los cuerpos no es hasta aquí otra cosa que la idea de causalidad.

Pero este poder que causa la sensación existe necesariamente en algo real. ¿Nos figuraremos esta identidad real en lo que llamamos materia? ¿O la colocaremos en el Grande Espíritu, Creador y Conservador? Ésta ha sido una reñida cuestión en la arena de la Filosofía: cuestión que sin embargo, (como espero probarlo más adelante), reducida a sus verdaderas dimensiones, apenas deja una diferencia apreciable entre las opiniones de los dos partidos opuestos. No es éste el lugar oportuno de discutir las.¹

¹ Este capítulo, a no dudarlo, habría sido eliminado por el autor, quien tendría en vista segregar las partes de su contenido para adaptarlas sucesivamente a las materias que, como las de la sección 3ª del capítulo 2º, y las de la sección final del capítulo 9º, parecen haber sido reproducidas posteriormente con la desmembración de los Apéndices primero y segundo del presente capítulo. Reservamos, pues, de él la parte útil que resta, deducida del contenido especial que representaba en el plan primitivo, y según lo demuestra la escritura y redacción más antigua que aparece en el original. (*Edición chilena, Santiago*).

APÉNDICE I

DE LA INTELIGENCIA EN LOS BRUTOS

Que los brutos sienten y comparan sus sensaciones, es absolutamente fuera de duda. Tienen por consiguiente alma; y esa alma es en ellos, como en el hombre, una sustancia simple, inextensa, incorpórea. Ni esto se opone a que el alma humana y la de los brutos sean de diversa naturaleza, porque no hay razón alguna para negar que Dios haya creado diferentísimas especies de sustancias inmateriales con facultades más o menos elevadas y con diferentes destinos futuros.

De la inmaterialidad del alma de los brutos no se sigue ni que sea capaz de ideas morales, pues aun en la especie humana ni los niños ni los idiotas las tienen; ni que esté destinada a la inmortalidad, pues de lo inmaterial y simple no se sigue necesariamente lo inmortal. El alma humana puede ser aniquilada por Dios; y si puede ser aniquilada, pudo someterse esta aniquilación a leyes generales preconstituídas por el Creador; en una palabra, Dios puede crear sustancias simples y al mismo tiempo percederas, porque estas dos cosas no envuelven contradicción. La existencia es un don que la Divinidad no está obligada a conceder incondicional e irrevocablemente. Sabemos que el alma humana es inmortal; pero no porque es inextensa, sino por otro género de pruebas, deducidas de los fenómenos morales del universo, como más adelante veremos.¹

¹ Pomponazzi, filósofo mantuano, escribió a principios del siglo XVI un libro en que se propuso probar que la razón sola no puede darnos a conocer la inmortalidad del alma, pero que estamos obligados a creer en ella, como verdad revelada, consignada en la Escritura y confirmada por decisiones de la Iglesia Católica. Este aparente acatamiento al dogma religioso no engañó a los contemporáneos de Pomponazzi, que le tuvieron por materialista, no obstante sus repetidas protestas de firme adhesión a la doctrina de la Iglesia, a quien llamaba su madre.

Si Pomponazzi se hubiese limitado a sostener que de la materialidad del alma

De la relación de identidad

Los brutos tienen incontestablemente una especie de inteligencia, en que entra como una de las facultades elementales la sensibilidad, de la misma manera que en la nuestra; pero la sensibilidad sola no es capaz de los actos intelectuales que se nos revelan en ellos, como tampoco lo es de los actos intelectuales de que tenemos intuición en nosotros. El perro bastaría para probar que los fenómenos de la inteligencia en los brutos no pueden explicarse por la mera sensibilidad: el perro, que entiende nuestras órdenes y las obedece; en quien como en nosotros, la necesidad y el peligro desenvuelven una astucia y sagacidad maravillosas; cualidades que no debe a un instinto ciego, sino a la experiencia, esto es, a la observación y al raciocinio, puesto que las adquiere por grados, las aprende, se educa.¹

Del *instinto* con que se ha pretendido explicar la inteligencia de los animales, se tienen ideas tan vagas y oscuras que creemos necesario fijarlas. El instinto no nace de la experiencia. Un animal que siente por primera vez el aguijón de la necesidad, se dirige, sin observaciones precedentes, sin aprendizaje alguno, a los objetos que la naturaleza ha des-

no se sigue su inmortalidad, hubiera sido difícil refutarle. Dicese que solamente lo compuesto es destructible, y así es, entendiendo por destrucción la disolución de las partes de que está construído un todo. Como el alma no es un ser *construído*, porque carece de partes, no es un ser que puede ser *destruído*, en el sentido propio de la palabra *destrucción*. Pero falta probar que la cesación del ser no pueda verificarse sino por destrucción o disolución. El alma humana podría ser aniquilable y perecedera, si Dios hubiese querido hacerla tal, porque Dios puede dar la existencia bajo las condiciones que quiera.

Aunque Pomponazzi se hubiese limitado a decir que no tenemos pruebas de la inmortalidad del alma humana, independientes de la revelación y de las definiciones de la Iglesia, habría errado groseramente. Basta la razón sola para ver escrito en los fenómenos morales de que somos testigos un porvenir que nos aguarda más allá del sepulcro. (*N. de Bello*).

¹ "El perro del pastor", dice un escritor moderno, "es un prodigio de inteligencia. Reúne a la primera señal del amo las ovejas dispersas, separa del rebaño las que se le muestran, las conduce a donde se le manda, y las mantiene todas perfectamente sujetas a su dirección, no tanto con esfuerzos activos, como con las modulaciones de su voz, que expresa todos los tonos, desde el del aviso cariñoso hasta el de la amenaza colérica. Y éstas son cosas de todos los días y que se ven por todas partes en los campos". No son menos visibles en el perro del ciego, en el perro de caza, y aun en el perro doméstico, los fenómenos de una inteligencia cultivada. ¿Qué diremos de su respeto y sumisión al amo, de su fidelidad y gratitud? El que atribuye estas cualidades a la materia no debe dar mucha fe a los argumentos filosóficos con que se prueba la inmortalidad del alma humana. (*N. de Bello*).

tinado para satisfacerla, y hace de ellos el uso conveniente con la mayor destreza y tino. Estas acciones instintivas preceden muchas veces a la necesidad misma. El ave construye su nido para la cría futura que no conoce, y cada especie tiene su arquitectura peculiar, adaptada al abrigo y defensa de los pollos, y transmitida de generación a generación por todos los siglos, sin necesidad de enseñanza o ejemplo. El instinto hace sin la experiencia lo que hace con ella la razón, pero no es susceptible de adelantamiento sino con el auxilio de la experiencia, es decir, de una facultad que observa y raciocina; y eso tan sólo en aquellas especies de animales que en el ejercicio de la inteligencia se asemejan más al hombre. En las otras especies, el instinto es, por decirlo así, estacionario. En la abeja y en muchos otros insectos el instinto se ejercita siempre en las mismas operaciones con la más completa uniformidad.

El hombre tiene también sus instintos; la inteligencia misma los tiene; sin ellos, como lo veremos en su lugar, es inexplicable el raciocinio.

¿Pero qué es el instinto en sí mismo? porque hasta ahora no hemos hecho más que manifestar sus caracteres exteriores.

En segundo lugar, las determinaciones de la voluntad no son deliberadas y libres; las voliciones que producen los movimientos voluntarios instintivos son forzadas; se desenvuelven por conexiones en que el efecto sucede necesariamente a la causa. Así a lo menos parece deducirse de la constancia y la uniformidad absoluta de los actos de un instinto puro, cual se manifiesta en las especies más brutas, que no son susceptibles de educación ni de enseñanza alguna.

En tercer lugar, las voliciones instintivas tienen por precisión una causa, y esta causa parece existir en la sensibilidad: el animal tiene percepciones sensitivas internas, producidas por modificaciones orgánicas peculiares; percepciones de inquietud y de razón; percepciones de cierta

necesidad, de cierto apetito, las cuales le hacen obrar deliberada y ciegame para satisfacerlo. La naturaleza ha preordenado las voliciones correlativas a estos apetitos, como los movimientos correspondientes a las voliciones.

¿Pero tiene el animal conocimiento, tiene ideas de los objetos a que sus instintos le arrastran para dirigir a ellos sus movimientos? Si las tiene, no las debe sin duda a la experiencia. Cuvier imagina que las tiene; que la naturaleza las hace nacer espontáneamente en su alma; que se desarrollan en ella fantasías, visiones, ensueños, en que anticipadamente contempla los objetos que le son necesarios, y aun goza de ellos; de manera que cuando ve realmente los objetos, los reconoce, se dirige a ellos, y en ellos satisface los apetitos que le aguijoneaban. Pero esta explicación es una mera conjetura. Lo que no puede dudarse es que cuando se desarrolla en los animales un apetito, el objeto correlativo, que antes miraban con indiferencia, excita sentimientos y emociones que le dan encanto, un prestigio, un poderío más impetuoso, cuanto menos elevado es el rango del animal en la escala de la inteligencia.

El animal tiene instintos no sólo para apoderarse de los objetos que apetece, sino para sustraerse a los que pudieran dañarle y destruirle. A la percepción de estos objetos suceden en el animal emociones de aversión y horror. El miedo de los niños a la oscuridad, donde pudieran a cada paso tropezar, caer, chocar, lastimarse, es uno de estos afectos instintivos que apartan al animal del peligro, sin que una previa experiencia haya podido dárselo a conocer.

Despiértase a menudo en el animal una serie de apetitos y de instintos encaminados a un fin último, de que no puede tener idea, a lo menos por su propia experiencia, o por el ejemplo de sus semejantes. El ave hace el nido sin pensar en la cría; empolla del mismo modo; saca la cría, la alimenta, la anima a volar: una serie de percepciones y de emociones, auxiliadas hasta cierto punto por la experiencia en las especies más elevadas, produce esta serie de operaciones,

que terminan en la completa educación de los hijos. Llegada esa época, la naturaleza emancipa la prole y la madre obedece a nuevos instintos que le hacen indiferentes aquellos mismos en que antes inspiraba su más cuidadosa solícitud.

Hay en el animal, en fin, instintos que parecen desinteresados, que producen desvelos y esfuerzos dirigidos en la apariencia a la conservación y al bienestar ajenos. Pero el animal busca siempre su satisfacción individual, es esencialmente egoísta. La naturaleza ha puesto la propagación y conservación de las especies bajo la tutela de los apetitos individuales.

Concluyamos. Los fenómenos de la inteligencia de los brutos no pueden explicarse por la sensibilidad sola; pero, cuando de ese modo se pudiese dar cuenta de ellos, no habríamos adelantado nada para negar la inmortalidad al principio que los anima; porque la sensación es un fenómeno de que tenemos conciencia, un fenómeno espiritual, y no podemos atribuirlo a la materia, sin derribar la valla que la separa del espíritu. Lo que se llama instinto es una forma particular de la inteligencia. En los instintos del hombre hay sensaciones y percepciones. ¿Qué hay, por ejemplo, en el horror a la oscuridad, que es un instinto en los niños? La percepción externa del objeto, y las percepciones internas de una penosa modificación orgánica, y determinaciones indeliberadas de la voluntad que deja de ser en esta ocasión una causa libre. Una fuerte analogía nos obliga a reconocer los mismos elementos en los instintos de los brutos.

CAPITULO XIII

DE LA COMPOSICIÓN DE LAS IDEAS

Idea de los objetos en general; percepción e idea; lo que representa el contenido de una separadamente. — La *memoria* considerada como facultad de renovar las percepciones. — La *imaginación* como facultad de composición de las ideas. — Tiene una extensión mayor que la memoria. — Poder de la voluntad en la formación de las ideas. — Ideas de objetos espirituales.

Desde que reconocemos y distinguimos una cualidad corpórea absoluta por medio de una sensación, se vuelve ésta para nosotros un signo, una representación, una idea de aquélla; y el conjunto de ideas parciales que nos representan una por una las cualidades absolutas de un objeto corpóreo, constituye una parte considerable de la idea compleja que nos representa el todo del objeto.

Si percibir el color de una violeta, es experimentar una sensación que referimos a un objeto externo como a su causa, tener idea de este color no es otra cosa que recordar aquella sensación y representarnos en ella una cualidad particular de la causa que la produce. No teniendo medio alguno de conocer lo que las cualidades corpóreas son en sí mismas, nos es necesario para pensar de cualquier modo en ellas, pensar en las sensaciones excitadas por ellas. La sensación se hace de esta manera símbolo de su causa, y toma el nombre de percepción o de idea: de percepción mientras subsiste, y de idea mientras es solamente reproducida por la memoria.

Pero la idea total que nos representa un objeto corpóreo

consta no sólo de sensaciones recordadas, sino de conceptos relativos, tanto primarios como de órdenes más elevados; ora entre las sensaciones mismas producidas por el objeto, ora entre éstas y las sensaciones producidas por otros objetos. Así en la idea de una flor entran no sólo recuerdos en que se reproducen con más o menos viveza las sensaciones que antes fueron excitadas por ella en nuestra vista, olfato y tacto, sino las ideas de su tamaño y forma, que, según hemos visto, son agregados de relaciones varias de extraposición; las ideas de las semejanzas o diferencias, de color y de forma entre ella y otras flores, etc.

Para abreviar el lenguaje, consideraremos las percepciones de las cualidades relativas corpóreas, como el complemento de la parte puramente sensitiva de las percepciones de objetos corpóreos. En este sentido podremos decir que las formas, magnitudes y lugares son percibidos representativamente por medio de las sensaciones táctiles y visuales, incorporando en aquéllas y éstas las sensaciones del sentido de esfuerzo; y que la idea de una cosa corpórea se compone de recuerdos sensitivos. Prescindimos, pues, de la parte que tiene en estas ideas la conciencia activa, que comparando sensaciones, concibe relaciones y las atribuye a los objetos corpóreos.

En las ideas de entes corpóreos que han estado sujetos al examen de nuestros sentidos, las sensaciones recordadas se refieren a las causas mismas que las excitaron en nosotros. Hay otras ideas en que las sensaciones se refieren a causas distintas de aquellas que las excitaron originalmente. El que ha visto una rosa puede figurarse otras muchas, aunque no las haya visto, y aunque de hecho no existan. El que sólo ha visto rosas del color ordinario, puede figurárselas blancas, moradas o de cualquier otro color de los que haya percibido en otros objetos. Las ideas de estas nuevas rosas constan de sensaciones recordadas, pero que no referimos ya a las causas individuales que originalmente las excitaron sino a causas distintas, ya reales, ya imaginarias.

La idea de una rosa consta de todas las sensaciones producidas por esta flor; es decir, de todas aquellas que representan su color, forma, fragancia, etc. Una idea más completa de la misma rosa incluirá las sensaciones por medio de las cuales percibimos sus modos sucesivos de existencia, y los objetos que han tenido o tienen conexión con ella, como el rosal en todos sus varios estados desde la semilla hasta la fructificación, el jardín en que hemos visto crecer esta planta, etc. Cuando las sensaciones recordadas de que consta la idea de una rosa nos representan el mismo objeto individual que las excitó en nosotros, acompañado de los mismos adjuntos, el grupo de las sensaciones recordadas que forma la idea de la rosa es una copia del grupo de sensaciones actuales que formaron las percepciones de la rosa y de sus adjuntos. La facultad que tiene el alma de renovar de este modo sus percepciones se llama *memoria* en el sentido más estricto de esta palabra.

Al contrario, cuando las sensaciones recordadas de que consta la idea de una rosa no nos representan la misma rosa que las excitó en nosotros y los mismos adjuntos, el grupo de sensaciones recordadas que forma la idea consta de partes que pertenecieron a diversos grupos de sensaciones actuales. La rosa que me represento ahora no es la misma que he visto florecer en mi jardín; su idea no tiene ya por adjunto mi jardín, sino una selva que conozco y en que me dicen existe esta flor: junto las sensaciones que me representaban la rosa con las sensaciones que me representaban la selva y formo de aquéllas y éstas un grupo nuevo. Oigo hablar de una rosa de la misma magnitud, la misma forma, el mismo olor, que las rosas de mi jardín, pero de color diferente, morado, por ejemplo. El grupo de sensaciones que forman la idea de la rosa morada no es el grupo de sensaciones que forman la idea de la rosa de mi jardín: convienen ambas, es verdad, en las sensaciones que me representan la magnitud, la forma, el olor; pero la sensación recordada que me representa el color de la primera no es la que fué excitada en mí por el

color de la segunda, sino por el color de una violeta, un lirio, de manera que el grupo de sensaciones que forman la idea de la rosa morada consta de sensaciones que pertenecieron, parte al grupo de la percepción de la rosa ordinaria, y parte al grupo de la percepción de la violeta, del lirio. La facultad que entresaca de este modo los recuerdos y forma con ellos nuevos compuestos, se llama en general *imaginación*. Los materiales de las ideas son en realidad suministrados siempre por la memoria. La imaginación no es otra cosa que la memoria, en cuanto forma con los elementos de las percepciones nuevos compuestos.

Las ideas de la imaginación son mucho más numerosas que las de la memoria. Todo aquello que no aprendemos inmediatamente por la percepción, lo aprendemos por la imaginación, formando, con los elementos de las percepciones anteriores, grupos y combinaciones nuevos. La imaginación es la que da la forma a todos aquellos conocimientos que adquirimos raciocinando o por la experiencia y testimonio ajenos. En efecto, si aprendemos algo raciocinando, es porque formamos nuevos compuestos de ideas. Si al ver un campo cubierto de ceniza y de troncos quemados, inferimos la acción anterior del fuego, inferencia que constituye el raciocinio, ¿qué hacemos sino representarnos el fuego en el acto de abrasar la selva como antes lo hemos visto abrasar otras cosas; formando de las percepciones representativas de la selva y las sensaciones representativas del fuego, un nuevo grupo? Ni entendemos el lenguaje de los otros hombres, sino en cuanto despierta en nosotros percepciones anteriores; ni nos enseña cosa alguna este lenguaje, sino en cuanto nos hace combinar nuestras percepciones anteriores de un modo nuevo.

En todas las percepciones e ideas, en todos los actos de la memoria y de la imaginación sensitivas, las sensaciones se refieren siempre a cualidades corpóreas, que no podemos conocer sino como causas de estas sensaciones mismas. A la verdad, la percepción supone la existencia real y actual

de la causa, al paso que la idea puede ser representativa de causas que creemos no existen o de cuya existencia prescindimos. El juicio de la existencia real y actual de una causa corpórea, juicio que acompaña desde muy temprano a las percepciones actuales y llega a formar parte de ellas, abandona entonces a la idea, o tal vez cede su lugar al juicio contrario de la no-existencia actual o de la no-realidad de la causa corpórea. Yo me figuro, por ejemplo, un árbol de manzanas de oro, y al mismo tiempo creo que no existe tal árbol. La sensación recordada, no menos que la actual, es representativa de una causa; pero el juicio de causa actual, de causa real, de causa posible, de causa pretérita o futura, se funda en mil antecedentes de observación y de raciocinio, en mil datos adquiridos por nosotros mismos o por informes ajenos; y varía necesariamente con estos antecedentes y datos.

Las ideas a que no acompaña el juicio de la existencia presente o pretérita de sus objetos, se miran más propiamente como obra de la imaginación. La imaginación en su sentido más lato es la memoria que forma nuevos compuestos con los materiales de que le provee la percepción. En el sentido estricto de que acabo de hablar, la imaginación es la memoria en cuanto forma, con las percepciones anteriores, compuestos no sólo nuevos, sino representativos de causas a que no atribuimos existencia.

Si no confundo las percepciones de los árboles que estoy mirando en mi jardín con los recuerdos de los árboles que vi ayer en el parque, o con las ideas de los árboles que no he visto, y que tal vez no existen; si a las percepciones de los primeros acompaña el juicio de realidad y actualidad, y a las ideas de los otros el juicio de que los objetos no obran ahora sobre mis órganos, sino que obraron ayer, o no han obrado ni obrarán jamás, es, lo primero, porque sobre las representaciones de la memoria y de la imaginación tiene mi voluntad un imperio casi absoluto, pues a mi arbitrio las hago desaparecer de la mente, y ceden su lugar a otras, sobre

las cuales ejerzo igual dominio. Nada limita el poder que tengo de variar estas móviles decoraciones (si no es en estados anormales del alma, en que meditaciones profundas o pasiones intensas las mantienen fijas, aun cuando la voluntad se empeñe en recorrerlas); al paso que no puedo dejar de experimentar las percepciones actuales, sino sustrayéndome a la acción de las causas corpóreas sobre mis órganos, tapándome los oídos, cerrando los párpados, alejándome del objeto. Lo segundo, porque una experiencia temprana me enseñó a distinguir entre las afecciones vivas y distintas de la percepción actual, y las afecciones confusas y débiles de la percepción renovada; distinción más obvia y fácil, cuando experimentamos a un tiempo percepciones actuales y percepciones renovadas; y ésta es una de las causas de que en los sueños, se aumenta la viveza de las segundas, y el alma, ocupada solamente por éstas, las equivoque con aquéllas, a lo que contribuye sin duda el aletargamiento de una parte de las facultades mentales, mientras que otra parte conserva hasta cierto punto la imagen. Lo tercero, porque las percepciones actuales, las percepciones que tengo ahora, no me permiten asociarlas con las renovadas y juzgar coexistentes y presentes los objetos de éstas. La perspectiva que tengo delante no puede coexistir con la perspectiva que recuerdo o que imagino. Lo cuarto, porque mis observaciones y raciocinios, mis conocimientos de todas clases, me han hecho formar dos grandes teatros, el espacio y el tiempo, a los cuales refiero todos los objetos que recuerdo y también todos los que imagino cuando los juzgo reales, dándoles un lugar más o menos determinado en estos dos grandes órdenes de existencias. ¿Cómo confundiré la perspectiva que tengo delante con los recuerdos de París o las imaginaciones de Roma, cuando estas ideas no pueden menos de venir asociadas con las de su posición sobre la superficie terrestre y su distancia del lugar que actualmente ocupo?

Las ideas de los objetos espirituales son también percepciones recordadas, que unas veces pertenecen a la me-

De la composición de las ideas

moria y otras a la imaginación, más o menos estrictamente entendida. Las ideas que formamos de los modos de ser, no sólo de otros espíritus, sino del nuestro propio, colocado en circunstancias hipotéticas, son todas figuradas, pintadas, vestidas, digámoslo así, por la imaginación.

CAPITULO XIV

DE LAS IDEAS GENERALES

Origen de los nombres generales. — El género, la especie, el cuerpo, el ente, cosa o causa. — Ideas vagas. — Formación del nombre. — La generalización. — Sus caracteres principales. — Examen de la opinión de Destutt-Tracy. — Dos causas de error en el concepto de ideas generales. — Atributos de un objeto. — Se diferencian de las cualidades. — Verdadera abstracción.

Ya hemos observado que, siendo imposible dar un nombre distinto a cada cosa existente o imaginable, la naturaleza, como para obviar esta dificultad, sugirió el arbitrio de dar un mismo nombre a los objetos semejantes. Un objeto hacía recordar otro objeto que tenía semejanza con él, y el recuerdo de este segundo despertó la memoria de su nombre, que, en consecuencia, fué aplicado al primero, y se hizo común a los dos. Sucedió lo mismo con los nuevos objetos que parecieron semejantes a los dos anteriores; y como cada semejanza observada dió lugar a la formación de otro nombre común, fueron de esta manera *generalizándose* los nombres, es decir, multiplicándose los individuos a que los aplicábamos, y distribuyéndose los objetos en colecciones o clases, cada una de las cuales tuvo por fundamento una o más relaciones de semejanza, que vale tanto como decir una o más cualidades características observadas en ellos. Quedó así señalada cada clase por un nombre *general*, que es como el rótulo de la clase. Así, un nombre *general* es un nombre aplicable a un número indeterminado de individuos que presentan las semejanzas y constan de las cualidades ob-

servadas en ellos, y una clase es el número indeterminado de individuos a que es aplicable un nombre general.

Sucedió muchas veces que unas clases quedaron incluídas en otras, como *cuadrúpedo*, *ave*, *pez*, en *animal*; *encina*, *sauce*, *olmo*, en *árbol*. Las clases incluyentes se llamaron *géneros* respecto de las clases incluídas, como éstas se denominaron *especies* respecto de aquéllas. Así, *animal* es un género respecto de hombre, *cuadrúpedo*, *ave*, etc., y *ave* es una especie de *animal*.

Pasando de las semejanzas más obvias a las que lo eran menos, dimos el nombre de *cuerpos* a todas las clases de objetos capaces de producir sensaciones, y pudimos llegar últimamente a la clase universal, *cosa*, *ente*, *ser*, que abraza todo cuanto existe y cuanto puede imaginarse.

Pero, ¿cuál es el carácter de semejanza que conviene a todo lo que tiene existencia real o imaginaria?

Cuerpo es *causa* de sensaciones, y *espíritu* es *causa* de intuiciones obrando sobre sí mismo, y de movimientos voluntarios obrando sobre el cuerpo que anima. *Causación* es el carácter común de ambos y de cuanto puede concebirse. Por eso dimos a la clase universal la denominación de *cosa*, *causa*.

El nombre específico determina la significación del nombre genérico, esto es, coarta o limita el número de las variedades de que es susceptible cada cualidad del objeto. *Animal* hace vagar la imaginación por el gran número de formas, tamaños y colores, organismos, funciones y hábitos de todos los animales que hemos observado o de que tenemos noticia; *ave* sugiere mucho menor número; *águila* un número todavía menor, y si faltándonos ya los nombres simples, echamos mano de combinaciones de palabras, que hagan el mismo oficio, *águila negra* estrechará todavía más la significación, y *el águila que está sobre aquella roca*, la dejará reducida al individuo presente.

La idea *vaga* de una cualidad simple es un agregado de ideas de las varias modificaciones y grados que hemos ob-

servado en ella. Una idea vaga de color es una idea de blanco, verde, amarillo, azul, rojo, negro, etc.; una idea vaga de color verde es una idea de varios colores verdes, como el del olmo, el de la encina, el del plátano, el del sauce, el de la mar, el de la esmeralda, etc.; de la misma manera, la idea vaga de un objeto complejo se compone de las ideas vagas de todos y de cada uno de los elementos de que hemos observado que consta. La idea vaga que la palabra árbol hace nacer en el alma, consta de las ideas vagas de aquellas formas, tamaños, colores y demás cualidades que hemos percibido en los árboles. Si alguien nos habla de un árbol que no conocemos, le atribuimos un conjunto de cualidades semejantes a las de los árboles que conocemos; pero este nuevo conjunto es indeterminado. Nuestra imaginación vaga por un gran número de combinaciones sin fijarse en ninguna.

La idea excitada por todo nombre apelativo es necesariamente vaga, y el campo en que se explaya la imaginación, cuando oímos uno de estos nombres, es más o menos vasto, según hemos observado más o menos. ¿Qué comparación puede haber, por ejemplo, entre el número de colores y formas que la palabra *árbol* sugiere al lapón o al kamschadal, y la infinita variedad de combinaciones que esta misma palabra recuerda al habitante de las orillas del Ganges o del Orinoco?

La idea de un objeto abraza la de los estados sucesivos por los cuales pasa, y la idea de semejanza entre varios objetos comprende las ideas de las semejanzas sucesivas entre los varios estados de ellos. Decir que un objeto es un árbol, es decir que nace de semilla, que crece, que da flores y frutos, que envejece y se seca: estados sucesivos en que se asemeja a los otros árboles.

Las combinaciones de palabras de que nos valemos para señalar las clases de objetos, hacen veces de nombres. El número de nombres comunes de que consta una lengua, por rica que sea, es necesariamente limitado, y el de las

semejanzas que podemos percibir en las cosas, infinito. De aquí la necesidad de recurrir a combinaciones de palabras para indicar semejanzas. Toca a la gramática exponer las leyes según las cuales deben formarse estas combinaciones, que para el objeto de que tratamos pueden considerarse como verdaderos nombres.

El nombre específico indica una semejanza más viva que el nombre genérico. Menor es la semejanza de los animales entre sí que la de las aves; ésta es menos viva que la de las águilas; la de las águilas no lo es tanto como la de las águilas negras; y en fin, la más viva de todas es la que tiene consigo mismo un individuo inalterable.

El nombre específico es menos *extenso*, en otros términos, es aplicable a menor número de individuos que el nombre genérico. Cuanto mayor es la semejanza indicada por el nombre común, menor es la extensión de la clase. El nombre propio no indica de suyo otra semejanza que la que tiene consigo mismo el individuo a que pertenece, y en este sentido pudiera decirse que en esta especie de nombres el máximo de la semejanza coincide con el mínimo de la extensión.

Creo que basta lo dicho para que se conciba con claridad cuál sea la significación de los nombres generales, comunes o apelativos (denominaciones de un mismo valor, que comprenden igualmente a los nombres genéricos y a los específicos); qué sea la idea general, y a qué se reduzca la operación del entendimiento llamada *generalización*. Si los nombres son signos, si un nombre común es un signo aplicable a muchos objetos individuales, y si la idea despertada en el alma por un signo cualquiera no es ni puede ser otra que la del objeto u objetos a que lo aplicamos, síguese que la idea general o la idea despertada en el alma por un nombre común no es ni puede ser otra que la idea de los objetos individuales a que solemos dar este nombre, y la idea, por consiguiente, de las variedades de que es susceptible cada parte y cada cualidad de dichos objetos; idea tanto más

completa y exacta cuanto mejor los hemos observado. Sí-guese también de lo dicho que la generalización o el proceder intelectual con que formamos las ideas generales, se reduce a percibir semejanzas y a imponer denominaciones comunes a los individuos semejantes.

¿Qué quiere decir *hombre*? Quiere decir Pedro, Juan, César, Scipión, Carlos, Luis; en suma, es un signo de que nos valemos para denotar *cualquier individuo* de especie humana, o *alguno* de ellos indeterminadamente. No denota una parte o cualidad sola, ni una porción incompleta de las partes y cualidades que hemos observado en los individuos de la especie humana, sino el conjunto de todas las partes y cualidades bajo todas las formas y grados en que cada una de ellas es capaz de existir. Si un habitante de Kamschatka, que no tiene noticia de otros hombres que los de su país, ve por la primera vez un negro, probablemente no le juzgará de su especie. ¿Por qué? Porque su idea del hombre no comprende las modificaciones de color y fisonomía del africano. El color y la forma en su idea del hombre varían dentro de límites estrechos, que no incluyen la cutis atezada, el pelo lamido, el cráneo deprimido, los labios abultados del individuo que tiene a la vista. La idea que en el entendimiento de nuestro kamschadal es como el tipo o modelo con que compara los individuos que se le presentan para juzgar si son o no de su especie, comprende las modificaciones particulares de que es susceptible cada parte y cada cualidad humana, según se las han dado a conocer sus observaciones; pero no va más allá. Tal vez reparando en el mayor número y superior importancia de las semejanzas de este nuevo objeto con los hombres, según él los concibe, llegará por grados a formar otro juicio. Pero no podría llamarle *hombre*, sin alterar su idea general de esta clase, comprendiendo en ella el nuevo color, la nueva forma del cabello, las nuevas facciones observadas. La idea general, pues, se compone de las ideas de todas las partes y cualidades que hemos percibido en los individuos de la clase, o que racionando hemos de-

ducido de las percibidas, o que por percepciones y racionios han conocido otros hombres, cuyas ideas se han incorporado con las nuestras: todo bajo las modificaciones de que cada parte y cada cualidad, según nuestros conocimientos propios o comunicados, es susceptible en ellos. Esto es tan claro que apenas merecía la pena de inculcarse; y sin embargo es uno de los puntos que han sido envueltos en más oscuridad por los filósofos.

Todo nombre común supone un concepto de semejanza entre los objetos a que lo aplicamos. *Verde*, por ejemplo, supone cierta semejanza de color entre los objetos que llamamos así, como la yerba, las hojas de los árboles, la corteza de los frutos tiernos, la esmeralda, el mar, etc. Pero es importante recordar que la percepción de semejanza no presupone la percepción de cualidades comunes, entendiendo por tales aquéllas que producirían en el alma afecciones de todo punto semejantes, de manera que no percibiésemos la más leve diferencia entre ellas. Quiero decir, contrayéndome al ejemplo anterior, que la percepción de semejanza entre la yerba, el mar, los árboles, la esmeralda, etc., en virtud de la cual llamamos a todos estos objetos *verdes*, no supone que haya un color común, homogéneo, elemental, el cual se repita con absoluta uniformidad en todos estos objetos. En efecto, no se necesita más que abrir los ojos para conocer que sus colores, aunque parecidos, no lo son tanto que no percibamos diversas maneras de verdor en ellos. En una palabra, los colores de estos objetos nos parecen a un mismo tiempo semejantes y diferentes.

Nuestra conciencia nos testifica que en esta semejanza y diferencia, simultáneamente percibidas entre dos colores o dos cualidades simples cualesquiera, no se divide la percepción de la cualidad en dos percepciones heterogéneas, es a saber, la percepción de aquella parte en que una cualidad se parece a otra, y la percepción de aquella parte en que discrepa. El color de la hoja del sauce me da una percepción homogénea. El color de la hoja del olmo me da otra percep-

ción homogénea. Si, comparando estos dos colores, los percibo semejantes y diferentes, no es porque yo tenga una percepción particular de aquello en que el color del sauce es parecido al del olmo y otra percepción particular de aquello en que el primer color discrepa del segundo; porque si así fuese, veríamos en realidad dos colores diferentes en la hoja del sauce y dos colores diferentes en la hoja del olmo. La relación es doble, sin embargo de que las dos afecciones comparadas son simples. Por una parte percibimos que la semejanza del color del sauce con el color del olmo es mucho mayor que la semejanza media de la clase de los colores, y por otra parte percibimos que aquella semejanza es menor que la semejanza completa.

Como la semejanza de los objetos complejos se compone últimamente de semejanzas entre cualidades elementales, lo que he dicho de éstas se aplica a las otras.

Permitidas estas consideraciones, permítaseme discutir la doctrina de Destutt-Tracy sobre las ideas generales; doctrina que le es común con muchos otros, y que creo se puede mirar como la más corriente en el día. Cuando me siento obligado a separarme de la opinión de tantos filósofos eminentes, no puedo menos de desconfiar de mí mismo, por poderosas que me parezcan las razones que militan a mi favor. Debo decir con todo, que cuanto más medito el asunto, más me convenzo de que los escritores a que aludo han adoptado sin suficiente examen la doctrina de las escuelas.

“Supongamos”, dice Destutt-Tracy, “que un niño ve un durazno por la primera vez; que recibe de él las sensaciones de cierto color y de cierto gusto; que reconoce en él cierta forma; que encuentra cierta resistencia blanda al tomarlo, etc. De todas estas ideas forma una sola, que es la idea de aquel durazno y no de ningún otro, pues, supongamos que no ha visto otra fruta de la misma especie. Esta idea en este estado es individual. El niño oye llamar aquella fruta *durazno*; pero esta palabra, que las personas a quienes

la oye pronunciar han generalizado ya y que para ellas es el nombre común de todos los duraznos imaginables, para el niño no es más que el nombre de aquel único durazno que ha visto, y por consiguiente es un nombre propio.

“Después que el niño ha formado la idea de este primer durazno, se le presentan otros que tienen poco más o menos las mismas cualidades, entre los cuales y el primero hay ciertos caracteres comunes, pero que sin embargo discrepan bajo muchos respectos, pues no hay dos entes absolutamente parecidos en la naturaleza”.

Hagamos alto aquí. Si por caracteres comunes se entienden aquellos que se repiten uniformemente en las cosas, de manera que contemplándolas sucesivamente, no podamos percibir en ellos la menor diferencia, basta la más superficial observación para reconocer que la naturaleza los produce pocas veces, y que, si asistiéramos sólo a ellos, hubiéramos dado muy pocos pasos en la clasificación de los objetos. Contrayéndonos al ejemplo de Destutt-Tracy, colores, formas, dimensiones, sabores, resistencia táctil, todo ofrecerá diferencias si no en dos o tres duraznos, a lo menos en un gran número. Entiende, pues, Destutt-Tracy por caracteres comunes los que tienen cierto grado de semejanza, como son en los duraznos las varias tintas del color, que del verde pasa por grados al amarillo pálido; la forma esférica más o menos irregular; la existencia, que de la dureza del fruto verde llega progresivamente a la blandura del fruto sazonado; el sabor, que de acerbo se convierte poco a poco en dulce, etc. En suma, estos pretendidos caracteres *comunes* no son más que caracteres semejantes, variables dentro de cierto límite, determinados en los duraznos y en cada clase de objetos por las observaciones.

“Todos los duraznos”, continúa Destutt-Tracy, “no tienen ciertamente unos mismos colores, una misma figura, un mismo tamaño, un mismo grado de sazón; pero el niño prescinde de estas diferencias, y no considera en los duraznos que va viendo sino *lo que tienen de común con el primero*;

los llama también duraznos; y he aquí que la idea de durazno se ha vuelto general, y *no se compone ya sino de los caracteres que convienen a todas estas frutas*. Esta operación se llama *abstraer*. Efectivamente, lo que hace el niño en tal caso es *entresacar de dos o más ideas individuales todo aquello que las confunde, desechando todo lo que las distingue; y de este modo forma una idea general*".

Pero si el niño prescinde de todas las diferencias que observa, y entendemos por diferente todo aquello que no es completamente semejante, no puede menos de verificarse una de estas tres cosas: o prescinde el niño de todas las afecciones producidas en su espíritu por los duraznos, pues a buen seguro que alguna de ellas sea producida uniformemente por todas estas frutas, y en tal caso nada entresaca, nada abstrae, nada le queda para la formación de la idea general; o descompone las afecciones simples de su espíritu, dividiéndolas en dos partes, de las cuales una corresponda uniformemente a todos los duraznos y otra no; facultad de que no me parece dotado el entendimiento humano; o sin embargo de la indivisibilidad de sus afecciones simples, la cualidad correspondiente a cada afección simple se le representa dividida en dos partes, una de las cuales existe en todos los duraznos y otra no, y esto sería decir que por medio de una afección de nuestro espíritu indivisible y homogéneo, podemos percibir en una misma cualidad dos elementos heterogéneos, lo cual es evidentemente absurdo. Y si el niño retiene para la formación de la idea general los caracteres que sin ser completamente semejantes, lo son hasta cierto punto, ¿qué es entonces lo que excluye? Su idea general de los duraznos comprenderá todas las modificaciones individuales observadas, y no dejará residuo alguno.

Contraigámonos al color y supongámonle homogéneo en cada durazno. No hay sensación alguna de color que se produzca uniformemente por todos los duraznos: el durazno pasa por una infinidad de matices desde el verde hasta el amarillo pálido, y aun entre los colores de los duraznos sa-

zonados no dejan de percibirse diferencias. El entendimiento, por otra parte, carece de la facultad de dividir la sensación homogénea de color, producida por cada durazno, en dos sensaciones, de las cuales una sea producida por todos ellos y otra no. Consiguientemente, no puede el niño representarse en el color de cada durazno dos colores, uno de los cuales sea común a todos ellos y otro no; porque como la idea del color no es otra cosa que una sensación referida a cierta causa externa, los modos de esta causa no pueden ser para nosotros más ni menos que los modos de la sensación. ¿Desecha, pues, el niño todo aquello que encuentra diferente en los colores de los duraznos? En tal caso durazno en general será para él objeto destituído de todo color. ¿Retendrá las semejanzas incompletas que observa en los colores de los duraznos? ¿Mirará como caracteres comunes los que varían dentro de ciertos límites? Tal es en efecto el sentido en que creo que debemos entender esta expresión de Destutt-Tracy, *caracteres comunes*. Pero en este sentido la idea general del durazno comprenderá todas las modificaciones de color de que es capaz esta fruta. En el primer caso todo se desecha; en el segundo todo se retiene; y por consiguiente, en ninguno de los dos se separa, se entresaca, se abstrae.

Suponiendo que haya varios colores en un mismo durazno, la semejanza entre frutas por lo respectivo al color será compleja, y el raciocinio precedente se aplicará sin dificultad a cada una de las semejanzas elementales. Compararemos entonces los fondos del color, los matices, las pintas, etc., y en cada uno de estos elementos percibimos una serie de modificaciones, contemplando sucesivamente los varios duraznos.

Si se pretende, pues, que para la formación de la idea general sólo retenemos aquellos caracteres que se repiten con absoluta uniformidad en los individuos, digo que tales caracteres son meros, y que en la mayor parte de las clases no existen. Si se pretende que retenemos los caracteres que sin llegar a confundirse, se acercan más o menos en los objetos

a que se impone un mismo nombre, me es imposible concebir qué es lo que en este caso se excluye. Y en fin, si se supone que las cualidades que conocemos por medio de percepciones simples son mentalmente resolubles en otras, y que de esta resolución salen los caracteres comunes, digo que no goza de tal facultad el entendimiento humano.

Aun suponiendo que los caracteres comunes en el sentido de semejanza completa ocurrieren más a menudo de lo que en realidad sucede, un objeto intelectual que sólo constase de caracteres tales no podría servir de tipo, para que comparando con él otros objetos, percibiésemos si eran o no de la clase representada por él. Supongamos, por ejemplo, que todas las peras tuviesen una forma y color variables; un objeto de la misma forma y color podría no ser una pera. Si sus otras cualidades no se acercasen a las de esta fruta, según nos la han dado a conocer nuestras observaciones precedentes, no la reconoceríamos como de la misma especie; no le daríamos el mismo nombre. Para formar un juicio seguro sería menester que comparásemos cualidad con cualidad, sin pasar por alto ninguna que nos pareciese importante, y que viésemos si las del nuevo objeto se hallaban o no dentro de los límites que habíamos observado en las peras. El haber una o dos cualidades que no variasen absolutamente, o que sólo variasen dentro de límites estrechísimos, no nos dispensaría de la comparación de las otras cualidades que variasen dentro de límites menos estrechos. La idea general de una clase es, por decirlo así, un tipo multiforme, y la conformidad de los objetos con una de las formas de este tipo, o su disconformidad con todas ellas, es lo que nos autoriza para colocarlos en aquella clase o para excluirlos de ella.

Si de los individuos pasamos a las especies, y de muchas de éstas formamos un género, tampoco la idea genérica constará de los caracteres comunes de las especies en el sentido de semejanza completa, porque siendo difícil encontrar tales caracteres dentro de una sola especie, ¿cuánto más no lo

será descubrirlos para todo un género, compuesto quizá de especies innumerables? Cuando de muchas clases formamos otra superior, lo que hacemos es combinar, por decirlo así, muchos tipos, enlazados entre sí por una relación de semejanza, de manera que el tipo genérico abrace todas las variaciones de los tipos específicos. La amplitud de las variaciones de cada cualidad se aumenta por grados, según se aumenta la extensión de la clase.

De dos causas ha procedido el errado concepto que generalmente se ha formado acerca de las ideas generales. La primera de ellas es el concepto igualmente erróneo que se tiene de la relación de semejanza. Se imaginó que esta relación consistía en que los objetos semejantes constaban de una parte que se asemejaba en todos ellos completamente, y de otra que no; de donde era no sólo natural sino necesario deducir que los objetos a que damos un mismo nombre, constan de caracteres comunes que se asemejan en todos ellos completamente.

Hemos notado en otra parte que en las clasificaciones científicas y artificiales se ha procurado, cuanto ha sido posible, fundar las clases en la existencia o no existencia de una condición, de un hecho. Como en el existir o no existir no caben diferentes grados ni matices, y las semejanzas bajo este respecto son completas y ofrecen caracteres verdaderamente comunes, en las clases que se han formado de este modo se puede decir que corren *pari passu* las cualidades y los atributos; pero no es éste el proceder natural y ordinario del entendimiento, y nada sería más erróneo que atribuir a la clasificación en general un puro accidente. Por otra parte, en estas mismas clases no siempre es fácil discernir la existencia o no existencia del hecho. Poseer o no poseer el conjunto de cualidades que constituyen, por ejemplo, al hombre, es un hecho, y por eso no cabe decir que un individuo es más o menos hombre que otro en el sentido de individuo de la especie humana. Pero muchas veces es difícil reconocer la existencia o no existencia de un conjunto de

cualidades en el grado y forma particular que caracterizan la clase; y desde que esto sucede, las clases fundadas de este modo no se diferencian realmente de las otras: en lugar de caracteres comunes no vemos entonces más que semejanzas parciales o aproximaciones.

La segunda de las causas indicadas es el haberse creído que a la separación de los signos en el lenguaje corresponde una separación igual de ideas en el entendimiento. Decimos *azul celeste* y *azul turquí* para significar modificaciones particulares del azul, y decimos solamente *azul* para significar alguna o cualquiera de las modificaciones de este color. Discurrióse después de este modo: a cada palabra corresponde una idea: *azul celeste* es, por consiguiente, una idea compleja, que consta de dos ideas elementales; *azul turquí* es otra idea compleja que consta de igual número de elementos; y así como para indicar en el lenguaje lo azul en general, descartamos los signos particulares *celeste* y *turquí*, y dejamos sólo el signo común *azul*, así para representarnos en el entendimiento este color en general, separamos las ideas correspondientes a *celeste* y *turquí*, y retenemos sólo la idea correspondiente al signo común. Pero la idea general denotada por el signo común está muy lejos de ser un elemento de la idea particular denotada por cualquiera de las expresiones compuestas, *azul celeste*, *azul turquí*, etc. *Azul* ofrece al entendimiento las ideas excitadas por *azul celeste*, *azul turquí*, *azul de Prusia*, etc., ya en un sentido distributivo, como cuando decimos *el azul es un color agradable a la vista*, que es un modo abreviado de decir, *el azul celeste es un color agradable a la vista*, *el azul turquí es un color agradable a la vista*, *el azul de Prusia es un color agradable a la vista*, y así de todos los demás azules; ya en un sentido indeterminado, como cuando se nos dice que una flor es azul, en cuyo caso nos figuramos en ella alguna de las modificaciones, *azul celeste* o *azul turquí* o *azul de Prusia*, etc., vagando por todas sin fijarnos particularmente en una de ellas.

Llámanse propiamente *atributos* de un objeto los nombres que le damos, según sus cualidades, que es lo mismo que decir, las semejanzas que nos parece tener con otros objetos. Las cualidades y las percepciones son individuales, los atributos no; pues cada atributo conviene a un número indeterminado de individuos. Supongamos que el objeto es una rosa. *Ente, cuerpo, producción vegetal, órgano destinado a formar la semilla, polipétala, rosada, olorosa, etc.*, son los atributos de este objeto, y cada uno de ellos es un nombre común y supone una generalización precedente. Un jazmín produce percepciones que me hacen darle los atributos *ente, cuerpo, producción vegetal, órgano destinado a formar la semilla, monopétalo, blanco, oloroso, etc.* Otra flor recibirá tal vez los atributos *ente, cuerpo, producción vegetal, órgano destinado a formar la semilla, monopétalo, morada, fétida, etc.* Observando igual proceder con otras flores, y comparando luego los atributos de las unas con los de las otras, encuentro que son comunes a todos los individuos de las varias especies de flores, los atributos *ente, cuerpo, producción vegetal, órgano destinado a formar la semilla*: forme, pues, con estos atributos, entresacados de los que pertenecen a las varias especies, el género de flores, que constan por tanto de los atributos *ente, cuerpo, producción vegetal, órgano destinado a formar la semilla*. Como entre los atributos de cada individuo se hallan necesariamente los de las clases que le incluyen, y como se usó a menudo la palabra *atributo* para denotar no signos de cualidades, sino las cualidades mismas en que se asemejan los individuos, se racionó de esta manera. Todo individuo tiene cualidades que le son comunes con otros; la idea individual comprende las ideas de todas estas cualidades propias y comunes; descarto las ideas de las cualidades propias, y queda un residuo compuesto de las ideas de las cualidades comunes; este residuo es la idea general de la clase; la idea general se forma, por consiguiente, abstrayendo, esto es, separando unas cualidades de otras. Me parece evidente que en este racionio se supone que hace-

mos con las cualidades lo que sólo podemos hacer con los atributos.

Cuanto más generalizamos un nombre, cuanto mayor es el número de individuos a que lo aplicamos, o en otros términos, cuanto más grande es la extensión de la clase representada por él, tanto menor es el número de los atributos de la clase. *Hombre* tiene necesariamente más atributos que *animal*, y *animal* que *cuerpo*, y *cuerpo* que *ente*. Lo que los filósofos llaman *comprensión* de una clase es propiamente el número de atributos que le corresponden y en que es resoluble su nombre. Cuando el célebre ideologista arriba citado, dice que los nombres, a proporción que son más generales, significan menor número de caracteres comunes, y que en esto consiste su menor *comprensión*, aplica sin duda a las cualidades lo que sólo debe entenderse de los atributos. Así lo que hay de verdaderamente común en las ideas excitadas por los nombres generales, no son las cualidades, sino los atributos. Formamos las primeras generalizaciones dando un mismo nombre a los individuos que presentaban cierta semejanza entre sí; y es claro que entonces no pudo haber selección de atributos, porque todo atributo supone una generalización precedente, y aquí tratamos de las primeras generalizaciones de que dimanaron los primeros atributos. Pero de la continua repetición de este proceder intelectual, a medida que se iban formando las lenguas, o que cada hombre iba aprendiendo la suya, resultó que cada cosa se hallase comprendida en varias clases, y le correspondiesen multitud de atributos. Se procedió entonces a nuevas generalizaciones, y un mismo atributo fué resoluble en otros. Sería, pues, un anacronismo el imaginar selección de atributos en los primeros pasos de la generalización.

Los animales viven, sienten y se mueven: he aquí a primera vista una expresión de los caracteres comunes a todos los animales, excluídas las particularidades. ¿Pero podemos concebir la vida, el sentimiento, el movimiento, si no nos representamos modificaciones individuales de estas cosas? Con-

traigámonos al movimiento. Decir que el animal se mueve es decir que anda, o corre, o salta, o vuela, o nada, o se arrastra. Si la expresión *se mueve* no despierta las ideas de estas modificaciones particulares, no despierta idea ninguna del movimiento de los animales. Pero las palabras *anda, corre, salta*, etc., son todavía generales; porque si, por ejemplo, la idea del andar se despierta realmente en el entendimiento, es necesario que nos figuremos miembros individuales que andan y modos individuales de andadura. La idea, pues, del andar no se abstrae, no se entresaca de las particularidades de este movimiento, ni la idea del movimiento en general se abstrae o se entresaca de las ideas de andar, correr, etc.

No por eso niego que un gran número de clases se forman sobre semejanzas parciales, que observamos comparando ciertas cualidades con exclusión de las otras. Atendiendo, por ejemplo, al color en particular, llamamos unas cosas *blancas*, otras *verdes*, otras *azules*, etc. Atendiendo del mismo modo a la figura, decimos que un cuerpo es un prisma, y otro cuerpo una esfera. Atendiendo exclusivamente al número, es decir, ejecutando la sencillísima operación de contar, aplicamos a las cosas o a sus partes las denominaciones generales 1, 2, 3, etc., y decimos por ejemplo, que una flor tiene cinco estambres, y otra diez. Atender exclusivamente a ciertas cualidades, no es más ni menos que atender exclusivamente a ciertas percepciones; y si limitamos el sentido de la palabra *abstraer* a esta atención exclusiva, no hallo inconveniente en su uso. Pero esta especie de abstracción no puede ir más allá que hasta donde llegamos con las percepciones; una percepción simple no puede dividirse de manera que nos representemos en ella dos elementos, de los cuales el uno sea verdaderamente común a un número indeterminado de cosas, esto es, completamente uniforme en todas ellas.

Si la abstracción no es más que la atención dirigida a una cualidad separadamente perceptible con exclusión de otras que la acompañan y que sean también separadamente

perceptibles, apenas hay acto del pensamiento en que la abstracción no intervenga. Las clasificaciones fundadas sobre semejanzas complejas que abrazan todas las partes y cualidades de los objetos, no la exigen menos que las clasificaciones fundadas sobre la semejanza de una sola parte o cualidad, pues no percibimos las semejanzas complejas sino percibiendo una por una las semejanzas elementales. En este sentido podemos decir que siempre que pensamos en un objeto, lo abstraemos de los otros. Si el objeto es complejo y queremos representárnoslo distintamente, no podemos hacerlo sino representándonos sus partes y cualidades sucesivamente, es decir, por una serie de abstracciones. Pero no es éste el sentido que los filósofos han dado a esta palabra. Con ella se ha querido significar cierto proceder misterioso, una como destinación intelectual, por medio de la cual extraemos las ideas generales de las individuales, como en el alambique se extrae de las flores la esencia a que está unido su aroma. La abstracción en este sentido debe borrarse del catálogo de las operaciones intelectuales.

Las ideas generales, según creo que debemos concebirlas, envuelven tanto número de modificaciones y particularidades (y lo mismo se puede aplicar a las ideas individuales), que si cuando pensamos, se hubiese de desarrollar cada idea, de manera que contemplásemos distintamente todos sus elementos y todas las faces de que cada elemento es capaz, el pensamiento procedería con suma dificultad y lentitud; a cada paso que diese tendría que arrastrar un voluminoso y complicado tren de ideas, y no podría formar el juicio más obvio sobre el objeto más simple, sin hacer reseña de un sinnúmero de objetos. Pero cuanto más familiar nos es un grupo o serie de ideas, tanto más rápidamente se reproduce. Las representaciones, pues, de las varias partes y modificaciones de un objeto o clase de objetos, en virtud de su frecuente asociación en el entendimiento, llegan a reproducirse con una celeridad tal, que la conciencia no puede seguir las. A la verdad, en este caso forman un todo confuso,

de que no es posible darnos cuenta a nosotros mismos, porque sólo percibimos o recordamos distintamente aquellos actos del alma que tienen cierta duración e intensidad. Pero ideas demasiado rápidas y débiles para que dejen algún vestigio en la memoria, pueden con todo excitar otras ideas cuya duración sea menos momentánea, y contribuir de este modo al pensamiento. Así se verifica cuando leemos. Las ideas fugitivas de los caracteres escritos y de los sonidos elementales representados por estos caracteres, son para la conciencia como si no existiesen; y con todo eso sugieren las ideas de las palabras enteras de que se componen las frases escritas, y las ideas de que se compone el sentido de estas frases: ideas que ocupan exclusivamente la atención. El hábito, pues, que acelerando en este caso cierta serie de ideas las hace tan débiles y fugitivas, que es imposible hallar vestigio de ellas en la memoria, sin que por eso dejen de contribuir al pensamiento, produce sin duda el mismo efecto en todas aquellas asociaciones de ideas, que se repiten a menudo en el alma; y en este caso se hallan los grupos de ideas que representan objetos familiares a los sentidos o a la imaginación, ora sean individuos o clases.

Sucede entonces que un elemento cualquiera de estos grupos, que ocupe la atención, se hace signo del grupo entero, y las relaciones de los grupos son representadas por las relaciones de estos signos. Para pensar, por ejemplo, en un individuo de la especie humana, basta que nos representemos una parte de su forma visible. Si se nos habla de cierto parque, basta que nuestra imaginación nos bosqueje unos pocos árboles, sea que este bosquejo tenga por original los árboles de aquel mismo parque (como sucederá si le conocemos por nuestras propias observaciones), sea que por vía de suplemento nos representemos árboles de los que solemos ver en otros parques, o árboles cualesquiera. Y si se nos dice que el tal hombre estuvo en el tal parque, la combinación de los dos signos dichos, es decir, la combinación de la idea de cierta forma humana con la idea de ciertos árboles, es para

nosotros el signo de la idea compleja de *cierto hombre en cierto parque*, y en el ejercicio ordinario del pensamiento hace las veces de la idea compleja entera, mientras que todos los otros elementos se renuevan tan rápida y oscuramente que no puedo recordar su existencia en el pensamiento. De la misma suerte, para pensar acerca de dos líneas paralelas en general, basta que me represente dos líneas paralelas de determinada situación, longitud, color, etc., y para pensar acerca de montes en general, basta representarme uno o dos, de tamaños, figuras y colores determinados, a cierta distancia en que la vista pueda abrazar fácilmente sus dimensiones. A la verdad, estas ideas de que nos servimos como signos de los grupos a que pertenecen, no son rigurosamente elementales. Ni es necesario que lo sean. Para el ejercicio ordinario del pensamiento, sólo se requiere que su reproducción no sea tan apagada y confusa que no podamos advertirlas y distinguir las unas de otras.

Pudiera temerse que la imperfección de estos signos hiciese caer a menudo en error. Pero ideas latentes, o que no dejan vestigio en la memoria, ejercen sobre otras ideas asociadas con ellas, cierto influjo que precave o corrige los extravíos; si el pensamiento se ocupa en objetos que le son familiares. Cuando Iriarte dice en décimas disparatadas:

Bailaban unas folias
Los hijos del Zebedeo,

percibimos al golpe lo absurdo de la asociación en virtud de un proceder mental rapidísimo, de que ni tuvimos conciencia ni tenemos memoria. El gracejo de una expresión chistosa consiste muchas veces en una relación sutil, tan fugazmente percibida por los que la oyen, que ni aun meditando sobre ella es fácil analizarla: pudiera decirse que el proceder intelectual *in scius sui* es más atinado y seguro que el proceder intelectual *sui conscius*.

En segundo lugar, la fácil sustitución de un signo a otro remedia completamente la imperfección que resulta de su

individualidad. No hay peligro de que yo atribuya a los árboles lo que sólo es propio del olmo, si pensando acerca de los árboles en general, me represento ya un olmo, ya un pino, ya un sauce. En un triángulo equilátero puedo demostrar las propiedades generales de los triángulos, siempre que ninguno de los trámites de la demostración suponga la igualdad de los lados, o en otros términos, siempre que cada trámite convenga igualmente al triángulo equilátero que tengo a la vista, y a un triángulo escaleno que trazo en mi imaginación.

Y lo tercero, podemos en caso de dificultad, suspender la marcha del pensamiento, para desenvolver hasta el punto conveniente las diferentes partes de un objeto complejo, para contemplar cada parte o cualidad importante bajo sus diferentes faces.

CAPITULO XV

DE LAS IDEAS NEGATIVAS

Ideas negativas: se refieren siempre a una universalidad de entes dividida en dos clases. — Clase positiva y clase negativa. — El contenido de toda clase negativa es la *nada*; una idea-signo. — Uso de la palabra *nada* en el lenguaje; en el raciocinio *ad absurdum*. — La nada tiene diferentes objetos mentales. — Se contrapone a la idea del infinito. — Éste es una idea-signo; es también un elemento del argumento *ad absurdum*.

Ideas negativas son las que significan clases de objetos fundadas sobre semejanzas de diferencias. Así la idea negativa que corresponde a la denominación *invisible* o *no visible* representa una clase cuyos individuos se asemejan en diferenciarse de los objetos visibles. Así también cuando decimos que un objeto no es un árbol, que es darle el atributo *no-árbol*, es la expresión de una idea negativa, que representa generalmente todos los seres que se asemejan en diferenciarse de los árboles.

Toda idea negativa supone dividida la universalidad de los entes en dos clases. La idea de lo invisible supone que todo cuanto existe se halla repartido entre dos grandes secciones: la una de ellas abraza todos los objetos que afectan la vista, y la otra todos los que difieren de éstos, es decir, todos los que no la afectan.

A medida que una clase positiva se extiende, la clase negativa correspondiente se estrecha. Mucho mayor es la extensión de las clases *no-verde*, *no-azul* que la de clase *invisible*; incomparablemente mayor la de la clase *no-árbol*,

que la de la clase *inmaterial* o *incorpóreo*. Cuando decimos *invisible*, la imaginación se representa no sólo las sustancias corporales que no pueden verse, sino todas las cosas inateriales; y cuando decimos *no-blanco*, la imaginación recorre, no sólo la clase de los objetos invisibles, sino la de los objetos negros, rojos, azules, amarillos, etc.

Si la clase positiva incluye todos los entes como lo hace la que corresponde a las palabras *ente*, *ser* o *cosa*, no habrá clase negativa correspondiente; habrá en lugar de ella *la nada*.

Pero, ¿cuál es, se preguntará, la idea correspondiente a esta palabra?

Idea es la renovación de una o más percepciones, intuitivas o sensitivas, absolutas o relativas; y como la nada no puede ser causa de intuiciones ni de sensaciones, y por otra parte no es dado concebir relación sino comparando intuiciones o sensaciones, se sigue que la nada no puede ser objeto de ninguna idea propiamente dicha. Es preciso que en lugar de esta idea que no tenemos ni podemos tener, haya algo en el entendimiento que la supla, y que en cierto modo haga sus veces; es decir, una idea-signo.

Como la nada es la negación de todo ser, nos figuramos en ella un sujeto que tiene por atributo una relación de diferencia, con respecto a cuanto es o existe. Pero no percibimos realmente diferencia sino entre cosas diferentes, y esa percepción es imposible cuando ponemos todas las cosas de un lado y ninguna del otro. El sujeto, pues, a que atribuimos esa negación universal y absoluta, es un signo puramente verbal, es a saber, la misma palabra *negación* o *diferencia*.

Acostumbramos combinar la palabra *nada* con otras, formando proposiciones que se resuelven todas en éstas: *la nada no tiene cualidad alguna positiva*, o *la nada es nada*. La proposición contraria, *la nada es algo*, *la nada es cosa*, es una expresión de lo imposible, es absurda; y por consiguiente toda otra proposición en que ésta vaya contenida, es

también necesariamente una expresión de lo imposible, un absurdo; y para demostrarlo, bastará convertirla en ella por un raciocinio riguroso. Si se dijese, por ejemplo, que el universo había comenzado a existir sin la agencia de causa alguna o principio de su existencia, pudiéramos rechazar como inadmisibles estas proposiciones, porque en ellas se implicaría que la nada puede ser causa o antecedente de un efecto real, y tener por consiguiente una cualidad positiva.

Empléase, pues, la idea-signo de la nada como elemento de una fórmula del raciocinio llamado *ad absurdum*, en la cual se demuestra la falsedad o imposibilidad de una proposición, manifestando que en ella va implicada otra proposición evidentemente falsa.

Al modo que en el lenguaje del Álgebra la expresión $\sqrt{-1}$, que no representa ni puede representar cantidad alguna, sirve para demostrar que toda expresión que la contiene es absurda, y se deduce de datos cuya existencia no puede admitirse, de la misma manera en el lenguaje ordinario esta proposición *la nada es algo*, sirve para demostrar que toda proposición que la contiene es absurda, y envuelve una hipótesis imposible.

Pero la palabra nada suele usarse ordinariamente en otro sentido. Cuando decimos de un individuo que *nada le agrada*, no queremos decir que la nada le causa placer, sino que *todas las cosas* le son no-gradables; de manera que la negación que parece expresarse de todas las cosas, no se entiende en realidad sino del atributo particular que les damos. Nada en este caso envuelve dos ideas inconexas que se refieren a distintos objetos mentales: la primera es la idea de *todas las cosas*, y la segunda la idea de la negación o de una diferencia con respecto al predicado de la proposición. *Nada le agrada* o *nada le es agradable*, vale tanto como *todas las cosas le son diferentes de las agradables*.

Entra también la nada como elemento de varias expresiones metafóricas, en que fantásticamente nos la figuramos

como un inmenso abismo de que surgen las cosas que reciben el ser, y en que se hunden las que lo pierden.

El infinito ocupa en la escala intelectual el extremo opuesto a la nada.

Infinito es lo que carece de límites, lo que se diferencia de lo finito. Pero esta diferencia no puede ser percibida verdaderamente por la inteligencia humana, cuyas percepciones le presentan límites en todos los objetos a que le es dado llegar. La idea que tenemos del infinito es, por consiguiente, una idea-signo, y no puede ser otra cosa. Pudiéramos expresarla por la fórmula $a + a + a + a + \text{etc.}$

El infinito es también un signo ideal de que nos valemos para el raciocinio *ad absurdum*.

Toda hipótesis que envuelve la proposición lo finito es infinito, se desecha necesariamente como absurda. Para probar por ejemplo, que no nos es dado percibir la cantidad continua, podemos emplear este raciocinio *ad absurdum*. Percibir cantidad continua, sería percibir en un tiempo dado divisibilidad sucesiva infinita; y percibir en un tiempo dado divisibilidad sucesiva infinita, sería percibir en un tiempo dado un número infinito de divisiones y de partes, y tener en un tiempo dado un número infinito de percepciones, y atribuir la infinitud a una inteligencia finita.

Éstas y cualesquiera otras especies de raciocinio *ad absurdum*, se reducen realmente a una sola, en que se desecha como inadmisibles toda hipótesis que se transforma en una proposición absurda, esto es, contradictoria a una proposición evidente. En las matemáticas es frecuente y fecunda esta especie de raciocinios, que en Filosofía apenas sirven sino para probar con más trabajo que perspicuidad lo que no necesita de prueba o lo que puede probarse satisfactoriamente por medios directos.

CAPITULO XVI

DE LAS IDEAS-SIGNOS

Ideas-signos: en qué se distinguen de las otras ideas. — Representación mental de objetos: es siempre imaginaria. — Ideas-signos *homónimas*. — Son poco expuestas al error. — Dos especies de ideas-signos homónimas. — Otras especies de ideas-signos: ideas-signos metafóricas. — Frecuencia y espontaneidad de éstas. — La formación de las ideas-signos metafóricas se rige por el mismo principio que el de la formación de clases y de nombres generales. — Causa de error en el uso de las ideas-signos. — Ejemplos presentados por Cabanis. — Suposición metafórica de la relación de los objetos intelectuales con los objetos sensibles. — Inoportunidad de la teoría sensualista. — En las ideas-signos metafóricas se comprenden las ideas abstractas. — Diferentes denominaciones de esta idea. — El sentido más acertado es el que la asemeja a la atención. — Inherencia de las cualidades con los objetos como modificaciones de una sustancia. — Utilidad de su separación. — Errores dimanados de la abstracción en las escuelas filosóficas. — La abstracción facilita el lenguaje. — Es el fundamento de muchas ideas. — Representación objetiva de los nombres abstractos. — Percepciones del entendimiento. — La abstracción en el sentido de atención. — La abstracción en el sentido de generalización. — Conclusiones. — Ideas-signos *endógenas*. — Necesidad de signos en el raciocinio: esclarecimientos.

He señalado por incidencia algunas ideas que en el entendimiento hacen las veces de otras que no nos es dado formar. Las llamo *ideas-signos*. Propóngome ahora averiguar qué es lo que las distingue de las otras ideas, y enumerar sus diferentes especies.

En la representación mental de un objeto renovamos a menudo percepciones que no han sido originalmente producidas por él, sino por otros objetos. Cuando pienso en la ciudad de Roma, que no he visto, si me la represento de algún modo, es renovando las percepciones de las casas, palacios, templos, calles y plazas de otras ciudades que he visto. Probablemente mi imaginación me presenta de este

modo un cuadro que bajo muchos respectos no se parecerá a la capital del mundo católico; pero este cuadro, por infiel que sea, me sirve para pensar en ella; y no hay peligro de que me induzca a error, siempre que mis juicios no se funden sobre las particularidades que me figuro en Roma, o a lo menos sobre otras particularidades que las que por mis propios raciocinios, o por testimonio de otros hombres, tengo motivos de juzgar verdaderas.

No puedo representarme abstractamente lo que Roma tenga de común con otros objetos de su especie. La idea de esta ciudad debe por precisión constar de pormenores individuales; ora sean éstos puramente imaginarios, ora no. Pero la facultad de sustituir unas particularidades a otras, equivale a la facultad de eliminarlas todas, y hace que cuando pensamos en cualquier objeto que no hemos percibido actualmente, sólo le demos los *atributos* que convienen a todos los objetos de la misma clase, o a las particularidades que nuestros raciocinios o las percepciones de otros hombres trasmitidas a nosotros nos han hecho concebir en él.

Todas las veces que pensamos en objetos individuales que no hemos observado, en el ejercicio del pensamiento no nos limitamos a combinaciones de signos vocales, las representaciones mentales de los objetos se componen de particularidades imaginarias. No pensamos de otro modo en los personajes, lugares y sucesos de que nos habla la historia, o que hallamos descritos en las novelas o en las relaciones de viajes. Por menuda que sea la descripción que leemos de ellos, no puede ser jamás individual; el lector es quien le da este carácter. El historiador, el poeta, el viajero, pueden a la verdad estrechar considerablemente el espacio en que ha de vagar nuestra imaginación; pero llegar a la individualidad les es negado, porque todos los elementos descriptivos de que constan las lenguas son por precisión generales. El que describe, refiere los objetos a clases más o menos extensas; el que lee es quien las reviste de las formas, dimensiones y colores determinados que constituyen la indivi-

dualidad. Todos los lectores hacen poco más o menos lo que Don Quijote cuando se representaba la figura y facciones de Roldán y de Amadís de Gaula; la única diferencia consiste en que leyendo historias o viajes no damos ninguna fe a nuestras aprensiones de individualidad, como el hidalgo de la Mancha a las suyas. Así que, en todos los actos del pensamiento, una gran parte de las percepciones que renovamos son suministradas por nuestra imaginación, que figura las cosas que no han sido objetos de nuestras observaciones por medio de cosas de la misma especie que lo han sido.

Estas ideas que hacen las veces de otras, representando objetos *de la misma especie* que los que serían representados por estas otras, si hubiésemos podido adquirirlas, forman la primera clase de las que he llamado *ideas-signos*. Las daré el título distintivo de *homónimas*, que significa que el objeto de la idea suplente es de la misma especie o nombre que el de la idea suplida. Y desde luego es evidente que las ideas-signos homónimas son un suplemento tanto más perfecto y menos expuesto a error, cuanto menos extensa es la clase a que pertenecen en común el signo y el objeto significado. Representándome hombres, vagará menos mi mente, y habrá menos de arbitrario en la composición de los signos, que representándome animales; y en este segundo caso vagaré también menos y tendré menos en que escoger, que cuando me represente cuerpos; y si paso a representarme cosas en general, nada limitará mi elección, y para fabricar signos mentales que los simbolicen podré valerme de cuantas percepciones haya acumulado mi memoria. Los errores en el uso de estos signos provienen de que atribuimos al objeto significado, lo que sólo pertenece a su imagen: si pensamos en un individuo, le atribuiremos tal vez las particularidades de otro; y si en una clase, no daremos quizá a los caracteres de ella la amplitud de modificaciones que corresponde.

Grande será forzosamente el peligro de error cuando

para representarnos un objeto inobservado tenemos que salir de los límites a que han estado reducidas nuestras observaciones. El salvaje que no conociese más hombres que los de su tribu, ni más árboles y animales que los de la selva en que vive, sólo podría figurarse imperfectamente las producciones de otros climas, o las cualidades morales del hombre civilizado; y en los juicios que hiciese sobre estos objetos le sería dificultosísimo librarse de error. Esto podría suceder aunque para formar ideas exactas de ellos no necesitase más percepciones elementales que las que hubiese experimentado observándose a sí mismo y a los objetos que le rodean. ¿Pues qué será si tenemos que imaginar percepciones que jamás hemos experimentado o que tal vez nos es imposible experimentar? ¿Cómo concebirá el salvaje el placer exquisito que da al hombre civilizado la contemplación de las obras maestras de las artes, o al filósofo el descubrimiento de una verdad recóndita, fecunda, de interesantes consecuencias? ¿De qué modo podremos figurarnos un color diferente de todos los conocidos, un sentido nuevo, una inteligencia cuyos modos de percibir no tengan alguna analogía con los de la inteligencia humana? Conceptos de esta especie suponen modos de conocer que no tienen relación con nuestras facultades intelectuales. Los signos de que nos es dado valernos para semejantes representaciones hacen las veces de ideas de que el sentimiento es incapaz. Las palabras *color*, *sentido*, *inteligencia*, extendida así su significación fuera de los límites de todas nuestras observaciones *posibles*, o no excitan en el entendimiento idea de que tengamos conciencia, sino es la de su sonido material, o sólo excitan imágenes fantásticas a que debemos dar poca fe, y que en las operaciones del entendimiento no pueden hacer legítimamente otro oficio que el de símbolos artificiales.

Importa, pues, distinguir en las ideas-signos homónimas aquellas que representan objetos, que hubiéramos podido conocer por medio de las facultades perceptivas de que estamos dotados, y que hemos puesto antes en ejercicio, de

aquellas que representan o más bien indican o simbolizan objetos que no podemos conocer por ninguno de los modos de percepción que hemos ejercitado, o que la naturaleza ha dispensado al hombre. Si debemos estar prevenidos contra la falacia de las primeras en el orden físico y principalmente en el orden moral de la vida ordinaria, la influencia de las segundas, revestidas de los prestigios de la imaginación, es más de temer en ciertas discusiones metafísicas, donde, por más alerta que estemos, es casi imposible guardarnos enteramente de las ilusiones producidas por ellas.

Hay otra especie de ideas-signos fundadas como las precedentes sobre relaciones de semejanza; mas, en ellas, a diferencia de las precedentes, el signo y el objeto pertenecen a diversas clases, y su semejanza no se supone, sino se percibe de hecho.

Cuando nos figuramos un hombre desconocido, combinando arbitrariamente las facciones, miembros y cualidades morales que hemos notado en otros hombres, suponemos la semejanza entre aquel objeto y los demás de su clase que hemos podido observar, y en fuerza de esta suposición, empleamos los segundos como signos para representarnos el primero. En las ideas de que tratamos ahora sucede al contrario: nos figuramos, por ejemplo, que el alma *mira* o *contempla intuitivamente* sus afecciones, porque *percibimos* cierta semejanza entre la conciencia y la vista; y sin embargo de la diversidad esencial que no podemos menos de encontrar entre la conciencia y la vista, *nos parece* que estas dos facultades se asemejan hasta cierto punto. Entre el ver una cosa y el tener noticia de ella por informes ajenos, concebimos la misma diferencia que entre las afecciones con que el alma se percibe a sí misma y las afecciones de los sentidos que le representan los objetos externos; y en virtud de esta semejanza de diferencias, la vista viene a ser en el entendimiento una imagen de la conciencia.

Tal es el carácter de la segunda especie de ideas-signos, a que doy el título distintivo de *metafóricas*, porque toda

metáfora es la expresión de un signo ideal de esta clase. Cuando decimos que las formas de los objetos se imprimen en la memoria, nos valemos, como todos saben, de una metáfora; y todos saben también que en este caso nos representamos una cosa por medio de otra *diversa*, con la cual sin embargo nos parece tener cierta semejanza, que expresamos dándole el nombre del signo; pero una semejanza parcial, pues percibimos bien que el nombre del signo no puede aplicarse al objeto, sino es perdiendo una parte de la significación que le tiene apropiada el lenguaje.

Sucede entonces exactamente lo mismo que cuando decimos que un ministro hábil es la columna del Estado. A la manera que la columna sostiene el edificio, la habilidad del ministro da firmeza y consistencia al Estado. Declaramos esta semejanza llamando al ministro *columna*; mas, para ello despojamos a la idea de la *columna* de la mayor parte de las ideas parciales que la componen. Hacemos uso de esta especie de signos, no sólo para comunicar nuestras ideas a otros, sino también para darnos cuenta a nosotros mismos de lo que pensamos, y para ayudarnos en cierto modo a comprenderlo. Acercamos entonces la idea del signo a la del objeto, y no obstante la diferencia que percibimos entre ellos que no nos permite confundirlos, percibimos al mismo tiempo cierta analogía que nos hace ver al uno con más claridad, contemplándole, por decirlo así, al lado del otro.

Uno de los fenómenos más curiosos es la espontaneidad y la frecuencia con que las ideas-signos de que hablamos ocurren a el alma, cuando se detiene a observarse a sí misma. Los nombres que damos a las operaciones mentales han sido todos originalmente metafóricos, y es casi imposible hablar de ellas sino es valiéndonos de las palabras y frases con que solemos indicar las acciones recíprocas de los cuerpos.

Las necesidades de la vida animal dirigieron desde luego nuestra atención a las leyes que dirigen el universo corpó-

reo; y cuando llegó el tiempo de convertirla hacia el mundo interior de que nos da noticia la conciencia, era natural que refiriésemos el uno al otro, y que en vez de inventar palabras y frases que sólo hubieran sido inteligibles a sus autores, echásemos mano del lenguaje establecido, aplicándolo a los nuevos objetos de nuestras ideas según las semejanzas que nos pareció encontrar entre ellos y los objetos corpóreos. Familiarizados con las cualidades de la materia, revestimos de ellas las afecciones espirituales y no creemos percibirlas con claridad, sino bajo el ropaje de las apariencias sensibles.

En general, nos facilitamos a nosotros mismos y a otros la percepción de los objetos menos familiares, comparándolos con aquellos que hemos tenido ocasión de observar a menudo. Sabida es la propensión de todos los hombres a sacar sus signos metafóricos de aquella clase de cosas con que los han familiarizado la localidad en que habitan, sus ejercicios habituales, su profesión y género de vida. Las expresiones del salvaje que vive de la caza, presentarán diferente fondo de imágenes que las del que cultiva la tierra, del menestral o del mareante.

Síguese de lo dicho que el mismo principio que nos condujo a la formación de clases y a la imposición de nombres generales, es el que nos sugiere los signos metafóricos. Se puede decir que todo nombre general ha sido originalmente una metáfora, y que toda metáfora es una generalización imperfecta. El tránsito de un significado a otro más general y *extenso*, fué una alteración del uso, aventurada al principio, para indicar objetos nuevamente conocidos, por medio de una imagen o semejanza, y que, repetida frecuentemente, incorporó al fin en una clase común el objeto y el signo. Esto, sin embargo, sólo pudo verificarse cuando hubo poca distancia entre los dos; en el caso contrario debió suceder una de estas dos cosas: o el nombre perdió la significación primitiva, y la voz metafórica, hecha familiar, pasó a propia, de lo cual tenemos ejemplos en las palabras

alma (originalmente *soplo*), *pensamiento* (originalmente la acción de pensar); o el nombre contrajo la nueva significación sin despojarse de la antigua, y se emplea con propiedad en ambas, como ha sucedido en las palabras *reflexión*, *discurso*, *aprensión* y otras muchas.

La causa de error en los signos metafóricos, como en los homónimos es nuestra propensión a atribuir al objeto lo que en realidad sólo pertenece al signo, pues aunque los tengamos ambos presentes en el entendimiento y no sea posible confundirlos, sucederá no pocas veces que llevemos la analogía mucho más allá de lo justo.

En las Memorias de Cabanis *sobre las relaciones entre lo físico y lo moral del hombre*, se encuentran notables ejemplos de este prestigio de las ideas-signos metafóricas. Me limitaré a mencionar uno solo. "Se ha observado", dice, "que en la vejez las *impresiones más recientes* se borran fácilmente; las de la edad madura se debilitan, y las de la niñez por el contrario recobran su viveza y nitidez. Esto, según nuestro modo de ver, se explica sin dificultad.

"En la infancia la blandura del cerebro lo hace susceptible de todas las impresiones, y su movilidad las multiplica y las repite sin cesar; entiendo aquellas que son relativas a los objetos que el niño tiene a su vista, y que interesan su curiosidad. Y como estos objetos son limitados en número, y las relaciones en que se consideran, sencillísimas, todo concurre a dar entonces a las combinaciones de la inteligencia naciente un carácter durable, a identificarlas en cierto modo con la organización y a acercarlas a las operaciones automáticas del instinto.

"Pero a medida que el cerebro adquiere consistencia, y las extremidades sensitivas, resguardadas por envolturas más densas, se hallan menos inmediatamente expuestas a la acción de los cuerpos externos, las impresiones se hacen menos vivas, su repetición menos fácil y la comunicación de los diversos centros de sensibilidad menos rápida; en una palabra, todos los movimientos se retardan. Al mismo tiem-

po el número de los objetos que se consideran crece por momentos, sus relaciones se complican y el universo se agranda.

“Así, pues, desde que deja de sentirse la necesidad de recibir y combinar impresiones nuevas y ningún objeto excita ya la curiosidad de los órganos y de un espíritu hastiado, es forzoso que los recuerdos se borren en un orden inverso al de las impresiones recibidas, principiando por las más recientes que son las más débiles, y remontando hasta las más antiguas, que son las más durables; y a medida que aquellas de que la memoria estaba recargada, se desvanecen, las precedentes, que se hallaban ofuscadas por ellas, reaparecen. Bien pronto, dejando de existir para nosotros todos los intereses, todos los pensamientos que nos ocupaban en el curso de las edades posteriores, sólo los momentos en que empezábamos a sentir atraen hacia sí nuestras miradas y reaniman nuestra atención falleciente”.

Aceptando como puramente metafórico lo que hay de material en esta exposición, pudiéramos verla como una historia verídica de la inteligencia humana; pero, si queremos darla otro sentido; si las impresiones son sensaciones y percepciones; los órganos, sentidos, y la memoria, una blanda pulpa, que se consolida gradualmente hasta que al fin es incapaz de admitir estampas profundas y duraderas, ¿qué se hace sino abusar de la metáfora y confundir el signo con el significado? Prescindo del absurdo que la metáfora envuelve en sí misma; suponiendo, como observa Mr. Pariset, la permanencia de las primeras impresiones, en medio de un flujo perpetuo de composiciones y descomposiciones que renuevan incesantemente las moléculas de nuestros órganos.

Por un efecto del mismo prestigio se asemejó la relación entre las representaciones intelectuales y los objetos sensibles a la que existe entre una pintura y su original, y se supuso, en consecuencia, que los objetos enviaban a los órganos verdaderas imágenes de sí mismos, que se impri-

mían en una parte del cerebro llamada sensorio, donde eran percibidas por el entendimiento. Esta grosera teoría está desterrada mucho tiempo ha de las escuelas; pero no sé si en la de Condillac y sus discípulos sobre las modificaciones del alma humana, deje de percibirse enteramente la inge-rencia de aquel principio de error, que, exagerando las seme-janzas, nos presenta como un descubrimiento lo que quizá es una simple metáfora. Cuando así no sea, la teoría que reduce a la sensación todos los otros actos y afectos del alma, sólo podrá mirarse como una generalización ar-bitraria del significado de una palabra.

Si al dar a un objeto conocido el nombre de una clase conocida se conserva toda la significación de este nombre, este nuevo uso del nombre de la clase es la expresión exacta y rigurosa de un juicio; y si la semejanza en que se funda este juicio no es inmediatamente perceptible, sino se deduce de observaciones o experiencias, diestramente comparadas, el que la da a conocer por la primera vez, presenta un des-cubrimiento. En este sentido dió Newton el título de *gravedad* a la fuerza que hace describir a los planetas órbitas elípticas alrededor del sol. La clase grave o gravedad se hizo más extensa que antes, y en este sentido se generalizó; pero conservó toda la *comprensión* que tenía, todos los atributos que le correspondían y se aumentó la extensión de la clase sin que su comprensión menguase. La palabra *gravedad* aplicada a los fenómenos celestes, nada perdió de la propie-dad de su significado anterior.

Lo contrario sucedería, si, al aplicar a un objeto el nombre de otros, alterásemos su significación, y lo despojá-remos de una parte de los atributos en que es resoluble. Expresaríamos entonces ciertamente una percepción de semejanza, y en este sentido, un juicio; mas, no la percep-ción de aquel grado de semejanza que rigurosamente corres-ponde a la voz, y por tanto, no el juicio propiamente significado por ella. Aplicada al nuevo objeto, representaría metafóricamente alguna cualidad de éste, y si no hubiese

gran distancia entre el significado ordinario y el metafórico, a fuerza de repetirse en el segundo, llegaría tal vez a apropiárselo; pero alterándose el primero, y perdiendo en comprensión lo que ganase en extensión. Ciertos objetos parecerían adquirir en consecuencia un nuevo atributo; mas, no por eso habríamos descubierto en ello algo nuevo.

Veamos, pues, en qué sentido puede admitirse que todas las operaciones del entendimiento y de la voluntad son sensaciones. Cuando Condillac y sus discípulos pretenden, por ejemplo, que juzgar es sentir una relación, no presentan ninguna nueva analogía entre *juzgar* y *sentir*, entre la afección del alma que nace de una acción de un objeto corpóreo sobre sus órganos y que la sirve para representárselo, y la afección del alma que nace directa y espontáneamente de la simultaneidad de otras dos afecciones, y consiste en percibir una relación particular entre ellas. Su doctrina, por consiguiente, o exagera la débil semejanza que percibimos entre estas dos cosas, y da un sentido demasiado literal a una metáfora, o se reduce a duplicar el significado de la voz, de manera que convenga con igual propiedad a la sensación y al juicio, sin que por otra parte se nos haga ver nada nuevo en esta segunda oposición. Lo mismo podemos aplicar a la intuición simple, al deseo y a las demás modificaciones y operaciones del alma. Pero generalizada así la voz *sensación*, ¿qué nos dice aquel pretendido teorema de metafísica, sino que las afecciones espirituales son afecciones espirituales? Ni alcanzo que este nuevo valor de la voz contribuya en algo a mejorar la nomenclatura psicológica. Tomar la palabra *sensación* en el sentido general de *pensamiento*, incluyendo en ella aun los actos de la voluntad, es violentar el lenguaje sin hacernos avanzar un paso en el conocimiento de nuestro espíritu y confundiendo cosas que estos mismos filósofos y todos los hombres reconocen como diversas. La simplicidad que esta doctrina de Condillac parece introducir en la teoría del espíritu humano es enteramente ilusoria.

A las ideas-signos metafóricas podemos reducir las ideas *abstractas*. Pero esta denominación se emplea en sentidos varios que no estará de más recordar.

En cuanto a la abstracción, considerada como la facultad de contraer o separar de las ideas individuales o específicas caracteres comunes y de formar con ellos las ideas que representan especies o géneros, creo haber demostrado con argumentos irrefragables que esta teoría de la generalización es errónea, y la abstracción entendida en este sentido, una quimera. Considerada como la facultad de contemplar ciertas partes o cualidades de los objetos separadamente y de clasificarlas según las semejanzas que descubrimos en ellas, la abstracción existe; pero en nada se diferencia de lo que llamamos comúnmente *atención*. *Prisma, triángulo, rojo, verde*, son nombres que representan clases fundadas sobre estas comparaciones parciales, y que en este sentido se pueden llamar con propiedad *abstractos*. En fin, se da el título de abstracción a un acto del alma que considera las cualidades como distintas de los objetos en que existen, o como si fuesen ellas por sí mismas y *separadas* de toda sustancia, objetos reales; y en este sentido se dice que son ideas formadas por *abstracción* o ideas *abstractas* las que corresponden a las palabras *extensión, figura, redondez, color, semejanza, virtud, cualidad, relación* y otras innumerables; y se dividen, por consiguiente, los nombres todos en concretos, que no envuelven semejante consideración, v. g., *hermoso, rico, prudente*; y abstractos, que la envuelven, v. gr., *hermosura, riqueza, prudencia*.

Averigüemos primeramente por el uso que se hace de estos nombres, cuál es su significación. Dícese que un cuerpo es *redondo, verde, blando*, pero no puede decirse que es *redondez, verdor, blandura*, sino que tiene o posee estas cualidades o que estas cualidades existen en él. El lenguaje atribuye, pues, a las cualidades expresadas de esta manera un ser que no es el ser de los objetos en que las percibimos y de que las representa como partes. Nos figuramos el ver-

dor del árbol como una parte suya, a la manera que lo son las ramas, flores y frutas; y en virtud de esta ficción, chocaría tanto decir que el árbol es verdor como decir que la encina es bellota.

Pero nada puede ser más falso que semejante concepción. La existencia de las cualidades es tan una cosa misma con la de los objetos, que no es dable concebirla sin una sustancia actualmente modificada por ellas. Entre la blancura y lo blanco, entre la semejanza y los objetos semejantes, no podemos aprender distinción alguna. Las percepciones por medio de las cuales conocemos y recordamos una cosa cualquiera, son las mismas por cuyo medio recordamos sus modos de ser; por consiguiente, la separación de las cualidades es una suposición falsa que sólo puede existir en la mente a la sombra de alguna imagen fantástica, v. g., que forma parte de otra. La abstracción, pues, en el sentido de que tratamos, no es otra cosa que la aprensión de una imagen fantástica, y envuelve una verdadera metáfora. Como los objetos reales y sustanciales se designan por nombres sustantivos, el dar a una cualidad un nombre sustantivo, es representarla como sustancia.

Por absurdo, sin embargo, que parezca el figurarnos las cualidades como distintas de los objetos reales, y el hacerles en cierto modo sustancias, esta separación o sustancialización fantástica es utilísima al lenguaje proporcionándole medios cómodos y precisos de expresar relaciones que se indicarían sin ella de una manera algo vaga y oscura. Ya que unas cualidades nos parecen nacer y derivarse de otras, es natural que consideremos las primeras como acciones y modos particulares de las segundas, y que expresemos, por consiguiente, la relación entre éstas y aquéllas por el mismo medio de que nos servimos para expresar las relaciones entre los objetos reales y las cualidades que referimos inmediatamente a ellos; esto es, haciéndolas sujetos a su vez, y dándoles en este concepto atributos. El *hombre virtuoso es respetable*, ofrece el mismo sentido que la *virtud humana es*

respetable; pero con esta diferencia: en este último modo de decir la conexión entre el ser *hombre* virtuoso y el ser *respetable* se expresa con más precisión que en el primero; porque en rigor un hombre virtuoso puede no ser respetable por circunstancias extrañas a la virtud, y que debiliten o destruyan su natural efecto en el alma de los hombres que la contemplan. Traduzcamos el lenguaje abstracto en concreto, no digo ya en los escritos de los filósofos, sino en las producciones de la elocuencia y de la poesía y veremos cuán lenta, cuán embarazada, cuán oscura se vuelve la exposición de las ideas, y cuán lánguidas las descripciones mismas de los objetos materiales, y la expresión de los afectos. Y si es tan difícil a veces descartar el significado de una primera abstracción, y no podemos hacerlo sin gran detrimento de la claridad, brevedad y energía de la sentencia, ¿qué será cuando procedamos de abstracciones en abstracciones, y las cualidades de los objetos abstractos, y las modificaciones de estas cualidades, y las modificaciones de estas modificaciones, se transforman en nuevos objetos para significar una serie de dependencias y derivaciones?

La abstracción, según lo dicho, es, en el sentido en que tomamos ahora esta palabra, un tropo, un artificio del lenguaje, una ficción de que nos servimos para expresar con facilidad y viveza relaciones entre los modos de ser de las cosas, y acaso también para ayudarnos a concebirlas. Esta ficción, sin embargo, por grosera que parezca, no deja de tener su prestigio. De la ilusión que produce el uso de los nombres abstractos (natural por otra parte a los hombres, pues lo encontramos en las lenguas más bárbaras) han dimanado no pocos de los absurdos que han contaminado por siglos la filosofía del entendimiento, y de que quizá no la han purgado del todo los trabajos de Locke, Berkeley, Condillac y otros eminentes filósofos. De aquí las formas sustanciales de la escuela peripatética, cualidades a que se atribuía cierta especie de realidad independiente. De aquí tantos conceptos erróneos relativos al espacio y al tiempo.

La abstracción facilita el lenguaje y lo hace al mismo tiempo más expresivo. No sólo presenta con más limpieza y claridad las relaciones de las ideas, sino las abulta y colora. El mundo abstracto es un mundo de imágenes, con las cuales damos cuerpo a los conceptos intelectuales, hasta el punto de equivocar a veces la ficción con la realidad.

Los entes ficticios que deben el ser a la abstracción se han clasificado como los objetos reales y sustanciales, según las semejanzas y diferencias observadas en éstos. Así *extensión* incluye *redondez, triangularidad, longitud, profundidad, anchura*, etc. *Color* abraza *blancura, verdor, amarillez*, etc., y *sentido* se divide en estas especies, *vista, oído, olfato, gusto, tacto, sentido del calor, sentido de esfuerzo*, etc.

Finalmente, en virtud de la existencia hipotética de los entes abstractos, la clase universal ente o cosa se divide en dos grandes especies, la de los entes reales o sustancias, y la de los entes abstractos.

No se debe olvidar que los nombres abstractos, prescindiendo de la imagen o metáfora que envuelven, representan idénticamente las mismas ideas, los mismos objetos que los respectivos nombres concretos. *Entendimiento* ofrece la misma idea que *inteligente*; *verdor* la misma que *verde*; *extensión* la misma que *extenso*, sin diferencia alguna. Decir que el *entendimiento percibe* no es más ni menos que decir que los *entes inteligentes perciben*; salvo en cuanto damos a entender una conexión inmediata entre lo perceptivo y lo inteligente. Lo único, pues, que diferencia estas dos maneras de decir, es que la primera expresa de un modo más claro y más preciso que la segunda la dependencia o conexión particular que concebimos entre las cualidades de una misma sustancia, que es el fin para que se crearon los nombres abstractos.

Volviendo ahora a las varias acepciones de esta palabra, y descartando como enteramente inadmisibles la primera en que lo abstracto y lo general se suponen sinónimos, haremos algunas observaciones sobre los dos restantes sentidos. En el

que acabamos de explicar, la abstracción es un tropo; en el otro es la atención que prestamos a ciertas cualidades de los objetos, prescindiendo de las demás que las acompañen en ellos, aunque unas y otras sean naturalmente inseparables.

A la verdad, la abstracción en el un sentido va frecuentemente acompañada de la abstracción en el otro, es decir, que al esfuerzo de la atención, que contempla ciertas cualidades prescindiendo de otras, acompaña regularmente el uso del signo que atribuye a estas cualidades una existencia independiente; pero no debe perderse de vista que lo uno significa separación de ideas coexistentes, en cuanto nos es posible verificarla, y lo otro es un mero artificio del lenguaje.

La abstracción con que se ha pretendido explicar la generalización, es una suposición errónea; la abstracción que consiste en dar a las cualidades una existencia independiente ficticia, representándolas con sustantivos, es un tropo; la abstracción en que nos contraemos a ciertas cualidades prescindiendo de todas las otras que las acompañen, es un hecho verdadero del entendimiento. La primera es una abstracción *quimérica*; la segunda una abstracción *trópica*; la tercera una abstracción *analítica*.

La idea del hombre es una idea general; pero no es una idea abstracta en ninguno de los sentidos admisibles; porque el hombre es un objeto concreto, una sustancia; y porque en la idea del hombre, no atendemos a ésta o aquella de las cualidades que lo constituyen, prescindiendo de las otras, sino al conjunto de todas. La idea del prisma o de la esfera, la idea de lo blanco o de lo verde, es también una idea general, pues abraza todos los prismas y todas las esferas, todos los cuerpos blancos y todos los cuerpos verdes posibles; y es al mismo tiempo una idea abstracta analítica, en que nos contraemos a cuerpos de cierta figura o de cierto color; pero no es una idea abstracta en el sentido trópico, porque el prisma y la esfera, lo blanco y lo verde, son ideas que tienen o en que podemos concebir una existencia real independiente. En fin, la idea del entendimiento no sólo es una idea

general puesto que abraza todos los entendimientos posibles, sino una idea abstracta en el sentido trópico, pues representa bajo la imagen ficticia de sustancia una cualidad de los seres inteligentes. Por medio de ella contemplamos esta cualidad prescindiendo de cualesquiera otras que en los seres inteligentes la acompañen.

Atendiendo meramente a los términos, se puede decir: 1º que lo general no supone necesariamente lo abstracto en ninguno de los dos sentidos admisibles; 2º que la abstracción analítica no supone tampoco la abstracción trópica pero sí la generalización; y 3º que la abstracción trópica supone siempre la generalización y casi siempre la análisis.

Digo *casi siempre* porque hay unos pocos nombres abstractos trópicos, que abrazan todas las abstracciones posibles. La palabra *existencia*, por ejemplo, abraza todas las modificaciones de cuanto existe.

Forman la tercera clase de las ideas-signos las que salen del fondo mismo de la idea significada, y que por esta razón llamo *endógenas*.

Cuando pensamos en una persona recordando sólo su semblante, o en una ciudad, trayendo a la memoria uno sólo de los edificios principales de ella, o quizá una sola de las fachadas de este edificio, de la cual puede ser que no recordemos distintamente más que uno o dos pormenores, representamos al todo por la parte, valiéndonos de ésta como de un signo artificial. Lo mismo sucede cuando pensando, por ejemplo, en el fuego, recordamos sólo el calor que produce en nosotros, o sólo la forma y color de la llama. Aunque los ideólogos no han mencionado esta especie de signos, estoy persuadido de que cualquiera que observe con alguna atención los fenómenos intelectuales, según su propia conciencia se los exhibe, echará de ver que su empleo es frecuentísimo; que casi nunca nos figuramos el todo de los objetos en que pensamos, ni aun todas sus principales partes y cualidades; y que si los nombres de las cosas figuran a menudo por ellas en nuestra mente, rara vez dejan de acompañarlos ideas par-

ciales que sirven como de nexo entre ellos y las cosas significadas por ellos.

Dícese que no podemos raciocinar sino por medio de signos, y la proposición me parece cierta, entendida de los signos en general, comprendiendo las ideas-signos; porque sin signos de alguna especie, el trámite más sencillo del raciocinio exigiría la reseña de una multitud innumerable de por menores. Para afirmar algo de una clase de objetos sería menester que lo afirmásemos de sus individuos uno por uno; y aun para representarnos un individuo, de la especie humana por ejemplo, ¡cuántas ideas elementales tendría que recorrer la memoria! Pero limitada la necesidad de los signos a los del habla, me parece dudosa. Es cierto que los nombres, en virtud de la estrecha conexión que el uso del lenguaje ha establecido entre ellos y los objetos respectivos, son para el entendimiento como las cualidades o partes de éstos, y partes tanto más importantes y señaladas, cuanto tenemos en ellos cifrado el sistema del universo, según las relaciones de semejanza observadas entre todos los seres: así que nuestra propensión a servirnos de los nombres como signos, me parece resolverse en la propensión general a emplear las ideas parciales como representantes de las ideas complejas. Pero una palabra después de todo supone algo que corresponde a ella en el entendimiento, aunque no sea más que una idea-signo. Y si podemos raciocinar con palabras, es en virtud de esta correspondencia. Las ideas son la moneda, digámoslo así, del entendimiento; y las palabras son como una especie de papel-moneda, que no vale, sino porque en el entendimiento hay algo que corresponde a ellas, y que es representado por ellas. Los raciocinios que hacemos operando sobre signos vocales suponen, pues, un raciocinio que se ejecuta operando sobre ideas; raciocinio que puede no ejecutarse verdaderamente, pero en que puede siempre traducirse el primero, y que puede consiguientemente efectuarse sin él.

Las ideas-signos endógenas no suponen el uso del habla; los signos *vocales* o *nominales* lo suponen, o por mejor decir

son ella misma. Mas, aunque su conexión con los objetos es arbitraria o convencional, no por eso está expuesto su uso a más inconvenientes que el de las otras especies de signos. Luego que nos hemos familiarizado con el lenguaje, la división entre los signos vocales y los signos naturales que hemos llamado ideas-signos, es en realidad de poca importancia. Las combinaciones y las resoluciones de unos signos vocales en otros poseen en superior grado la comodidad de percibirse con más claridad, poniéndose, como los signos del Álgebra, a el alcance de los sentidos; y si pueden inducirnos a error, es porque no hemos determinado con exactitud lo que significan, o porque es difícil conservar a cada signo un significado invariable; dificultad no pequeña cuando las ideas significadas envuelven relaciones complejas susceptibles de muchas modificaciones.

A las tres clases anteriores de homónimas, metafóricas y endógenas me parecen reducirse todas las ideas que nos ayudan a concebir o expresar otras ideas, o hacer las veces de las que nos faltan.

CAPITULO XVII

DE LA SEMEJANZA ENTRE LOS OBJETOS SENSIBLES Y LAS PERCEPCIONES ACTUALES O RENOVADAS QUE TENEMOS DE ELLOS

Qué semejanza hay entre los cuerpos y las afecciones del alma. — Semejanza entre el objeto y la idea. — Las sensaciones simples no tienen semejanza con las cualidades corpóreas. — Semejanza de las sensaciones con la semejanza de las causas. — Semejanza de las ideas complejas con sus objetos. — La relación y la cualidad relativa. — Fundamento de la relación. — Relaciones de semejanza elementales. — Concepción de la semejanza universal. — Relación general de esta semejanza.

Mientras el alma se limita a sus propias afecciones o a las relaciones que hay entre ellas, se percibe intuitivamente a sí misma; pero cuando refiere a causas distintas de sí sus afecciones, que son en tal caso sensaciones, y cuando, en consecuencia, se figura dichas causas bajo la apariencia de sus propios modos de ser, y juzga de las relaciones entre ellas por las que percibe entre sus propios modos, las percepciones son puramente representativas. Importa, pues, averiguar en qué consiste esta representación; en otros términos, qué semejanza hay o puede concebirse entre los cuerpos o causas que afectan el alma y las afecciones del alma, que encomendadas a la memoria forman las ideas que tenemos de las causas corpóreas.

La palabra *idea* significa *imagen*; denominación que parece indicar semejanza entre el objeto y la idea, entre la causa de la sensación y la sensación misma. Bajo este aspecto, la expresión, como vamos a ver, no es del todo propia. Pero mi-

rando la idea no como imagen de su objeto corpóreo, sino de la percepción que tuvimos de este objeto cuando obraba actualmente sobre los sentidos; concibiendo la semejanza no entre la idea y su objeto, sino entre la percepción renovada por la memoria y la percepción actual, la expresión es apropiada y exacta; porque efectivamente hay semejanza entre las percepciones renovadas y las percepciones actuales. Tal vez no fué otro el sentido en que se tomó al principio esta palabra, de que después se ha abusado tanto en las escuelas.

Entre las sensaciones simples y las ideas de las cualidades corpóreas que nos representamos por medio de ellas, no hay ni puede concebirse la menor semejanza. Cuando nos representamos el olor de una rosa, es evidente que no concebimos en ella una sensación de olor como la que experimentamos nosotros oliendo la rosa; porque ¿a qué puede asemejarse una sensación simple, sino es a otra sensación? Referidas, pues, estas sensaciones a sus objetos, se pueden llamar signos o símbolos, mas no imágenes de ellos. Los representan no como una pintura a su original, sino como las letras del alfabeto a los sonidos elementales de una lengua, con los cuales, comparando cada letra con su sonido, no tienen semejanza alguna.

Limitamos esto a las sensaciones simples y a las ideas que formamos por medio de ellas de las respectivas cualidades corpóreas.

En cuanto a las ideas de relaciones, tenemos motivo de pensar, mal dije, nos sentimos irresistiblemente arrastrados a creer que las causas de las sensaciones tienen entre sí relaciones semejantes a las que percibimos intuitivamente entre las sensaciones mismas.

De la semejanza de las sensaciones inferimos la semejanza de las causas que impresionan los órganos. De la sucesión o coexistencia de las sensaciones inferimos la sucesión o coexistencia de las causas. Si una sensación es más intensa que otra, inferimos que la causa de la primera obra sobre los órganos con más fuerza o más intensidad que la causa de la

segunda. Éste es uno de los principios instintivos de la razón humana, que no pueden ni necesitan demostrarse ¹.

Finalmente, entre las ideas complejas y sus objetos hay necesariamente cierta semejanza, que no es difícil comprender, apelando al símil de que acabamos de valernos.

En la dicción escrita *alabanza* entran cuatro letras semejantes, y la relación de semejanza que notamos entre ellas no es sólo un símbolo, sino una imagen verdadera de la relación de semejanza que hay entre cuatro de los sonidos que concurren a formar la palabra. Aunque no haya semejanza entre ninguna letra y su sonido, las relaciones entre las letras de que consta una dicción escrita, la tienen con las relaciones entre los sonidos de que se compone una dicción pronunciada. De la misma manera en la idea compleja de la rosa entra tantas veces la sensación simple de color rosado, cuantas partes de este color nos representamos en la rosa; y la semejanza entre estas sensaciones de color producidas por la rosa en nuestra mente, es una imagen verdadera de la que, por lo tocante al color, existe entre las partes de la rosa. La relación de semejanza no puede menos de ser semejante a sí misma, cualesquiera que sean las cosas entre las cuales la concebimos.

Cuando en la cualidad que atribuimos a una persona o cosa cualquiera interviene de tal manera otra persona o cosa, que para concebir la cualidad es igualmente necesaria la existencia o concepción de las dos personas o cosas, la cualidad toma el nombre de *relativa*. *Relación y cualidad relativa* son expresiones de un mismo significado.

Si concebimos, por ejemplo, una relación cualquiera entre dos objetos, es porque el entendimiento los compara, esto es, los contempla a la vez; los mira, por decirlo así, el

¹ No siempre la relación entre las sensaciones corresponde verdaderamente a la relación original entre las causas. Es preciso, pues, en algunos casos corregir el juicio instintivo. Parécenos, por ejemplo, que el estallido del trueno sucede, después de un intervalo más o menos largo, al relámpago. Después aprendimos que estas dos cosas eran verdaderamente simultáneas en su origen, y que el intervalo entre ellas era debido a la diferente velocidad con que se propagan la luz y el sonido. Pudimos, pues, corregir el primer juicio. (*N. de Bello*).

uno al lado del otro. El hecho o la idea en que intervienen los dos objetos relacionados y que establece entre ellos un vínculo particular, se llama *fundamento de la relación*. Así en la relación de padre e hijo el hecho fundamental es una generación, y en la relación de abuelo y nieto, de bisabuelo y bisnieto, etc., el fundamento es una serie de generaciones; en la relación de semejanza, el fundamento es más simple, porque se reduce a una especie de cercanía, de afinidad, de algo indefinible que el alma percibe en las dos cosas cuando las contempla a la vez, que no pertenece a ninguna de ellas en particular ni a su mero agregado, y que no puede explicarse.

Hay en efecto, según veremos, relaciones elementales que no son susceptibles de definición ni explicación alguna, por más que se perciban y distingan con la mayor claridad, como sucede con otras afecciones del alma. ¿Quién puede definir o explicar la semejanza? Todo lo que podemos hacer es señalarla en el alma, determinando la ocasión y las condiciones de su apareamiento, y esto mismo es todo lo que podemos hacer con las relaciones elementales.

Expresamos la relación diciendo, por ejemplo, que la camelia es semejante a la rosa, que Juan es hermano de Francisco o que la lluvia fertiliza los campos. Pero hay entre las relaciones una diferencia notable, que las reduce a dos clases. En unas la relación puede expresarse de dos modos, de los cuales el uno es meramente inverso del otro: *M es semejante a N* y *N es semejante a M*, significan una misma e idéntica relación que podemos enunciar también por medio de una expresión copulativa, *M y N son semejantes*. Si F es hermano de G, podemos expresar lo mismo diciendo que G es hermano de F o que F y G son hermanos.

Pero en otras relaciones no puede verificarse la inversión sino substituyendo a la palabra relativa otra palabra de significado contrario; de que resulta que a cada una de esas relaciones corresponde un par de palabras, llamadas *correlativas*, que cambian de lugar en la expresión: v. gr., Abel

fué *hijo* de Adán; Adán fué *padre* de Abel. España fué *dueño* de las Indias; las Indias fueron *dominio* de España; César *venció* a Pompeyo; Pompeyo fué *vencido* por César. Sus amigos le *abandonaron*; fué *abandonado* por sus amigos.

De la misma manera, A es causa de B y B es efecto de A; M es acreedor de N y N es deudor de M; P es anterior a Q y Q es posterior a P, expresan respectivamente relaciones idénticas a cada una de las cuales corresponde un par de palabras cuyos significados hacen mirar la relación de dos modos, el uno inverso al otro. En la expresión A es anterior a B, la relación se considera como una cualidad de A; al paso que en la expresión B es efecto de A, la relación es una cualidad de B; y sin embargo, el fundamento de la relación en ambas expresiones es idéntico.

Divídense comúnmente las cualidades en absolutas y relativas; lo que puede muy bien concebirse sin necesidad de que en el entendimiento se contrapongan dos términos, ligados entre sí por un hecho fundamental de que ambos dependan: carácter negativo que parece atribuirse a estas palabras, *blanco, oloroso, esférico*.

Pero en realidad apenas hay cualidad que envuelva una o más relaciones aunque sólo una de ellas ocupe ordinariamente la atención.

En efecto, la percepción, actual o renovada, de una cualidad al parecer absoluta, supone que por lo menos referimos una cualidad del alma a el alma, si la percepción es intuitiva; o que referimos una sensación a su causa próxima o remota, si la percepción es sensitiva. La concepción pura de una cualidad absoluta envuelve necesariamente la concepción de una relación de identidad o de una relación de causalidad, como se ha dicho tratando de las percepciones intuitivas y sensitivas.

Además, si juzgo que un jazmín es blanco es porque mentalmente le comparo con otros objetos a que damos ya el mismo título, y porque encontramos semejanza entre el jazmín y esos objetos. Esta relación está toda entera en el

atributo que damos al jazmín, y no puedo menos de concebirla y afirmarla por el hecho de percibir su blancura.

Otra cosa es cuando reconocemos en una persona la cualidad de hijo o padre, o en una cosa cualquiera la cualidad de causa o efecto, porque estas palabras no incluyen en sí mismas el término a que se refiere la cualidad que explícitamente significa. Toda relación supone dos términos, uno a que se atribuye la cualidad relativa y otro a que esta cualidad se refiere. Si decimos, por ejemplo, que *Abel fué hijo*, suponemos necesariamente que lo fué de alguien, y no completamos la idea de la relación sino añadiendo *de Adán*, sin lo cual en la palabra no se comprendería la relación toda entera; y esto es lo que caracteriza las palabras, y por consiguiente, las ideas que se miran como verdaderamente relativas.

La palabra *descendiente* es por sí verdaderamente relativa, como *hijo* o *padre*, y nos obliga a pensar en un ascendiente o ascendientes de quienes trae su origen la persona o personas a que se atribuye aquel título; pero desde que esta persona o personas entran en el atributo para completar la relación, dejamos de atender a éste y no consideramos más ya la palabra como relativa. Así sucede, por ejemplo, en *Héráclidas* que significa *descendientes de Hércules*.

Hay todavía más, y es que palabras cuyo significado es naturalmente relativo, se representan como absolutas, si prescindimos de los términos. En este caso se halla, por ejemplo, la palabra *semejanza*, cuando decimos: la semejanza es una cosa indefinible; la proposición expresa anterioridad y posterioridad a un mismo tiempo.

Lo absoluto y lo relativo son, pues, caracteres variables que dependen no sólo de nuestro modo de concebir las cosas sino de los signos con que las representamos en el lenguaje. La relación, sin embargo, es en sí misma un producto del alma de una peculiar naturaleza, donde la miramos en su estado original de simplicidad, o en composición con otros elementos de la misma especie o diversos.

Además, si entre las dicciones escritas *alabanza*, *naturaleza*, *albor*, notamos que ciertos elementos se asemejan y ciertos elementos difieren, estas relaciones de semejanza o diferencia no simbolizarán meramente sino copiarán con fidelidad, suponiendo un alfabeto perfecto, relaciones de la misma especie entre los elementos respectivos de las palabras pronunciadas. ¿Y qué otra cosa sucede cuando comparando la nieve con la leche, concebimos que se asemejan en el color y discrepan en la temperatura, o cuando comparando el durazno con el peral, los hallamos semejantes en los colores del tronco, ramos y hojas, y diferentes en el color de las flores y el sabor de los frutos? Estas semejanzas y diferencias entre el un objeto y el otro no se nos indican sólo, sino se nos pintan en las relaciones que percibimos intuitivamente entre los modos del alma excitados por el uno y los modos del alma excitados por el otro.

Las combinaciones de ideas simples que representan el conjunto de las cualidades de un objeto y constituyen su idea compleja, son, pues, como las combinaciones de letras que forman una dicción escrita y representan una palabra. Comparando unas con otras las dicciones escritas, echamos de ver que mediante la *semejanza* de los elementos o letras de que constan, la escritura toda se reduce a un número limitado de caracteres; y de la misma suerte, comparando unas con otras las ideas complejas, las vemos resolverse en sensaciones elementales simples que, aunque en extremo numerosas, lo son sin embargo infinitamente menos que sus combinaciones.

De esta manera la semejanza que notamos entre las sensaciones nos descubre la afinidad que tienen entre sí no sólo las partes de un mismo objeto, sino los objetos varios que pueblan el universo material. Por medio de esta relación se puede decir que el universo se descompone como el lenguaje en cierto número de elementos; que la naturaleza, mediante las sensaciones, ha dado a cada uno de estos elementos un signo, como la escritura ha señalado con una

letra cada uno de los sonidos simples del habla; y que combinando nosotros estos signos y formando con ellos ideas complejas, nos representamos las combinaciones de las cualidades simples de que están dotados los objetos, con una fidelidad proporcionada al esmero de nuestras observaciones, que son como el deletreo del gran libro abierto a nuestros sentidos en el universo corpóreo.

Además, el orden en que se suceden las letras en una dicción, y las dicciones en una frase escrita, nos pinta fielmente el orden en que se suceden los sonidos elementales en las dicciones correspondientes pronunciadas. ¿Y qué otra cosa hacen las relaciones de sucesión que percibimos entre nuestras sensaciones? La serie de sensaciones que produce en nuestra vista una fruta que pasa por diferentes grados de madurez, nos representa y no puede menos de representarnos la serie de modificaciones que experimenta esa fruta madurándose; y a la manera que una frase escrita consta de varias dicciones, cada una de las cuales significa cierta combinación de sonidos, la idea compleja que tenemos, v. g., de un árbol, consta de un gran número de grupos de sensaciones por medio de las cuales nos representamos los varios estados que en él se desarrollan, desde la menuda semilla que germina en la tierra hasta el cuerpo agigantado, compuesto de tronco y ramos, vestido de hojas y flores, y finalmente cargado de frutos. Como las semejanzas y diferencias de las letras de cada dicción, ora entre sí, ora con las letras de que constan otras dicciones, nos dan a conocer la composición de sonidos que le corresponde en el habla, las semejanzas y diferencias de las sensaciones de que consta cada grupo de los que forman la idea del árbol, ora comparadas entre sí, ora con las sensaciones producidas por otros objetos, pintan la composición de las cualidades de cada estado del árbol. Y en fin, así como la sucesión de las dicciones escritas corresponde exactamente a la sucesión de las dicciones pronunciadas, así el orden sucesivo que nota-

mos entre los varios grupos de sensaciones nos pinta el orden sucesivo de los varios estados del árbol.

Éste es el último punto hasta donde puede llevarnos la comparación entre el lenguaje humano y el lenguaje que habla a nuestros sentidos el universo corpóreo. Las dos relaciones de *semejanza* y *sucesión* son comunes a ambos, y en el uno como en el otro no significan, sino copian relaciones de la misma especie, ya entre los sonidos del habla, ya entre las cualidades de los cuerpos. Pero las sensaciones nos representan otra relación más. Podemos notar, por ejemplo, que el cuerpo A es *más* o *menos* blanco que el cuerpo B, o que la blancura del uno es *igual* a la blancura del otro. En este caso, comparando las sensaciones recibidas, notamos entre ellas la relación que solemos declarar con una de las palabras *más*, *menos*, *igual*; y nos representamos una relación de la misma especie entre las causas de las sensaciones, es decir, entre las cualidades corpóreas: representación que no se efectúa por medio de símbolos, sino de verdaderas imágenes. Si cada sonido elemental del habla fuese susceptible de un gran número de tonos diversos, y los representásemos en la escritura con un número igual de ápices o acentos, los varios ápices de cada letra serían como los varios grados de cada sensación, y los varios tonos de cada voz como los varios grados de cada cualidad corpórea. Las relaciones de más y menos que percibimos entre las sensaciones no simbolizan sino copian relaciones de la misma especie entre sus causas, a la manera que, en la suposición que acabamos de hacer, la escala visual de los ápices representaría la escala en que los tonos hieren el oído, y habría verdadera semejanza entre ambas.

No de otra manera, pues, que como la escritura representa el habla, es decir, sin que haya en la representación más semejanza que la de ciertas relaciones entre los elementos, es como nuestro entendimiento se representa a sí mismo los cuerpos, las leyes de la naturaleza, los fenómenos del universo, en una palabra, cuanto pasa a el alcance de nues-

tros sentidos; porque todo ello no existe para nosotros, sino en las sensaciones; en las combinaciones, semejanzas, series y cantidades de las cuales percibimos las combinaciones, semejanzas, series y cantidades de los objetos que pueblan el mundo material.

Pero bajo otro aspecto hay gran distancia entre las letras y las sensaciones. A, B, C, nos representan sonidos elementales que conocemos sin el socorro de estas letras; al paso que las sensaciones de color blanco o de olor de jazmín, nos representan cosas que no conocemos sino por estas sensaciones mismas. La naturaleza es para nosotros lo que, en la suposición de un alfabeto perfecto, serían los sonidos del habla para el sordo-mudo que ha aprendido a leer.

CAPITULO XVIII

EXAMEN DE LA TEORÍA DE LAS PERCEPCIONES SENSITIVAS EXTERNAS, SEGÚN LA ESCUELA ESCOCESA

Cualidades simples y cualidades compuestas. — Si hay correlación en ambas. — Correlación de la extensión y del color. — Teorías erróneas sobre la percepción sensitiva: de qué se originan. — Locke. — Berkeley. — El Dr. Reid. — Observaciones a la doctrina de este filósofo. — Juicio de la existencia de un objeto. — Testimonio de Berkeley. — Juicio que hacemos en las referencias de las sensaciones a sus causas. — Las sensaciones simples, según el Dr. Reid. — La extensión. — Esclarecimiento final.

Cualidades simples de la materia son aquellas que nos representamos por medio de afecciones espirituales homogéneas. Tal es, v. gr., un color. Cualidades compuestas, al contrario, son aquellas que se nos representan por medio de afecciones espirituales heterogéneas. Tal es la extensión.

Podemos concebir en las primeras, si es lícito decirlo así, una estructura semejante a la de los cuerpos simples en la Química. A la manera que la molécula integrante de éstos consta de un solo principio, de la misma naturaleza que el todo, así el último elemento que somos capaces de percibir en un color, es siempre el mismo color; porque el último elemento que entra en el signo representativo con que formamos la idea de este color, es siempre una sensación visual irresoluble en afecciones espirituales diversas, y que no se diferencian del conjunto de afecciones espirituales que nos representan todo el color, sino como la unidad se diferencia del número.

Podemos también asemejar las cualidades materiales

complejas a los cuerpos compuestos. Así como en éstos la molécula integrante consta de varios principios constituyentes, diversos entre sí y del todo, así el elemento integrante de la cualidad corpórea compleja se resuelve, por medio de la análisis intelectual, en cierto número de cualidades simples, absolutas y relativas, que se diferencian entre sí y del todo, y a que corresponden afecciones espirituales de diversas especies, cada una de las cuales multiplicada no reproduciría jamás la idea de aquella cualidad compleja. En la extensión táctil, por ejemplo, el elemento integrante que agregado a sí mismo la reproduce, es la extraposición de dos puntos táctiles; relación compleja, en que entran como elementos la tactilidad, el esfuerzo necesario para pasar de un punto a otro, y la sucesión del esfuerzo a la tactilidad y de la tactilidad al esfuerzo. Decir que la extensión táctil no resulta de la multiplicación de ninguno de los elementos de la extraposición táctil, es lo mismo que decir que el signo ideal de aquella cualidad compleja no resulta de la multiplicación de ninguna de las afecciones espirituales simples que constituyen el signo ideal de su elemento integrante.

¿Suponen las cualidades simples a las complejas, o éstas a aquéllas? Parece imposible vacilar en esta alternativa: lo compuesto supone necesariamente lo simple. Sin embargo, una y otra proposición pueden admitirse como verdaderas, bajo diferentes aspectos. Contraigámonos al color y a la extensión visual. Es imposible que lleguemos a la idea de la extensión visual sin haber formado primeramente la idea del color; porque la extensión visual es una serie de extraposiciones entre puntos coloridos. Pero al mismo tiempo es incontestable que adquirida una vez la idea de la extensión visual, no podemos representarnos un color sin que nos representemos una extensión visual a la cual esté unido. Aunque la naturaleza nos presenta siempre unido a la extensión el color, el entendimiento principió percibiendo el color solo; notó después, por medio del sentido de esfuerzo,

Cancelario

D. Andrés Bello natural de esta Ciudad, como mas haval...
lugar en sus cosas y cosas y cosas: q' como efectos que
me convienen en la Casa de los estudios q' sea en oral
y escrita de las cosas q' se han de hacer de
censura, vita et moribus, en su vida era el pedimento mas
necesario

Suplico a V. S. se sirva admitirle y mandar q' se
sempre se produzca bajo la rigeion de juramento de la
real si me conocen de caso, causa, y comunicacion, y si se
tocan las cosas de la ley: si saben y se consen que soy hijo
legitimo de D. D. Andrés Bello y de D. Estrella
nacido en esta Ciudad: si es asi y lo consen que
dijo mi padre con palabras y escritura que estan
en el libro de vida y de sus hijos, y mis padres
de los naturales de esta Ciudad por el Sr. Obispo de esta Ciudad
siendo cierto q' mis abuelos fueron habidos por tal y sin
otra alguna del consilio: ultimam. se dice de mi con-
duera lo que se dice y si todo lo dho es publico y notorio
publica voz y fama, y fho q' sea con el decario de apu-
bacion se me exprese original por una de las justicias
impleta y fuso.

Ita q' como q' en la Secretaria de esta Universidad
se habia declarado se declara de mi bautismo donde
q' causa de esta de filiacion: Suplico a V. S. se sirva
mandar la cosa al expediente; haciendo lo mismo con
la q' ahora presento como memoria del Casamiento
de mis padres, y como tambien de juracion de su vida.

Andrés Bello

Por haberse con la causa de la Universidad
de sus cosas: Suplico a V. S. se sirva

Facsimil de la solicitud manuscrita de Andrés Bello, presentada en Mayo del año de 1800, con la súplica de que se hiciese la información de genere, vita, et moribus, a efectos de los estudios que seguia en la Real y Pontificia Universidad de Caracas. Se conserva en el expediente universitario del grado de Bachiller.

extraposición de partes en las superficies visibles, y concebida así la extensión visual, se hizo indisoluble la conexión entre las ideas de estas dos cualidades, y el color llegó a suponer necesariamente la extensión visual.

Si consideramos subjetivamente las ideas, si atendemos a su generación y desenvolvimiento, la extensión supone el color o la tactilidad, porque el elemento integrante de la extensión visible o tangible es la extraposición entre dos puntos coloridos o táctiles, y porque la idea de la extensión en general no puede menos de ser posterior a la idea de la extensión visible o tangible. Pero si consideramos objetivamente las cualidades, si nos damos cuenta de lo que son en sí mismas, no podemos menos de confesar que no puede haber color sin que haya una superficie en que se reflejen los rayos de luz, ni es accesible al tacto sino lo que presenta una superficie mayor o menor que le resista. Si atendiendo, pues, al desarrollo cronológico de las ideas, la extensión presupone el color, atendiendo al orden lógico, el color presupone la extensión.

De no haberse comprendido con claridad que la extensión, dureza, blandura y otras cualidades que se perciben por la vista o el tacto, con el auxilio del sentido de esfuerzo, se resuelven en cualidades simples, absolutas y relativas; que sus signos ideales se resuelven de la misma manera en sensaciones simples y conceptos de relación, y que si bien no es dable concebir semejanza entre las cualidades simples y las sensaciones, tampoco es dable dejar de concebirla entre las relaciones intelectuales y las relaciones externas, han dimanado, a mi parecer, teorías erróneas acerca de la percepción sensitiva.

Locke divide las cualidades corpóreas en primarias y secundarias: llama cualidades primarias las que sirven como de sujeto a las otras, y mira como un carácter peculiar de aquéllas el asemejarse a sus ideas. Así la extensión, según él, es una cualidad primaria, y el color una cualidad secundaria, porque el color supone lógicamente la extensión.

Pero su doctrina, en cuanto a la mera tactilidad, que según él, incluye la extensión táctil, me parece inexacta. La tactilidad es, con respecto al tacto, lo que el color con respecto a la vista: el color es una tactilidad visual, y no puede haber ni concebirse más semejanza entre la pura tactilidad y las sensaciones elementales del tacto, que entre el color y las sensaciones visuales. Cuando Locke coloca entre las cualidades primarias la extensión, dureza, elasticidad y demás cualidades complejas de la materia, su doctrina es certísima; pero cuando sienta que las ideas de las cualidades primarias de los cuerpos se asemejan a ellas, y que sus modelos o prototipos existen verdaderamente en los cuerpos mismos (Lib. 2º, Cap. 8º), no nos da la expresión de esta semejanza, ni explica hasta qué punto puede haberla entre afecciones espirituales y cualidades corpóreas; problema que me parece haber resuelto en el capítulo precedente.

Lo que el ilustre autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano* dejó por explicar, a Berkeley le pareció inexplicable. Según este autor, no puede haber cosas externas de que nuestras ideas sean copias o semejanzas. “Una idea”, dice el Obispo de Cloyne (Principios de los conocimientos humanos, VIII y IX), “sólo puede ser semejante a otra idea; un color o figura no puede parecerse sino a otro color o figura”. Berkeley cree que en este punto las cualidades primarias no difieren de las secundarias, y la imposibilidad de concebir semejanza alguna entre nuestras ideas y las cualidades materiales, es en su sentir uno de los más poderosos argumentos contra la existencia de la materia.

El Dr. Reid, deslumbrado por el supuesto absurdo de la semejanza entre las afecciones del alma y las cualidades corpóreas, y espantado de las consecuencias que Berkeley derivaba de este principio, dió una nueva teoría de la percepción, en que pretende ceñirse a exponer sencillamente su historia. Según él, la sensación y la percepción son dos cosas enteramente distintas, dos actos del alma entre los cuales no puede concebirse ninguna conexión, sino la de

suceder el uno al otro, en virtud de las leyes fundamentales de nuestra naturaleza. Olemos un cuerpo, y a la sensación de olor se sigue luego, por un instinto particular, la noción de la existencia presente de aquel cuerpo, como causa de la sensación de olor. Tocamos un cuerpo, experimentamos una sensación; y como por una especie de magia nace luego en el alma la noción o idea de la existencia presente de aquel cuerpo, y de su extensión, de su dureza, elasticidad, etc. La percepción de una cualidad secundaria se limita a mirarla como causa de la sensación y a darnos noticia de la presencia del cuerpo; y la percepción de las cualidades primarias nos da además una idea clara y distinta de ellas. Mas, en uno y otro caso la percepción, según la concibe el Dr. Reid, es una intuición inmediata del objeto corpóreo, y nace en el alma a consecuencia de la sensación, aunque nada tiene que ver con ella; de manera que la impresión orgánica, la sensación y la percepción son tres pasos del proceder por el cual nos informamos de la existencia y cualidades de la materia, pero tres pasos del todo distintos, no habiendo mayor conexión entre el segundo y el tercero que entre el primero y el segundo. Siendo, pues, así que percibimos inmediatamente las cualidades primarias de los cuerpos, no es necesario, para conocerlas, que haya semejanza alguna entre ellas y las afecciones mentales excitadas por ellas.

Tal es la teoría, o según el Dr. Reid y sus partidarios, el relato de los hechos concernientes a la percepción, desnudo de toda hipótesis. Pero basta un ligero examen para echar de ver que está lleno de suposiciones no sólo voluntarias sino repugnantes a todo buen discurso.

En primer lugar, no puede negarse que hay una conexión evidente entre la impresión orgánica, la sensación y la percepción sensitiva: no es dado concebir, por ejemplo, que el mecanismo del ojo que determina la sensación visual haya podido adaptarse a la impresión de los efluvios odoríferos o de las vibraciones aéreas, y no haya sido preordenado para que las sensaciones, consiguientes a las percepciones,

contribuyesen con el sentido de esfuerzo a darnos la percepción y la idea de la extensión superficial, y aun en ciertas circunstancias la percepción y la idea de un espacio que se explayaba en longitud, latitud y profundidad. En segundo lugar, es de todo punto inexacto que no haya conexión alguna entre la sensación y la percepción sensitiva cuando la primera es evidentemente no un *signo*, como pretende Reid, sino un *elemento*, una parte integrante de la segunda. Tal es el resultado, a mi parecer, incontrovertible de lo que dejo dicho en los capítulos precedentes, y él basta para echar por tierra las exposiciones de Reid. Pero otras consideraciones de igual fuerza militan contra la doctrina de este ilustre filósofo.

Es indudablemente más análogo al proceder ordinario del entendimiento humano el suponer que ideas tan abstractas como las de *existencia* y *tiempo presente*, no nacen en el alma en virtud de un instinto particular o ley primitiva de nuestra constitución; que ellas se deben a observaciones, comparaciones y clasificaciones precedentes; que carecemos algún tiempo de ellas, y que llega al fin una edad en que la sensación las sugiere, como sugiere otras ideas.

Llegada esta época del entendimiento, sucede que cuando un cuerpo obra sobre un órgano y se produce una sensación en el alma, nace en nosotros el juicio de que la afección que experimentamos no es una sensación recordada, sino una sensación actual, y de que otros espíritus, colocados en las mismas circunstancias, la experimentarían como el nuestro. Sabiendo que a esta sensación corresponden otras de diferente especie, como por ejemplo, a las de la vista, oído y olfato las del tacto, juzgaremos también que, poniéndonos en circunstancias de experimentar las segundas, éstas nacerán infaliblemente en el alma. Al ver, por ejemplo, un río, no puedo dudar que le veo verdaderamente; que la visión que experimento no es comparativamente débil, como las que imagino o recuerdo, ni está sujeta del modo que éstas al imperio de mi voluntad; que otros verán el río como

yo, si se hallan en las mismas circunstancias que yo, y que si aplico a él los órganos del tacto, se producirán en mí y en ellos ciertas afecciones táctiles, aquellas, es a saber, que corresponden a cierta resistencia débil, a cierta movilidad, presión, impulso, etc. . . . A la verdad, no solemos pronunciar mentalmente estas proposiciones, porque familiarizados con ellas, llegamos desde muy temprano a no prestarlas atención alguna; ellas entran sin embargo a cada paso en los pensamientos, y son el preciso supuesto sobre que arreglamos todas las operaciones de la vida.

Tales son los complicados elementos en que se resuelve el juicio de la presencia del objeto; elementos sobre que el alma pasa rápidamente, porque se los ha hecho familiarísimos; pero que sin embargo existen en el entendimiento desde que en la primera época de la vida los hicieron nacer la observación y aquella especie de raciocinio que sabemos se desarrolla muy temprano en el niño.

Pregunto ahora: cuando abrimos los ojos por la primera vez y vimos el primer objeto, ¿pudo ocurrirnos el juicio de que esta visión no era recordada, ni imaginada, sino actual; que otros vivientes colocados en las mismas circunstancias que nosotros, verían lo que nosotros veíamos, y que aplicando el órgano del tacto al objeto de la visión, experimentaríamos ciertas sensaciones táctiles? Seguramente no; estos juicios en que se descompone el de la presencia del objeto, no pudieron ocurrir a el alma, sino en una época posterior, aunque temprana: cuando el entendimiento se había ya desarrollado y ejercitado hasta cierto punto. Los discípulos mismos de Reid convienen en ello. Pero en esta época del entendimiento ¿qué se necesitaba para formarlos? Se necesitaba haber observado las afecciones del alma, haberlas comparado, haber notado sus conexiones naturales; y no se necesitaba más. No era menester que se nos infundiesen en el momento de la sensación, en virtud de una ley de la naturaleza que nos dispensase de adquirirlos por el proceder ordinario de la observación, pues que éste bas-

taba para conducirnos con seguridad a ellos, y para conducirnos temprano. Si una afección del alma hace nacer el juicio de la presencia del objeto y otra no, es porque hemos aprendido a distinguir las sensaciones actuales de los recuerdos: distinción no más difícil que la de cualesquiera otros modos del alma. No alcanzo, pues, a ver en este elemento de la percepción otra cosa que un juicio adquirido; ni sé cómo pueda mirarse la doctrina contraria como la simple y desnuda exposición de un hecho.

En el juicio de la presencia del objeto va envuelto el de la existencia de causas distintivas del alma que producen las sensaciones. Estos dos juicios, sin embargo, son perfectamente distintos y separables: el uno recae propiamente sobre la actualidad de sensaciones; el otro las refiere a causas externas, y es en rigor el que les da el carácter de representativas y las convierte en percepciones.

La referencia que hacemos de las sensaciones a causas distintas del alma es un juicio que se debe sin duda a una tendencia primigenia del entendimiento. Mas, no por eso lo miramos como una percepción intuitiva de esas causas; porque no es lo mismo ser conducidos por la naturaleza a imaginar una causa y suponer su existencia, que percibirla intuitivamente.

Me parece, pues, que aun esta parte de la teoría del doctor Reid rueda sobre una suposición gratuita, en apoyo de la cual creo que ni él ni sus discípulos han alegado prueba alguna, a saber: que este juicio se debe, no sólo a una operación original del entendimiento irresoluble en otras, sino a una percepción intuitiva de los objetos corpóreos.

De la existencia de estos juicios en la percepción sensitiva (el de la actualidad de la percepción, y el que atribuye la sensación a una causa distinta del alma) nadie, ni aun el mismo Berkeley ha dudado hasta ahora;¹ lo que tiene de

¹ Berkeley niega la existencia sustancial de la materia; pero no niega que las sensaciones tengan causas distintas del ser que siente: él encuentra estas causas en las leyes a que el Criador ha querido sujetar la producción de las sensaciones en los espíritus; esto es, a la voluntad del Ser Supremo; a influencias directas del Grande

nuevo la doctrina de Reid es el considerar las percepciones representativas de los objetos corpóreos como infusas en el acto de la sensación y como percepciones inmediatas, semejantes a las que el alma tiene de sí misma. ¿Pero es esto exponer desnudamente el hecho o desfigurarlo con una suposición voluntaria y de las más atrevidas?

Es de notar que en la referencia que hacemos de las sensaciones a sus causas, esa percepción imaginada por el Dr. Reid, esa intuición primitiva del entendimiento, irresoluble en otros actos y enteramente distinta de la sensación, no nos enseña nada que la experiencia del tacto no nos haya podido enseñar sin ella desde las primeras épocas de la vida. Ella no nos dice nada sobre ninguna de las causas que mediata o inmediatamente afectan a los órganos y por medio de ellos la facultad de sentir, a menos que estas causas sean accesibles a las observaciones táctiles, o a las de la vista en cuanto representativas del tacto, o que hayamos asociado a la sensación los informes de este sentido. Por otra parte, ¿no sería natural que esta intuición de los cuerpos se refiriese siempre a los que producen inmediatamente la impresión orgánica: a los efluvios odoríferos, cuando olemos; al aire vibrado, cuando oímos; a los rayos luminosos en la visión? Pero ni percibimos estas agencias intermedias, ni de las causas distantes que las determinan percibimos más que una sola cualidad, el color, el olor, el sonido; y esta misma percepción se reduce a una pura simbolización. Ha sido necesario una delicada análisis a que la mayor parte de los hombres repugnan dar crédito, para distinguir en las funciones de la vista lo que verdaderamente es perceptivo de lo que no es. Creemos percibir realmente lo que sólo se infiere de lo que realmente percibimos. De manera que, aun cuando la con-

Espíritu sobre los espíritus criados. Berkeley reconoce asimismo (¿y cómo pudiera dejar de reconocerla?) la diferencia entre las percepciones actuales y las percepciones recordadas o las ideas. El juicio de la existencia presente del objeto, o de su existencia pasada, o de su existencia futura; el de su inexistencia absoluta, el de su existencia imposible, son juicios todos igualmente accesorios a la percepción actual o renovada, y se deben a observaciones y ratiocinios que las percepciones sugieren. (*N. de Bello*).

ciencia parece testificarnos que percibimos, es posible que nos engañemos, equivocando las sugerencias rápidas del raciocinio con los actos de la facultad perceptiva. ¿No debe esto hacernos cautos para no confundir con la percepción, y mucho menos con la percepción intuitiva, lo que en realidad pertenece a otras funciones de la inteligencia?

Los varios juicios deductivos que acompañan a la sensación actual o renovada le dan una multitud de formas complejas, que no debemos mirar como afecciones originales del alma. A los actos de la memoria acompaña el juicio de la existencia pasada del objeto, no, como pretende el Dr. Reid, por otra ley primitiva, en virtud de la cual este juicio y la percepción renovada formen un todo, cuyas partes no hayan existido antes separadas, sino porque en el orden y conexión de nuestras representaciones mentales entre sí con nuestra existencia presente, distinguimos la obra de la memoria propiamente dicha, de las obras de la imaginación, sin embargo de que los materiales con que trabajan ambas facultades del alma sean absolutamente unos mismos. De aquí es que a las obras de la imaginación acompaña a veces el juicio de la existencia presente o pasada de lo que imaginamos. Al leer a Josefo nos figuramos *lo que pasó* en el sitio de Jerusalén, y al ver el semblante de un hombre, formamos idea de los afectos internos *que le agitan*. En uno y otro caso nos persuadimos a que nuestras ideas, aunque fabricadas por la imaginación, son hasta cierto punto conformes a la verdad de las cosas. ¿Miraremos estos juicios como natural y esencialmente adheridos a las representaciones mentales? Para expresar la certidumbre de nuestros juicios deductivos, solemos decir que *percibimos* en el semblante de un hombre si está triste o alegre. ¿Pero quién hay que entienda esta expresión vulgar al pie de la letra?

Según el Dr. Reid, son sensaciones simples, esto es, homogéneas, aquellas de que nacen las percepciones de la extensión, dureza, blandura y otras cualidades complejas. Éste es otro error fundamental de su teoría. La extensión

no podemos concebirla absolutamente sino como un agregado de extraposiciones; y ya hemos visto que cada extraposición se compone de elementos diversos a cada uno de los cuales corresponde, ya una sensación del tacto o de la vista, ya una sensación de esfuerzo, ya una relación intelectual. En cuanto a las ideas de dureza y blandura no hay, como pretende este filósofo, ninguna sensación simple que las produzca, tales a lo menos como las tenemos en la edad adulta. Supongamos un hombre en quien por la primera vez se desenvuelva el sentido del tacto. Este hombre toca un pedazo de mármol y un pedazo de cera. El uno resiste a la impresión del dedo; el otro cede suavemente a ella. Si el individuo de que tratamos carece de toda noción anterior de extensión y de movimiento, y si las sensaciones que suponemos experimenta por primera vez, tocando el mármol y la cera, no se prolongan suficientemente para hacerle percibir las extraposiciones de las partículas tocadas, la constancia de la situación recíproca de las unas y la inconstancia de esta situación en las otras, el mármol por su parte y la cera por la suya, producirán dos sensaciones homogéneas, cada una de las cuales representará una cualidad simple. Para este individuo la dureza y la blandura serán dos cualidades o modos de ser diferentes, como lo son, por ejemplo, el olor de la rosa y el del ajo; pero no serán nada más. Él no se figurará la dureza o blandura como la cohesión firme o débil de partículas extrapuestas, sino como una causa oculta, que excita cierta afección en su espíritu y es representada por esta afección como el sonido de la *a* o de la *b* lo es por una de estas dos letras, sin que haya semejanza alguna entre el símbolo y la cosa simbolizada; al paso que para nosotros la idea de la dureza o de la blandura es un agregado de sensaciones y conceptos, que representa la cualidad respectiva, como una dicción escrita representa una palabra hablada, y que por tanto no puede menos de tener cierta semejanza con la cosa representada, es a saber, una semejanza de las relaciones.

“No hay hombre”, dice este filósofo, “que pueda explicar por qué la vibración de un cuerpo sonoro no produce la sensación de olor, y los efluvios del cuerpo oloroso no afectan nuestro oído. De la misma manera, es imposible explicar por qué la sensación de olor, sabor y sonido no indica dureza como lo hace aquella sensación que por la naturaleza de nuestra constitución la indica”. Esto es lo mismo que decir que por cuanto el sonido *a* pudiera haberse representado por la letra *b* y el sonido *b* por la letra *a*, si así lo hubieran querido los inventores del alfabeto, la palabra *alma* o *corazón* hubiera podido representarse igualmente bien por una de estas dos letras. Pero según el sistema del alfabeto, una combinación de sonidos es representada por una combinación de letras, y según el sistema de la generación de las ideas, las cualidades complejas, los complejos de cualidades absolutas y relativas son representadas por complejos de sensaciones y de relaciones elementales.

Partiendo de tantos errados principios, era forzoso tropezar con el imposible de nociones complejas derivadas de sensaciones simples; y no había más arbitrio para salvarlo, que el hacer enteramente distintas la sensación y la percepción; otra hipótesis, no sólo voluntaria, sino desmentida por nuestra propia conciencia. La mía, a lo menos, me dice que en la percepción de la extensión visual o táctil entran, además de los conceptos de sucesión, sensaciones internas de esfuerzos asociadas con afecciones de los sentidos externos; en la percepción de la dureza o blandura, sensaciones internas de los esfuerzos grandes o pequeños que hacemos para dislocar las moléculas táctiles; asociadas con percepciones de la constancia o alteración de la figura, y así de las demás cualidades complejas.

Concibiéndolas de este modo, el inconveniente desaparece, y la semejanza que nos vimos forzados a concebir entre las cualidades complejas y las ideas, queda perfectamente explicada, sin el infelicísimo arbitrio de que se vale para ello el ilustre jefe de la escuela escocesa. Las relaciones ma-

teriales no pueden menos de parecerse a las relaciones concebidas por el entendimiento. La semejanza o la sucesión entre dos sensaciones es una imagen verdadera de la semejanza o la sucesión entre las acciones corpóreas que las sensaciones nos representan. Reid supone que la sensación es un mero signo, en virtud del cual nace en nosotros, *por un instinto especial*, una noción que no se resuelve en ella, ni tiene semejanza con ella. Pero si la sensación no fuese más que un signo de la percepción, la naturaleza, dándonos el signo al mismo tiempo que nos presenta el significado, se habría tomado un trabajo superfluo. ¿No bastaba que la presencia de los cuerpos produjese inmediatamente las percepciones, sin el estéril intermedio de la sensación que no entra en ellas para nada? No es así, por ejemplo, como las afecciones visuales se hacen signos de las afecciones táctiles. Traduciendo aquéllas en éstas, suprimos las unas por las otras. La naturaleza, como observa el mismo Reid, es económica en sus obras, y no emplea un instinto particular para darnos aquel conocimiento que podemos adquirir fácilmente por la experiencia, según las leyes generales de la constitución humana. ¡Cuánto menos conforme a esta economía de la naturaleza la intervención de un signo, en el mismo momento en que se nos pone el significado delante!

CAPITULO XIX

ANÁLISIS DE LOS ACTOS DE LA MEMORIA

La memoria es una facultad del espíritu. — Renovación de las percepciones. — Moralidad y belleza en los recuerdos. — *Anamnesis*. — La memoria como sistema de signos. — La semejanza es el fundamento de la anamnesis equivalente a la percepción. — Anamnesis en toda percepción de anterioridad. — Anamnesis en todos los actos del pensamiento. — Doctrina de Dugald-Stewart sobre la relación de anterioridad.

En los capítulos anteriores he tratado de las ideas considerándolas solamente como agregados de percepciones renovadas, pero sin inquirir el modo en que se verifica esta renovación, y las leyes según las cuales se suceden las ideas unas a otras y a las percepciones; asuntos de bastante importancia para que merezcan tratarse aparte.

Todas las ideas se descomponen últimamente en percepciones renovadas, y la facultad de renovar las percepciones se llama memoria. Verdad es que el alma renueva no sólo percepciones actuales, sino ideas: no sólo, por ejemplo, las percepciones actuales del árbol que vimos ayer, sino la idea de un árbol que jamás hemos visto y que sólo conocemos porque hemos oído o leído su descripción. Pero la idea de este segundo árbol se compone, no menos que la del primero, de percepciones renovadas. Toda la diferencia consiste en que el primer conjunto de percepciones nos lo dió inmediatamente el mundo externo obrando sobre nuestros sentidos, y el segundo lo hemos formado nosotros entresacándolas del vasto depósito que tiene ya acumulado la memoria.

Esta renovación me parece que puede entenderse a la letra; porque efectivamente la memoria hace revivir las percepciones, aunque con más o menos vigor e integridad. Y, aun a veces sucede que, renovada una percepción actual o una idea, se renueve con ella una emoción o afecto, y ejercita de nuevo el alma aquella misteriosa influencia de que proviene la modificación orgánica, que originalmente acompañaba a la percepción o la idea. Así el recuerdo de un objeto asqueroso excita la náusea, y el recuerdo de un gran peligro, aquella emoción de terror y estremecimiento que el peligro mismo produjo en nosotros cuando nos vimos en él.

Las percepciones renovadas por la memoria serán, *caeteris paribus*, tanto más vivas cuanto mayor atención preste a ellas el alma; y su fidelidad, esto es, su semejanza con las percepciones originales, será también, *caeteris paribus*, tanto más grande, cuanto mayor atención haya prestado el alma a éstas. Digo *caeteris paribus*, porque las representaciones de la memoria serán en general tanto más vivas, cuanto menos tiempo haya intervenido entre las percepciones actuales y los recuerdos, como si el poder de resucitar afecciones pasadas se disminuyese con el tiempo, y el colorido de ellas, digámoslo así, se fuese empalideciendo y apagando poco a poco. Hay, con todo, circunstancias varias que modifican esta ley general.

Recordamos, por ejemplo, mucho más vivamente las percepciones de la niñez y de la juventud que las de la edad madura. Los pasatiempos y afectos juveniles se pintan en la memoria del anciano con una claridad y energía que no tiene la reproducción de los hechos y negocios en que ha figurado pocos años o quizás pocos días antes. Pero la viveza de las percepciones renovadas será rara vez tan grande, que el alma las confunda con las percepciones originales; a no ser en ciertos estados anormales en que una idea predominante se apodera de toda el alma, y hasta la ensordece a las impresiones con que el mundo exterior sacude los órganos.

A mí ciertamente me parece que las percepciones renovadas no se diferencian de las actuales sino en el grado de viveza, y que cuando, por ejemplo, me represento la cara de un amigo o la fachada de un edificio, se repiten algo confusas y amortiguadas las sensaciones que antes he experimentado a presencia de estos objetos. Recordamos una sentencia o una tonada que sabemos de coro, y nos parece repetirla letra por letra y nota por nota, sin necesidad de mover siquiera los labios. Un hábil retratista recuerda tan distintamente las facciones de una persona, que puede trasladarla de su mente al lienzo casi con la misma facilidad que si tuviese el original a la vista. Y si viendo una pintura encontramos que se parece a un objeto que no tenemos delante, ¿no es porque comparamos las sensaciones recordadas con las actuales, de la misma manera que comparamos las sensaciones actuales producidas por el lienzo pintado con las producidas por el original, cuando tenemos uno y otro a la vista? ¿Cómo es posible explicar estos hechos, sino suponiendo que los actos de la memoria renuevan realmente hasta cierto punto las percepciones pasadas?

Hasta qué grado se renueven con las percepciones o las ideas el placer o dolor que originalmente las acompañaban, es materia en que no nos sería fácil añadir nada nuevo a las observaciones que cualquier hombre puede haber hecho en sí mismo. En general, no son las meras percepciones, sino los estados complejos que hemos llamado emociones, los que renovados por la memoria reproducen los placeres y penas que originalmente los acompañaron. El que recibió una herida recordará el dolor físico, procedente de la sola lesión orgánica y la pena moral dimanada de la injuria: dos elementos de tan diversa naturaleza, que no guardan proporción alguna entre sí. El recuerdo del dolor físico será bastante vivo para que podamos compararlo con otros dolores, y percibir en esta comparación semejanza o diferencia y relaciones de más o menos; y sin embargo, no producirá tal vez la menor molestia física. Al contrario, el recuerdo de la

injuria podrá tener bastante fuerza para que se despierte junto con él la emoción de ira, con algunas de las modificaciones orgánicas que suelen acompañar a esta pasión.

Las sensaciones agradables, renovadas por la memoria, suelen venir acompañadas de cierto grado de placer, a menos que las acibaren otras emociones asociadas con ellas, como las producidas por la idea de la ira divina, del odio o desprecio del mundo, y la reprobación de nuestra propia conciencia, si el placer que recordamos fué obtenido por medios ilícitos. Las emociones excitadas por nuestras ideas religiosas y morales enturbian entonces, digámoslo así, el placer de los recuerdos, y podrán acaso predominar sobre él hasta el punto de sofocarlo. Otro tanto sucederá cuando al recuerdo de las dichas pasadas se asocia la idea de nuestra miseria presente. Repetimos entonces con Francisca de Rimini: "Nessun maggior dolore che ricordarsi del tempo felice nella miseria!..." Las emociones producidas por este cotejo quitan todos sus halagos a la memoria de las alegrías pasadas y las convierten en punzantes espinas, sobre todo cuando la transición ha sido efecto del crimen o de una reprehensible imprudencia. Pero en lo que más resplandece la beneficencia del Creador y su sabiduría como autor de las leyes morales, es en el sentimiento de placer que produce a veces el recuerdo de los pasados pensamientos; sobre todo cuando el alma se da testimonio a sí misma de la fortaleza con que hemos sufrido males fortuitos, y de los esfuerzos varoniles que pusimos en acción para triunfar de ellos. ¡Cuán exquisita la satisfacción interior del que recuerda los trabajos sufridos en el desempeño de un deber o en la defensa desinteresada de una causa justa! La memoria es el instrumento de la conciencia remuneradora o vengadora; ella es para el justo un manantial de satisfacciones y consuelos; ella es una antorcha funesta, a cuya luz contempla el alma delincuente la fealdad y las perniciosas consecuencias de sus actos, sin que le sea posible, por más que haga,

apartarla de sí, ni ahogar las emociones amargas con que este espectáculo la atormenta.

En los actos de la memoria debemos distinguir diversos elementos: el primero lo constituyen las percepciones renovadas; el segundo, la intuición o acta de la conciencia que las percibe, y los otros consisten en un juicio que reconoce las percepciones renovadas como tales, diferenciándolas de las que suelen ser excitadas por objetos presentes.

Siendo necesario dar un nombre particular a la pura percepción renovada para distinguirla de los otros elementos que entran con ella a constituir los actos de la memoria, se me permitirá llamarla *anamnesis*, palabra que en griego significa lo mismo que *recuerdo*, pero a la que podemos dar en nuestra lengua, donde nunca ha tenido uso, un significado convencional. La anamnesis, en el sentido que yo le doy, no es todo aquello que forma el pensamiento cuando recordamos o imaginamos algo, sino meramente la percepción renovada, que, separada de los juicios peculiares que la acompañaban, ocasionados por la presencia del objeto, sirve de materia o sustancia al recuerdo. Las anamnesis en este sentido no son precisamente recuerdos, sino partes integrantes de los recuerdos, de las imaginaciones y de todo género de ideas.

La anamnesis es un signo, una afección representativa, que hace el oficio de la afección original cuya imagen es, y que ha desaparecido del alma, dejando en su lugar la anamnesis. Pero el alma, que en los actos de la memoria sólo tiene presente este signo, por lo regular sólo piensa en el significado; esto es, en el objeto de la afección original.

Todos los sistemas de signos están fundados sobre la memoria, y la memoria misma es un sistema de signos. Cuando empleamos la idea del individuo como representativa de la clase, la idea de una parte como representativa del todo, la idea de un nombre como representativa de una cosa, no hacemos más que sustituir a unos signos otros, que son como cifras o abreviaturas de los primeros. ¡Qué fábrica tan

artificiosa la del pensamiento! Tenemos ideas que se emplean como signos de otras ideas; la clase tan variada y numerosa de las sensaciones forma una colección inmensa de signos que simbolizan las cualidades de la materia; y todos los actos de la memoria, y por consiguiente, de la imaginación y del raciocinio, se componen de anamnesis, que reemplazan y representan las afecciones actuales. Y como este último sistema es el fundamento de los otros, era preciso que los signos de que consta fuesen los más obvios y naturales de todos.

Mas, aunque el alma, cuando ejercita la memoria, no piensa por lo regular en los signos, a veces sucede al contrario. El primer modo de contemplar las cosas pasadas es el que yo expresaría diciendo: *al amanecer hubo arreboles*. En tal caso el alma parecería tener a la vista realidades distantes. Y si en lugar de expresarme así, dijese: *vi arreboles al amanecer*, no me figuraría entonces el objeto en sí mismo, sino en la percepción original, como en un cuadro lejano. Por otra parte, cuando yo digo: *recuerdo que hubo o que vi arreboles*, fijo la vista en la anamnesis, como en un lienzo pintado, que estoy viendo de cerca. Pero el cuadro que en la primera de estas dos expresiones, *recuerdo que hubo arreboles*, me representa objetos reales distantes, me parece en la segunda, *recuerdo que vi arreboles*, una copia descolorida de otra pintura en que se me representaron objetos reales presentes. Pero todos estos modos de hablar se usan como equivalentes o como matices puramente verbales, a que el alma no presta atención. En todos ellos el objeto de la anamnesis se identifica con el objeto de la percepción original.

¿No pudo el alma experimentar la anamnesis sin que le ocurriese la idea de semejante identidad, o en otros términos, sin concebir relación alguna entre esta nueva modificación suya y otra modificación anterior? ¿De qué proviene que el alma no cree tener en la anamnesis una percepción actual, sino la representación de una percepción que ella no tiene actualmente y que la anamnesis le reproduce, aunque de un modo incompleto, apagado y confuso?

Reconoce el alma en su nuevo modo de ser una copia de otra modificación anterior, a la manera que en un objeto corpóreo que se halla a cierta distancia reconocemos el mismo hombre, el mismo árbol, la misma casa que estuvo a pocos pasos de nosotros y a que pudimos alcanzar con la mano. Así como lo confuso e indistinto de la visión sugiere la idea de hallarse lejano el objeto, lo indistinto y confuso de la anamnesis produce la idea de no ser actual la percepción. Hay sin embargo una diferencia considerable en los dos casos. Cuando reconozco en un árbol distante el mismo árbol a cuya sombra estuve sentado, comparo el árbol que veo con el árbol de que me acuerdo. Pero cuando creo ver en la anamnesis la representación de una cosa de que antes tuve y ya no tengo percepción actual, es manifiesto que no puedo comparar la anamnesis con la percepción, porque la percepción ya no existe sino en la misma anamnesis, y la comparación supone que los objetos sobre que se versa se hallan a un mismo tiempo presentes a el alma.

La anamnesis es una copia de la percepción; copia de ordinario confusa, abreviada y algunas veces imperfecta y mendosa. Las abreviaturas y las erratas de esta copia hacen a veces que cuando creemos recordar un objeto, cuando, por ejemplo, al ver un hombre, le juzgamos el mismo que vimos ayer en el paseo, o la semana pasada en el campo, nos engañamos o vacilamos en este juicio. Pero regularmente no sucede así con los objetos de que tenemos un conocimiento tal cual. Cotejamos entonces la copia con el original, y del grado de semejanza entre los dos, inferimos que el objeto es uno e idéntico. Leyéndolos ambos, si me es lícito volver a este símil, encontramos en ellos un mismo sentido.

Admitiendo, pues, como un hecho indisputable, que en el reconocimiento de un objeto la anamnesis coexiste con la percepción actual de que es imagen, ¿no estamos autorizados para creer que esta misma coexistencia se verifica en la percepción original del objeto, siempre que ésta dura

algún tiempo? Supongamos que basta un segundo para que la percepción de un objeto deje en el alma aquella impresión, cualquiera que sea, de que procede la facultad de renovarlo. Si la percepción dura un solo segundo, la sucederá la anamnesis, y ésta podrá ocupar vivamente el espíritu, siempre que las percepciones o los recuerdos de otros objetos no llamen más imperiosamente la atención. Si la percepción actual dura un segundo más, la anamnesis ya formada coexistirá con ella y se hará más viva y distinta. Lo mismo sucederá con más razón en el tercer segundo, en el cuarto y en todo el espacio de tiempo durante el cual supongamos prolongada la percepción actual. El alma se hallará, pues, afectada de dos modos diferentes por un mismo objeto, y lo conocerá por medio de estas dos especies de afecciones. La anamnesis se hará de este modo un equivalente de la percepción actual, significará lo mismo que ella y hará sus veces siempre que en la serie, ya fortuita, ya voluntaria, de nuestras ideas, vuelva el alma a pensar en el objeto.

Me parece claro que toda percepción un poco prolongada coexiste con su propia anamnesis. A primera vista parecerán incompatibles estas dos especies de afecciones. Decir que experimentamos a un tiempo la percepción y la anamnesis, ¿no es decir que nos acordamos de lo que tenemos presente? Pero la incompatibilidad es aparente, no real. La palabra anamnesis sugiere la idea de la ausencia del objeto, porque cuando lo tenemos presente y lo conocemos por medio de afecciones vivas y distintas, no es natural que hagamos caso de aquellos signos abreviados con que trabaja la memoria, equivalentes a las afecciones actuales, pero comparativamente débiles y confusos, que la naturaleza ha destinado para suplirlas y que no empiezan a tener un valor efectivo, sino desde que ellas nos faltan. Es imposible explicar, sin esta coexistencia, el reconocimiento de un objeto anteriormente percibido. Admitiéndola, pues, en un caso, ¿qué razón hay para que no le demos cabida en el otro? En realidad, una percepción prolongada es una serie

de percepciones, y todas ellas, excepto la que forma el primer término de la serie, son otros tantos reconocimientos.

Pero el alma, se dirá, no advierte en sí misma esta duplicación de afecciones, esta coexistencia del original y la copia. Podríamos responder que no acostumbramos prestar atención a las afecciones del alma que no nos llaman, o por su novedad, o por la relación que tienen con nuestras inclinaciones y deseos; y que la anamnesis, mientras dura la percepción, nada dice a el alma que la percepción no le diga al mismo tiempo, y de un modo mucho más expresivo. Mas, en realidad percibimos y advertimos las anamnesis nacientes que coexisten con las percepciones originales. Supongamos que un objeto que percibimos por la primera vez varíe de cualidades, que pase, por ejemplo, del color blanco al rojo, ¿cómo echamos de ver la alteración del color? Comparando la nueva percepción actual con la anamnesis de la percepción anterior. Y si la percepción anterior ha dejado una anamnesis cuando es seguida de una percepción diferente, es necesario admitir que también la ha dejado cuando es seguida de una percepción semejante, o en otros términos, cuando se mantiene semejante a sí misma. Si en el primer caso conocemos la alteración por la disonancia, digámoslo así, entre la percepción y la anamnesis, en el segundo conocemos la constancia por la armonía entre estas dos especies de afecciones.

La naturaleza, destinando las anamnesis a reemplazar las percepciones, quiso ligarlas con ellas lo más pronto y lo más íntimamente posible. No contenta con habernos dado estas imágenes de los modos primitivos del alma, las puso, en el acto mismo de formarlas, al lado de sus originales, para que la semejanza fuese más obvia y la conexión más estrecha; de modo que el espíritu creyese contemplar un mismo objeto, ya lo percibiese actualmente, ya se lo representase la memoria.

Esto, sin embargo, no sería suficiente para que refiriésemos la anamnesis al objeto mismo de la percepción ori-

ginal, si en ésta no diésemos al objeto una marca de individualidad en virtud de sus relaciones con otros objetos. El hombre que vi ayer en el paseo se me presentó bajo cierta relación de lugar, de tiempo y de varias otras circunstancias, que nos sirven para distinguirlo de otros hombres y de otros objetos cualesquiera, y dan una marca de individualidad a la percepción original y a su objeto. Acompañando estos caracteres a la anamnesis, damos al objeto recordado las mismas relaciones y lo revestimos de las mismas particularidades que antes, y nace espontáneamente el concepto de identidad entre el objeto que percibimos ayer y el que recordamos ahora.

En la semejanza es en lo que consiste la equivalencia de la anamnesis a la percepción; pero esta semejanza es débil: la anamnesis, como antes se ha dicho, es una copia imperfecta en que el colorido es pálido y los pormenores confusos. Si hemos experimentado una afección original, A, y después experimento otra afección original, B, de la misma especie, pero menos fuerte y viva, la memoria, al comparar la anamnesis de A con la percepción actual de B, pronunciará que B no es enteramente A; que el calor, por ejemplo, experimentado ayer, recordado ahora, fué más intenso que el calor que experimentamos ahora. Sin embargo, la anamnesis A es una afección mucho más débil que la percepción actual B. Si fuese contraria la relación de intensidad que concebimos entre los dos calores, el calor representado por B nos parecería más fuerte que el calor representado por A, no con todo el exceso de intensidad que realmente habría entre la percepción actual B y la anamnesis A, sino con un exceso considerablemente menor. Y si nos parecieran de igual intensidad los calores, los juzgaríamos tales, no obstante la gran diferencia que bajo este aspecto debe haber siempre entre una anamnesis y una afección actual. Aunque estos juicios no sean enteramente exactos, el error está ceñido a límites bastante estrechos, cuando entre la anamnesis y la percepción no ha mediado

mucho tiempo. Es claro, pues, que en las comparaciones de esta clase, entra en cuenta la debilidad natural de la anamnesis; a la manera que en las comparaciones de magnitudes táctiles de objetos visibles entra en cuenta la disminución aparente de magnitud producida por la distancia.

Supongamos ahora una serie de afecciones sucesivas, A, B, C, D, etc., que dejan las anamnesis a, b, c, d, etc. Terminada la primera afección A, percibimos anterioridad entre a y B: anterioridad puramente objetiva, porque subjetivamente, esto es, referidas a el alma que la experimenta, a y b coexisten. Terminada la afección B, le suceden las anamnesis a y b, acompañadas, en virtud de las leyes de la memoria, de la idea de la relación de anterioridad entre a y b, y percibimos otra relación de la misma especie entre b y C. Terminada la afección C, le suceden las anamnesis a, b, c, acompañadas, en virtud de las leyes de la memoria, de las ideas de las relaciones de anterioridad entre a y b, b y c, y percibimos otra relación semejante entre c y D; y así sucesivamente. De esta manera nos representa la memoria la sucesión de nuestros modos espirituales, la de las cosas pasadas y el tiempo. Así como entre dos afecciones percibimos algo elemental, indefinible, que nos hace decir: *esto es semejante a aquello*, percepción de que se derivan todas nuestras ideas de cualidades, así entre dos afecciones a y B, de las cuales a es una copia apagada y confusa de una afección A precedente, y B es una afección actual viva y distinta, percibimos algo a que damos el nombre de anterioridad, si lo consideramos en A, y de posterioridad si lo consideramos en B; y esta percepción, de que se derivan todas nuestras ideas de duración y de tiempo, como de extensión y de espacio, no es menos simple, ni más susceptible de explicarse y definirse que la de semejanza.

Me inclino a creer que la *percepción* de anterioridad supone siempre una afección *actual* y una anamnesis; que dos afecciones recordadas no se nos representan sucesivas, sino porque recordamos juntamente la relación percibida

entre ellas, cuando una fué actual y otra renovada; y que cuando esto no se verifica, el conocimiento de la sucesión de las cosas pasadas no es perceptivo, sino deductivo o comunicado. Lo mismo, por supuesto, debe entenderse de la relación de posterioridad, que es la misma de anterioridad bajo otro aspecto; y por lo tocante a la relación de coexistencia, creo que la percibimos siempre entre dos afecciones actuales: que dos afecciones recordadas no se nos representan como coexistentes, sino porque recordamos al mismo tiempo la relación de coexistencia que fué percibida entre ellas, cuando eran actuales; y que en los demás casos el conocimiento de la coexistencia de las cosas pasadas no es adquirido por percepción, sino por raciocinio o testimonio.

Todos los actos del pensamiento, sea que se versen sobre objetos reales o sobre objetos que tenemos por imaginarios; sobre aquellos que conocemos por nuestras propias observaciones o raciocinios, o sobre aquellos de que sólo tenemos noticia por informes ajenos; sobre lo pasado, lo presente o lo futuro; constan de percepciones o de anamnesis o de unas y otras a la vez, y todo lo que no es percepción es anamnesis. Cuando nos representamos la cima del Cáucaso o del Chimborazo, las aguas y orillas del Vístula o del Marañón, que no hemos jamás visitado, no trabajamos menos con anamnesis que cuando hacemos memoria de la iglesia o de la alameda en que estuvimos ayer. Las ideas que formamos de los objetos que jamás hemos percibido, se componen de aquellos mismos materiales que las percepciones nos suministran; el alma no hace entonces otra cosa que combinarlas de un modo nuevo, sustituir a las relaciones antes sugeridas por ellas otras nuevas, y representarse con ellas objetos distintos de los que las produjeron originalmente.

Los juicios que hacemos acerca de la existencia pasada, presente o futura de los objetos que imaginamos, son deductivos o comunicados; y aun lo más ordinario es que se combine el testimonio ajeno con nuestras propias deduccio-

nes. Sabemos que el sol saldrá o se pondrá mañana a tal hora, porque así lo inferimos de las leyes que este astro guarda en sus aparentes movimientos periódicos; y cuando nos representamos su nacimiento o su ocaso futuro sustituímos en las anamnesis con que hacemos estas representaciones, unas relaciones a otras. Sabemos de la existencia pasada de Roma, porque una infinidad de historiadores y viajeros nos han hablado de Roma; de lo cual inferimos necesariamente la anterioridad o por lo menos la coexistencia de Roma respecto de las historias y viajes en que se habla de ella; y juzgamos que Roma existe de presente, porque lo inferimos del juicio anterior, y de la ausencia de todo testimonio que nos haya hecho saber que no existe ya esa ciudad. En fin, cuando nos representamos objetos ficticios, cuando la imaginación de los poetas crea jardines encantados, batallas o amores, formamos juicios que nos avisan continua y tal vez importunamente de la falacia de los objetos que ocupan a el alma. La razón nos dice entonces que los objetos que imaginamos no son ni han sido jamás percibidos del modo que nuestra imaginación nos los pinta; y que si hubiese criaturas racionales o sensibles en el lugar y tiempo, cualesquiera que sean, en que los coloca la fantasía, no por eso habrían tenido percepciones correspondientes a nuestras imaginaciones; porque éstas no las hemos formado, deduciendo unos juicios de otros, o apropiándonos las observaciones de otros espíritus, transmitidas por el lenguaje, sino combinando y agregando anamnesis al arbitrio de la imaginación ajena. Del modo libre y caprichoso con que obra entonces la imaginación, inferimos la no existencia de los objetos imaginados.

Debemos distinguir el juicio de anterioridad que reconoce a la anamnesis como tal y forma una parte esencial de todos los actos de la memoria, de aquellos juicios accesorios que formamos acerca de la determinada anterioridad, posterioridad o coexistencia, y del ser real o imaginario, cierto, probable o dudoso, de los objetos que nos representamos, combinando anamnesis: juicios que, según hemos dicho, o

se deben a nuestros propios raciocinios, o los hemos derivado de otros espíritus, mediante el lenguaje.

Dugald-Stewart supone que “el recuerdo de un suceso pasado no es un acto simple del alma, sino que el alma se forma primero una representación del suceso, y después deduce de las circunstancias la época a que debe referirle”, suposición que le parece ajustada a los hechos; “porque si tenemos, dice, la facultad de representarnos distintamente un suceso pasado, sin referirle a tiempo alguno, se sigue que en las nociones que nos suministra la memoria, no hay nada que sea necesariamente acompañado del juicio de existencia anterior, al modo que nuestras percepciones son acompañadas del juicio de existencia presente; y que por tanto la referencia del suceso a la época particular en que aconteció, es un juicio deducido de las circunstancias concomitantes”.

Es evidente que el juicio que yo hago de la época más o menos determinada de un suceso pasado, v. gr., mi viaje a Inglaterra, no nace de las anamnesis elementales de que consta la representación mental de este hecho por sí solo, pues que se funda en otra multitud de hechos, que según me informa la memoria, le precedieron, acompañaron y siguieron. Pero de que este juicio sea accesorio, no se sigue que lo sea también aquel que me hace considerar la anamnesis como una percepción que fué y ya no es; y que, como dice el ilustre filósofo citado, no haya nada en la memoria que sea necesariamente acompañado del juicio de existencia anterior. Al contrario, el referir un hecho pasado a cierta época particular, supone que hemos ya formado una escala del tiempo, y esto supone que hemos percibido relaciones elementales de anterioridad. Si no hubiésemos tenido las percepciones inmediatas que expresamos diciendo *esto es antes* y *aquello después*, no hubiéramos llegado a formar idea de la duración de las cosas, ni del tiempo. ¿Pero hubiéramos percibido las relaciones elementales de anterioridad, si no nacieran éstas espontáneamente de las anamnesis? La memoria no es memoria, sino porque somos capaces de percibir rela-

ciones elementales de anterioridad entre las percepciones recordadas y las actuales.

Si Dugald-Stewart ha querido decir que la noción de la anterioridad puede separarse de la anamnesis que originalmente la produjo, convenimos en ello; porque es evidente que en mis ideas de objetos imaginarios o sólo conocidos por nuestros raciocinios o por informes ajenos, combinamos anamnesis, despojándolas de las relaciones de tiempo que originalmente las acompañaron y sustituyendo a estas relaciones otras, que pueden ser del todo diferentes; así, a la relación del tiempo pasado podemos sustituir la de una época futura. Pero si Dugald-Stewart ha querido decir que en su origen el concepto de anterioridad no nace de la anamnesis necesariamente en virtud de una de las leyes primordiales de nuestra constitución intelectual, su opinión es inadmisibile. La anamnesis sugiere de suyo el concepto de anterioridad, pero nos es dado servirnos de ella para la representación de objetos pasados, presentes o futuros o de objetos imaginarios, sustituyendo al juicio fundamental otros varios según las circunstancias.

Decir que debemos a las anamnesis nuestras primeras nociones del tiempo, es decir en otros términos que si no hubiéramos tenido anamnesis, y si éstas no hubieran excitado relaciones de sucesión, tampoco hubiera podido ocurrirnos la idea de tiempo *presente*, cuando experimentamos percepciones actuales. Nuestras percepciones actuales no son, pues, necesariamente acompañadas del juicio de existencia presente. Primero tuvimos percepciones actuales que, recordadas y antes de haber tenido recuerdos y haber hecho el aprendizaje de la memoria, no pudimos formar la idea del tiempo. ¿Cómo era, pues, posible que nuestras primeras percepciones actuales hiciesen nacer el juicio de existencia presente?

Como de la coexistencia de las anamnesis de unos objetos con las percepciones actuales de otros, nació espontáneamente la relación simple de sucesión; de la coexistencia de unas percepciones actuales con otras, nació espontáneamen-

te la relación simple de coexistencia. Comparando las percepciones con los recuerdos, pudimos llamar presente lo que conocíamos por acepción actual; pasado, lo que conocíamos por anamnesis, y futuro, lo que nos parecía tener con lo presente la misma relación que concebimos entre lo presente y lo pasado. Desde que hicimos esta distinción, las percepciones actuales nos sugirieron el juicio de existencia presente, que extendimos a todo aquello que, mediante el raciocinio o mediante el testimonio de otros hombres, juzgábamos coexistir con nuestras percepciones actuales. Y establecido este punto fijo, extendimos la comprensión de lo pasado a todo lo que, según los informes de la memoria o las deducciones del raciocinio o las comunicaciones de otros espíritus, creíamos anterior a este punto, y la comprensión de lo futuro a todo lo que concebíamos posterior a él.

Anterior, posterior, coexistente, expresan relaciones simples, objetos de percepciones inmediatas. *Pasado, presente, futuro*, presuponen la noción general de tiempo, que formamos agregando relaciones elementales de sucesión.

Dugald-Stewart tiene por indudable que estamos dotados de la facultad de representarnos un suceso pasado sin referirlo a época alguna: cosa que me parece incomprendible, si se trata de toda época excluyendo hasta la más indefinida y vaga. Aunque no se fije la época precisa de la destrucción de Jerusalén, no creo posible que nos representemos este suceso, sin que ocurra a el alma la idea de una época indefinida anterior al momento presente; y esta necesidad es todavía mayor, cuando nos representamos un hecho de que hemos tenido percepciones actuales, porque entonces el encadenamiento de unas con otras determina con más o menos precisión la época del hecho.

Sucede a veces que nos representamos lo pasado, lo futuro, lo imaginario, con un grado de viveza que se acerca al de las percepciones actuales. Atendemos tanto menos al juicio de la no-actualidad, cuanto más viva es la representación mental; sin que por eso llegue a borrarse del todo ese

juicio, a menos que soñemos o que nos hallemos en un estado de frenesí semejante al de Don Quijote, cuando creyó personajes reales las figurillas del retablo de Maese Pedro. La no-actualidad que atribuimos a la anamnesis supone que las diferenciamos de las percepciones actuales. Cuando deja, pues, de existir esta diferencia, porque la viveza de las representaciones mentales es tan grande como la de las percepciones actuales, o cuando por algún embarazo de las funciones intelectuales no somos capaces de percibirlo, aunque exista, no es extraño que el elemento de no-actualidad desaparezca del todo, como sucede en los ensueños y en los delirios.

CAPITULO XX

DE LA SUGESTIÓN DE LOS RECUERDOS

Dos causas de sugestión de los recuerdos. — Influencia de la asociación de las ideas en el lenguaje. — El lenguaje según el Dr. Reid. — Signos artificiales y signos naturales. — El lenguaje no es invención humana. — Elementos del lenguaje. — Los signos artificiales. — Aptitudes de la voz humana. — La escritura es un sistema de signos artificiales. — La pintura como arte primitivo de la escritura. — Caracteres *miméticos* y caracteres *trópicos*. — Influencia del lenguaje en la escritura ideográfica. — Escritura chinesca. — Caracteres *ciriológicos*. — Estructura de las palabras. — Signos *fonéticos*. — La oposición o contraste como causa de asociación de ideas, según el Dr. Brown. — Las cualidades contrarias versan sobre objetos de una misma especie. — No hay más principios de asociación de las ideas que las dos causas de sugestión ya enunciadas. — Comprobación final.

Los recuerdos no nacen en el alma fortuitamente. Las percepciones actuales sugieren recuerdos, y unos recuerdos sugieren otros, en virtud de ciertas conexiones que pueden a mi parecer reducirse a dos: la semejanza de los objetos y la simultaneidad o coexistencia de sus percepciones o ideas.

Un objeto nos trae a la memoria otros objetos semejantes. Viendo un lago, me ocurre la idea del mar; pensando en un combate, se pasa naturalmente a pensar en otros hechos de armas. Sucede también que si dos o más percepciones o ideas han estado unidas en nuestra mente, una de ellas nos renueva las otras. El mar, por ejemplo, me hace pensar en las naves; las naves, en el comercio; el comercio me sugiere la idea de la Inglaterra; la Inglaterra me recuerda Nelson; Nelson, la batalla de Trafalgar; la batalla de Trafalgar, a la España, y así sucesivamente. No hay percepción, no hay recuerdo ni imaginación, que no despierte un tropel

de ideas encadenadas, ora por el vínculo de semejanza, ora por el de simultaneidad; pero entre todas, sólo prestamos atención a las que más nos importan por la relación que tienen con nuestras necesidades, nuestras pasiones, nuestros estudios, nuestros gustos. El mar, por ejemplo, sugiere mil ideas diversas que se le asemejan, con las cuales ha coexistido en nuestro espíritu; y de éstas el filósofo se fijará tal vez en las causas de flujo y reflujo; el hombre religioso y contemplativo en la grandeza de las obras del Criador, entre las cuales el mar es una de las más señaladas a nuestros ojos; quien recordaría una batalla naval, quien un naufragio; un comerciante hará memoria de las expediciones que ha despachado a ultramar, y una madre pensará en el hijo ausente que atravesó el océano para visitar regiones distantes.

La influencia de estas dos causas de asociación se muestra a las claras en todos los sistemas de signo y particularmente en el habla. Un objeto B recuerda su semejante A; éste nos recuerda su nombre, cuya idea ha coexistido con la del objeto A en el alma; aplicamos entonces aquel nombre al objeto B; sucede lo mismo con los objetos C, D, E, que contemplamos sucesivamente; y en virtud de las semejanzas observadas entre ellos y de las leyes de asociación de la memoria, el nombre del individuo A viene a ser una denominación general que los comprende a todos. De este modo se forma la clasificación nominal de los objetos, base de los sistemas significativos que llamamos *idiomas* o *lenguas*.

“Entiendo por lenguaje”, dice el profesor Reid, “todos aquellos signos de que se sirven los hombres para comunicarse entre sí sus pensamientos e intenciones, sus miras y deseos. Estos signos son de dos especies: unos carecen de todo sentido, excepto el que han tomado por cierta convención expresa o tácita de los que se sirven de ellos, y se llaman signos *artificiales*; otros, al contrario, tienen de suyo un sentido anterior a todo convenio y son inteligibles a cualquier hombre, en fuerza sólo de la constitución humana; éstos se de-

nominan *naturales*, y las mismas denominaciones se aplican al lenguaje, según las especies de signos de que se compone.

“Páreceme demostrable que si los hombres no hubiesen tenido primeramente un lenguaje natural, todo el ingenio y discurso del mundo no hubieran llegado jamás a la invención del artificial. Porque éste supone cierto convenio en virtud del cual se da un sentido arbitrario a cada signo. Por consiguiente, es menester que haya habido convenios anteriores a todo lenguaje artificial. ¿Pero qué convenio puede concebirse entre los hombres sino por medio de signos o de algún lenguaje? Debía, pues, haber previamente un lenguaje natural, para que el artificial pudiese formarse.

“Si el lenguaje en general hubiera sido invención humana, como la escritura o la imprenta, hallaríamos en alguna parte del mundo pueblos mudos como los brutos. ¿Pero qué digo *brutos*? Aun éstos tienen sus signos naturales con que se dan a entender mutuamente sus pensamientos, afectos y deseos. Un polluelo, apenas salido del huevo, entiende las voces y tonos diferentes con que la madre le llama a tomar el sustento o le avisa del peligro. El caballo y el perro entienden naturalmente la expresión de las caricias o de las amenazas en la voz humana.

“Los elementos de este lenguaje natural del género humano o los signos que naturalmente expresan nuestros pensamientos y afecciones, creo que pueden reducirse a tres especies: modulaciones de la voz, semblante y ademanes. Por medio de ellos, dos hombres que no hablasen el mismo lenguaje artificial, podrían comunicarse sus pensamientos, pedir o rehusar, afirmar o negar, amenazar o suplicar, hacer permutas, tratados, alianzas: lo que sería fácil comprobar con hechos de indudable autenticidad”.

En el lenguaje natural no es menos manifiesto que en los otros la influencia de las dos leyes de asociación de las ideas. Un afecto particular, la ira, por ejemplo, produce una entonación particular de la voz; esta entonación se hace signo de aquel afecto, porque la idea de la ira y la idea de

aquella entonación de la voz han coexistido en el alma, y por consiguiente, la una de ellas recuerda naturalmente la otra. Extendemos las manos para asir o coger los cuerpos de que tenemos necesidad o deseo; la idea de este ademán coexiste, pues, a menudo con la idea de necesidad o deseo, y la extensión de las manos se hace, por consiguiente, un signo del deseo, de la petición, del ruego.

No es necesario figurarnos que los hombres se consagrasen deliberadamente a tratar de los signos artificiales y los estableciesen por un convenio formal, señalando a cada objeto un signo absolutamente arbitrario. Los hombres pasaron por grados imperceptibles del idioma de la naturaleza al *convencional*, y encontráronse hablando una lengua artificial, sin saberlo, como Mr. Jourdain hacía prosa.

Dióse este paso sin dificultad por medio de las dos leyes dichas. ¿Qué cosa más obvia para indicar cualquier objeto que tenga una voz o sea capaz de emitir un sonido discernible, que imitar con la nuestra aquella voz o sonido? De aquí nacieron signos que aunque no tan rigurosamente naturales como los acentos, semblantes y ademanes con que se expresan las necesidades y pasiones, pudieron entenderse sin un convenio formal. Un murmullo, un bramido denotaría por medio de varias modificaciones y acompañado de varios semblantes y ademanes la tempestad, el trueno, el mar, el torrente, el arroyuelo apacible, un tigre, un toro, un hombre encolerizado, el descenso precipitado de un cuerpo, etc. Un sonido sugirió la idea de otro sonido *semejante*, y este segundo sugirió la del objeto que se distinguía por él, es decir, otra idea que había coexistido con la suya. Si en la infancia de las lenguas fué alguna vez oscura o equívoca la inteligencia de los signos imitativos, los naturales acudirían a servirles de intérpretes. Aquellos primeros signos semi-artificiales, difíciles a la voz y desapacibles al oído, se suavizarían gradualmente suprimiéndose unos elementos y añadiéndose otros, y llegarían poco a poco a formar combinaciones de sonidos vocales y articulados. Mas, esta metamorfosis, por

lenta que fuese, supone que se desecharon unos sonidos y se admitieron otros. Hubo, pues, una especie de elección, que, hecha casualmente por un individuo y adoptada por otros, constituyó un pacto tácito en cuyos preliminares sirvió de mediadora la naturaleza. Es verosímil que se formase de este modo un gran número de signos, y que las *analogías* entre los sonidos y las demás cualidades sugiriesen otros, a proporción que fuimos necesitando de ellos¹.

Un proceder semejante condujo a la escritura. Si la invención del alfabeto, si la idea de descomponer todas las palabras de una lengua en un pequeño número de elementos, dar a cada elemento un signo, fijar así el más fugitivo de los accidentes de la materia y encadenar de este modo el pensamiento mismo, suministrando a cada hombre medios de comunicar con todos los puntos del globo y con todas las generaciones que han de sucederle; si esta grandiosa idea hubiera podido concebirse y llevarse a cabo por un hombre, ¿qué gloria nos hubiera parecido proporcionada al mérito de semejante descubrimiento, sea que pesemos la importancia del objeto o que apreciemos el esfuerzo de ingenio necesario para realizarlo? Pero en la edad que precedió a la escritura menos que en otra alguna era posible que hubiese un entendimiento capaz de tan sublime alcance. La escritura no podía ser sino el resultado de una multitud de pequeñas invenciones graduales, a que contribuyeron un gran número de siglos, y probablemente de pueblos, y que no estará del todo completa sino cuando poseamos un alfabeto perfecto, cual no tiene ni tal vez ha tenido nación alguna.

La pintura fué probablemente el punto de donde se partió para encontrar este arte maravilloso. La necesidad de fijar

¹ La voz humana parece haber sido destinada de propósito para instrumento de un sistema de signos artificiales. Sus ventajas consisten: 1º en la infinita variedad de modulaciones de que es susceptible; 2º en lo breve y fácil de los movimientos con que podemos producirla; 3º en ser igualmente perceptible a la luz y a la oscuridad; 4º en no dejarse interceptar fácilmente. Los gestos no servirían de nada en un cuarto oscuro; la interposición de un objeto entre los gesticuladores produciría igual efecto (*N. de Bello*).

las tradiciones orales, tan fáciles de alterarse y perderse, hizo apelar a la pintura desde muy temprano. Empleada como medio de instrucción y como arte monumental, era natural que se procurase perfeccionar y espiritualizar su lenguaje, dando en él menos parte a los ojos y más al entendimiento. Rara vez está a el alcance de la pintura circunscribir a determinadas personas y motivos, tiempos y lugares, las acciones que pone a la vista. Un combate trasladado al lienzo, manifestará las armas y vestidos de los combatientes, cuando más su edad y algún rasgo de fisonomía nacional; pero difícilmente dará a conocer qué individuos fueron, qué causa sustentaron o combatieron, ni el lugar y época precisa del hecho: circunstancias a menudo importantes. A veces, con todo, podría la pintura hallar medios de indicar con más o menos claridad aun estas particularidades. Una pirámide, una montaña o torre de cierta forma, la confluencia de ríos, cualquier otro accidente local susceptible de ser presentado a la vista, hubiera proporcionado una indicación tan oportuna como inteligible. ¿Tratábase de individualizar un país? Sus producciones naturales o industriales o algún rasgo físico notable, hábilmente introducido se hubieran hecho comprender sin trabajo. Las estaciones y las horas suministran infinidad de caracteres de que se han aprovechado todos los pintores. Y como en cuadros destinados a la instrucción no debía buscarse ni regularidad de diseño, ni belleza de colorido, ni otra alguna de las cualidades que constituyen la excelencia de una pintura destinada sólo a recrear la imaginación, las figuras principales, y sobre todo las indicaciones accesorias, se reducirían al número de rasgos y líneas absolutamente necesario para despertar las ideas de los objetos. Para indicar el agua, por ejemplo, se haría uso de una línea horizontal suavemente ondulada; el fuego pudo representarse por otra línea ondulada, pero vertical; una pirámide, por un simple triángulo; y así de los demás objetos. Y como estas alteraciones en las formas no habían de introducirse de un golpe,

pudo retenerse fácilmente su significación y trasmitirse de una edad a otra.

Hémos aquí llegados a la primera época de la transformación de la pintura en escritura. Mientras la parte principal del cuadro conserva el carácter de una pintura verdadera, otra parte de los objetos que exhibe el artista se reduce a simples lineamientos que sólo presentan una semejanza lejana con sus originales. Estas primeras letras, si podemos usar tan temprano este nombre, fueron, pues, hasta cierto punto *miméticas* o imitativas: signos que recordaban los objetos por la semejanza que tenían con ellos.

Fácil es concebir que el número de los caracteres miméticos iría continuamente creciendo, y las indicaciones accesorias ganando terreno sobre la parte puramente pictórica. Tras estos signos, que podemos llamar naturales, en cuanto imitativos de los objetos que representaban, vinieron otros, en que empezó ya a descubrirse algo de más convencional y arbitrario, y en que tomando por modelo el proceder figurado del habla, se imaginó representar un objeto por su concomitante, el todo por la parte, el fin por los medios, el contenido por el continente, lo abstracto por lo concreto; en una palabra, los tropos del lenguaje ordinario se trasladaron a la pintura. Una cuna, v. gr., querría decir el nacimiento; una urna sepulcral, la muerte; una flor, la primavera; una espiga, el estío; una corona, la dignidad real; un incensario, el sacerdocio; un anillo, el matrimonio; una lengua, el habla; una huella del pie humano, el camino: como en algunos jeroglíficos mejicanos; una flecha, la velocidad; el laurel, la victoria, y la oliva la paz: como en las representaciones emblemáticas de los romanos y de los pueblos modernos. Llámense *trópicos* estos caracteres; y cuando la analogía entre el signo y el significado era oscura, y solamente conocida de aquellos que estaban iniciados en los secretos del arte, se formó la escritura enigmática, reservada a los sabios o a los sacerdotes. Así fué emblema de la

eternidad la periferia del círculo, porque carece de principio y de fin.

Estos signos despertaban primeramente las ideas de ciertos objetos, mediante la relación de *semejanza* que tenían con ellos. Unos pocos rasgos representaban así la palma o la oliva. Pero la idea de este objeto sólo serviría para introducir otra idea que había *coexistido* con ella en el entendimiento. La palma que coronaba al vencedor se hizo de este modo signo de la victoria. La oliva, primero de los árboles, como la llama Columela, denotaba probablemente la agricultura y las artes pacíficas.

La introducción de los signos trópicos señala la segunda época de la escritura. Los enigmáticos, que diferían sólo de éstos en que la semejanza con el significado era lejana y oscura, pueden considerarse como una especie de cifra empleada por aquéllos que tenían interés en ocultar ciertos conocimientos, o para sacar provecho de su posesión exclusiva, o para dar importancia y conciliar el respeto, con este aparato misterioso, a lo que divulgado cayera en menosprecio.

Multiplicados los caracteres trópicos, era forzoso que se estableciesen ciertas reglas convencionales para su explicación, y para la representación de las ideas complejas; y la inteligencia de ellos fué haciéndose más y más difícil. Llegó, pues, a ser necesaria una instrucción preliminar, tanto para comprender el sentido de estos caracteres, como para expresar las ideas en ellos; en otros términos, hubo ya un arte de leer y escribir. Pero aquella escritura se diferenciaba notablemente de la nuestra. La primera representaba inmediatamente las ideas; la nuestra indica los sonidos de que nos valemos para declararlos hablando, y es propiamente un sistema de signos en que se traduce otro sistema del mismo género.

Es natural que el lenguaje ejerciese cierta influencia sobre la escritura *ideográfica*. Hecha una vez por los hombres la análisis del pensamiento mediante el habla, no pudo menos de servir de base al nuevo idioma destinado a hablar

a los ojos como el otro al oído. La gramática de ambos, si es lícito decirlo así, debía ser en gran parte una misma, y la traducción del uno en el otro, obvia y fácil. Era posible, empero, que el idioma *óptico*, cultivado por una larga serie de siglos y aplicado particularmente a las ciencias, adquiriese una literatura ideográfica, y no sólo se enriqueciese considerablemente de signos, sino que aun se hiciese susceptible de primores y elegancias de que no podemos formar concepto. ¿Quién quita que haya una especie de poesía visual? La poesía que conocemos no es más que el arte de excitar series agradables de ideas por medio de las palabras. ¿Por qué no podrá haber un arte que se valga de otras clases de signos para excitar pensamientos y fantasías que nos recreen y embelesen? La delicadeza o la energía con que se darían a entender en este género de composición los conceptos de un gran poeta por medio de líneas, rasgos y colores podrían ser a veces intraducibles al lenguaje vulgar, a la manera que hallamos a menudo difícil, si no imposible, verter en una lengua la gracia, sublimidad o ternura de los pasajes que admiramos en otra.

Simplificándose más y más los signos, como es natural que suceda cuando se hace un uso frecuente de ellos, llega al cabo a perderse la semejanza natural o trópica que al principio debieron tener con los objetos: tercera época. Tal es el estado en que se halla ahora la escritura chinesca. La conexión entre las ideas y los caracteres parece del todo artificial.

Pero por grande que sea la perfección a que supongamos llevado este sistema de signos, le falta todavía la indicación de los nombres propios, sin la cual ¿cómo hubiera sido posible al lector en la mayor parte de los casos identificar los individuos simbolizados en este lenguaje, con los individuos representados por aquellos nombres en la lengua? Era, pues, necesario buscar modo de expresar los sonidos materiales del habla; y así como en nuestra escritura los sonidos sugieren las ideas, era natural que en la escritura

simbólica, que la precedió, las ideas sugiriesen los sonidos. Si un nombre propio era significativo de una idea general, o podía resolverse en dos o más partes cada una de las cuales lo fuese, la expresión simbólica de estas ideas pudo servir para indicar la composición material de aquel nombre. Tal fué el arbitrio adoptado en los jeroglíficos mejicanos. Por ejemplo, para mencionar al rey *Ilhuicamina* cuyo nombre se divide en dos palabras, *cara* y *agua*, el pintor trazaba la imagen de una cabeza y el símbolo del agua. *Axajacatl* quiere decir *flecha que rompe el cielo*: el rey llamado así era representado por los signos correspondientes a estas ideas. La ciudad de *Macuilxochtl* (cinco flores) era una flor sobre el signo del número cinco; la *Quantinchan* (casa del águila) una casa en que asoma la cabeza de esta ave. Los chinos, los egipcios y otras naciones se valieron de esta especie de caracteres, que por haber representado primeramente los sonidos de que constaban los nombres propios, se llamaron *ciriológicos*, de *kyrios*, propio, y *logos*, palabra.

Los mejicanos habían llegado hasta aquí; pero su escritura, si así puede llamarse, deja percibir todavía la infancia del arte. La parte puramente pictórica, que había desaparecido en la escritura chinesca y egipcia, ocupaba un espacio considerable en la mejicana, que se puede mirar como una serie de cuadros (aunque de imperfectísimo diseño, por estar exclusivamente destinado a la instrucción) con breves inscripciones ideográficas y ciriológicas.

Los caracteres *ciriológicos* representan ciertos objetos mediante la *semejanza* que tienen con ellos; estos objetos recuerdan sus nombres, en fuerza de la sugestión de coexistencia; y un nombre de éstos o una serie de nombres recuerda, mediante la misma relación, otros objetos. Así, en uno de los jeroglíficos mejicanos que acabo de citar, ciertos rasgos coloridos ofrecen a la vista la imagen de *una flecha que rompe el cielo*; estos objetos recuerdan los sonidos *Axajacatl*, asociados con ellos en el habla de los mejicanos,

y los sonidos sugieren la idea del príncipe cuyo nombre componen.

Introducido una vez en la escritura este medio de representar las palabras habladas, era fácil extenderlo de los nombres propios a los comunes y generales, que constasen de partes significativas, cuyos símbolos fuesen ya familiares. De estas palabras divisibles en otras palabras suele haber muchísimas en algunas lenguas, y en los idiomas primitivos no pudo menos de ser mucho más considerable su número. La conveniencia, pues, de indicar una idea indicando el nombre que la representa en el lenguaje ordinario, debía sin duda empeñar a los hombres en aumentar más y más el número de los caracteres fonéticos, es decir, representativos, no del pensamiento, sino de la voz (*phone*). Pero de todos modos la descomposición de las palabras en elementos significativos no podía pasar de un número de casos comparativamente pequeño. ¿Cómo, pues, representar las palabras que no se prestaban a semejante descomposición? Supongamos que nos hubiésemos visto en el caso de indicar esta palabra *árbol*, que en castellano es irresoluble en elementos significativos. ¿Qué hubiéramos hecho? El arbitrio que ocurrió a varios pueblos fué dividir la palabra en dos o tres partes, cada una de las cuales, ya que no significase ninguna idea por sí sola, a lo menos formase el principio de alguna dicción significativa. *Árbol* es divisible en *ar*, *bol*. *Ar* y *bol* principian respectivamente las dicciones *arco*, *bola*. Suponiendo que estas ideas se representasen por los signos miméticos, C, O, la estructura material de la palabra *árbol* se representaría de este modo, C O.

He aquí, pues, a los hombres analizando ya la estructura material de las palabras para transmitir las ideas: cuarta época del arte. Ciertos caracteres representan ciertos objetos mediante la relación de semejanza; estos objetos recuerdan sus nombres mediante la relación de coexistencia; y combinando partes de estos nombres, formamos otro nombre que mediante la misma relación recuerda otro objeto.

La análisis de la estructura material de las palabras conduciría por grados a la escritura monosilábica en que cada sílaba sería representada por un carácter simple, como se usa hoy día entre los tártaros manchuses y entre los habitantes de la Corea. El número de sílabas de que constan todas las palabras de una lengua, aunque grande comparado con el de las vocales y articulaciones verdaderamente elementales, no lo es tanto que no pudiese llegarse sin gran dificultad a simbolizar cada sílaba con un signo propio, lo que constituiría ya un sistema completo de escritura fonética. El alfabeto de los tártaros manchuses, cuya lengua es singularmente artificiosa y rica, se compone de mil quinientos caracteres monosilábicos.

La lengua castellana tiene poco más o menos el mismo número de sílabas, y conforme a este sistema, pudieron, por ejemplo, representarse en ella las sílabas *a*, *ca*, *o*, *ra*, *ser*, con los signos ideográficos que denotaban respectivamente un ave, una cadena, un óvalo, una rama, una serpiente, objetos cuyos nombres empiezan por las referidas sílabas. Aplicado este arbitrio a todos los que componen la lengua, hubiéramos llegado a tener una escritura de poco más o menos mil quinientos caracteres, con los cuales hubieran podido representarse todas las sílabas y por consiguiente todas las palabras castellanas. En este sistema los caracteres traen a la memoria las ideas u objetos; éstos recuerdan sus nombres, y sus nombres recuerdan las sílabas iniciales respectivas.

Pero familiarizado con ellos el lector, no tardaría en asociar los caracteres con las sílabas sin pensar en los objetos ni en los nombres. He aquí, pues, convertidos los signos ideográficos en signos simplemente *fonéticos*, o inmediatamente representativos de los sonidos del habla: quinta época del arte.

Resta sólo un paso, que es disminuir el número de estos caracteres llevando la descomposición de las palabras hasta los sonidos elementales, paso facilísimo de dar, si, como

hicieron algunos pueblos del Asia, se prescinde de las vocales en la escritura. En tal caso los antiguos caracteres fonéticos reducidos a un corto número, serían las verdaderas letras consonantes, las unas de valor simple, como nuestra *b*, *p*, *m*, las otras de valor doble, como lo eran en griego las letras zeta, xi, psi, (*ds*, *cs* y *ps*); y algunas quizá de valores más complicados. Para perfeccionar este alfabeto faltaba sólo añadir los signos de las vocales, y sustituir a cada consonante doble o triple los signos de los sonidos simples respectivos, como hacen algunos en castellano sustituyendo *cs* a la *x*. Para llegar a la perfección no faltó quizá a los griegos más que completar este último proceder analítico desterrando todas las consonantes dobles. Los latinos tuvieron un alfabeto algo menos perfecto. Unos y otros, sin embargo, poseyeron el sistema de escritura más cómodo y simple que conoció la antigüedad: herencia inestimable que transmitieron a los pueblos de la Europa moderna y que pasó con éstos al Nuevo-Mundo.

La exposición que precede manifiesta no sólo la influencia de las dos leyes de asociación en la escritura, sino también los pasos lentos y casi imperceptibles con que hemos llegado al punto en que hoy poseemos este arte. Otro tanto ha sucedido en la formación del lenguaje. Estas invenciones, que, consideradas en su resultado final, nos maravillan y nos dan tan alta idea del hombre, se resuelven en una serie de invenciones elementales, cada una de las cuales ha costado un esfuerzo casi insensible de atención y de ingenio, y sin embargo ha sido obra de siglos. Las debemos no a las meditaciones ni al ingenio de individuos privilegiados que las creasen y levantasen a su estado presente, sino a la perfectibilidad general de la especie, a la facultad de transmitir y acumular las ideas.

El aprendizaje del sentido de la vista se reduce, como vimos antes, a la formación de un sistema de signos; pero en el arte de ver, cada individuo tiene a la naturaleza por su solo maestro. Si cada individuo no sólo lo adquiere, sino

lo crea por sí mismo y lo lleva en la más tierna edad y en pocos meses a casi toda la perfección de que es susceptible, tengamos presente que empezamos a practicarlo desde la primera vez que abrimos los ojos; que lo ejercitamos sin cesar, mientras velamos, y que se versó al principio sobre los objetos de nuestras primeras necesidades, que excitaban la atención con los agujones irresistibles del placer y el dolor.

No sólo en los sistemas de signos, en la conversación familiar vemos a cada paso la influencia de estas dos relaciones de semejanza y de simultaneidad. Un asunto lleva a otro, y aunque no siempre se echa de ver el lazo que los une, porque cada individuo tiene sus grupos y asociaciones peculiares de ideas, se deja columbrar no pocas veces y aun nos hace revelaciones importantes. Por estas ideas intermedias que sin expresarse se traslucen, llegamos a leer en el alma de la persona con quien hablamos los pensamientos que estaría menos dispuesta a comunicarnos. Supongamos que un hecho sabido de pocos, una conspiración, un asesinato, un robo, asocia estrechamente dos ideas, A, B, que carecen de toda otra conexión aparente. Un individuo que, tocándose en la conversación la primera de estas dos ideas, pasase de improviso a la segunda o a cualquiera otra naturalmente sugerida por ésta, podría dar a alguno de los presentes que estuviesen informados de las circunstancias del hecho, indicios vehementes de participación en él.

Las ideas intermedias tácitas son las que piden más cuidado y cautela al que trata de disimular lo que piensa.

Sobre la comunicación de las otras ideas tiene la voluntad un imperio absoluto. En éstas no es así. Ellas corren con tanta velocidad que excitan apenas la atención, pero dejan vestigios, que sin advertirlo nosotros pueden revelar su existencia.

Las indicaciones de esta especie, como que tienen todo el aire de involuntarias, son las que más halagan el amor propio de los que nos oyen, y las que mejor cautivan su

benevolencia, cuando se deja ver en ellas la estimación o afecto que nos inspiran. El arte de lisonjear con gracia y delicadeza se reduce a presentar la lisonja indirectamente de modo que parezca una revelación, no sólo sincera, sino involuntaria, de lo que pensamos.

Algunos reducen la conexión de semejanza a la de simultaneidad o coexistencia. Según ellos, cuando una cosa sugiere otra semejante, es porque las partes o cualidades comunes de las dos sugieren las partes y cualidades peculiares de la segunda, con las cuales han coexistido en el entendimiento. Pero la semejanza, según antes hemos visto, no supone que haya parte o cualidad alguna común a las cosas en que se percibe.

El Dr. Brown cree que cuando la semejanza es incompleta, su influencia sugestiva puede resolverse fácilmente en la de *contigüidad*. Este y otros autores llaman contigüidad de lugar o de tiempo la misma especie de conexión a que me parece corresponde más bien el nombre de simultaneidad o coexistencia, entendiéndose por tal solamente la de las ideas en el entendimiento. En efecto, dos cosas contiguas no se sugerirán una a otra si esta relación no ha sido percibida de antemano por el entendimiento. No es, pues, la contigüidad de las cosas fuera de nosotros, sino la coexistencia de sus ideas la que las asocia en nuestra memoria de modo que pensando en una, pasamos naturalmente a pensar en las otras.

Para probar que la semejanza incompleta se resuelve en contigüidad, se vale el Dr. Brown de este ejemplo. Como el ropaje o vestido forma una parte importante de la percepción compleja de la figura humana, el modo de vestir de una época puede traernos a la memoria alguno de los personajes célebres que florecían en ella. Una valona, como la que hemos visto en los retratos de la reina Isabel de Inglaterra, nos hará tal vez recordar aquella princesa, aunque la persona en quien la veamos no tenga otra semejanza con ella. Pero en este caso los dos principios de sugestión

obran sucesivamente, sin resolverse el uno en el otro. La valona de la persona que tenemos presente nos hace recordar la valona que hemos visto en los retratos de Isabel; y esta segunda valona nos trae a la memoria las facciones, el nombre, carácter y hechos de aquella reina, en una palabra, la idea compleja que nos la representa. En la primera sugestión un objeto recuerda otro semejante; en la segunda una idea despierta otras que han coexistido con ella, formando una representación compleja.

Otros con más apariencia de fundamento y entre ellos el mismo distinguido filósofo, añaden a las dos sugestiones dichas la de oposición o contraste. "El palacio y la choza, dice Brown, la cuna y el sepulcro, los extremos de indigencia y de opulento y voluptuoso esplendor, no sólo se asocian en las antítesis artificiales del orador, sino que se sugieren naturalmente uno a otro. De todas las reflexiones morales, ningunas más comunes que las que versan sobre la inestabilidad de los honores y distinciones, los súbitos reveses de la fortuna, lo frágil de la hermosura, lo precario de la vida misma; y todas ellas nacen de la sugestión de contraste, porque esta inestabilidad no es otra cosa que la transición de un estado a otro contrario. Cuando vemos al emperador victorioso que marcha en toda la pompa de la majestad y la conquista, es necesario que pensemos en algún inesperado desastre, para que pasemos a moralizar sobre lo vano y transitorio de los triunfos y glorias terrenas. Si cuando vemos salud y juventud, hermosura y alegría en el semblante de una persona, nos dolemos de la breve y precaria duración de estos bienes, es porque primero se han excitado en el alma las ideas de la vejez y de los accidentes desgraciados a que está continuamente expuesta la vida del hombre".

Pero estos contrastes y reflexiones morales no ocurren al entendimiento, sino porque la historia y nuestra propia experiencia nos los han hecho observar a menudo en la vida. ¿Por qué, cuando veo la procesión triunfal de un

emperador, me ocurre la idea de una revolución que puede precipitarle del trono y quizá arrastrarle al cadalso? El triunfador me recuerda otros personajes que halagados de la misma suerte por la fortuna, han terminado su carrera en el destierro, en las cadenas o en el patíbulo. Un príncipe victorioso recuerda otros príncipes victoriosos; y en la idea compleja de algunos de éstos, cuya imagen se nos presenta más naturalmente por la celebridad que les han dado sus mismos infortunios, la victoria, el poder y la pompa aparecen al lado de la destronación y de una muerte desastrada.

Mucha parte de la energía de aquella perpetua propensión a la esperanza, que ni las mayores adversidades ni la prolongación misma de la miseria pueden subyugar o sofocar del todo, se debe, según el mismo filósofo, a la sugestión de contraste, que presenta continuamente a la imaginación, ya la idea de dichas pasadas, ya la perspectiva de un estado venturoso, que tal vez nos aguarda en lo porvenir. Si la primera agrava el dolor de la pérdida, la segunda resucita y alimenta la esperanza. Y no desdice de la bondad de aquel Ser Todo-Poderoso, cuya providencia adaptó las maravillosas facultades del hombre a las varias situaciones de la vida; el haberle hecho capaz de concebir esperanza, donde más necesitaba de ella, preparándole este manantial interno de consuelo en el exceso mismo de la infelicidad. Las penosas reminiscencias de lo pasado y los saludables llamamientos de la conciencia, emanan, en gran parte, de la sugestión de contraste, que en el entendimiento de la angustia presente, lleva a pensar en la dulce paz y serenidad perdidas, y que, si bien no puede restaurar la inocencia, puede a lo menos, por medio de las imágenes que nos pone a la vista, ablandar el corazón al arrepentimiento, que es casi la inocencia bajo otra forma.

Hay un pasaje en el panegírico de Plinio que expresa con bastante energía la acción del principio sugestivo de contraste sobre la conciencia delincuente. *Merenti gratias agere, facile est; non enim periculum est, ne cum loquar*

de humanitate, exprobari tibi superbiam credat; cum de frugalitate, luxuriam; cum de clementia, crudelitatem; cum de benignitate, livorem; cum de continentia, libidinem; cum de labore, inertiam; cum de fortitudine, timorem. En esta alusión a tiempos que apenas habían acabado de pasar, ¡qué horrible pintura de aquel despotismo, todavía codicioso de las alabanzas de virtudes cuyo solo nombre debía causarle pavor; y qué cuadro lastimoso de la cobardía servil, que postrada de rodillas, pagaba el peligroso tributo de la adulación; *cum dicere quod velles periculosum, quod nolles, miserum esset;* de aquel reinado de terror y lisonja, de confiscación y sangre, en que, presentándose por todas partes el luto y la miseria, se agregaba a tantos sentimientos amargos la dura necesidad de simular la alegría; cuando los denunciadores espiaban los semblantes y calumniaban miradas y gestos; cuando el ciudadano precipitado en la indignancia, temía parecer triste, porque aun le restaba la vida; y aquel cuyo hermano había perecido bajo el puñal de un asesino, no osaba vestir luto, porque le quedaba un hijo! Pero en el largo catálogo de alabanzas, que se tributaban al crimen entronizado, el principio sugestivo de que hablamos no pudo menos de haber ejercitado frecuentemente su influencia, y a despecho de los artificios del orador para velar bajo la magnificencia del lenguaje aquella espantosa forma de la virtud, que se veía precisado a ponerle a la vista, debió muchas veces despertar en la conciencia del tirano el sentimiento de lo que él era realmente por el irresistible contraste de la pintura de lo que no era.

No es difícil echar de ver que en el primero de los ejemplos anteriores la sugestión de contraste se resuelve en las de semejanza y de coexistencia. Una situación desgraciada recuerda otras; éstas recuerdan a su vez los desenlaces venturosos y quizá inesperados que las terminaron. Además, la esperanza de los desgraciados es alimentada por sus padecimientos mismos y por el ansia de ver mejorada su suerte. Cuando deseamos una cosa con ardor, pensamos en todos

los medios posibles de llegar a ella y nos exageramos su eficacia.

Del mismo modo creo que podemos explicar los llamamientos de la conciencia. El alma agitada de remordimientos ansía la serenidad interior; y no puede pensar en ella sin que se represente la época feliz en que gozaba de este bien inestimable, compañero de la inocencia.

El tercer ejemplo de Brown nos conducirá a considerar la sugestión de contraste de un modo más general y comprensivo. El que da alabanzas a otro, apela necesariamente al testimonio de la conciencia del alabado, el cual sólo puede encontrar en ella lo que realmente existe, hazañas y crímenes, virtudes o vicios. Si las alabanzas no son merecidas, el adulador hace precisamente lo mismo que si, alabando a un feo de hermoso, le pusiese un espejo delante. Las alabanzas de clemencia traerán a la memoria del tirano sus actos de rigor y crueldad; las de fortaleza y valor le recordarán su pusilanimidad y cobardía; en una palabra, cada cualidad sugerirá su contraria; porque tal es el efecto natural de las dos leyes primordiales que gobiernan las sugestiónes de la memoria. Las cualidades contrarias versan sobre objetos de una misma especie: sus ideas constan, pues, de elementos *comunes* que se sugieren mutuamente, y sugieren los elementos *peculiares* agrupados en ellos. ¿Qué dice el adulador al desapiadado tirano cuando le da el título de clemente? Tú has perdonado las injurias; tú has tendido una mano generosa al enemigo postrado; tú no has querido comprar una venganza fácil y tal vez legítima con la orfandad y luto de una familia inocente; las lágrimas del arrepentimiento han podido más contigo que la memoria de las ofensas. Tales son las ideas que la palabra *clemencia* despierta en el espíritu; tal es su significado. Pero en la mente del tirano que oye su panegírico, estos grupos de ideas ponen en movimiento otros grupos que en parte consisten de elementos análogos: *enemigos* desapiadadamente inmolados; *ofensas* leves castigadas con proscripciones y suplicios; *familias ino-*

centes sepultadas en el dolor y la miseria, por contentar una venganza que se complace en las lágrimas y la sangre.

No necesitamos, pues, de un vínculo especial de contraste para explicar el efecto de las alabanzas no merecidas en la conciencia de la persona a quien se tributan. Notaremos de paso que no son tan fáciles de despertar en la conciencia de los poderosos los contrastes de que habla Brown, sea cual fuere el lazo de sugestión que los produce. Las máximas que se infunden a los príncipes desde la cuna y la embriaguez del poder absoluto, hacen muchas veces que el lenguaje no excite en ellos las mismas ideas que se les presentarían necesariamente si pudiesen ver su conducta con los mismos ojos que los demás hombres. En un príncipe empapado en los principios del derecho divino de los reyes, del sacrosanto carácter de la autoridad de que está revestido, y del grave reato de todas las ofensas revestidas contra ella, reato que sus ministros y favoritos tienen interés en abultar, ¿qué efecto harán las alabanzas de clemencia y benignidad que le tributan los aduladores? Se juzgará acreedor a ellas. Las penas atroces impuestas por culpas imaginarias o leves le parecerán dictadas por la justicia; y si en la familia del infeliz que cayó en su desgracia ha quedado una gota de sangre por derramar, creará merecer el título de benigno y piadoso. El déspota embrutecido por la sumisión servil de los que le rodean, no aplica a sus acciones las mismas reglas de moralidad, ni da a las palabras el mismo sentido que los demás hombres.

Por otra parte, cuando la conexión es tan íntima y tan obvia como supone Brown, en un panegirista sería la mayor de las torpezas excitarla. Los aduladores de corte no acostumbran atribuir a sus héroes las virtudes contrarias a los vicios de que adolecen, sino aquellas que se les pueden conceder sin alejarse mucho de la verdad, aquellas que sus héroes simulan o que tienen cierta afinidad con sus vicios. Los parásitos de Alejandro no elogiarían su sobriedad y tem-

planza. Los de Nerón podrían alabar su magnificencia, su liberalidad, su buen gusto.

Las ideas contrarias constan en parte de elementos comunes, quiero decir, semejantes. Podemos, pues, representarlas por A B, y A C: A representará los elementos comunes; B y C los elementos peculiares. Si se excita, pues, la una de dos ideas contrarias, la parte A del complejo A B recordará la parte A del complejo A C, en virtud de la sugestión de semejanza; y la parte A de este segundo complejo recordará la parte C del mismo, en virtud de la sugestión de coexistencia; excitándose de este modo en el alma la idea total A C, como si el un complejo sugiriese directamente al otro.

Pero así como la parte A de A B sugiere los elementos semejantes de ideas contrarias, puede sugerir por semejanza o coexistencia cualquiera otra clase de ideas, y la parte B puede hacer igual número de sugestioness. No propendemos más a las ideas contrarias sugeridas del modo que he dicho, que a las ideas de cualquier otra clase sugeridas ora por semejanza, ora por coexistencia. No es mayor la inclinación del espíritu al pasar de la idea de un pigmeo a la idea de un gigante, que a las de otros pigmeos, o a las de personas que se parezcan al primero en el color, en las facciones, etc., o a las de personas o cosas que hemos visto al lado de aquél, o de otra manera se han asociado con su idea en la memoria. Las circunstancias son las que hacen que en ciertos casos demos la preferencia a las sugestioness que nos llevan a ideas contrarias. Si hemos visto un gigante, el desvío del tipo general de la especie humana que vemos en la estatura del pigmeo nos hará pensar en aquel desvío contrario. Pero si hemos visto otro pigmeo, es probable que la idea de éste excitará una atención preferente. Si el pigmeo es albino, y hemos visto en otros hombres esta especie de degenerencia, pasaremos a pensar en ellos. Los ojos negros del pigmeo recordarán a un amante los ojos negros de su amada. En una palabra, cada idea sugiere una

multitud de otras o por semejanza o por coexistencia; y el espíritu prefiere entre todas ellas las de aquellos objetos que le han hecho una impresión más fuerte o más reciente, o que tienen más estrecha relación con nuestros gustos, nuestras pasiones, nuestro carácter y nuestros hábitos intelectuales.

Las relaciones de semejanza y de contraste son, si no me engaño, las únicas que no es necesario haber conocido de antemano entre dos objetos, para que el uno recuerde al otro. Como el vínculo de contraste se reduce en parte al de semejanza y en parte al de coexistencia, y como la propiedad que tiene el contraste de hacer pasar al entendimiento de un objeto a otro, sin embargo de que la contrariedad entre ambos no haya sido previamente advertida, la debe a la relación de semejanza que envuelve, me parece que podemos sentar que la relación de semejanza es la única que no supone conocimiento previo para la sugestión de ideas: quiero decir, que A sugiere su semejante B, sin embargo de que jamás hayamos hecho alto en la semejanza de ambos objetos y que este poder de sugerir sin necesidad de coexistencia anterior en la mente es exclusivamente propio de la relación de semejanza.

Creo que puede demostrarse con evidencia que los principios de asociación o de sugestión de las ideas, se reducen a los dos hechos y no pueden ser más ni menos. La sugestión de semejanza es aquella en que A despierta la idea de B, en virtud de la semejanza de A con B, sin embargo de que A y B no hayan coexistido antes en el entendimiento; y la sugestión de coexistencia o simultaneidad es aquella en que A sugiere la idea de B, en virtud de haber coexistido alguna vez ambos objetos en el entendimiento.

Supongamos que M recuerda la idea de N: esto no podrá menos de ser en virtud de alguna relación particular entre M y N, como la de semejanza, la de contraste, la de contigüidad de lugar o tiempo, la de causalidad, etc. Dejando aparte las relaciones de semejanza y de contraste, de

las cuales la segunda, según hemos visto, tiene por uno de sus elementos la primera, el raciocinio siguiente puede aplicarse a toda especie de relaciones. Contraigámonos a la contigüidad de lugar. Si la contigüidad entre A y B hace que yo pensando en A me acuerde de B, no puede ser sino porque esta relación de A con B me es conocida mediante mis percepciones o mis raciocinios, o mediante informes ajenos; y es evidente que de cualquiera de estos tres modos que se haya efectuado la sugestión, ella supone que las ideas de A y B han coexistido antes en el entendimiento. Una coexistencia de que no se tiene noticia no puede ligar dos ideas. ¿Puede A sugerir la idea de su causa B, sin que hayamos conocido de antemano que B es causa de A? Lo que puede suceder a veces es que el proceder intelectual con que pasamos del efecto a la causa sea tan instantáneo, que la causalidad nos parezca un vínculo simple de asociación. Un fruto me sugiere la idea de la flor que le precedió, aunque yo no haya percibido la especie de flor que precede a esta especie de fruto ni pensado jamás en ella. Pero es evidente que a la sugestión precede un rapidísimo raciocinio. Los frutos proceden de flores, dice el alma; luego este fruto procede de flor; el fruto me hace pensar en la clase *frutos* por semejanza, la clase *frutos* me hace pensar por previa coexistencia intelectual en la clase *flores*, que mi memoria me representa como principios o formas primitivas de los frutos; y la clase *flores* me hace pensar por semejanza en el individuo *flor*, de que ha procedido el fruto que tengo delante.

CAPITULO XXI

DE LA ATENCIÓN O DEL GRADO DE FUERZA O VIVEZA DE LAS PERCEPCIONES

Multiplicidad constante de las percepciones experimentadas por el alma. — Poderoso ejercicio del pensamiento. — Facultad de la atención. — La conciencia como facultad perceptiva. — Si todas las afecciones del alma producen conciencia. — Viveza o ligereza de las percepciones. — Toda intuición decrece en fuerza respecto de la causa próxima. — Advertir, percibir y tener conciencia. — Leyes de la atención. — La fuerza de la atención. — Duración de la atención. — El conato de la voluntad. — Ejercicio de los órganos que cooperan al ejercicio de la voluntad. — Coexistencia de otras afecciones interesantes. — Novedad, o extrañeza de los objetos. — Relación del objeto con nuestros intereses, pasiones y estados habituales. — Predisposición al recuerdo de los objetos que nos afectan agradable o dolorosamente. — Relación del objeto con nuestra índole, temperamento o constitución orgánica. — Vínculo de semejanza y vínculo de coexistencia. — Instintos peculiares de la edad y del sexo.

No hay momento en que no impresionen nuestros órganos una infinidad de estímulos, produciendo percepciones sensitivas externas e internas. No hay acto del alma que no produzca percepciones intuitivas. No hay percepción, no hay recuerdo que no despierte una infinidad de anamnesis, mediante los dos vínculos de coexistencia y de semejanza de que hemos tratado en el capítulo anterior. Debemos, pues, experimentar en cada momento una infinidad de percepciones actuales y de recuerdos. Añádanse a esto las combinaciones, ya fortuitas, ya voluntarias, del raciocinio y la imaginación, en las cuales la semejanza y la coexistencia toman, por decirlo así, movimientos y direcciones peculiares. Y si tenemos presente que no hay modificación del alma que no afecte la conciencia, y que las intuiciones

mismas deben producir otras intuiciones ulteriores, y éstas quizá otras y otras sucesivamente, como los sucesivos ecos de una voz repercutida en un grupo de montañas, es preciso admitir que el alma experimenta en cada instante un número incalculable de percepciones intuitivas y sensitivas, actuales y renovadas.

Esto, sin embargo, se verifica de tal modo que apenas advertimos en ello. Ciertas percepciones actuales o ciertos recuerdos, en virtud del grado de fuerza que tienen, hacen las afecciones coexistentes como nulas. Una percepción viva no nos deja atender a las otras percepciones y mucho menos a los recuerdos que se despiertan al mismo tiempo en el alma. Los recuerdos son naturalmente más débiles que las percepciones, y sin embargo adquieren un grado tal de fuerza y viveza, por la conexión que tienen con nuestras necesidades, afecciones o caprichos, y ejercen tanto poder sobre la mente, que la arrancan en cierto modo a los sentidos y la ensordecen a los avisos e informes que recibe de ellos. Cuando estamos en una de estas distracciones, lo que vemos y oímos es como si no lo viésemos ni oyésemos. Ni presente advertimos en ello, ni pasado nos es posible recordarlo.

Mediante, pues, la varia fuerza de las percepciones actuales o renovadas, el gran número de las afecciones coexistentes que a cada instante experimenta el alma, no embarazan el ejercicio del pensamiento, que se ocupa en un corto número de ellas a un mismo tiempo y comúnmente pasa de unas a otras con orden y elección; facultad tan maravillosa como necesaria, sin la cual nuestra mente, embesitada de todas partes por los objetos y enfrascada en un tumulto perpetuo de sensaciones, anamnesis e intuiciones, presentaría la imagen del caos.

Que la fuerza o viveza de las percepciones o de las ideas es susceptible de diferentes grados, es un hecho de que no podemos dudar. Por poco que nos hayamos detenido en contemplar los fenómenos mentales, no hemos podido dejar

de observar la varia fuerza de lo que llamamos *advertir las cosas, atender a ellas, reparar, fijarse, hacer alto* en ellas, desde la atención exclusiva que, concentrada en un solo objeto, hace como nulas las percepciones y las anamnesis de los otros, hasta la oscura y distraída percepción que nos informa a la ligera de los objetos en que no nos interesamos y hasta el recuerdo fugitivo que apenas deja vestigio en la mente. Multitud de grados intermedios separan estos dos puntos, que son los extremos *ordinariamente observables*. Pero hay estados *extraordinarios* en que una imaginación embarga a el alma hasta el punto de hacerse verdaderamente nula la diferencia de intensidad entre las anamnesis que la componen y las afecciones actuales; como sucede en el delirio febril o en los raptos de la devoción exaltada. Y también hay, como vamos a ver, estados inobservables aunque frecuentes en que la conciencia de ciertas afecciones espirituales o es absolutamente nula o se desvanece al momento mismo de producirse, sin dejar rastro alguno de sí ni de ellas en la memoria.

Con la palabra *atención* suele significarse ya el conato *de la voluntad* que solicita concentrar toda el alma en una sola cosa, ya la viveza con que en virtud de este conato se produce en la percepción la idea de esa cosa que también puede ser producida por otras causas, que obran con entera independenciam de la voluntad, y aun a pesar de ella. Yo limito el uso de la palabra *atención* por sí sola al segundo sentido. La atención puede ser voluntaria o no.

Conviene también recordar que la conciencia es en todos casos la verdadera y única facultad perceptiva. El alma no percibe jamás sino a sí misma, ni puede percibir los modos de ser de los cuerpos y de los otros espíritus, sino percibiendo los suyos. En toda percepción hay, por consiguiente, una afección espiritual o una relación entre dos o más afecciones espirituales, la cual afección o relación de afecciones es el objeto inmediato de la facultad perceptiva.

Los recuerdos constan, según hemos visto, de intuicio-

nes y de anamnesis, y forman, por consiguiente, una especie de percepciones, en que la conciencia tiene por objeto afecciones que son una copia imperfecta y apagada de otras afecciones precedentes. En la percepción actual, que es la propiamente dicha, la conciencia tiene por objeto afecciones originales; en el recuerdo, afecciones renovadas.

Podemos recordar no sólo percepciones actuales, sino recuerdos. En este caso la anamnesis que fué uno de los elementos del primer recuerdo, es un original a que sirve de imagen la anamnesis, que es uno de los elementos del segundo recuerdo.

La viveza de las percepciones o de los recuerdos consiste en la viveza de las afecciones actuales o renovadas, que son objeto inmediato de la conciencia. Si el conato de la voluntad aviva la percepción o el recuerdo, es aumentando la intensidad de la afección espiritual que el alma contempla en sí misma.

Se dudará tal vez si todas las afecciones del alma producen conciencia. En cuanto a aquellas de que podemos acordarnos, no cabe duda que la producen, porque no podemos acordarnos sino de lo que hemos percibido actualmente, y en toda percepción hay necesariamente intuición. Esto, sin embargo, no carece de dificultad. Si todas las afecciones del alma producen conciencia, y los actos mismos de la conciencia producen otra conciencia ulterior, y los actos de ésta, otra tercera, y así infinitamente; no hay momento de tiempo, mientras velamos, en que el alma no experimente un número *infinito* de afecciones, tomando en su sentido literal la palabra *infinito*; lo cual es absurdo. ¿No se pudiera decir que la fuerza o viveza de la intuición es siempre mucho menor que la de aquella afección espiritual que inmediatamente la produce, y que, por tanto, decreciendo la fuerza de las intuiciones sucesivas en una progresión rápida, llega en breve a desvanecerse del todo? Nada hay en esta hipótesis que sea desmentido por la observación de los fenómenos intelectuales. Al contrario, sabemos

que las percepciones de los objetos corpóreos que sólo exigen intuiciones primeras, se llevan toda nuestra atención en los primeros años, y que aun en la edad adulta la mayor parte de los hombres rara vez se detienen a pensar en otros. El plan general de la naturaleza es que las afecciones del alma que tienen conexión inmediata con nuestro bienestar corpóreo nos llamen y tiren al principio mucho más imperiosamente que las otras.

Tomemos ahora en consideración ciertos hechos que suponen procederes mentales que no advertimos al ejecutarlos, y de que, ejecutados, no nos es dable acordarnos.

Cuando leemos en alta voz, percibimos sucesivamente los caracteres escritos; cada percepción sugiere ciertas voliciones, y éstas producen los movimientos necesarios para que el órgano vocal dé el sonido correspondiente; y mientras estas percepciones o voliciones se suceden con inconcebible rapidez (pues un lector mediano puede reconocer treinta o cuarenta letras en un segundo, y apenas hay una cuya pronunciación no exija la concurrencia de varios músculos), el alma parece estar enteramente ocupada en el sentido de lo que lee y la memoria no conserva ordinariamente vestigio de ellas. Lo mismo sucede en todas las otras operaciones que se nos han hecho habituales. Al andar, regulamos nuestros movimientos a consecuencia de una multitud de percepciones que nos informan de los altos y bajos del suelo, de las varias inflexiones del camino, de los cuerpos que se nos ofrecen al encuentro y de otras particularidades; y todas estas percepciones y las voliciones y movimientos que se verifican consiguientemente, no impedirán tal vez que al mismo tiempo estemos embebidos en una meditación profunda, que no parece dejarnos advertir otra cosa. ¡Qué diferencia bajo este respecto entre el adulto y el niño que ensaya sus primeros pasos! Los diferentes trámites de la operación se presentan sucesivamente a el alma con una velocidad más y más grande, según la frecuencia con que los hemos ejercitado; hasta que última-

mente son tan rápidos que no podemos ya advertirlos ni recordarlos. Cuando nos paseamos por sitios familiares a nuestra vista y al mismo tiempo meditamos profundamente en algo, hacen tan poca impresión en nuestra mente los objetos materiales que nos rodean, que no podríamos acaso afirmar la existencia de alguno que acabásemos de tener presente; y con todo es tan cierto que los percibimos, que si en lugar, por ejemplo, del arbusto familiar en que no hacemos alto, estuviese al paso una fiera, la extrañeza sola del objeto, aun sin la idea del peligro, suspendería inmediatamente el proceder intelectual que nos ocupaba. Tenemos, pues, verdaderas percepciones de los objetos que se nos ofrecen al paso y lo que es más, distinguimos en ellos lo familiar y lo extraño y lo que nos importa por el bien o mal que puede resultarnos de ello, de lo que no nos importa. El juicio que hacemos de la extrañeza o la importancia de los objetos excita la atención y aviva las afecciones con que los percibimos. Si hacemos juicios contrarios, y estamos ocupados en una meditación profunda, ni advertimos en ellos, ni en las percepciones que los motivan, porque la superior viveza de otras afecciones borra de la mente aquellas percepciones y juicios a medida que se producen.

Cuando asistimos a una representación dramática, sucede a veces que interesados vivamente en un lance, no creemos percibir otra cosa. Sin embargo, no hay duda que se verifican entonces muchísimas otras percepciones: tenemos delante orquesta, palcos, espectadores, iluminación; la magnificencia aun de aquella parte del espectáculo que no tiene relación con el drama, contribuye al placer que sentimos; y nada lo realza tanto, como el que experimentan los demás espectadores al mismo tiempo, y de que quizá sólo gustamos por su silencio. La existencia, pues, de estas percepciones en aquellos momentos mismos en que nuestra atención parece absorbida por lo que hacen y dicen los actores es indudable; el grado mucho mayor de fuerza con

que se producen otras percepciones es lo que nos impide advertir las primeras.

Veamos la parte que tiene la conciencia en estas modificaciones fugitivas de nuestro espíritu. Ya hemos visto que toda percepción y todo recuerdo es un acto de la conciencia. Las voliciones por su parte suponen la conciencia de las afecciones espirituales que nos determinan a ellas. No hay acto mental de que la percepción intuitiva no sea necesario elemento, ni acto de la voluntad que no la suponga. La conciencia es el nexo que traba todas las afecciones del alma y les da unidad y concierto. Pero si la fuerza de las intuiciones es siempre considerablemente menor que la de su causa próxima, y si en casos semejantes a los que acabo de mencionar, las sensaciones producidas por ciertos objetos son tan fugitivas y leves que al momento de haberse verificado no hallamos ya rastro de ellas en la memoria, ¿no es natural concluir que la conciencia de ellas es mucho más débil aun y sólo existe en el grado indispensable para que se ejecuten los respectivos procesos mentales, desvaneciéndose inmediatamente sin dejar vestigio de sí? Según esto, el *advertir una cosa*, el *reparar* o *hacer alto en ella*, denota las intuiciones que tienen suficiente fuerza para que sus objetos permanezcan algún tiempo presentes a el alma; y el no advertir, el no reparar, el no hacer alto, denotan aquella conciencia debilísima y casi evanescente que asiste al ejercicio de los procesos mentales con que estamos familiarizados.

Pero en la explicación de los hechos poco ha mencionados se supone que el entendimiento, haciéndose habitual una serie de operaciones, no suprime ninguna de ellas, o que entre los hábitos por adquirir y adquiridos no hay más diferencia que la de la velocidad con que se ejecutan los varios trámites. Ahora bien, sean A, B, C, tres afecciones del alma, de las cuales A excita o sugiere a B, y B a C. Sabemos que es una ley de la memoria que las afecciones que han coexistido frecuentemente, se sugieran o recuerden una

a otra. Pero si suponemos que la serie A, B, C, se reproduce a menudo en el alma, se verificará que los términos de ella, sucediéndose más y más rápidamente, coexistan al cabo. Podrá, pues, A sugerir a C, sin necesidad del intermedio B. La vista del mar me recuerda un puerto distante; la idea del puerto me hace pensar en una ciudad vecina, y de pensar en la ciudad paso a pensar en una persona que conocí en ella. Si esta serie de afecciones se reproduce a menudo en el alma, ¿llegará a suceder que la vista del mar me recuerde inmediatamente la persona? ¿No será, pues, probable que en los procesos habituales omita el alma algunos de los actos que le fué necesario ejecutar para adquirirlos? Generalizando aun más esta consecuencia, parece que pudiéramos admitir que la sensación, por ejemplo, de una letra llega, en fuerza del hábito, a suscitar por sí misma la volición de los movimientos correspondientes del órgano vocal sin que la conciencia intervenga en ello. Y aun no falta quien crea que en las operaciones habituales la volición misma es uno de los actos que se suprimen, y que las sensaciones excitan inmediatamente los movimientos musculares.

Yo no tengo dificultad en admitir que cuando una serie de ideas se reproduce frecuentemente en el alma, la sucesión se hace cada vez más rápida hasta parar en verdadera coexistencia; que de este modo llegan a tocarse, por decirlo así, términos de ella que estaban a cierta distancia uno de otro; y que, en consecuencia, los eslabones menos importantes de la cadena se desvanecen y borran. Pero no creo que estamos autorizados a extender esta ley de la memoria, si es que podemos considerarla como tal, hasta el punto de suponer que una contracción muscular de las que sirven al movimiento voluntario es excitada inmediatamente por una sensación, sin una volición que inmediatamente obre en los nervios y músculos y sin una conciencia que determine la voluntad a influir de un modo particular en el cuerpo. Cuando leemos, sucede muchas veces que corregimos las

erratas sustituyendo mentalmente a los caracteres o dicciones escritas aquellos que la pronunciación legítima y el contexto piden. Pero si la sensación estuviese inmediatamente ligada con el movimiento, ¿cómo pudiéramos pronunciar otros caracteres y dicciones que los que están trazados en el papel? Esta corrección supone no sólo que los movimientos del órgano vocal son dirigidos por la voluntad, sino que la voluntad misma es determinada por la conciencia, y que mientras percibimos verdaderamente las letras, otras operaciones del entendimiento reconocen las erratas y sugieren las enmiendas. Esto es lo mismo que se observa en otros fenómenos mentales de que ya hemos hablado. Si al pasearnos por sitios que estamos acostumbrados a ver, nos choca un objeto extraño, es porque aun los objetos más familiares que no dejan ninguna impresión en la mente, son percibidos por la conciencia. La distinción entre lo extraño y lo que no lo es, es causa de que hagamos alto sobre unos objetos y sobre otros no; y el distinguir unos de otros supone que los percibimos todos, aunque las percepciones no dejan rastro en la memoria sino cuando nos detenemos algo en ellas.

Suele decirse que en semejantes casos no tenemos conciencia de lo que pasa en el alma. En este modo común de hablar se denota con la palabra conciencia algo más que las intuiciones elementales y casi evanescentes producidas por ciertas afecciones débiles y fugitivas de que no queda vestigio en la memoria.

Mas, admitido, como me parece cierto, que las afecciones de que constan los procederes habituales producen cierto grado de conciencia, no por eso es necesario creer que toda afección del alma, por leve y rápida que sea, es percibida por la facultad intuitiva. Arriba vimos que semejante principio, tomado en toda su latitud, es absurdo; porque la intuición es una afección del alma, como las otras, y si toda afección produjera intuición, toda intuición primera produciría segunda, tercera, y así infinitamente. Para sal-

var esta dificultad, hemos apelado a una suposición, que sobre ser necesaria, parece confirmada por la observación de los fenómenos mentales: a saber, que toda intuición es considerablemente más débil que su causa próxima; de que se sigue que la fuerza de las intuiciones sucesivas decrece rápidamente hasta llegar al caso de ser demasiado débil para producir intuición ulterior. Mas, esta explicación supone que las modificaciones del alma deben tener cierto grado de fuerza para que *produzcan conciencia*, y que por consiguiente no todas la producen.

Todo lo que tienen de maravilloso los artificios del jugador de manos, consiste en que ejecuta ciertos movimientos con una velocidad tal, que se escapan a la observación de los espectadores. No obstante la inconcebible rapidez del proceder, la conciencia preside sin duda a él; los más ligeros movimientos de sus dedos son regulados por percepciones y voliciones; pero en los espectadores no puede verificarse igual ejercicio de la facultad intuitiva, porque éstos carecen de los hábitos precedentes, que dan tanta facilidad y velocidad a las operaciones mentales del otro.

La facilidad con que se suceden las operaciones mentales de que constan los hábitos es obra de una larga práctica, y si en ellas una rapidísima sensación produce conciencia, no por eso es de creer que aun en casos de diferente especie se verifica otro tanto. Los movimientos que las percepciones del jugador de manos sugieren y regulan con una rapidez maravillosa adquirida a fuerza de práctica, excitan probablemente en la vista de los espectadores sensaciones demasiado fugitivas y débiles para que la conciencia se informe de ellas y las recuerde la memoria.

La velocidad de estos movimientos puede ser también tal, que las impresiones producidas en la retina y en los nervios carezcan de la fuerza suficiente para excitar sensaciones. Unas veces serán demasiado rápidos para que la sensación produzca conciencia y memoria, pero no tanto que la impresión orgánica deje de afectar el alma; y otras será tal

la rapidez con que se suceden, que no se produzca ni sensación siquiera. En el modo común de hablar, *advertir*, *percibir*, y *tener conciencia* son expresiones sinónimas; pero en un lenguaje rigurosamente exacto debemos distinguir la advertencia, que es una percepción bastante fuerte para producir en nosotros la facultad de renovarla a más o menos distancia de tiempo, de la percepción y conciencia en general, que admite todos los grados diferentes de fuerza, desde aquel que acompaña a los proceder habituales hasta el de la más intensa y profunda atención.

Examinemos ahora las leyes de la atención, las causas que influyen en la diferente fuerza de las percepciones e ideas, o que hacen predominar una percepción o idea sobre las otras que coexisten con ella.

En toda percepción, en toda idea, hay, por lo mismo, una afección espiritual, presente a la conciencia. En la mayor o menor fuerza de estas afecciones consiste siempre la mayor o menor fuerza de la percepción o la idea, o en otros términos, la mayor o menor atención que prestamos a ella. Veamos, pues, qué circunstancias influyen sobre la fuerza de las afecciones.

La primera de estas circunstancias es la fuerza natural de la afección, es decir, su energía en cuanto depende de causas extrañas, y no de la actividad o susceptibilidad particular del sujeto. Si experimentamos, por ejemplo, una percepción sensitiva externa, la atención que prestamos a ella dependerá en mucha parte de la viveza natural de la sensación, correspondiente a la fuerza de la impresión orgánica, producida por el estímulo externo. Así es que, en igualdad de circunstancias, la sensación causada por el sonido de una trompeta, nos llamará mucho más imperiosamente, que el susurro del viento que mece blandamente los árboles.

2^a La duración de la afección. Ya hemos visto que una afección espiritual puede ser tan rápida y fugitiva, que no llegue a ser percibida por la conciencia, y que aun fuera de este caso extremo, su existencia puede ser tan pasajera, que

no deje vestigio en la memoria. Al paso que se prolonga la afección inicial, crece su fuerza, hasta llegar al máximo determinado por el conjunto de las circunstancias influentes. Pero desde este punto la duración obra en sentido contrario. La afección prolongada se debilita.

3ª El conato de la voluntad. Tenemos, por ejemplo, varios objetos a la vista: experimentamos, en consecuencia, multitud de sensaciones visuales. Si no hay motivo que llame nuestra atención hacia alguno de los objetos presentes, experimentaremos una percepción confusa y débil de su conjunto, de manera que apenas podremos darnos cuenta de la perspectiva cuando dejemos de tenerla delante, y nos será difícil pronunciar *sí* o *no* sobre la existencia de muchas de las particularidades que la componen. Pero si en medio de aquella inatención o indiferencia nos viene deseo de experimentar una percepción viva de cualquiera de dichos objetos, nos basta el quererlo. A consecuencia de este acto de voluntad, las sensaciones que representan el objeto se hacen mucho más vivas y distintas que las otras, las cuales en la misma proporción se amortiguan y desvanecen. "Es, dice Brown, como si las otras partes de la perspectiva no hubiesen tenido más existencia que la de un colorido fantástico, que se disipase, desamparando las realidades que contemplamos, o como si un encantamiento instantáneo, obediente a nuestra voluntad, hubiese disuelto los objetos circunstantes y aproximado a nuestros ojos los que deseábamos observar".

A la atención que prestamos a los objetos corpóreos, acompaña la dirección de los órganos, adaptándolos de tal modo que la acción de los objetos produzca la impresión orgánica más favorable a la viveza de la sensación. Pero el conato de la voluntad puede, aun sin el auxilio de los órganos, aumentar la viveza de las afecciones espirituales en que deseamos fijarnos; y así es que la voluntad ejerce una influencia tan poderosa sobre las anamnesis como sobre las afecciones actuales. Hablo, por supuesto, de los órganos que sirven para la percepción sensitiva; porque en el estado de

nuestros conocimientos acerca de la correspondencia entre el alma y el cuerpo, es imposible determinar hasta qué punto es necesaria la cooperación de ciertos órganos a las funciones intelectuales. Pudiera ser, v. gr., que a cada grado de viveza de una afección espiritual correspondiese cierta modificación orgánica particular, y que la voluntad, para obtener aquel grado de viveza, tuviese que obrar inmediatamente sobre los órganos, produciendo aquella modificación; de manera que en el conato de la voluntad el espíritu no obrase sobre sí mismo directamente, sino por medio de los órganos.

4^a La coexistencia de otras afecciones interesantes. Esta circunstancia obra por lo regular negativamente, disminuyendo la viveza de una afección por la coexistencia de otras; el sonido que apenas percibimos en el bullicio del día nos afectará tal vez vivamente en el silencio de la noche. Parece que la energía de atención de que puede disponer el alma, es una cantidad constante o que sólo varía dentro de ciertos límites; de manera que si se la reparten entre sí muchos objetos, aunque sea sólo pasajeramente, la cantidad de atención que prestamos a cada uno de ellos es débil. Hablo de las afecciones que de algún modo nos interesan; porque las que no llaman la atención de ningún modo, ceden fácilmente su lugar a las otras y son como si no fuesen.

Pero hay casos en que la coexistencia de otras afecciones aumenta la viveza de aquellas con que percibimos o recordamos un objeto particular, y hace más enérgicos los sentimientos que acompañan a éstas. Sucede así cuando hay cierta afinidad o armonía entre las varias afecciones, de manera que todas conspiran a un fin. De este modo el aparato de una fiesta contribuye mucho a la viveza de las percepciones de los objetos principales. El ejemplo de las representaciones teatrales, citado arriba, lo prueba.

5^a La novedad o extrañeza de los objetos. Esto, en los seres materiales, necesita ilustrarse. La impresión que hacen en el alma las relaciones imprevistas, las coincidencias raras,

es un fenómeno de la misma especie. Que un hombre perezca trágicamente en el mismo día del año en que tiempo antes cometió un gran delito; que dos capitanes famosos, de los cuales el uno venció al otro y le hizo pasar del solio al destierro, hayan nacido en un mismo año; que un tirano proscrito huyendo de la indignación popular, pase por los mismos lugares y los mismos alojamientos por donde algunos años atrás, en el mismo mes y día, una víctima célebre fué conducida de orden suya al calabozo: son coincidencias que hacen una fuerte impresión y una vez aprendidas, se apoderan de la memoria para siempre. Por eso uno de los medios mayores para retener en ella una cosa, es ligarla a cierta relación que por alguna particularidad no común, se fija fácilmente en el alma. De todos los números con que puede expresarse la razón entre el diámetro y la circunferencia, 113 y 355 son los más fáciles de retener, porque constan de tres guarismos duplicados que forman una progresión aritmética.

6^a La relación del objeto con nuestras pasiones, intereses o estudios habituales. Ésta es una ley de la memoria que vemos confirmada a cada instante de la vida.

Como apenas hay objeto que no tenga infinidad de relaciones, ya de semejanza, ya de coexistencia, con otros objetos, es fácil hacernos cargo de la facilidad con que se traslada nuestra alma de un objeto a otro, aunque a primera vista no parezca haber conexión alguna entre los dos. Porque si A no tiene punto de contacto con P, a lo menos entre los innumerables objetos que lo tienen con A, no es difícil que haya una que o lo tenga con P inmediatamente, o lo tenga con alguno de los objetos innumerables enlazados con P; y dado caso que así no sea, puede el alma trasladarse de A a B, mediante un eslabón común; de B a C de la misma manera; y así sucesivamente hasta dar con P. Cada objeto pone en movimiento una infinidad de series de ideas a que el alma no atiende y de que apenas tiene conciencia, porque sólo se fija en los eslabones que la interesan. Ahora bien, si

un objeto excita en nosotros una viva pasión, todo lo que tiene relación con él se nos hace por el mismo hecho interesante, y proporciona una multitud de puntos intermedios para pasar de otras ideas a la del objeto favorito, y como la permanencia de éste o su frecuente reproducción lo eslabona con nuevos objetos, a cada instante se aumenta el número de las series que conducen a él, hasta que llega el caso de no presentárenos objeto alguno de percepción actual o renovada, que no nos lleve aceleradamente a la contemplación de aquella cosa a que la pasión dominante da una importancia superior, y que por este medio se apodera del alma y no la deja libre un momento. Pero aun sin esto, la idea que produce en nosotros emociones vivas, está acompañada de afecciones orgánicas fuertes y por consiguiente durables; y estas modificaciones orgánicas despiertan continuamente aquella idea. La muerte de una persona querida, por ejemplo, produce en nosotros emociones de dolor, que afectan profundamente nuestros órganos; la afección orgánica subsiste aun cuando el recuerdo de la persona difunta sea pasajeramente desalojado por otros objetos; y la percepción interna de la afección orgánica es un aviso continuamente repetido, que produce de nuevo aquel recuerdo, y que, aun cuando dormimos, evoca la imagen querida, y da a las anamnesis la fuerza y poderío de las percepciones actuales durante el interregno de los sentidos.

7^a En razón también de los hábitos contemplativos o imaginativos, hay personas en quienes la vista de ciertos objetos pone en movimiento series agradables, que no despiertan jamás en otros hombres. La sublimidad y belleza de las escenas naturales, a cuya vista se extasían el pintor paisajista y el poeta, hace regularmente poca o ninguna impresión en el alma del mercader o del artesano. El sonido de las campanas afectaba siempre de un modo singular a Rousseau. *Shelley*, cada vez que encontraba una laguna o charco, se paraba a contemplarlo; y la prueba de la peculiar susceptibilidad de su imaginación a vista de esta especie de

objetos, se halla en sus mismas poesías, adornadas a menudo de escenas e imágenes acuáticas.

8^a Recordamos con más viveza y facilidad los objetos que nos han afectado agradable o dolorosamente en las primeras épocas de la vida. Las escenas que vemos nos hacen pensar a menudo en las de los juegos, diversiones y placeres de nuestra niñez y juventud; y al reproducirlas no parece sino 'que volviera el alma a experimentar las mismas afec-ciones que entonces; y no sólo se recuerdan, como Rousseau lo observaba a menudo en sí mismo, los tiempos, lugares y personas, sino todos los objetos circunvecinos, la tempe-ratura del aire, los olores, una cierta impresión local que pertenece a cada sitio, que sólo se ha hecho sentir en él y cuya colorida reminiscencia nos transporta de nuevo a él. "Por ejemplo", dice el mismo autor, describiendo uno de estos vivos recuerdos, referentes a sucesos y escenas de su primera juventud en casa de Madama Warrens, "todo lo que se ensayaba en la sala del maestro de capilla, todo lo que se cantaba en el coro, todo lo que allí se hacía, el noble y hermoso vestido de los canónigos, los ornamentos de los sacerdotes, las mitras de los chantres, las caras de los mú-sicos, un carpintero viejo y cojo que tocaba el contrabajo, un clerguito rubio que tocaba el violín, la desgarrada so-tana que el maestro de capilla se ponía sobre su vestido laical después de quitarse el espadín y la bella sobrepelliz con que cubría los jirones para ir al coro, lo orgulloso que yo iba con mi dulzaina a colocarme en la tribuna de la or-questa, donde cantaba un pedacito de recitado que se había compuesto para mí, la buena comida que nos aguardaba y el excelente apetito que llevábamos a ella, todo este conjunto de objetos, vivamente pintado, me ha producido cien veces en la memoria tanta y más delicia que en la realidad". Efec-tivamente, hay objetos que percibidos nos afectan poco o nada, y recordados nos causan un placer exquisito, porque los hemos asociado con el sentimiento de felicidad de que estaba entonces penetrada el alma, y casi siempre exagera-

mos, asistiendo a la memoria la imaginación, que pone en estos recuerdos algo de suyo.

9^a Nos afectan de un modo más vivo los objetos que tienen una relación particular con nuestra índole o temperamento o constitución orgánica. Hay personas que son naturalmente alegres o melancólicas, propensas a la ira o al miedo; disposiciones que parecen tener su origen en la conformación radical de los órganos y que influyen de un modo muy notable en las operaciones intelectuales. Un mismo objeto hace impresión en unos hombres y no en otros, y lo que es más, produce en los diferentes individuos diversísimas impresiones. El hombre de temperamento melancólico se fija de preferencia en el lado triste de los objetos que le rodean, o más bien, tiene el don funesto de hallar a todos los objetos un lado triste. Entre las series de ideas que cada objeto despierta, le impresionan con más vehemencia las que le figuran causas de tedio y pesadumbre, placeres marchitos, accidentes reales o imaginarios que menoscaban el valor de los bienes y desencantan la vida. Así los espectros que un hombre medroso cree ver en la oscuridad, se componen de los lineamientos reales de las cosas presentes, percibidos con una extremada viveza en cuanto convienen con el dibujo de la imaginación asustada, la cual completa el objeto ficticio y le da bulto con sus propias concepciones, reforzadas también por la tendencia del alma, y por la ausencia de otros objetos visibles que las atenúen o desmientan. La predisposición orgánica puede ser fortificada o contrariada por las nociones que hemos aprendido en la infancia, por las ocupaciones mentales o físicas en que nos hemos ejercitado, por los accidentes de fortuna que nos han acaecido en la vida y por varias otras influencias morales.

10^a Pero no sólo la constitución de los órganos, sino sus estados pasajeros, influyen en el grado de viveza de las percepciones e ideas. El uso de los licores espirituosos, la fiebre, la debilidad nerviosa que suele seguir a una larga

enfermedad, la buena o mala digestión, las afecciones orgánicas producidas por una fuerte emoción de gozo, tristeza, cólera o terror, suscitan en el alma disposiciones diferentes, cada una de las cuales la hace fijarse de preferencia en cierta clase de percepciones e ideas; y dan así al pensamiento una marcha rápida o lenta, un colorido oscuro o brillante.

11^a Hay hombres en quienes son más fuertes las ideas excitadas por el vínculo de semejanza que por el vínculo de coexistencia; y en otros sucede al contrario. Pero, aun descendiendo a las modificaciones de estas dos causas generales de asociación, se encuentran en diferentes individuos diferentes susceptibilidades. En unos es más poderosa la conexión de causalidad, en otros la de contraste. Este poderío de ciertos modos de asociación respecto de ciertos hombres, debido sin duda a su constitución radical del alma y cuerpo y a su temprana educación, (tomada esta palabra en su sentido más comprensivo, que abraza todas las influencias físicas y morales capaces de impresionar al individuo desde que abre sus ojos a la luz), constituye en gran parte las varias disposiciones mentales para el estudio de las ciencias y artes, las varias especies de memoria, entendimiento, imaginación e ingenio.

12^a Las diferentes edades y sexos desarrollan ciertos instintos que dan una fuerza y predominio particular a ciertos objetos. El instinto obra suscitando a presencia de estos objetos sensaciones agradables o penosas, que dependen de nuestra predisposición orgánica y llaman imperiosamente la atención hacia ellos; la percepción de los objetos se hace entonces vivísima y es seguida de inclinaciones y deseos de esfuerzo y movimientos, que al principio inciertos y vagos, van como a tientas a la satisfacción de alguna necesidad de la vida animal, hasta que ilustrados por la experiencia, empleamos con elección y discernimiento los medios adecuados para satisfacerla.

Tales son, a mi parecer, las varias causas que determinan

la atención, y tal su influjo en las diferentes fases y fisonomías, si es lícito decirlo así, del espíritu humano. La materia es vastísima. Cada una de las causas enumeradas pudiera dar asunto a una larga y curiosa investigación. Pero esta empresa es muy superior a mis fuerzas.

CAPITULO XXII

DE LA MATERIA

La referencia objetiva es un principio de la constitución intelectual. — Principio de la constancia del orden establecido por la naturaleza. — Idea de la naturaleza de la materia. — Las situaciones y lugares atribuidos a las causas. — La naturaleza íntima de las causas externas es desconocida; sólo es posible representarse sus cualidades y relaciones. — Primera idea del ente viviente o cuerpo. — Origen de la idea del *animus*, *anima*, *spiritus*. — El materialismo. — El espiritua- lismo. — Espíritu universal. — Escuela de Berkeley. — Objeciones materia- listas. — Relación del espíritu ingénito con la existencia finita. — Objeción fundada en la idea de la eternidad de la materia. — Falsa comparación de la doctrina de Berkeley con el pirronismo. — Dugald-Stewart. — Esterilidad de la cuestión sobre la existencia real de los cuerpos. — Necesidad de separar la sensación siempre que se considera la naturaleza de las causas externas. — Doc- trina de la sustancia según Berkeley. — Importancia del principio de causalidad. — Sentido de la palabra materia según Berkeley. — Ser real en la causa de las sensaciones. — Apéndice: sensación sin sustancia. — Sustancia material. — Frivolidad de la cuestión.

Cuando los hombres simbolizan en sus sensaciones cau- sas independientes de su propia sustancia, convirtiendo lo subjetivo en objetivo, obedecen a un principio de la cons- titución del entendimiento que los induce a referir todo fenómeno a alguna cosa o causa precedente, supuesta la existencia de la cual es necesario que exista en seguida, o, como lo expresa la lengua castellana con una propiedad filosófica, es necesario que *sucedá* lo que observan. Éste es, según hemos visto, uno de aquellos principios que la obser- vación, aunque indispensable para que se verifique su desarrollo, no basta a producir por sí sola en la mente; porque el haber observado gran número de conexiones cons- tantes y uniformes, es decir, gran número de causas y

efectos, no nos autoriza para deducir que todo, todo lo que se produce en el tiempo, haya de tener una causa. Y sin embargo, prestando atención aun a los raciocinios de la parte más ruda, echamos de ver que si bien no son capaces de expresar el principio de causalidad de un modo preciso, discurren y conjeturan suponiéndolo. Sus más absurdos errores, sus más groseras explicaciones de los fenómenos naturales, no proceden menos sobre este supuesto, que las teorías de los filósofos.

Dase la mano con este principio el otro en que suponemos la constancia del orden establecido por la naturaleza. Habiendo observado varias veces, que en circunstancias dadas, el fenómeno B ha sucedido al fenómeno A, inferimos que la misma relación ha existido y existirá siempre entre ellos. Y tan irresistiblemente somos inducidos a pensar así, que bastaría haber observado una vez una conexión de esta clase, para inferir su constante repetición, si pudiésemos estar seguros de haber percibido todas las circunstancias necesarias para la producción del efecto, o en otros términos, todos los elementos del fenómeno precursor. De manera que si multiplicamos las observaciones y los experimentos, no es porque dudemos que el orden observado una vez ha de reproducirse siempre, sino para asegurarnos de que hemos conocido el fenómeno precursor con todo el acompañamiento de condiciones que determinan su acción. Y nuestros errores en esta especie de raciocinios provienen siempre de que, en esta apreciación del fenómeno precursor, se nos ha escapado alguna condición, alguna circunstancia, en suma, alguna parte de las que esencialmente lo constituyen.

Los hombres suponen, pues, la existencia de causas para sus sensaciones, como la suponen para todo, y suponen también una constante uniformidad en la acción de las causas de las sensaciones, como la suponen en la acción de todo género de causas. Veamos ahora cómo conciben la naturaleza de las causas de sus sensaciones, o en otros términos, la naturaleza de la materia.

La comparación de lo que pasa en mi cuerpo con lo que pasa en otros cuerpos animados, me da a conocer dentro de éstos los estados mentales que la conciencia me revela en mí mismo. Yo sé, pues, que ellos sienten y perciben como yo, y no tardo en descubrir que las causas de las sensaciones que yo experimento, obrarán del mismo modo en ellos, si ellos se ponen en la misma situación que yo. Pero saber esto es lo mismo que saber que estas causas se hallan con ellos en la misma relación que conmigo, y no son por consiguiente una misma cosa con ellos, como no lo son conmigo. Estas causas, por otra parte, tienen tal relación entre sí que sólo puedo tocarlas sucesivamente; y para este tacto sucesivo es necesaria la producción de ciertos esfuerzos y movimientos. Atribuyo así a estas causas un orden determinado de situaciones relativas, y las circunscribo a ciertos lugares. Cada causa elemental es una partícula de *materia*; los que llamo *cuerpos* son agregados más o menos complejos, más o menos permanentes, más o menos heterogéneos, de estas causas, y más o menos variables en sus formas, en el lugar que ocupan y en sus otras cualidades y estados.

La causa, pues, de la sensación, la materia, es algo cuyas acciones individuales están circunscritas a ciertas localidades determinadas por el orden de las afecciones táctiles, orden que consiste en las series y especies de los esfuerzos necesarios para pasar de unas afecciones a otras. De la naturaleza íntima de este *algo* nada sabemos; sólo podemos representarnos sus cualidades y las relaciones que tiene consigo mismo, esto es, una partícula material con otras partículas materiales por las diferentes sensaciones que produce, y por las relaciones que tienen éstas entre sí y las sensaciones. Entre las cualidades simples y las sensaciones homogéneas no hay ni puede concebirse semejanza; entre las relaciones de las causas materiales y las relaciones que percibimos en las sensaciones, no sólo suponemos semejanza, sino que por un principio original de nuestra naturaleza somos irresistiblemente inducidos a hacerlo así.

Lo que ahora es a los ojos del filósofo una masa compleja, un ser múltiple, que consta de innumerables átomos materiales, a los ojos de la inteligencia naciente fué un ser tan individual, como cada hombre se considera a sí mismo. La unidad de existencia que cada hombre se atribuyó a sí mismo, se la atribuyó también a las otras masas complejas, que obran sobre sus sentidos: al árbol, a la flor, a la piedra.

Paréceme que el primer paso que dió la imaginación excitada por la apariencia del universo corpóreo, fué el figurarse en cada uno de estos complejos cierta entidad dotada de sensibilidad y conciencia, como la que se figura cada hombre en los otros hombres. *Ente, viviente y cuerpo* fueron entonces palabras sinónimas, que comprendían a un tiempo la facultad de experimentar sensaciones y la facultad de excitarlas.

La diferencia de fenómenos entre los complejos verdaderamente animados y los que no lo son, o que no nos dan a lo menos indicios de serlo, salta a los ojos del hombre más rudo, y no se escapa a muchas otras especies de animales aun de aquellas que en la escala de la inteligencia están a bastante distancia del hombre. Pero la graduación de estos fenómenos desde el hombre y los animales que más se acercan a él, hasta aquellos que apenas dan señales de sensibilidad, hace, por decirlo así, más suave el contraste. Tenemos cierta propensión a figurarnos en los cuerpos inanimados, no tanto la privación absoluta como un grado ínfimo de animación; aquella especie de sensibilidad y de vida que concebimos en un animal profundamente dormido, y que casi no podemos sin un esfuerzo de la razón rehusar al cadáver mismo. En la infancia del entendimiento, ya la consideremos respecto del hombre individual o de la humanidad entera, la razón siguió con los ojos vendados a la imaginación. Y es preciso tener en cuenta que el desarrollo primitivo de la inteligencia humana no debe compararse con el que se verifica ahora en los individuos, acelerado y forzado, cuando no sea por otra especie de educación, por el *mero uso de*

la lengua vulgar, en la que va envuelta no pequeña parte de esa herencia intelectual de las generaciones pasadas. Era, pues, natural concebir una especie de individualidad, animación y vida en todos los complejos corpóreos. Y de ello tenemos un indicio nada oscuro en las antiguas cosmogonías y mitologías, y en las supersticiones que a menudo se apoderan del espíritu humano, aun después de emancipado de la primitiva rudeza y barbarie.

La divisibilidad de todos los complejos, en cuanto causas de sensación, y la indivisibilidad de ciertos complejos en cuanto dotados de sensibilidad y conciencia, nos condujeron a distinguir dos órdenes de fenómenos y dos especies de entes: entes capaces de sentir y de ser sentidos, y entes dotados solamente de esta segunda capacidad; dos vastos departamentos de la naturaleza, a los cuales atribuimos en consecuencia diferentes modos de ser. *Ente y cuerpo* bajo este aspecto eran todavía palabras sinónimas; el universo entero, incluyendo la Divinidad, se componía, según el modo de concebir de los hombres, de cuerpos animados e inanimados. Tal ha sido y aun puede decirse que todavía es, con pocas excepciones, la metafísica del género humano en todos los siglos y en todos los pueblos.

Una de las primeras tentativas de la Filosofía para explicar la diferencia entre los cuerpos animados y los que no lo son, fué suponer en aquéllos la agregación de un principio de que los otros carecían. Como todo era cuerpo o materia, aquel principio de vida y de inteligencia que se escapaba a la observación inmediata de los sentidos, pareció ser solamente una especie de materia más leve y sutil. De aquí las expresiones *animus*, *anima*, *spiritus*, con que la significaron los latinos y que aún subsisten en las lenguas modernas de Europa. La hipótesis de los materialistas que se figuran en el hombre y en los otros vivientes un principio corpóreo, de que proceden los fenómenos de la vida y de la inteligencia, reproduce hoy bajo términos más abstractos las rudas conjeturas de la Filosofía naciente.

Esta explicación se reduce a suponer en el cuerpo animado la diferencia que percibimos en el universo; a suponer que la vida reside en una parte del viviente, la cual rige y pone en movimiento las otras, pero sin que haya diferencia de naturaleza entre ésta y aquéllas. Quedaba, pues, la dificultad en pie, y para resolverla se apeló a la suposición de un principio animante, distinto de la materia; y en cuanto a la naturaleza de ésta, los más, dándole el título de sustancia, se la figuraron, a mi parecer, como dotada de una especie de animación imperfecta, y por decirlo así, durmiente; porque todo lo que llamamos ente, cosa o causa, o existe sintiendo, o existe siendo sentido, y si queremos dar una especie de existencia sustancial a lo que sólo conocemos como capaz de ser sentido, nos deslizamos indeliberadamente a suponerle una especie de vida.

Mas, otra tercera especie de filósofos, concibiendo los elementos materiales como meras causas productivas de sensaciones, les negaron toda especie de existencia real, independiente de los espíritus. Según ellos, el universo está sólo poblado de espíritus, y los espíritus no constituyen elementos parciales de ciertas existencias, sino el todo de todas las existencias que somos capaces de percibir. Cada elemento material es una mera influencia del Espíritu Todo-Poderoso, la cual produce a cada instante ciertas sensaciones en los espíritus que se hallan a el alcance que este Grande Espíritu ha querido darla; y todas estas influencias particulares no son otra cosa que desarrollos de leyes generales establecidas primitivamente por el Criador, según las cuales las sensaciones de los espíritus criados debieron y deben sucederse en cierto orden, alterable hasta cierto punto por las voliciones de estos mismos espíritus, y las más veces independiente de ellos. Y no hay duda que esas leyes generales y su continuo y sucesivo desenvolvimiento bastan para explicar todos los fenómenos de la percepción sensitiva, todas las acciones que las causas externas ejercen en nosotros, y todas las que nos-

otros ejercemos en ellas. Según este modo de ver, las cosas o causas externas representadas por las sensaciones, son influencias inmediatas de una sola sustancia, es a saber, la sustancia increada, infinita, que abraza todos los tiempos y llena todos los ámbitos del espacio; el tiempo y el espacio son meras series de influencias, y la realidad del universo externo consiste en la constancia de la relación respecto a cada individuo percipiente, y en su uniformidad respecto de todos.

Tal es, si no me equivoco, el fondo de la doctrina que ha sido impugnada por argumentos que, a mi modo de ver, sólo prueban que sus adversarios no han acertado a considerarla bajo su verdadero punto de vista.

¡Qué! se dirá: ¿las influencias de la voluntad todo-poderosa, son blancas y negras, cúbicas y cuadradas? ¿Nos alimentamos y vestimos de influencias? ¿O diremos que la mente eterna, causa inmediata de las sensaciones, es percibida por los sentidos, y como el Proteo de la fábula, toma ya un color, ya otro, ya esta figura, ya aquélla, de manera que el universo físico venga a ser una misma e idéntica cosa con la Divinidad?

Efectivamente, pudiera responder la escuela de Berkeley, nos alimentamos y vestimos de influencias, nada hay en esto de absurdo. ¿Por ventura sucede otra cosa en la teoría materialista? Toda la diferencia consiste en que vosotros suponéis en ellas un cierto intermedio entre la Causa Suprema y los espíritus criados, y nosotros negamos la necesidad de semejante intermedio. Las varias acciones que atribuíis a las sustancias materiales han sido, según vosotros, depositadas en ellas por la primera causa; ¿pero necesitaba de este previo depósito la Omnipotencia? ¿No le bastaba el establecimiento de leyes constantes que determinasen el orden, las combinaciones, los resultados de todas esas acciones que atribuíis a un no sé qué, de que no tenéis ni podéis tener conocimiento alguno? Las influencias son

ciertamente blancas y rojas, cuadradas y cúbicas, porque producen en cierto orden ciertas impresiones visuales y táctiles; ¿qué importa que las produzcan desde un asiento intermedio en que residan, o desde una causa primera que las haya diversificado y preordenado desde el principio? ¿Hay en esta segunda suposición algo de repugnante a la idea más pura y sublime que podemos tener de la Divinidad? ¿Cómo puede suponerse que materialicen la ciencia divina los que niegan la existencia de la materia?

Parece que contra esta teoría de la materia pudieran reclamar los que no reconozcan un poder criador, una primera causa inteligente; los que no reconozcan en el universo más que materia, y expliquen el orden por una ciega necesidad, en virtud de la cual cada partícula material ejerce por su propia virtud y naturaleza ciertas acciones sobre las otras partículas materiales; y toda materia que goza de una existencia sustancial, increada y por consiguiente eterna. La escuela de Berkeley se lisonjea de probar que la existencia de la materia no sólo es innecesaria para producir las apariencias del universo, sino imposible en sí misma. Si así fuese, suministraría el más eficaz de los argumentos contra el materialismo absoluto y contra el ateísmo; pero en esta parte flaquea. El materialismo absoluto no puede ser combatido sino en su propio terreno; las armas de Berkeley no le alcanzan.

Según la doctrina de los antagonistas de Berkeley, en el universo se representan a un mismo tiempo dos dramas: el uno pasa por decirlo así, de bastidores adentro, fuera del alcance de los espíritus criados; el otro se representa en nuestro entendimiento y es una traducción del primero. Mas, en la teoría de Berkeley se alega que no tenemos ningún motivo de pensar que el único drama a que nuestras facultades nos permiten asistir, el que se ejecuta en nosotros mismos por medio de las sensaciones, sea la traducción de otro alguno; y aun se sostiene (en lo que me parece que van sus partidarios demasiado lejos) que es imposible lo sea.

Es evidente que en esta teoría las apariencias sensibles no son más ni menos de lo que serían en el sistema contrario; los medios de averiguarlas son absolutamente unos mismos, es a saber, la observación, los experimentos, el raciocinio; que esta doctrina no propende a debilitar en lo más mínimo nuestra persuasión de la permanencia del orden establecido, en cuanto puede percibirse por el entendimiento humano y dirigir nuestras acciones intelectuales, nuestros afectos, nuestra comunicación recíproca, nuestras operaciones todas; y que cuando todo el género humano la adoptase de buena fe y obrase en consecuencia, no hay que temer que variase de conducta bajo ningún respecto: el individuo experimentaría las mismas necesidades que antes, y haría los mismos esfuerzos¹, esto es, desplegaría las mismas voliciones, para satisfacerlas; la sociedad subsistiría bajo el mismo pie; las relaciones morales permanecerían inalterables, y los descubrimientos científicos no perderían nada, ni de su certidumbre ni de su importancia. El dolor de la quemadura no es un mal menos grave para el que lo cree producido por una sustancia no espiritual, que obra inmediatamente sobre los órganos, que para el que lo mira como una sensación acarreada por otras sensaciones, según cierto orden natural; las determinaciones voluntarias que se suscitarían en ambas para sustraerse al dolor, y los efectos de esas determinaciones sobre la sensibilidad y la conciencia, serían exactamente unos mismos. ¿Qué tiene, pues, de común la doctrina de Berkeley con los delirios de aquel filósofo de la antigüedad que dudaba de todo, y consiguientemente de sus sensaciones mismas y de las conexiones naturales entre ellas, y que colocado a la margen de un principio no hallaba más motivo para moverse en una dirección que en otra, porque la consecuencia de sus esfuerzos le parecía en todas direcciones igualmente incierta? Pero

¹ Es claro que en el sistema de Berkeley no hay verdaderos *esfuerzos*, considerados como modificaciones orgánicas, porque no hay cuerpos ni órganos; hay sólo sensaciones de esfuerzo. (*N. de Bello*).

es de creer que no hubo jamás filósofo que profesase tan absurda doctrina, y que la de Pirrón fué mal entendida por los antiguos, como la del obispo de Cloyne lo ha sido generalmente de los modernos. Si la posteridad no alcanzase otra noticia de las opiniones de este ilustre filósofo que la que diesen los escritos que la han impugnado, la tendría tal vez por una mera repetición de los desvaríos que se imputan al discípulo de Anaxarco.

“Jamás ha habido individuo”, dice un escritor justamente célebre, “que a menos de estar loco y de querer destruirse, no mudase de dirección para evitar un precipicio o para dar paso a un carro; pero ha habido filósofos de sutilísimo ingenio que han dudado seriamente de la existencia del precipicio y del carro, y han acertado a sostener esta paradoja con argumentos especiosos. La sensación, dicen, nada prueba sino la sensación; pasar más allá es obra del juicio. Considerada en sí misma la sensación no puede engañarnos; el juicio, al contrario, es susceptible de mil errores. Pero de que el juicio pueda ser engañado, inferir que siempre lo es cuando refiere nuestras afecciones a causas externas, es lo que forma la particularidad de este sistema, y aun añadido, su futilidad y falacia. Verdad es que los tales filósofos, tratando de establecer este pirronismo reconocieron que sería absurdo obrar como si la materia no existiese; de manera que su descubrimiento, si llegase a probarse, sería perfectamente inútil, y no obstante que fuese verdadero, deberíamos obrar en todos casos como si no lo fuese, so pena de destrucción inmediata”¹.

¹ No sé por qué Dugald-Stewart ha mirado como ligera la semejanza entre la doctrina india de los *Vedanti* con el sistema de Berkeley. “La máxima fundamental de esta escuela”, según sir W. Jones, “consistía, no en negar la existencia de la materia, esto es, de la solidez, impenetrabilidad y extensión (negarlas fuera demencia), sino en corregir las ideas populares relativas a ella, sosteniendo que la materia no tiene una esencia independiente de la percepción mental; que existencia y perceptibilidad son términos convertibles; que las apariencias externas y las sensaciones son ilusorias, y se reducirían a la nada si la energía divina que las sostiene, se suspendiera un solo instante”. Yo creo percibir en esta exposición (prescindiendo de una que otra palabra que tal vez no representa con exactitud las ideas de los *Vedanti*) algo que se parece mucho a las ideas del obispo de Cloyne: yo creo, sobre todo, ver en ellas la existencia *insustancial* de la materia, y las afecciones materiales reduci-

Yo creo que la cuestión relativa a la existencia real de los cuerpos es del todo fútil, en cuanto su resolución no conduciría jamás a ninguna consecuencia práctica ni especulativa. Pero creo también que la discusión de ella puede contribuir a ilustrar la naturaleza de nuestras percepciones sensitivas, sobre la cual ruedan necesariamente los argumentos en pro y en contra. En el pasaje anterior, por ejemplo, como en casi todo lo que se ha escrito contra las opiniones de Berkeley, vemos confundidas dos cosas que es necesario distinguir cuidadosamente para formar una noción clara de la percepción sensitiva; sin la cual no es posible contemplar bajo su verdadero punto de vista la doctrina del obispo de Cloyne. Nadie ciertamente que esté en su sano juicio podrá dudar que a un recio golpe se seguirá inmediatamente el dolor y acaso la muerte; pero una cosa es el enlace constante, necesario, indubitable de unas afectaciones espirituales con otras, a que está adherido inseparablemente ya el placer, ya el dolor, tal vez la multiplicación del ente sensible, y tal vez su destrucción; y otra cosa es la naturaleza de las causas que las hacen nacer en los entes espíritus. Berkeley, a cuyo sistema creo que se alude en este pasaje, no pensó jamás en debilitar el crédito que damos al testimonio de los sentidos, esto es, a los juicios que deducimos de nuestras sensaciones, relativos a la permanencia y correspondencia de ellos. Cuando a vista de un objeto creo percibir que es de figura cilíndrica y color azul o pajizo, no hago más que juzgar en consecuencia de las sensaciones que experimento; que acercándome al objeto,

das a puras determinaciones de la energía divina, tales como yo las he procurado explicar en este capítulo.

“Ayer tuve una conversación”, dice sir J. Mackintosh, juez de Bombay, “con un joven bramín de no grande instrucción. Dijome, que fuera de los *iniciados* de dioses que su credo reconoce, había uno llamado Brim, o el Grande, sin forma y sin límites, a la concepción del cual ningún entendimiento criado podía acercarse; que en realidad no había árboles, ni caras, ni tierra, ni mar, sino que todo lo externo era magia, ilusión producida por Brim; que todo cuanto veíamos o sentíamos era sueño, o según él lo expresaba en su imperfecto inglés, pensamientos de un ser que duerme; y que al reunirse nuestra alma a Brim, de donde originalmente había salido, despertaba del largo sueño de la existencia finita”. Esta exposición difiere mucho de la anterior y de la teoría de Berkeley. (*N. de Bello*).

no veré en él filos o bordes; que el tacto no los encontrará tampoco; que el color percibido en las circunstancias en que me hallo, lo será igualmente si contemplo el objeto a mayor luz o a más corta distancia, y que las sensaciones de otros hombres que se hallen en las circunstancias que yo, se asemejarán a las mías. Estos juicios son casi siempre confirmados por la experiencia; algunas veces con todo nos engañan. El objeto que de lejos me pareció cilíndrico, examinado de cerca por la vista y el tacto, puede ser un prisma; el paño que a la luz de la vela me pareció negro, a la luz del día puede ser azul o morado. Ahora bien, estos juicios, que son los que nos dirigen en la vida y en el estudio de la naturaleza física, no se consideran más falibles en el sistema antimaterial que en otro cualquiera. Lo que Berkeley niega es que las sensaciones sean producidas por entes que tengan una existencia real, distinta de la del ser inteligente que estableció y conserva las leyes de la naturaleza física, según las cuales se enlazan, corresponden y suceden de cierto modo las sensaciones. Pero éste es manifiestamente un punto sobre el cual no podemos pedir informe a los sentidos, porque está más allá de su alcance.

Aunque la realidad de los cuerpos en el sistema de Berkeley se refiere sólo a la correspondencia de las sensaciones, la diferencia entre los cuerpos reales y los fantásticos es absolutamente la misma en él que en los otros, y llegamos a su conocimiento por los mismos medios. El que duda de si un objeto que tiene a la vista es real o fantástico, va a tocarlo, y si no puede someterlo al examen del tacto, lo mirará desde diversos puntos. Si él no dice nada al tacto o si desaparece a la vista en circunstancias en que, según las leyes del universo físico, debiera herirla, lo tendrá por un fantasma, por una ilusión óptica; si sucede al contrario, lo juzgará verdadero cuerpo. Lo mismo hará el discípulo de Berkeley sin apostatar de su escuela: sus juicios, en consecuencia de estas operaciones, serán semejantes y los expresará con las mismas palabras.

Berkeley pretende que esta noción de sustancias materiales es obra de los filósofos, y que el común de los hombres no reconoce otra realidad en los cuerpos que sus propias sensaciones. Si se dijese a un hombre del vulgo que el sol no existía realmente, creería sin duda que se quería decirle que este astro no era más que una apariencia *impalpable*. Las sensaciones del tacto son el último criterio de la existencia real de los cuerpos. Trátese de explicar el sistema de Berkeley a personas de buena razón, y en la mayor parte de los casos sólo se logrará hacerles creer que la Filosofía es un arte vano de probar sofisticadamente quimeras y absurdos. ¿Es posible que se niegue una cosa tan clara? ¿Puedo yo dudar de la existencia de este árbol, de esta piedra, de esta flor que estoy viendo y palpando? ¿Puede concebirse que todos estos objetos que me rodean son meras apariencias contra el conforme testimonio de mis sentidos? Así se expresarían casi todos. Parece, pues, que los hombres ven la existencia de los cuerpos en la realidad de las sensaciones, y especialmente en la de las sensaciones del tacto: para ellos negar lo uno es negar lo otro.

Pero aunque los hombres se expresen casi universalmente así, los partidarios de la sustancialidad material interpretan este lenguaje de diverso modo que Berkeley. *Lo toco; existe*: son dos proposiciones que dicen una misma cosa, según Berkeley. *Lo toco; luego existe*, es, según Reid, un raciocinio sugerido por un instinto especial. Pero una idea metafísica intuitiva que de nada sirviese para guiar a los hombres en la investigación y uso de los objetos de sus necesidades, me parece una cosa del todo opuesta a la reserva ordinaria de la naturaleza, que sólo nos facilita aquellos conocimientos que interesan a nuestra conservación y bienestar, y para adquirirlos nos ha dado en las percepciones, auxiliadas por el principio de causalidad y por el principio empírico, todo lo que necesitamos. Una verdad puramente teórica, sugerida por un instinto particular, debería mirarse como un hecho singularísimo en la historia del entendimiento.

Hay principios inherentes a la razón humana sin cuyo medio es imposible hacer uso del entendimiento y conducirnos en la vida. Tal es la creencia en la estabilidad de las leyes de la naturaleza, cimiento de todas las leyes físicas y morales, y de todos aquellos juicios y racionios en que por la experiencia de lo pasado prevemos lo por venir y ajustamos a ello nuestras operaciones. Tal es el principio de causalidad, que nos hace suponer a todo fenómeno, a toda nueva existencia, una causa. La creencia en la sustancialidad de los cuerpos no es uno de estos principios, porque no es necesaria ni para el ejercicio de la razón, ni para la conducta de la vida.

La palabra *materia* se puede tomar en dos acepciones diversas, y no es improbable que la oscuridad en que la cuestión se halla envuelta, proviene en gran parte de que los filósofos no las han distinguido suficientemente. La existencia de la *causa* de las sensaciones, como algo *distinto de nosotros*, es admitida por todos: por el obispo de Cloyne, no menos que por el profesor de Glasgow. Berkeley niega sólo que las sensaciones sean producidas por *causas que tengan una existencia sustancial, separada de la del Ser Supremo, autor de las leyes de la naturaleza, según las cuales se suceden las afecciones de los espíritus*; y limitando a este sentido determinado la palabra *materia*, niega consiguientemente su existencia sustancial. Pero los que alegan que su doctrina repugna al sentido común de los hombres, es decir, a uno de los principios o verdades primarias de que acabo de hablar, suponen, a mi parecer, que Berkeley niega la existencia de la materia, no en este sentido determinado, sino en la acepción general de causa.

No hay en realidad repugnancia entre la teoría antimaterial y el principio de sustancialidad que hace necesario concebir en toda acción un agente, en toda cualidad accidental una sustancia, en toda influencia un ser real que influye. Las causas de las sensaciones tienen caracteres variables; se nos presentan bajo diferentes modificaciones. Es-

tas modificaciones existen sin duda en ellas. Si las causas materiales no son más que puras influencias de la energía divina, los modos de las causas materiales son modos de obrar de la energía divina, y existen por tanto originalmente en la sustancia divina, bajo la forma de leyes generales.

Supongamos que en la imaginación de los hombres hubiese una propensión universal a figurarse las causas de las sensaciones como seres reales, circunscritos a los lugares en que las experimentamos. No puede haber cosa más universal que la propensión de los hombres a referir, no la causa de las sensaciones, sino el asiento de la sensibilidad, a todo su cuerpo; ni hay aprensión que nos sea más difícil desechar, ni que entre más a menudo en la expresión de nuestros pensamientos. Sin embargo, no por eso diremos que semejante aprensión es sugerida por un instinto particular, a menos que admitamos instintos erróneos. Igualmente común ha sido en los hombres la idea de la materialidad universal. ¿La admitiremos, pues, como una verdad instintiva? Suponiendo que los hombres se representasen los cuerpos como verdaderas sustancias, en el sentido que dan a esta palabra los filósofos, ¿estamos obligados a ver en esta tendencia de la imaginación un instinto en que la naturaleza nos revela una verdad metafísica, y será temeridad citarla, como dice el doctor Reid, al tribunal de la razón?

El doctor Reid se figura que, quitada al entendimiento la sustancialidad de la materia, el sol, la luna y las estrellas desaparecen, dejando al mundo en tinieblas; el globo terráqueo se hunde bajo nuestros pies y vuelve al seno de la nada; nuestros mismos amigos y parientes nos abandonan, y cada individuo queda reducido a una existencia solitaria, y aun ésa no enteramente segura. ¿Qué ilustración más adecuada puede darse a las ideas del obispo de Cloyne, que las declamaciones y los sarcasmos en que sus antagonistas le acusan de destruir por el cimiento la certidumbre de todos nuestros parte, pudiera alegarse como una prueba de que nuestras sensitivas? Si aun en los conceptos de estos filósofos es tan os-

cura la distinción entre las sensaciones y la materia, ¿cuánto más no lo será en los del vulgo? Yo, por mi parte, hallo difícil persuadirme de que, si se viese la causa externa de las sensaciones despojada del atavío de los signos con que la fantasía nos la engalana, y en aquella absoluta desnudez en que la debe contemplar el entendimiento, se hubiese dado tanta importancia a la cuestión de su existencia sustancial. ¿Qué importa que estas sombras, que se deslizan a la imaginación por más esfuerzos que haga para asirlas, sean sustancias verdaderas, o meros influjos de una inteligencia que obra según ciertas reglas generales sobre inteligencias inferiores?

Observemos que la existencia de otros espíritus semejantes al nuestro no tiene nada que ver con la de la materia, considerada como un ser real e independiente. Deducimos la primera de argumentos irresistibles de analogía. Considerando los objetos como meros grupos de influencia, subsisten todas las semejanzas que observamos en ellos; y de las semejanzas sensibles no podemos menos de inferir los dos fenómenos intelectuales que se nos revelan en ellas. Cierta grupo de influencias que refiero al lugar en que estoy, me parece semejantísimo a ciertos grupos de influencias que refiero a lugares diversos; ¿no es natural que me represente en estos grupos entidades semejantes a la que mi conciencia percibe en aquél? Mis voliciones producen mil modificaciones en el primer grupo, y veo producirse modificaciones semejantes en los otros grupos; ¿no debo atribuir las a voliciones de la misma naturaleza que las mías? Estímese el grado de fuerza que deben dar a analogías de esta especie su incalculable multitud y su repetición continua; añádase el que resulta del comercio entre los espíritus mediante las modificaciones que producen los unos en las sensaciones de los otros, comercio que llega a ser tan fácil y rápido, que le parece a cada individuo percibir directamente las afecciones mentales de aquellos con quienes conversa. Como la sustancialidad de la materia no entra para nada en estas analogías, podemos expresarlas en el lenguaje mismo del pueblo, dando a

la palabra *cuerpo* la significación que le da Berkeley; más aún, supuesto que las expresemos en otro lenguaje, ¿qué les quitaríamos de su fuerza por eso?

Parece a primera vista que, quitada la sustancialidad a la materia, el universo físico es un gran vacío, poblado de apariencias vanas en nada diferentes de un sueño; pero si se admite que este largo sueño es en todas sus partes consiguiente consigo mismo, y que todos los seres sensibles lo sueñen a un tiempo, poco importa que se le llame así. Esta palabra excita en nosotros la idea de falsedad e ilusión, porque las aprensiones del hombre que duerme son desechadas por el mismo hombre despierto, como inconciliables con todas sus otras aprensiones anteriores y posteriores y con las de los otros hombres. Cese esta contradicción y se reducirá a nada la diferencia entre la realidad y el sueño. El sueño, por otra parte, pudiera alegarse como una prueba de que nuestras sensaciones no suponen necesariamente la sustancialidad de los cuerpos.

Pero, después de todo esto, no tenemos motivo para considerar la teoría de Berkeley sino como *meramente posible*. Su necesidad, inferida de que no puede haber semejanza alguna entre nuestras ideas y las cualidades de la materia, ya hemos visto que reposa sobre un fundamento insubsistente.

APÉNDICE

Los que niegan la existencia de la materia como sustancia, no niegan que nuestras sensaciones tengan causas diversas de la sustancia que siente. Reconocen causas; no disputan sobre su existencia, sino sobre su naturaleza. Según ellos, las causas de las sustancias son ciertas leyes generales establecidas por el Criador.

Los que creen en la existencia sustancial de la materia, suponen la existencia de leyes generales que determinan las cualidades y agencias de esa sustancia supuesta, y producen

de este modo el mismo orden, las mismas variedades de sensaciones que en el sistema de Berkeley se producen sin el intermedio de la sustancia material.

Toda la diferencia se reduce, pues, a un intermedio misterioso, desconocido, que los unos suponen y los otros rechazan: intermedio que puede faltar sin que se eche menos; intermedio que no explica nada; de que no se necesita para nada. La cuestión no puede ser más frívola ni más estéril.

¿Por qué, pues, nos hemos detenido tanto en ella? Porque era necesario reducirla a su justo valor, para manifestar su frivolidad; y porque al mismo tiempo esperábamos poner más de bulto el verdadero carácter de las percepciones sensitivas, a lo menos según yo las concibo.

¿No es singular que Cuvier, el hombre que más ha conversado con la materia, que más se ha detenido a contemplarla bajo todas sus relaciones, bajo todas sus formas, dudase de la existencia de ella? “La impresión de los objetos exteriores sobre el yo”, dice Cuvier, “es la producción de una sensación, de una imagen, de un misterio impenetrable para nuestro espíritu; y el materialismo una hipótesis tanto más aventurada, cuanto *es imposible a la Filosofía dar prueba alguna directa de la existencia efectiva de la materia*”.

Mas, aunque la teoría de Berkeley pudiera en rigor admitirse como una suposición posible a los ojos de la Filosofía, es incontestable que se opone a algunos de los más esenciales dogmas del catolicismo y de casi todas las iglesias cristianas.

LOGICA

CAPITULO I

DE LOS CONOCIMIENTOS

Conocimientos experimentales. — Conocimientos *a priori*. — Principio de causalidad, de sustancialidad, de contradicción, de la razón suficiente. — El *principio empírico* como base de certidumbre en los juicios experimentales. Necesidad que implican estos principios. — Juicios erróneos originados por las conexiones sensibles: modo de evitarlos. — Conocimiento de las relaciones entre las sensaciones y sus causas. — Condiciones de toda experiencia. — Condiciones de los conocimientos *a priori*, según Kant. — Principio fundado en la estabilidad de las leyes naturales. — Relación de este principio con el de la omnipotencia divina. — Juicios analíticos. — Juicios sintéticos. — Doctrina de Kant. — Víctor Cousin. — Apéndice: Dugald Stewart.

Las ideas, pues, que no nos vienen directamente de la observación, nos vienen indirectamente de ella por medio de las facultades que hemos enumerado, auxiliadas, si se quiere, de ciertos instintos que para mí se revelan todos en la movilidad natural de la imaginación.

Pero no es lo mismo formar una idea que pronunciar un juicio. No es lo mismo formar la idea de un centauro, de un hipogrifo, que afirmar su existencia.

Es incontestable que en todos nuestros conocimientos hay envueltos muchos juicios, y de los más importantes, que no ha podido darnos la experiencia naciente, que se ciñe a la observación de los hechos individuales.

Cuando refiero ciertas sensaciones olfáctiles a la misma causa que produce en mí ciertas sensaciones táctiles; cuando refiero, por ejemplo, a la flor que tengo en la mano la fragancia que mi olfato percibe, formo un juicio estrictamente experimental. Pero aun los juicios de esta especie, jui-

cios individuales, primera fuente de la experiencia, suponen ciertos instintos, que generalizados, se convierten más tarde en *principios*, en leyes primarias que presiden a todos los actos de la inteligencia. Tal es el *principio de causalidad*, que hace referir todo fenómeno a una causa; tal el principio de *sustancialidad*, que no me permite concebir una cualidad, una modificación, sin apoyo, sin una sustancia en que exista; tal el principio de *contradicción*, en virtud del cual no puedo concebir que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo; tal el *principio de la razón suficiente*, en virtud del cual concibo que respecto de todo lo que es, hay una razón para que sea lo que es y no otra cosa.

Hay un principio peculiar constitutivo de aquella experiencia verdaderamente tal, que consiste en observaciones generalizadas. Cuando veo que frotado el lacre con un retazo de lana, adquiere la propiedad de atraer los cuerpecillos ligeros que se hallan cerca, y habiendo hecho este experimento con igual resultado varias veces, juzgo que en todos ellos la frotación del lacre y de la lana ha producido y producirá el mismo efecto, doy un gran paso fuera de los límites de la observación, porque es evidente que no podría pensar así si no procediese sobre el *principio de la estabilidad de las leyes de la naturaleza*; sobre el principio que he llamado *empírico*, no porque él lo sea, sino porque en él se funda la generalización de todos los resultados empíricos, la metamorfosis de una conexión fenomenal observada en una conexión fenomenal constante, en una conexión fenomenal necesaria. Mis observaciones sin duda me dan a conocer, hasta donde ellas llegan, la estabilidad de ciertas conexiones; el extenderla más allá de la esfera actual y aun de la esfera posible de mis observaciones, y aun de las observaciones de todo el género humano, y aun de las observaciones de todas las inteligencias finitas; el juzgar que se verifica siempre, y que es imposible que falte, es a lo que no puede conducirnos ni la percepción, ni la memoria, ni la imaginación, sin el auxilio de una tendencia o instinto espontáneo a juzgar

así; la naturaleza sugiere este juicio; nuestra razón lo acepta, y raciocinamos con el principio empírico, haciéndolo no tanto una premisa como un supuesto de todos nuestros juicios en materia de hechos. Podemos formularlo así: Dada la causa, se sigue necesariamente el efecto; esto es, dado el fenómeno precursor se desarrolla necesariamente el segundo fenómeno¹.

“Una cosa no puede ser y no ser a un mismo tiempo”, es la fórmula del juicio fundamental que se llama *principio de contradicción*; principio no sólo superior a el alcance de la observación, sino necesario de necesidad absoluta para todos los juicios, para todos los raciocinios, para todos los conocimientos. Supóngase por un momento que semejante principio no existiese, nada podría probarse, nada podría juzgarse, nada podría saberse. El principio de contradicción es evidentemente una virtud primaria universal, irresistible, que no sólo no admite prueba, sino que no consiente que nada pueda probarse ni admitirse sin ella.

El principio de causalidad es también necesario de necesidad absoluta. Empezar a existir y no tener causa son ideas que se repugnan. Que el principio de causalidad se derive de este otro, “la nada nada produce”, y no sea por tanto un verdadero principio, esto es, una verdad suprema no derivada de otra; o que este segundo principio, como a mí me parece, no sea sino el primero, expresado de diverso modo, es cuestión de poca importancia. No podemos menos de admitir la necesidad absoluta del principio de causalidad, ya sea que lo resolvamos en otro que no podemos dejar de admitir sin incurrir en contradicción, esto es, sin suponer que lo que es, no es, o lo que no es, es; o ya sea que encontremos directamente en él mismo lo que nos compele a aceptarlo.

¹ M. Cousin ha hecho ver del modo más luminoso que la certidumbre de los juicios empíricos no se debe toda a la experiencia, sin el concurso del principio empírico; a lo menos cuando son generales, esto es, cuando trasportan una conexión observada a todos los casos análogos observables. (*Curso de Historia de la Filosofía Moderna*. Año 1816-1817: sección VII.) (*N. de Bello*).

Otro principio universal y de necesidad absoluta es el de la razón suficiente, que podemos formularlo de este modo: "nada puede ser que no tenga una razón de ser"; principio que parece coincide con el de la relación de causalidad, de que sin embargo se distingue, como se distingue el antecedente lógico de la causa eficiente. Supongamos, por ejemplo, una línea *B*, desde cuyos puntos extremos, como centros, trazo dos círculos sobre un radio cuya longitud es la de la línea *C*; la línea que une las intersecciones de estos círculos tiene evidentemente cada uno de sus puntos a igual distancia de los extremos de la línea *B*, y la divide en dos partes iguales; porque toda suposición contraria carecería de razón suficiente, esto es, de antecedente lógico, en virtud de la perfecta simetría de construcción con respecto a los extremos de la línea *B*. El principio de razón suficiente es, con relación a la dependencia lógica, lo que el principio de causalidad respecto de las conexiones fenomenales.

El principio de sustancialidad es también de necesidad absoluta. Dada una modificación, percibido un fenómeno, es imposible que dejemos de suponerle un apoyo, un sujeto, una sustancia, una cosa modificada. Habiendo percibido intuitivamente en nosotros mismos el yo sustancial, lo hacemos una imagen, una idea-signo de todas las otras sustancias.

Hay cierta tendencia del entendimiento, superior también a toda experiencia y necesaria para el valor representativo de lo que sabemos por medio de los sentidos. Por el principio de causalidad referimos nuestras sensaciones a causas distintas de la sustancia que siente. Pero en las percepciones sensitivas hay algo más que esta vaga referencia. Por las relaciones entre las sensaciones nos sentimos inclinados a representarnos relaciones de la misma especie entre sus causas. De la semejanza de las sensaciones inferimos la semejanza de sus causas. De la sucesión de las sensaciones, y de su más y menos, inferimos la sucesión y el más y menos de sus causas. Esto, sin embargo, es una tendencia, un instinto más bien que un principio. Así es que, obedeciendo

ciegamente a ello, pudiéramos a menudo engañarnos; y de hecho, no pocos de nuestros juicios erróneos relativos a los fenómenos del universo material, proceden de que cedemos a esta propensión sin examen. Dos sensaciones semejantes pueden ser a veces producidas por causas no semejantes: una misma agua a una misma temperatura nos dará en ciertas circunstancias la sensación de calor y en otras la sensación de frío. Lo mismo que hoy produce una sensación intensa puede producir mañana una sensación débil. Tenemos dos sensaciones sucesivas *A*, *B*; sus causas pueden ser simultáneas; la causa de *A* puede ser tal vez no anterior sino posterior a la causa de *B*.

Pero ¿cómo nos precaveremos de esta clase de juicios erróneos, sugeridos por una tendencia, por un instinto evidente del entendimiento en el ejercicio de los sentidos? No podemos evitarlos sino por medio de observaciones, esto es, por medio de los mismos sentidos, comparando y conciliando sus informes. Entre el trueno y el relámpago nos parece haber un intervalo más o menos largo. Pero la observación de un gran número de hechos nos revela que el sonido se propaga con mucho menos velocidad que la luz, y adquirido este conocimiento, nos guardamos ya de juzgar sucesivos estos fenómenos, aun cuando las respectivas percepciones lo sean.

La relación especial percibida en las sensaciones supone un fundamento, una relación especial en las causas, pero no precisamente la misma relación: el deducir esta segunda relación de la primera es uno de los objetos de las ciencias físicas. Ellas (contrayéndonos al ejemplo anterior) nos dicen: la sensación de sonido, en cuanto representa un fenómeno aposcópico, no da bastante fundamento para creer que el fenómeno aposcópico es simultáneo con la sensación (entendiendo por simultáneo aquello en que no nos es posible percibir intervalo); el fenómeno plesioscópico, esto es, la impresión del aire en los órganos, es lo que coexiste con la sensación; y no estamos autorizados para deducir de

la simultaneidad plesioscópica la simultaneidad aposcópica. Por el contrario, hay siempre un intervalo mayor o menor, y a veces perceptible, a veces largo, entre el fenómeno plesioscópico y el fenómeno aposcópico; de que se sigue que dos sensaciones cuyas causas son simultáneas o parecen serlo, pueden tener causas aposcópicas entre las cuales haya un intervalo perceptible y a veces un largo intervalo. Debemos, pues, antes de ceder a este instinto, que traduce literalmente, por decirlo así, las relaciones de las sensaciones en relaciones de causas materiales, apreciar y reducir a su genuina significación el informe de los sentidos.

Hay aquí varios grados que distinguir. Primeramente las relaciones entre los fenómenos plesioscópicos, aunque tienen su fundamento en los fenómenos aposcópicos, no suponen en ellos relaciones de la misma especie. Así, la luz que nos viene de un prisma distante, puede hacer en nuestros órganos visuales una impresión semejante a la de la luz que nos viene de un cilindro. En segundo lugar las relaciones entre nuestras impresiones orgánicas, aunque tienen su fundamento en los fenómenos plesioscópicos, no suponen precisamente relaciones de la misma especie en ellos: predisposiciones diferentes en los órganos pueden dar lugar a impresiones orgánicas diferentes, no obstante la semejanza de las acciones externas que los afectan. En tercer lugar, las relaciones entre nuestras sensaciones, aunque tienen su fundamento en las impresiones orgánicas, no suponen precisamente relaciones de la misma especie en ellas; por ejemplo, es muy posible que las diferentes predisposiciones del alma ocasionen sensaciones diferentes, no obstante la semejanza de las impresiones orgánicas. Cuando concurren a la producción de un efecto muchas causas que lo varían y lo diversifican, es menester, para no engañarnos, tomarlas todas en cuenta.

La experiencia (y bajo este nombre entendemos no sólo la que forman los sentidos, sino la del mundo interior, espiritual, que el yo contempla en sí mismo); aunque la ex-

S.^r Maestría - escolar.

D.^o Andrés Bello, natural de esta ciudad de Caracas,
y cursante de Filosofía en la R.^e y P.^a U.^d ha en posesión
de un g.^o de halla proporcional g.^o para el día el
curso de Ciencias q.^e se lee en la mencionada Universidad,
y p.^o lo tiene suplico alomna.^{to} á V. S. se admita como
debe su licencia, p.^o lo que hea por convenir en debida for-
ma de su parte el D.^o Martínez, mesid que expone á
la aca.^dada unificación á V. S. Caracas y Setiembre
17 1797

Andrés Bello

Se le concede, y use de ella con todas sus prerrogativas,
y competencias en su oficio, y arreglo de costumbres.

D.^o Martínez.

Promulgado e. l. S. Cancellaria y lo firmo en car-
tas de quince de Set.^o de mil setecientos
noventa y siete de q.^e concilio

Alfonso in - Canals
S. Martínez

Maestría - Escolar.

Facsimil de la solicitud manuscrita, firmada por Andrés Bello en Setiembre de 1797, por la que solicita se le admita en el curso de Ciencias de la Universidad de Caracas. Se conserva en el expediente universitario del grado de Bachiller en Artes correspondiente al año de 1800. Es el autógrafo más antiguo que se conserva de Bello, a la sazón de 15 años de edad.

perencia, por sí sola, esto es, reducida a la mera observación, no ha podido darnos nuestros primeros conocimientos; nuestros primeros conocimientos nos han venido sin duda con ella; todo conocimiento cronológicamente anterior a esa experiencia naciente, es una quimera. Pero al mismo tiempo es incontestable que hay en el entendimiento gran número de juicios y de conocimientos que lógicamente son anteriores a la experiencia, que lógicamente no se derivan de ella, ni por una derivación inmediata, ni por una derivación ulterior, porque no puede haber experiencia que no los implique. "Todo nuevo fenómeno supone una causa", es un principio que lógicamente no ha podido salir de la experiencia. Pero sin una experiencia es imposible que este principio haya podido brotar en el entendimiento. Distingamos, pues, con Victor Cousin los antecedentes psicológicos y los antecedentes lógicos de los conocimientos humanos.

Llámanse juicios y conocimientos *empíricos* o *a posteriori*, los que se derivan lógicamente de la experiencia, supuesto el principio de la estabilidad de las conexiones fenomenales; principio que (lo repetimos) en sí mismo no es empírico, y a que sólo hemos dado este nombre porque se contiene implícitamente en todos nuestros conocimientos empíricos. Supóngase que no existiese el principio: la experiencia no nos serviría de nada, sería completamente estéril; o más bien, lo que llamamos experiencia no existiría, pues ella no es más que el conocimiento de las leyes generales del universo, deducido de las observaciones por medio del principio empírico, que supone la estabilidad de las conexiones fenomenales; las leyes generales del universo no serían para nosotros ni generales ni leyes, si no las juzásemos estables.

Llamaremos juicios y conocimientos *no-empíricos* o *a priori*, los que no se derivan lógicamente de la experiencia. Kant les atribuye estos dos caracteres: universalidad y necesidad; caracteres que, como observa Cousin, no son idénticos. La necesidad supone la universalidad; pero la univer-

salidad no supone la necesidad. Pero si la necesidad supone, implica la universalidad, podemos omitir el uno de estos dos caracteres; el que es forzosamente implicado en el otro. Juicios no-empíricos o *a priori*, son, pues, aquellos que concebimos como necesarios de necesidad absoluta.

La necesidad característica de los juicios no-empíricos es una necesidad absoluta; en los juicios puramente universales concebimos una especie de necesidad, pero no absoluta; no es necesario de necesidad absoluta que los cuerpos sublunares no sostenidos caigan; podemos muy bien concebir un orden de cosas diferente. La necesidad de los conocimientos empíricos nace del principio implicado en ellos, de la estabilidad de las conexiones fenomenales. Supuesto este principio, y determinada con sus condiciones esenciales la conexión, la tenemos por necesaria. Pero su necesidad es derivada de la del principio.

El principio de la estabilidad de las leyes naturales ¿es en sí misma un conocimiento *a priori* en el sentido de Kant? Creo que debemos responder que sí. Pero ¿no podemos concebir que los fenómenos se sucediesen unos a otros fortuitamente; que no hubiese entre ellos conexiones estables? Eso nos llevaría forzosamente a la destrucción de todos los conocimientos empíricos. El autor de la naturaleza pudo haber establecido leyes diversas de las que conocemos; en hora buena. Pero sin la existencia de ciertas leyes, las que conocemos u otras, los conocimientos empíricos no existirían. La certidumbre del principio empírico no se debe a la experiencia; por el contrario, la certidumbre de la experiencia se debe al principio que la domina y la rige, al principio que en este sentido hemos llamado *empírico*, expresión abreviada que significa el principio de las conexiones empíricas.

Pero ¿es necesario de necesidad absoluta que las conexiones fenomenales estén sometidas a leyes constantes? Supongamos dos fenómenos exactísimamente determinados en todas sus circunstancias y condiciones, el fenómeno A y el

fenómeno *B*. ¿No pudiera ser que unas veces el fenómeno *A* fuera seguido del fenómeno *B*, y otras no? ¿Hay en esto una repugnancia manifiesta? La afirmativa me parece evidente. Desde que hiciéramos esa suposición no habría causas ni efectos; porque la estabilidad de las conexiones fenomenales entra en la idea de causa, de cualquier modo que se conciba la causa. Así, el principio empírico, si no es el mismo principio de causalidad, coexiste necesariamente con él.

Que el Criador ha sometido las conexiones fenomenales a leyes constantes, es un principio *a priori* y de necesidad absoluta. Pero, 1º, el Criador ha podido elegir a su arbitrio entre éstas o aquellas leyes, y la elección que ha tenido lugar es un hecho, o más bien, un género de hechos a que sólo podemos llegar *a posteriori*; 2º, suponiendo perfectamente conocida una conexión fenomenal, suponiendo perfectamente conocida una de estas leyes establecidas por el Criador a su arbitrio, la conexión no debe todavía parecernos necesaria de necesidad absoluta: el Criador puede suspenderla, como pudo establecerla; obrando sin duda en esta suspensión conforme a otras reglas de categoría más elevada, a las cuales quiso desde el principio que estuviesen subordinadas las mismas; no hay en esto nada que sea derogatorio de su infinita sabiduría; nada que deba parecer imperfección o inconsecuencia. Las conexiones fenomenales, aun cuando estuviésemos seguros de conocerlas perfectamente, no deberían, pues, mirarse como necesarias sino en un sentido sumamente restricto; puesto que, absolutamente hablando, pudieran fallar. Son necesarias en cuanto conformes al orden general, que está a el alcance de la limitada inteligencia humana; son contingentes en cuanto este orden fué al principio elástico, arbitrario, y en cuanto este orden está subordinado a otro orden más vasto, que sólo columbramos oscuramente, y que de cuando en cuando modifica o suspende el primero.

En todo juicio hay una relación, y en toda relación dos términos. La idea de uno de los términos puede llevar de

tal modo envuelta la relación, que no sea posible concebirlo sin ella. Los juicios de esta especie se llaman *analíticos*, porque para formarlos basta descomponer la idea de uno de los términos, entre cuyos elementos se halla necesariamente la relación que es objeto del juicio. Cuando se dice que *los cuerpos son extensos*, sacamos de la idea de cuerpo la idea de extenso, porque no podemos concebir un cuerpo inextenso; si analizamos la idea que tenemos de los cuerpos, encontraremos en ella como un elemento necesario la extraposición de sus partes. Y como los juicios analíticos no hacen más que desenvolver, explicar una idea, Kant les da también el título de *explicativos* o *ilustrativos*. No añaden nada a la idea; pero la desenvuelven, la explican, y de este modo la ilustran.

Otras veces la relación no está comprendida necesariamente en uno de los términos. “Los cuerpos sublunares no sostenidos caen”, es un juicio de esta especie. Es verdad que es una ley de la naturaleza que los cuerpos sublunares no sostenidos caigan. Pero esta ley pudiera, absolutamente hablando, no existir: no hay repugnancia entre la idea de cuerpos sublunares no sostenidos y la idea de no caer. Si un cuerpo sublunar no sostenido no cayese, no por eso dejaría necesariamente de ser un cuerpo sublunar no sostenido. Las relaciones de esta especie añaden a las ideas de los términos algo que en ellas no había; y de esta añadidura resulta una nueva idea, un compuesto nuevo. Los juicios que la expresan se llaman por eso aumentativos y sintéticos.

Es fácil ver que los juicios analíticos reposan sobre el principio de contradicción: decir que un cuerpo es inextenso sería lo mismo que decir que un cuerpo no es cuerpo. La verdad de los juicios sintéticos no reposa sobre este principio. ¿Reposa siempre sobre el principio de las conexiones empíricas, como cuando digo que los cuerpos no sostenidos caen? ¿O hay juicios sintéticos cuya verdad es independiente de la experiencia? Examinemos.

Cousin cita como uno de ellos éste: “Toda mudanza,

todo nuevo fenómeno, toda nueva existencia supone una causa". Si la repugnancia del entendimiento a concebir una mudanza sin causa no se resuelve en el principio de contradicción, como a mí me parece, en tal caso es preciso admitir que hay juicios sintéticos en que el entendimiento añade a un término una relación universal y necesaria, independiente del principio de las conexiones empíricas. Kant los llama juicios sintéticos *no-empíricos*, juicios sintéticos *a priori*.

Kant cree que todo juicio analítico es un juicio no-empírico, un juicio *a priori*; y cree al mismo tiempo que, de los juicios sintéticos, los unos son *empíricos a posteriori*, cuya verdad reposa meramente en el principio de las conexiones empíricas; y los otros *empíricos a priori*, cuya verdad no tiene por fundamento la experiencia, como el juicio de que acabamos de hablar, *no hay mudanza sin causa*.

Yo creo que podemos admitir sin dificultad que todo juicio analítico es independiente de la experiencia, y sólo la supone psicológicamente; al paso que todo juicio sintético es regularmente hijo de la experiencia, limitado en cuanto nace de las observaciones, y sólo general en cuanto ha sido extendido por el principio de las conexiones empíricas. Generalmente digo, porque creo necesario omitir la existencia de los juicios sintéticos *a priori*, reducidos, según concibo, al principio de causalidad, al de la razón suficiente y al de las conexiones empíricas. La negativa de cualquiera de estos tres juicios, sin embargo de que el entendimiento no pueda concebirla sin manifiesta repugnancia, no me parece que envuelva contradicción.

"La verdadera distinción" (copiamos a Víctor Cousin), "la verdadera distinción que divide nuestros conocimientos en dos clases diversas es la de lo necesario y lo contingente"; la de aquellos que concebimos como necesarios de necesidad absoluta, y la de aquellos que respecto de nuestra inteligencia es fortuito y contingente, porque su existencia no envuelve el principio de contradicción, ni repugna al enten-

dimiento concebirla¹. “Esta distinción no se funda en clasificaciones hipotéticas . . . Trazada por las manos de la naturaleza en las profundidades del pensamiento humano, no hay sutilezas del raciocinio que puedan borrarla; ella resiste a todos los esfuerzos de la análisis, que se ve forzada a detenerse delante de ella, como delante de una muralla impenetrable. Generalícese la experiencia, fecúndesele con el principio de las conexiones empíricas; los resultados serán siempre consecuencias que participen de la naturaleza de su origen.

“El principio de contradicción y el principio de razón suficiente son indispensables para todo raciocinio; el principio de contradicción, para establecer cada uno de los trámites del raciocinio, y el principio de la razón suficiente para unirlos, para establecer la legitimidad de la consecuencia.

“¿Se querrá resolver estos dos principios en otros principios lógicamente anteriores? ¡Vano esfuerzo! Si se tratase de deducir de otro principio el principio de contradicción, sería menester que no supusiésemos conocido el segundo, y por tanto carecería de subsistencia el primero, pues podría ser y no ser. De la misma manera, en el raciocinio que se haga para resolver el principio de razón suficiente, es preciso proceder o sobre la suposición de que los antecedentes de ese raciocinio no acarrear de necesidad sus consecuencias, o sobre la suposición de que las acarrear: en el primer caso será disputable la legitimidad de la deducción; en el segundo se procederá sobre el principio mismo que se trata de probar, y el raciocinio será un círculo vicioso.

“Aun supuesto que los principios necesarios pudiesen deducirse legítimamente de principios contingentes, esta deducción misma no pudiera operarse sin la intervención de los principios de contradicción y de razón suficiente,

¹ Esta frase no es de Víctor Cousin. Pero es necesaria. El principio de causalidad, el de razón suficiente, el de estabilidad de las conexiones fenomenales, no son resolubles en el principio de contradicción; y sin embargo, son necesarios de necesidad absoluta. (N. DE BELLO).

esto es, sin suponer dos principios irreductibles, dos principios que es preciso admitir sin prueba, porque no hay prueba posible sin ellos”.

A P É N D I C E

Dugald Stewart reduce a dos clases los juicios implícitos sin los cuales todo juicio de la razón es imposible.

La primera comprende lo que él llama *elementos primarios de la razón humana*. Tales son: el juicio constante de nuestra propia identidad, el que distingue las afecciones originales de las anamnesis, y el que da a las anamnesis la representación de sus originales.

Dugald Stewart cree que sin una reprehensible latitud en el uso de las palabras no podemos decir que tenemos conciencia de nuestra propia identidad, que es la identidad del yo presente con el yo anterior, concepto que envuelve la idea de *tiempo* y consiguientemente presupone el ejercicio de la memoria. Confieso que se me oculta del todo la fuerza de este argumento. ¿Acaso la relación de identidad personal no es simple cuando el alma la percibe comparando sus afecciones actuales con los recuerdos? ¿Puede el alma adquirirla de una manera más directa?

“El juicio de nuestra identidad personal va envuelto”, dice Dugald Stewart, “en todos los pensamientos, en todas las acciones del alma, y puede mirarse como uno de los más simples y más esenciales elementos de la inteligencia. Es imposible concebir un ser inteligente que exista sin él. Pero universal como es en los individuos de nuestra especie, nadie que no sea un metafísico piensa jamás en expresarlo con palabras, y en reducir a la forma de una proposición la verdad que el alma contempla en él. Con relación al resto del género humano, este juicio no es tanto un conocimiento como una condición indispensable para el ejercicio de nuestras facultades. Y por lo mismo que es uno de los últimos

elementos a que es posible llegar en la análisis de las operaciones intelectuales, sería contrario a toda filosofía suponer que una discusión metafísica pudiera derramar sobre este asunto el menor rayo de luz. Todo lo que es dado hacer es indicar el hecho”.

Por la conciencia adquirimos el conocimiento de todas las modificaciones presentes de nuestro espíritu; nuestras sensaciones, percepciones, recuerdos, juicios, raciocinios, deseos, temores, sentimientos, voliciones, pasiones, etc. ¿Pero percibe ella la de las afecciones de una manera inmediata, como percibe en ciertas sensaciones la cualidad de agradables o penosas? La simultaneidad de sus afecciones actuales con las intuiciones que las representan es una relación que el alma percibe de una manera inmediata; más esto, a mi ver, no es todavía percibir su presencia. La comparación de los recuerdos con las afecciones actuales es lo que nos lleva a la distinción de los modos de ser de nuestro yo en presentes y pasados. Y sólo después de formadas estas dos clases nos es posible referir a una de ellas los modos de ser que estamos experimentando, y que constituyen el objeto inmediato de la conciencia, y a otra los modos de ser que hemos experimentado, y que percibimos representativamente en nuestros recuerdos. Percibimos pues la presencia, no sólo percibiendo la simultaneidad de una afección con su intuición, sino percibiendo la semejanza de una afección con una clase de afecciones que tienen cierto carácter peculiar, cierta viveza, determinación y congruencia que las distinguen, y cuya idea particular pertenece, como todas las otras, a la memoria ¹.

Sin la confianza que prestamos al testimonio de la memoria, no sería posible continuar una discusión o argumentación complicada y larga, porque la fuerza de la deducción se funda en la certidumbre de las premisas, y en su progresiva y legítima concatenación; y de lo uno y lo otro, por

¹ Obsérvese que un recuerdo es realmente una afección actual y presente, aunque representativa de una afección anterior. (*N. de Bello*).

lo que toca a todos los eslabones de la discusión, menos el último, no tenemos, al tiempo de deducir la consecuencia final, otro garante que la memoria. En una demostración matemática sucede a menudo que nos remitimos a proposiciones anteriormente probadas; lo cual pone a una luz todavía más clara la fe que damos a la atestación de la memoria; y manifiesta que en esta clase de conocimientos, justamente considerados como los más ciertos de todos, se reconoce tácitamente la autoridad de las leyes que rigen a la razón humana en las ocurrencias ordinarias de la vida. Recúsese como indigno de una plena confianza el testimonio de la memoria, y se destruye en sus cimientos la certidumbre matemática, tan completamente como si se negase la verdad de los axiomas que asienta Euclides.

Los axiomas forman la segunda especie de juicios implícitos. Tales son: “el todo es mayor que cualquiera de sus partes”; “dos cosas que separadamente son iguales a una tercera, son también iguales entre sí”; “si a cantidades iguales se añaden cantidades iguales, resultan de esta adición cantidades iguales”; y otros de naturaleza semejante. Pero yo no veo razón para hablar de los axiomas matemáticos exclusivamente. El mismo oficio hacen en el raciocinio, y el mismo fundamento hay para que se consideren juicios implícitos otros varios que no tienen conexión con la idea de cantidad; v. gr.: “una misma cosa no puede ser y no ser a un mismo tiempo”; “si una cosa es anterior a otra y ésta es anterior a una tercera, la primera es anterior a la tercera”; “si dos objetos son idénticos con un tercer objeto, son idénticos entre sí”; etc.

Yo observo también que todos estos axiomas son verdaderos raciocinios reducidos a la forma de una simple proposición. Decir que si $A=B$, y $B=C$, $A=C$, ¿qué es sino que de estas dos proposiciones: $A=B$, $B=C$, se deriva legítimamente la tercera $A=C$? ¿Y esto qué es, sino establecer por regla general que todos los raciocinios que sean conformes a este modelo, $A=B$, $B=C$, luego $A=C$, son buenos y

legítimos? De la misma manera, decir que el todo es mayor que una cualquiera de sus partes, ¿qué es sino decir que si $A=B+C$, $A>B$; y que todos los raciocinios que puedan reducirse a este tipo, $A=B+C$, luego $A>C$, son conformes a una ley general que no puede engañarnos? Y decir que si a cantidades iguales se añaden cantidades iguales, resultan cantidades iguales, ¿qué es sino establecer como legítima esta forma racionativa, $A=B$, $C=D$; luego $A+C=B+D$? Reconociendo asimismo que si A es después que B , y B es después que C , A es después que C , establecemos esta fórmula de raciocinio: A después que B , B después que C , luego A después que C . En fin, cuando decimos que una cosa no puede ser y no ser a un mismo tiempo, decimos en otros términos que si A es B es una proposición de que no puede dudarse, y que si de la suposición C es D resulta que A no es B , la suposición C es D es necesariamente falsa; y establecemos como segura esta fórmula racionativa: A es B ; si C fuese D , A no sería B ; luego C no es D . En suma, los axiomas no son otra cosa que fórmulas de raciocinio que llevan consigo una evidencia irresistible. Cuando se dice, por consiguiente, que ellos son juicios que necesariamente van envueltos en nuestros raciocinios, se dice en sustancia que nuestros raciocinios demostrativos, para ser correctos, deben ajustarse necesariamente a ciertas fórmulas; fórmulas que varían según la especie de relación a que se atiende en los juicios.

Locke y Dugald Stewart han demostrado que los axiomas no son principios, en el sentido de premisas o conocimientos fundamentales de que se derivan otros conocimientos en las ciencias demostrativas; y Dugald Stewart ha hecho ver que si los varios teoremas son como las piedras que forman el edificio de una ciencia, los axiomas son como la mezcla o cimiento que los une y hace de ellos un todo sólido y consistente. Esto es muy fácil de concebir, desde que se consideran los axiomas como fórmulas racionativas. Estas fórmulas no hacen más que representar ciertos procederes

intelectuales, y afirmar su legitimidad como un hecho de la razón humana, que no es imposible desconocer.

Por otra parte, es incontestable que un axioma o fórmula general de raciocinio, puesta al lado de un raciocinio especial, incluido en ella, no le añade luz o evidencia alguna. Yo no quedo más convencido cuando digo, "El todo es mayor que una parte", o en otros términos, si $A=B+C$, $A>B$, que cuando, contrayéndome a cosas concretas, afirmo que el cuerpo es mayor que la cabeza, o la casa mayor que la sala. Los hombres todos y los filósofos mismos raciocinan casi siempre del segundo modo; y entre personas que disputan de buena fe rara vez sucederá que sea necesario recurrir a un axioma para dirimir la cuestión. Lo único que por este medio puede hacerse es poner de manifiesto cuál de los dos disputantes se conforma a las fórmulas generales del raciocinio, y cuál las infringe. D'Alembert ha dicho muy bien, que, lejos de ocupar los axiomas el primer lugar de las ciencias, ni aun hay necesidad de enunciarlos.

Los axiomas, sin embargo, no son, como ha dicho este ilustre filósofo, la expresión de una misma idea por medio de dos términos diferentes. Cuando ya digo que "el todo es mayor que una parte", los términos *todo* y *mayor que una parte*, o $A=B+C$ y $A>B$, no expresan una misma idea. Lo que D'Alembert ha dicho de los axiomas conviene sólo a las hipótesis significadas por las definiciones, y a los juicios en que se afirma la identidad de dos objetos; conceptos, unos y otros, a que no puede atribuirse la esterilidad de que adolecen los axiomas, pues de aquéllas, como de sus verdaderas fuentes, fluyen todas las ciencias matemáticas, y los teoremas físicos más luminosos son a menudo proposiciones en que se afirma una relación de identidad. ¿Qué inmensa serie de teoremas no se deriva de esta definición: la circunferencia del círculo es una línea que vuelve sobre sí misma, y cuyos puntos distan todos igualmente de otro punto? ¿Y qué descubrimiento más importante y fecundo que éste: la fuerza que hace descender perpendicularmente los

cuerpos sublunares que carecen de apoyo, es la misma fuerza que detiene a la luna en su órbita?

Dugald Stewart cuenta entre los elementos primarios de la razón humana la propensión a suponer a todo lo que principia una causa eficiente; pero yo creo que esta especie de juicio implícito pertenece más propiamente a la clase de los axiomas. Los que Dugald Stewart llama elementos primarios de la inteligencia pertenecen propiamente al sujeto pensante, los axiomas al objeto en que se piensa.

Dugald Stewart cuenta además entre los elementos primarios de la razón humana la creencia en la sustancialidad de los cuerpos, que no es un axioma. He aquí, pues, si así fuese, un elemento primario objetivo, un acto de la conciencia que nos informa de lo que pasa fuera del alma... ¿qué digo?... de lo que pasa fuera del alcance de los sentidos.

Hemos probado que la teoría de Berkeley no presenta nada de absurdo, sino a los que no se han detenido a examinarla. La sustancialidad de los cuerpos no puede probarse, y somos compelidos a creerla: luego esta creencia es un elemento primario de la razón humana. Tal es el argumento de Stewart. Pero es falso que seamos compelidos a esta creencia, como lo somos a creer que el todo es mayor que una parte, o que una cosa no puede ser y no ser a un mismo tiempo.

Se alega en favor de la sustancialidad de la materia el sentido común. Así llama (metafóricamente) aquel caudal de inteligencia que pertenece a todos los hombres, y de que ninguno que esté en su juicio puede desprenderse aunque quiera. Los elementos primarios de la razón, los axiomas, las verdades que tienen una certidumbre completa, y que se hallan a el alcance de todos, son los objetos peculiares del sentido común; denominación a que unos dan un significado más extenso que otros, y de la cual se ha abusado mucho en los tiempos modernos, porque no se han trazado los límites a que debe circunscribirse la jurisdicción de este tribunal irrecusable.

Pero dése al sentido común la extensión que se quiera, ¿puede él informarnos de lo que se halla absolutamente fuera de las facultades perceptibles del hombre? ¿Tiene el vulgo la más remota idea de la sutil diferencia que existe entre el concepto de Reid y el de Berkeley sobre el modo de existir de la materia? No hay cosa más manifiesta ni más natural en el vulgo que la creencia en el movimiento del sol; creencia que fuera universal en el día si no la hubieran destruido del entendimiento de un corto número de hombres las observaciones científicas; esa creencia fué sin duda universal en otro tiempo; y aun hoy día es indudable para una inmensa mayoría del género humano. ¿No pudo, pues, alegarse ahora tres siglos a favor de esa creencia el sentido común con más fundamento que ahora a favor de la existencia sustancial de la materia, como la conciben los filósofos? Confesándose ignorantes de lo que es la materia en sí misma, ¿qué los autoriza a pronunciar que es algo enteramente distinto de la actividad suprema y de la sensibilidad creada? ¿No hay en ambas cosas un juicio temerario, una deducción que nada legitima? En realidad mucho menos absurdo es el concepto vulgar, que, interpretando mal el informe de los sentidos, llama real el movimiento aparente de los astros, que el concepto filosófico de la sustancialidad, acerca de la cual ni deponen ni pueden deponer los sentidos; de que los filósofos mismos no nos dan más garantía que el sentido común, que no es otra cosa que su *sentido particular*; y de que, en fin, para nada se necesita ni en el estudio de la naturaleza ni en el de la vida práctica.

CAPITULO II

DEL JUICIO Y DE SUS VARIAS ESPECIES

Definición del juicio. — El Dr. Reid. — Dugald Stewart. — Diferencia entre el conocimiento y el juicio. — División de los juicios: juicio perceptivo; juicio deductivo; juicio testimonial. — Ideas que determinan los juicios. — La proposición. — Elementos de que se compone. — Propositiones negativas. — Relación del sujeto con el atributo. — Supuesta doctrina sobre el juicio. — Cualidad absoluta que se reconoce en el juicio. — Doble aspecto bajo que se considera el juicio. — La certidumbre: sus diferentes especies. — Certidumbre absoluta. — Especies de juicios evidentes. — Juicios intuitivos; juicios deductivos. — La definición. — La descripción. — Definiciones de cosa y de nombre; distinción arbitraria. — Condiciones de la verdadera definición. — La división y la clasificación. — Requisitos de la verdadera división. — Designación de clases, de órdenes, géneros, grupos, familias.

I

Suele decirse que el juicio es “aquel acto del alma en que una cosa es afirmada o negada de otra”; pero como en los juicios negativos se afirma realmente una relación de diferencia, y como la diferencia, haciendo negativo su término, se convierte en semejanza,¹ creo que podemos considerar todos los juicios como sustancialmente afirmativos.

El defecto de la definición anterior, según Reid, consiste en que, si bien por la afirmación o la negación expresamos nuestros juicios a otros, el juicio con todo es en sí mismo un acto solitario del alma, a que esta afirmación o negación exterior no es esencial; y por tanto, admitida la

¹ Decir que el oro no es trasparente, es decir que el oro se diferencia de los cuerpos transparentes, o que es de la clase de los cuerpos no transparentes, esto es, opacos. (N. DE BELLO).

definición, debe entenderse de la afirmación o negación mental solamente, y si es así no hacemos otra cosa que sustituir a la palabra *juicio* otra expresión perfectamente sinónima. Decir que afirmamos o negamos mentalmente, es lo mismo que decir que juzgamos: la primera expresión no es más clara ni significativa que la segunda. Por consiguiente, la que se da como definición del juicio no lo es verdaderamente: no lo explica; lo que hace es señalarlo; como si preguntándose *qué es el ámbar*, se respondiese *belo aquí*.

“Lo más que podemos hacer, dice Dugald Stewart, es indicar las ocasiones en que juzgamos, para dirigir la atención de los otros a lo que entonces pasa en el alma. Cuando asentimos a un axioma, cuando después de recorrer la demostración de un teorema, adherimos a la conclusión, cuando pronunciamos sobre lo verdadero o lo falso de cualquiera proposición, sobre la probabilidad o improbabilidad de cualquier evento, la facultad con que conocemos o creemos conocer lo verdadero o lo falso, lo probable o lo improbable, se llama en la lógica *juicio*, y se hace uso de la misma palabra para significar los actos particulares de la facultad de juzgar”.

Afirmar o negar mentalmente una cosa de otra, es afirmar o negar mentalmente una relación entre ellas. No puede el alma afirmar o negar otra cosa que relaciones. Pero aunque no sea posible que el alma juzgue sino sobre conceptos de relación, sucede a menudo que concibe relaciones sin afirmarlas ni negarlas. La imaginación está incesantemente ocupada en conceptos de relación, sobre los cuales no pronuncia el alma juicio alguno.

Hay cierta diferencia entre el conocimiento y el juicio. El conocimiento es el poder que tiene el alma de renovar un juicio. Si yo una vez he juzgado que el tabaco es narcótico, mientras tengo el poder de renovar por medio de la memoria este juicio, tengo el conocimiento de la virtud soporífera del tabaco. Así, un hombre de muchos conocimientos es el que tiene el poder de renovar una gran mul-

titud de juicios, de que se sirve para dirigir sus operaciones intelectuales y su conducta en la vida. El conocimiento es la posesión y el juicio es el uso. Y de la misma manera que la posesión principia siempre por la ocupación, el conocimiento ha principiado en todos casos por el juicio.

Los juicios son de varias especies. Es juicio *perceptivo* el que formamos por medio de percepciones actuales o de percepciones que recordamos. Tales son los juicios que formamos sobre el color de los objetos que vemos o hemos visto, sobre las dimensiones de los objetos que medimos o hemos medido, sobre los estados en que se encuentra o se ha encontrado nuestra alma. *Siento frío, esta flor es olorosa, anoche estuve en la comedia*, son juicios perceptivos.

Juicio *deductivo* es el que deducimos de juicios precedentes o de definiciones, por medio del raciocinio. Tal es el siguiente: "En el círculo toda perpendicular tirada de la circunferencia al diámetro es una media proporcional entre los dos segmentos del diámetro". Porque esto ni lo percibimos actualmente, ni lo hemos percibido jamás, sino lo deducimos por medio del raciocinio, de la naturaleza del círculo, es decir, de su definición. Juicios deductivos son también éstos: "El azahar es oloroso; la azucena es blanca". Porque con estas proposiciones queremos decir que todo azahar es oloroso, y toda azucena, blanca; lo cual es claro que ni lo percibimos, ni podemos percibirlo, sino lo inferimos (en virtud del principio de la estabilidad de las leyes de la naturaleza que instintivamente nos guía) de las constantes observaciones que hemos hecho de la fragancia del azahar, y de la blancura de la azucena.

Juicio *testimonial* es el que debemos al testimonio de otros hombres que lo han formado por sus propias observaciones o raciocinios. Tales son los que pronunciamos sobre la situación y calidades de los lugares, de que nos dan noticia los viajeros; sobre los hechos pasados que transmiten a nuestro conocimiento los historiadores; sobre las verdades científicas a que no hemos alcanzado por nuestras propias

observaciones o raciocinios, sino por la comunicación que de esas verdades nos han hecho los que las han aprendido observando o raciocinando.

En rigor, los juicios que constituyen las percepciones sensitivas primarias y secundarias son deductivos; porque todos ellos son el fruto de una experiencia temprana, esto es, han sido sacados de las observaciones por el raciocinio. La referencia primitiva que nos hace referir la sensación a una causa distinta del yo, es el único que, en las percepciones sensitivas parece que tiene mejor título para ser considerado como no deductivo; pero en realidad lo es. Si un instinto nos lo dicta, es impeliéndonos a deducirlo de la percepción intuitiva de la sensación, mediante el principio de causalidad que es otro de los que instintivamente nos guían.

El juicio testimonial se reduce también, y mucho más claramente, al deductivo. Porque si yo creo, por ejemplo, que Cádiz fué colonia tiria, es porque juzgo que el testimonio que de ello nos dan los escritores antiguos es digno de crédito. "Escritores antiguos fidedignos refieren que Cádiz fué colonia tiria: luego Cádiz fué colonia tiria". Tal es la fórmula mental de todos los juicios testimoniales.

II

Los juicios, según lo dicho, suponen ideas entre las cuales percibimos relaciones.

Ideas hay que representan fielmente los objetos por medio de percepciones renovadas. Ellas forman el primer caudal de la memoria. Pero hay objetos a que no podemos alcanzar de este modo; objetos de que no hemos tenido percepciones; de que no podemos por consiguiente tener ideas propias, y que nos representamos por medio de otras ideas, que nos sirven como de signos o imágenes, que hacen las veces de las ideas propias de que carecemos.

La imaginación nos figura individuos que no conocemos,

y aun individuos que sabemos no existen, combinando a su arbitrio, no sólo facciones, miembros, formas, colores de los individuos de la misma clase que hemos visto, sino facciones, miembros, formas, colores que sólo hemos visto en otras clases de objetos. Excitada su movilidad se figura nuevas clases de seres por medio de nuevas y caprichosas combinaciones de *anamnesis*; se figura monstruos, genios, dioses. Da un paso más. Concibe clases de seres que no puede representarse ni aun de este modo; clases de seres que no tienen formas accesibles a la inteligencia humana: seres cuya existencia afirma la razón unas veces, otras la niega, otras la cree meramente posible. ¿Y qué necesita la imaginación para ese último esfuerzo, para concebir seres diferentes de cuantos conocemos? Necesita sólo, como la pregunta lo dice, de la relación de diferencia. Se figura seres entre los cuales y todos los que conoce hay la misma relación que entre lo blanco y lo negro, por ejemplo, que entre el animal y la piedra, entre el espíritu y la materia. La idea de la diferencia no es a la verdad en este caso una idea adecuada; porque toda idea adecuada de relación supone dos términos que conocemos, y aquí el uno de los términos de la diferencia es enteramente desconocido; pero las diferencias que antes hemos percibido nos sirven de imágenes para representarnos las que no percibimos, ni nos es dado percibir.

Por medio de las ideas-signos, y supuesta sólo la posibilidad natural de la imaginación, se eleva el alma a las ideas de ente en general, de lo posible, de lo infinito.

III

El juicio expresado con palabras se llama proposición; pero no toda proposición expresa un juicio. Es fácil reconocer las proposiciones que expresan juicios, porque en ellas se afirma o niega. "Cicerón fué el primero de los oradores romanos", "anoche no hubo comedia", son proposiciones que

expresan juicios. Hay otras en que el verbo expresa meramente un deseo, una condición, un simple concepto que no se afirma ni se niega.

“¡Quiera el cielo hacerte feliz!” es una proposición que significa un mero deseo. En esta oración: “Si sufres con resignación los trabajos, te serán al fin llevaderos”: la proposición incidente, *sufres con resignación los trabajos*, significa una condición de cuya realidad prescindimos. Finalmente, en esta oración: “Temo que no pueda evitarse la guerra”, la proposición incidente *no pueda evitarse la guerra*, es un puro concepto que no se afirma ni se niega; el juicio que lo acompaña pertenece propiamente al verbo *temo*.

A veces la parte principal de la proposición va envuelta en una sola palabra, seguida de otras que, si adoptásemos el proceder ordinario, serían el régimen del verbo. “¡Ay de ti!” “¡Oh vanidad de las cosas humanas!” equivale a “me duelo de ti”, “me admiro de la vanidad de las cosas humanas”.

Limitémonos a las proposiciones simples o compuestas que declaran juicios. “Dios existe” es una proposición simple en que se afirma la existencia de Dios; “Temo que no pueda evitarse la guerra” es proposición compleja en que se afirma el temor como un estado del yo. Los lógicos las descomponen en tres elementos: sujeto, que es la cosa de que algo se afirma o se niega; predicado, que es lo que se afirma o se niega; y cópula, que es el verbo ser u otro de significación semejante, el cual, ya expreso, ya envuelto en otro verbo, liga el predicado con el sujeto. En “Dios es infinito”, el sujeto es *Dios, infinito* el predicado, y *es* la cópula. Si la proposición no tiene cópula expresa, el verbo se resuelve en dos elementos: cópula y predicado. Así, *vive* se resuelve en *es viviente; ama* en *es amante* o *está amando*.

Pero es mucho más simple y exacto considerar la proposición como compuesta de sólo dos elementos, el sujeto y el atributo. El verbo *ser* es un verdadero atributo; el más general de todos, porque comprende a todos los otros verbos,

como la palabra *ente* o *cosa* comprende a todos los sustantivos. Todos los verbos que no significan la pura existencia, significan modificaciones de la existencia, como todos los sustantivos que no significan el ser en general, significan especies o formas particulares del ser. No hay, pues, más motivo para descomponer estos verbos de la manera que de ordinario se hace; para descomponer a *leo* en *soy leyente*, a *vivo* en *soy viviente*, que a *Dios* en *ente divino*, a *hombre* en *ente humano*, a *cuerpo* en *ente corpóreo*, y en suma, a todo sustantivo que no signifique el ser en general, en el sustantivo *ente* o *cosa* y un adjetivo: descomposición enteramente gratuita, y además viciosa, porque complica el lenguaje en lugar de simplificarlo.

En las proposiciones negativas la negación es una parte del atributo. “Los placeres corpóreos no satisfacen a el alma”, equivale a “los placeres corpóreos son no satisfacientes a el alma”, o “los placeres corpóreos son incapaces de satisfacer a el alma”: el sujeto es la clase entera de los placeres corpóreos, y el atributo la clase de las cosas incapaces de satisfacer a el alma; “Ningún hombre está exento de caer en error”, equivale a “todo hombre es un ser no exento de caer en error”, o “todo hombre es un ser expuesto a caer en error”: el sujeto es la clase entera de los hombres, y el atributo la clase de los seres expuestos a errar. “Nada terrestre dura”, equivale a “toda cosa terrestre es cosa no durable”, o “toda cosa terrestre es perecedera”; el sujeto comprende todas las cosas terrestres, y el atributo la clase de las cosas perecederas.

El sujeto casi siempre es menos extenso que el atributo. Las proposiciones que significan identidad, como estas: “El hombre es un animal racional”; “la circunferencia es una curva que vuelve sobre sí misma y en que todos los puntos se hallan a igual distancia de otro punto”, son las únicas en que el atributo no es más extenso que el sujeto. Ambos tienen en ella una misma extensión.

El sujeto representa unas veces un individuo y otras una

clase. El atributo en las proposiciones no significativas de identidad representa siempre una clase.

El atributo tiene siempre menos *comprensión* que el sujeto, excepto en las proposiciones idénticas; porque excepto en éstas el atributo de la proposición no es más que uno de los que corresponden al sujeto. En las proposiciones idénticas el sujeto y el atributo significan una misma cosa con diferentes palabras; todos los atributos del sujeto son por consiguiente atributos del atributo.

IV

Los que dicen que el objeto del juicio es siempre una relación de semejanza o de diferencia entre dos ideas, se han detenido, por decirlo así, en la superficie de esta operación del alma, y no la han dado a conocer suficientemente.

Juzgar que una cosa es verde o no es verde, es reducirla a la clase de los objetos que llamo verdes o excluirla de ella, porque entre aquella cosa y los objetos verdes hallo o no hallo toda la semejanza que suelen éstas tener entre sí. Para indicar una cualidad es necesario indicar una semejanza, si la cualidad es positiva, o indicar una diferencia, si la cualidad es negativa.

Sin embargo, como la afección por cuyo medio conozco el verdor, es una afección absoluta, una afección que no nace de la yuxtaposición de otras dos afecciones, el verdor es una cualidad absoluta. Juzgar pues que una cosa es verde o no es verde, es reconocer en ella una cualidad absoluta como fundamento de la semejanza o diferencia que declaramos entre ella y los objetos verdes. Pero, ¿cómo adquiere el alma el conocimiento de esta cualidad absoluta? Ya hemos dicho que no la ve directamente, que la simboliza por una sensación, refiriendo a ella la sensación como su efecto, y representándose la causa por el efecto. El juicio, pues, que pronunciamos sobre la existencia de la cualidad absoluta, es en este caso la expresión de una relación de causalidad. En to-

do juicio en que afirmamos la existencia de una cualidad absoluta en un objeto material, hay un concepto de relación de causalidad, además del concepto de semejanza o diferencia de que me valgo para expresar el otro concepto. Cuando digo que un objeto es verde es como si dijera que cierta causa que no conozco produce en mi alma una afección parecida a la que producen los objetos que llamo verdes. Indico una relación de causalidad por una relación de semejanza, y es manifiesto que de estas dos relaciones la más importante es la primera, de la cual la segunda no es más que un signo. El signo es importante, sin duda, porque de su buena o mala aplicación depende la verdad del juicio. Si juzgase, por ejemplo, que cierto objeto que no he visto es azul, el error de este juicio consistiría en creer que el objeto produce en los seres sensibles que lo ven el mismo efecto que el producido por los cuerpos llamados azules; pero la impropiedad provendría, no de la mala elección del signo, sino de haber atribuído al cuerpo de que se trata un efecto que no produce en los seres sensibles, una cualidad que no tiene. Así, este concepto que mira a la relación de causalidad, es el que decide de la verdad o error de los juicios que hacemos sobre las cualidades absolutas corpóreas. Lo mismo se aplica a las cualidades relativas.

Juzgar que el fenómeno A es seguido del fenómeno B es reducir la relación que concibo entre ambos fenómenos a las relaciones que he designado en el lenguaje con las denominaciones *antes* y *después*, *posterior* y *anterior* u otras equivalentes. Esta reducción quiere decir que la relación concebida ahora es semejante a las relaciones de la clase que se significan con las palabras *antes* y *después*. Por consiguiente, la semejanza no versa ahora sobre una cualidad absoluta, como en el ejemplo anterior, sino sobre una cualidad relativa, porque el medio con que conozco el *antes* y *después* de dos fenómenos cualesquiera es una modificación espiritual que nace del cotejo o yuxtaposición de otras dos modificaciones. Las modificaciones, así como las cualidades de los

objetos corpóreos, son las que preparan los juicios que versan sobre los modos o cualidades espirituales. Cuando digo que estoy *triste* expreso inmediatamente una relación de semejanza, pero en realidad, lo que me propongo indicar es un estado, una modificación particular del espíritu; modificación que refiero a mi propia sustancia; me valgo pues de una semejanza como de un signo para expresar cierto estado espiritual, y para expresarlo como una modificación de mi propia sustancia, como una modificación con la cual me identifico.

Vemos, pues, que en efecto hay en todo juicio una relación de semejanza o diferencia que es un objeto inmediato, pero no el objeto esencial; que pertenece más bien a la proposición, y por decirlo así, a la corteza del juicio, que al acto intelectual en sí mismo. Hay en el juicio dos afirmaciones: la de una cualidad, que de suyo es absoluta o relativa, pero que siempre nos es conocida por un concepto de relación; y la de la semejanza o diferencia del ser en que concebimos esta cualidad con cierta clase de seres, cuyo nombre, en virtud de ese concepto, le damos.

Esta semejanza o diferencia que es el significado inmediato de la proposición, no es por cierto el más importante objeto del juicio. Cuando yo digo que el vidrio A es verde, o que la torre B es más alta que la palma C, me represento el verdor de A, o me represento las alturas de B y C y al mismo tiempo una relación de más y menos entre ellas; y lo mismo se representa el que me oye. La proposición dice materialmente que el vidrio A, en virtud de la cualidad absoluta que concibo en él, se asemeja a cierta clase de objetos, y que el par de objetos B, C, en virtud de la cualidad relativa que nace de las percepciones de B y C, se asemeja a cierta clase de pares de objetos; pero esta idea de semejanza es un medio, no un fin; su oficio es sólo suscitar la idea del verdor y de la más y menos altura; no hace en el entendimiento más que la ligera impresión necesaria para que concibamos cierta cualidad absoluta en el primer caso, y cierta

cualidad relativa en el segundo; y una vez ejecutado este oficio desaparece.

Este doble aspecto bajo el cual consideramos al juicio, es de mucha importancia en la teoría del raciocinio; porque el proceder racionativo está sujeto a leyes diversas, según se atiende a la relación de semejanza, cuya idea es como la corteza del juicio, o a la cualidad ya absoluta, ya relativa, que constituye su objeto principal, y cuya idea es como su núcleo y su verdadera sustancia. Las reglas del silogismo se refieren a la relación exterior de semejanza; la demostración geométrica y otras varias especies de raciocinio más fecundas que el silogismo versan sobre relaciones diversas, y sujetas a leyes diferentes de las del raciocinio.

Sólo, pues, considerando la forma exterior del juicio se puede decir que su objeto es una relación de semejanza o de diferencia. Pero aun bajo este aspecto, podemos decir que el objeto del juicio es una relación de semejanza, porque, como ya hemos observado, la expresión en que el sujeto es excluído de la clase significada por el atributo, incluye al sujeto en la clase de objetos que se diferencian del atributo y lo asemeja por consiguiente a ellos. Decir que el alma no es extensa, es decir que es no extensa, que es inextensa, que se asemeja a los objetos inextensos. Más adelante veremos cuánto se simplifica de este modo la teoría del silogismo, que, según hemos dicho, es un raciocinio que versa sobre la relación superficial con que formulamos los juicios.

La fe que prestamos a nuestros juicios se llama *certidumbre*, y es de diferentes especies y grados.

Certidumbre absoluta es la que prestamos a los juicios que envuelven relaciones necesarias de necesidad absoluta. A esta clase pertenecen en primer lugar los juicios evidentes que por sí mismos arrastran irresistiblemente el ascenso del alma, y en que no hay necesidad de demostración o prueba alguna para que conozcamos la necesidad absoluta de la relación contemplada. Cuando vemos un objeto compuesto y comparamos la grandeza de todo él con la grandeza de una

de sus partes, nos es imposible dejar de percibir que aquel todo es mayor que aquella parte; y generalizamos este juicio diciendo que "el todo es mayor que la parte". No es ésta una consecuencia que sacamos de la observación de varios casos particulares en virtud del principio de las conexiones empíricas, como cuando después de observar que todos los jazmines que se nos presentan tienen un olor agradable, afirmamos que el jazmín es fragante, expresión que equivale a decir que todo jazmín lo es, lo ha sido y lo será; sino un juicio general comprensivo de todos los juicios particulares análogos que se presentan más o menos distantemente a el alma, como "mi cuerpo es mayor que mi brazo", "esta casa es mayor que ese salón", etc., y representativo de todos los juicios particulares posibles en que se compara un todo con una de sus partes.

Recíprocamente, el juicio que yo hago diciendo que mi cuerpo es mayor que mi brazo, no es una consecuencia del juicio general, "el todo es mayor que la parte", sino el mismo juicio bajo una forma general. Y aun se puede decir que es más clara y hace más fuerza la evidencia con que percibimos en un compuesto dado la relación de más y menos entre el todo y la parte, que la evidencia con que la percibimos en general por medio de los juicios particulares, que se producen abreviada y rápidamente en el alma. Así es que, para percibir con claridad una relación general, tendríamos que formularla atendiendo a algunas aplicaciones específicas o individuales.

Estos juicios generales de relaciones necesarias, cuya verdad no puede probarse por deducción, y cuya prueba, si pudiera haberla, no daría más luz al entendimiento que la que ellos por sí mismos se la ofrecen, se llaman *axiomas*; y ya hemos visto que todos nuestros raciocinios los envuelven, no precisamente como principios de que deducimos consecuencias, sino como verdades implícitas, sin las cuales el ejercicio de la razón es imposible. Si admitiésemos, por ejemplo, que dos cantidades que separadamente son iguales

a una tercera pueden ser desiguales entre sí, esto sólo bastaría para convertir las ciencias matemáticas en un laberinto de contradicciones, en que el entendimiento no podría ver luz ni dar un paso.

Las percepciones intuitivas que nos revelan las operaciones ya examinadas de nuestro yo, constituyen otra especie de juicios evidentes, que son tan particulares como generales los otros. La conciencia que los forma es incapaz de error. Cuando el alma se da noticia a sí misma de lo que pasa en ella, no le es dable dudar de la veracidad de su testimonio. Suponer que yo pudiese engañarme cuando percibo en mí mismo un deseo, sería contradecirse en los términos. Y sin embargo, es indisputable que creemos a veces percibir en el alma cosas que realmente no son. Creemos, por ejemplo, percibir inmediatamente los colores de un cuerpo, cuando no hacemos más que percibir cierta afección en nuestro espíritu, y referirla a cierta causa externa. Creemos tener ideas generales que nos representan algo que se repite uniformemente en los individuos del género, cuando sólo tenemos ideas de individuos, ideas de semejanzas individuales e ideas de nombres. ¿Qué prueba esto sino que equivocamos a veces los prestigios de la imaginación con el testimonio de la conciencia? Los juicios verdaderamente intuitivos no pueden engañarnos, pero no estamos siempre seguros de reconocerlos. Ésta es una de las causas más frecuentes de error en los escritores psicológicos. Así es que los vemos defender sistemas opuestos, invocando cada uno a favor del suyo la autoridad del *sentido íntimo*, que es lo que llamamos *conciencia*.

Los juicios intuitivos son juicios de conexión necesaria. Si yo percibo que deseo, necesariamente deseo. Por otra parte, los juicios en que se percibe una conexión necesaria entre dos ideas, son por su naturaleza intuitivos; porque no pueden percibirse relaciones entre las ideas sino por la conciencia. En unos y otros, por tanto, la evidencia es intuitiva. Evidencia absoluta, evidencia metafísica, evidencia intuitiva.

va, son expresiones sinónimas. La evidencia matemática es la evidencia intuitiva aplicada a las relaciones de más y menos.

Pero no todo juicio de conexión absolutamente necesaria es evidente, porque sucede muchas veces que esta conexión no se deja ver a primera vista, y sólo es susceptible de probarse demostrativamente por el raciocinio. Tales son las conexiones necesarias como $7 + 8 = 15$, y los teoremas de la geometría y del álgebra. Hay, pues, dos cosas que producen certidumbre absoluta, la evidencia y la demostración. Dase a veces a las verdades demostrativas el título de certidumbre, pero con menos propiedad.

Todos los juicios evidentes son perceptivos; pero no todo juicio perceptivo es evidente. Los juicios que acompañan a las percepciones sensitivas están sujetos a error. Yo oigo disparar un fusil y poco después oigo disparar un cañón. Si juzgo que el tiro de cañón fué posterior al tiro de fusil, puedo errar; porque el orden en que experimento las sensaciones puede ser y es a menudo diferente del orden en que han acaecido los movimientos que poniendo en vibración el aire las producen en mi oído. Si yo me limitase a juzgar que el sonido del cañonazo ha afectado mi oído después que el sonido del fusil, mi juicio no sería susceptible de error. Cuando de esta relación de anterioridad entre la primera y segunda sensación infiero la misma relación entre las dos causas remotas apocópicas, entre el cañonazo y el fusilazo, mi juicio puede ser erróneo, porque deduzco del orden de las sensaciones una consecuencia que casi siempre se ajusta a los hechos, pero que algunas veces falla. Los juicios, pues, que acompañan a las percepciones sensitivas, y que adolecen a menudo de error, no son propiamente perceptivos, sino deductivos. Si los llamamos juicios perceptivos es porque comprendemos en la percepción ciertos procederes intelectuales que pertenecen propiamente al raciocinio.

Yo percibo olor de rosa, y juzgo que hay cerca de mí una rosa cuyos efluvios hieren mi olfato. Este juicio parece más

estrechamente ligado con la sensación, y sin embargo es falible. Otras causas pueden afectar mi olfato como suele afectarlo la rosa. Si yo me limitase a juzgar que el olor que percibo es semejante al de la rosa, habría mucho menos peligro de errar. Lo que me hace caer en error es el inferir de la existencia de una sensación que puede ser producida por varias causas, la existencia de una causa particular; y por consiguiente, no es aquí la percepción sino el raciocinio el que yerra.

Pero aun considerados en sus primeras y genuinas indicaciones, los juicios que constituyen las percepciones sensitivas pueden no estar exentos de error. *Huele a rosa* es un juicio no enteramente seguro; el recuerdo del olor de rosa puede ser infiel u oscuro, y la semejanza, por consiguiente, falaz. Cuanta más parte tenga la memoria en estos juicios, tanto más peligro hay de que nos extravíen.

En los juicios que constituyen o acompañan a la percepción sensitiva, o lo que es lo mismo, en los juicios que constituyen las percepciones sensitivas primarias y secundarias, no hay jamás evidencia. Cuando de dos cuerpos que estoy mirando juzgo que el uno es más grande que el otro, sucederá muchas veces que las representaciones intelectuales de sus tamaños arrojen evidentemente la relación de $A > B$; pero las percepciones sensitivas no versan sobre relaciones de modos espirituales, sino sobre relaciones de modos corpóreos; y como las relaciones de los modos espirituales pueden representar con más o menos fidelidad las relaciones de los modos corpóreos, nada me autoriza a creer que la relación que mi entendimiento percibe existe necesariamente en el universo corpóreo. Y aun cuando nos creyésemos autorizados para pensar así, esa relación no sería directamente percibida sino deducida; sería probada para nosotros en virtud de su conformidad con las leyes de la naturaleza, pero no podría llamarse evidente; y lo que es más, no podría llamarse demostrada, porque la demostración necesita de una serie de relaciones evidentes.

Pero aunque los juicios que hacemos por el ministerio de los sentidos, auxiliados por el principio de las conexiones empíricas, no sean jamás evidentes, pueden ser sin embargo ciertísimos, tales, por ejemplo, como éstos: los cuerpos sublunares abandonados a sí mismos, caen; el fuego colocado cerca de la cera, la derrite; el aire resiste al movimiento de los cuerpos, y disminuye poco a poco su velocidad. Para que estos juicios nos indujesen a errar sería menester que faltase alguna de las leyes que rigen el universo material, y que nos engañase el principio de las conexiones empíricas. Sucede a veces que las leyes naturales no se formulan con bastante precisión en nuestro entendimiento, porque no hemos determinado exactamente sus condiciones; y cuando en realidad la naturaleza es uniforme en su modo de obrar, puede parecernos, con todo, que un fenómeno contraría una ley natural porque no se adapta a nuestra fórmula. La certidumbre física, la certidumbre con que aceptamos las conexiones empíricas, será pues más o menos fuerte, según la seguridad que tengamos de conocer todas las condiciones, todos los elementos de una ley natural. Sucederá también que en las aplicaciones de una ley natural perfectamente conocida, a un caso particular que se nos presenta, nos engañemos a veces, porque no conociendo bastante el hecho, suponemos erróneamente que se le debe aplicar la ley.

Pero por grande que sea la certidumbre física, no alcanzará jamás la fuerza de la certidumbre absoluta. Ciertísimo es el juicio individual que yo formo de que este cuerpo que estoy tocando produce o es capaz de producir en todos los individuos que acerquen a él sus órganos táctiles, sensaciones semejantes a las que produce en los míos; y para que dejase de serlo sería menester una infracción de las leyes físicas del universo. Pero esta infracción no es para mi entendimiento absolutamente imposible como la inexistencia de las relaciones necesarias de las ideas, o como la inexistencia del dolor en mi alma cuando la conciencia me asegura que lo siento. La constancia de las leyes físicas no es de necesi-

dad absoluta. La certidumbre física, la certidumbre con que acepta nuestro entendimiento la universalidad de las conexiones empíricas, admite muy diferentes grados; no porque las leyes físicas sean más o menos constantes, sino porque sucede a menudo que nuestras ideas no formulan las leyes generales y los hechos particulares con una fidelidad completa. Cuanto es menor el peligro de que la fórmula no sea completamente fiel, o de que el hecho particular no se haya observado en todos sus pormenores importantes, tanto menos débil es la certidumbre de los juicios que pronunciamos sobre los fenómenos materiales; pero por fuerte que sea, jamás tendrá sobre el entendimiento cierto imperio como la certidumbre de la evidencia o la demostración.

Mas, aunque la certidumbre física, tomada en un sentido general, es susceptible de diferentes grados, debe advertirse que solemos tomar esta expresión en un sentido particular, entendiendo por ella el grado máximo de confianza que podemos prestar a nuestros juicios cuando versan sobre las cualidades corpóreas, o sobre los fenómenos del universo material. A los otros grados se da el título de posibilidad.

He hablado hasta aquí de las conexiones empíricas que tenemos por indefectibles; en cuanto a aquellas otras a que no damos este carácter, ya se deja ver que nunca las acompaña la certidumbre física sino una simple posibilidad. Que a cierta apariencia de las nubes suceda la lluvia, o que la aplicación de cierto remedio tenga en un caso dado el efecto a que generalmente se aplica, no son conexiones invariables, y el grado de fe que les damos es proporcionado a la constancia con que se realizan. El principio, con todo, de la confianza mayor o menor que prestamos a ellas, es siempre uno mismo: la estabilidad de las leyes de la naturaleza, que suponemos en un caso bastante conocido para que podamos determinar su afinidad, y en otros suspenderla hasta disipar la oscuridad o vaguedad de las condiciones y modificaciones con que se presentan.

No tiene un nombre particular la certidumbre de nuestros juicios relativos a los fenómenos espirituales. En estos juicios, como en los otros, se trata de conexiones fenominales, bien o mal observadas; en ellas la certidumbre es de la misma naturaleza y susceptible de las mismas graduaciones de posibilidad que en las relaciones de fenómenos materiales. No habría, pues, inconveniente en considerar la certidumbre relativa a los fenómenos psicológicos, como una especie de certidumbre física; ni el uso de la voz en este significado tendría nada de impropio¹.

La definición es una especie de proposición por cuyo medio determinamos un objeto, de manera que se den a conocer sus cualidades características, y conocidas, no sea posible confundirlo con otro.

Si el objeto es real, la definición representa un juicio o conjunto de juicios. En el primer caso, la definición tiene con más propiedad este nombre; en el segundo se llama ordinariamente descripción. Cuando se dice que “la conciencia es una facultad con que el alma se percibe a sí misma”, se da una definición propiamente tal, cuyo atributo consta de dos elementos: el primero un género en que se comprende la especie definida, y el segundo, una *diferencia*, que la separa de todas las otras especies comprendidas en el género: *Facultad del alma* es el género; *con que el alma se percibe a sí misma*, es la diferencia. He aquí una descripción: “el tigre es un animal mamífero, cuadrúpedo, carnívoro; anda sobre la punta de los dedos, y está armado de fuertes garras; tiene la cabeza redonda y la piel transversalmente listada de negro, sobre un fondo por encima blanco, por debajo leonado; es uno de los más fuertes y veloces de los cuadrúpedos, y el más cruel de todos”.

Si el objeto de la definición es un concepto del entendimiento, a que no atribuimos una existencia real, concreta ni abstracta, o de cuya existencia real prescindimos, la de-

¹ *Physis* en griego es la naturaleza en general, no precisamente la naturaleza corpórea. (*N. de Bello*).

finición no representa un juicio, sino una suposición ideal. “El círculo”, según los geómetras, “es una superficie plana terminada por una línea cuyos puntos distan todos igualmente de otro punto, llamado centro”. El objeto de esta definición es un puro concepto del entendimiento, porque en ella se supone una exacta igualdad de distancia, y una superficie perfectamente plana que no pueden percibirse por los sentidos, ni existen acaso en la naturaleza.

Hay dos especies de definición, según los lógicos: definición de cosas, y definición de nombres. La definición de cosas nos da a conocer un objeto; la definición de nombres el significado de una palabra. Pero cuando la definición determina un objeto, ¿qué se hace? Determina la idea del objeto. Y cuando por la definición se determina el significado de una palabra, ¿qué se hace? No puede hacerse otra cosa que representar la idea representada por la palabra, esto es, la idea del objeto a que corresponde la palabra. Así, sea que yo trate de definir el círculo, o de definir el nombre que lo significa, tendré siempre que determinar la idea que yo tengo del objeto, y toda la diferencia consistiría en que unas veces presentaré la definición de este modo: *el círculo es una superficie plana*, etc.; y otras de este otro: *la palabra círculo quiere decir una superficie plana*, etc. No hay más fundamento para admitir esas dos especies de definiciones, que para admitir estas tres: definición de cosa, definición de idea y definición de nombre.

La primera regla de una buena definición es que no haya ninguna palabra superflua. Si, por ejemplo, definiendo el círculo dijésemos: que es una superficie plana terminada por una línea curva cuyos puntos, etc., pudiera decirse con razón que palabra *curva* redundaba, porque una línea cuyos puntos distan todos igualmente de otro punto, es necesariamente curva. No debemos con todo dar cabida a esta regla cuando la palabra, aunque pudiese en rigor omitirse, facilita la determinación del objeto y contribuye a la claridad de la definición.

La definición debe, en segundo lugar, ser clara. Si la claridad es indispensable en todos los procederes del razonamiento, lo es sobre todo en la definición, cuyo oficio es dar a conocer con toda la exactitud que sea posible los objetos sobre que versa el razonamiento, y que se suponen desconocidos desde que se trata de definirlos.

La tercera regla es que la definición convenga a toda la cosa que se define, *toti definito*, como dicen los lógicos, esto es, que abrace todas sus formas, todas sus modificaciones, todos los individuos contenidos en ella. Pecaría, por ejemplo, contra esta regla la siguiente definición: "el raciocinio es una operación del entendimiento en la cual, por la comparación de dos relaciones, percibimos una tercera relación"; porque, como después veremos, hay raciocinios en que de una sola relación inferimos otra.

La cuarta regla prescribe que la definición convenga a la cosa definida exclusivamente, o como lo expresan los lógicos, *solí definito*. Si definiésemos el alma humana *una sustancia que siente*, contravendríamos a esta regla, porque el alma de los brutos siente. Lo mismo sería si dijésemos que el alma humana es un ser inteligente, porque el alma de los brutos lo es hasta cierto punto, y porque Dios también lo es y aun en un grado infinitamente superior al de la inteligencia humana.

La quinta regla es que la cosa que se define no entre jamás en la definición, ni tácita, ni expresamente. A lo que faltaríamos si dijésemos, por ejemplo, que la línea recta es aquella línea que conserva una dirección invariable; porque dirección invariable y línea recta es una misma cosa. Esta regla, sin embargo, es una consecuencia práctica de la segunda; pues suponiendo desconocida la idea que se define no sería claro el concepto que la contuviese, ni la definición que expresase este concepto.

Como las definiciones proceden siempre, y no pueden menos de proceder, por géneros y diferencias, se añade a las reglas anteriores la de que el género sea próximo y la diferencia exclusiva.

Género próximo es el menos extenso de aquéllos en que está contenido el objeto que se define; y diferencia exclusiva o propia aquella que lo separa de todos los otros objetos. Pero la proximidad del género no debe entenderse al pie de la letra, sino en cuanto contribuye a la clara determinación del objeto; y la propiedad de la diferencia es una consecuencia precisa de la regla que exige que la definición no convenga sino a la cosa que se define: *solí definito*.

Las mejores definiciones son las que señalan aquella cualidad del objeto de que se derivan todas las otras. Tal es la definición anterior del círculo. Tal me parece también la que hace consistir la razón en la facultad de concebir relaciones.

A falta de una condición de esta especie, podemos fijarnos en aquella o aquellas de que se derivan las cualidades más señaladas y características. Y esto es lo único que las más veces puede hacerse en la psicología y en las ciencias físicas.

Decir que la materia es una sustancia extensa bastaría quizá para circunscribir la idea de modo que conviniese *toti definito et solí definito*. Pero no debería considerarse como una redundancia ociosa la designación de otras cualidades que nunca faltan a la materia y que figuran a menudo en los fenómenos corpóreos, como la impenetrabilidad y la inercia. Sólo por respeto supersticioso a las reglas de la escuela pudiera condenarse esta definición: la materia es una sustancia extensa, impenetrable, inerte. Si la definición no hace formar una idea bastante clara de la cosa que se define, aunque satisfaga a las otras condiciones, no llena su objeto, que es darla a conocer por medio de sus más importantes caracteres. Así, la descripción sería muchas veces preferible a la definición simple aun cuando ésta fuera posible. La definición simple conviene mejor a las ciencias que versan sobre conceptos intelectuales y positivos, como las matemáticas; la descripción a las ciencias de hecho.

Se cree que es arbitrario en el escritor el asignar a una

palabra el significado que quiera, con tal que se le conserve siempre el valor que una vez se le ha dado; y que por consiguiente no pueden censurarse las definiciones en que nos apartemos de la significación usual de las palabras. Cuando se trata de determinar una cosa, un hecho, un fenómeno, es claro que si la definición ha de ser verdadera, no puede ser arbitraria, sino en cuanto a la elección del carácter o caracteres determinativos del objeto, dado que éste presente varios, o pueda considerarse bajo diferentes aspectos. Sucede también que tratando de clasificar una multitud de objetos para cierto fin determinado, podemos dar más o menos extensión a una clase, y definirla de diferentes modos. Pero esta arbitrariedad está reducida a límites muy estrechos, y es raro que pueda hacerse más de una buena definición de una cosa, a lo menos con respecto al fin particular que nos proponemos. Voy a dar un ejemplo.

Hay mucha variedad en las definiciones que dan los gramáticos de las diferentes clases de palabras. Pero si se atiende a que la clasificación de las palabras en la gramática tiene por objeto manifestar sus diferentes oficios, es claro que la definición del sustantivo, del adjetivo, del verbo, etc., debe ceñirse a señalar las posiciones peculiares y características de cada una de estas clases de signos verbales. ¿Qué diremos, pues, de la definición que suele darse del sustantivo, *palabra que sirve para nombrar o señalar las cosas*? No hay palabra que no signifique una idea y que no señale, por consiguiente, una cosa. Tampoco es buena la definición que se da del sustantivo, diciendo que significa sustancia real o imaginaria: *verde* envuelve la idea de sustancia lo mismo que *cuerpo*; desde que se dice *verde* nos figuramos *cosa verde*. Y por otra parte, ¿cuál es el concepto a que la imaginación no pueda unir la idea de sustancia real o imaginaria? La definición sería siempre vaga, y por tanto oscura. En realidad, las varias clases de palabras no difieren unas de otras por su significado, sino por su conexión y dependencia mutua en el lenguaje. El sustantivo es una

palabra que sirve para significar el sujeto de la proposición y el término del complemento: el sujeto de la proposición, como en "*el verdor es agradable a la vista*"; el término de un complemento, como en "*la primavera cubre la tierra de verdor*".

¿Qué es el adjetivo? No es, como dicen muchos, una palabra que significa cualidad; *verdor* significa cualidad, y se usa sin embargo como sustantivo. Es una palabra que explica o modifica inmediatamente el significado del sustantivo: "los cuerpos blancos"; "el color blanco"; "la blanca azucena".

¿Qué es el adverbio? Es una palabra que modifica una modificación o explicación del significado del sustantivo: "esperanzas *demasiado* lisonjeras"; "noticias *manifiestamente* falsas"; "servicio *mal* recompensado"; "¡oh méritos *tarde* conocidos!"; "los filósofos antiguos *no* conocieron el verdadero modo de estudiar la naturaleza".

Regularmente no cabe arbitrariedad en la definición sino cuando se trata de determinar el significado peculiar que damos a un término desconocido o dudoso. No es lícito apartarse del uso común de la lengua, ni de la acepción que señala a los términos técnicos de una ciencia, una nomenclatura fija y universalmente recibida. Pero ocurre expresar una nueva idea por medio de un término nuevo, y toca entonces al que lo introduce definirlo, dando a conocer el significado en que lo toma. Hay además palabras cuyo valor no está bien determinado por el uso general o por el de los escritores científicos; y no sólo es conveniente sino aun necesario declarar el que cada uno le da, para evitar disputas verbales en que la contradicción es sólo aparente, originada de las varias acepciones de una misma voz. Y éste es el único punto de vista bajo el cual puede concebirse diferencia entre las definiciones de palabras y las definiciones de cosas. Toda definición es, a un tiempo, definición de cosa, de idea y de palabra; y sólo depende de las circunstancias el que por medio de la definición nos propongamos dar

a conocer un objeto, manifestar un concepto peculiar nuevo o fijar el significado de una palabra ambigua; propósitos todos que se reducen siempre a determinar un objeto, porque toda palabra significa una idea y toda idea corresponde a un objeto.

Creemos también necesario decir algo de la división y la clasificación.

Hay objetos en que se incluyen muchas especies, o que pueden presentarse bajo muchos aspectos, cuyas diferencias es importante conocer. De aquí la necesidad de dividirlos. Y no pocas veces es necesario subdividir cada miembro de la primera división, y luego cada miembro de la segunda, y así sucesivamente hasta parar en las especies o aspectos últimos, cuya distinción importa.

La clasificación es una sola división o una serie de divisiones.

El primer requisito de toda división es que sea completa, que agote su objeto. Tal es la de los seres corpóreos en organizados e inorganizados. La de los organizados en animales y vegetales; la de los animales en vertebrados y moluscos; la de los vertebrados en mamíferos, aves, reptiles y peces.

La segunda regla es que cada uno de los miembros excluya completamente a los otros. Así en la última de las divisiones anteriores, ningún mamífero es ave, ni reptil, ni pez. Pero este requisito es a veces dificultosísimo de obtener en la clasificación de los objetos naturales, porque los extremos se tocan. La naturaleza pasa por grados imperceptibles de un tipo al otro, y no puede siempre fijarse el punto preciso en que termina un tipo y principia el inmediato.

La tercera es que en todos los miembros se atienda a la ausencia, presencia o modificación de cualidad o carácter único, o de un mismo conjunto de cualidades o caracteres. A este requisito satisface bastante bien la última de las divisiones anteriores: los caracteres que distinguen a los ma-

míferos, a las aves, a los reptiles, a los peces, están tomados de las funciones más importantes de la vida animal: la nutrición y la reproducción. Pero la observancia de esta regla no es siempre posible.

Fácil es colegir que una clasificación compleja exige la observancia de estas reglas en cada uno de sus trámites, porque cada uno de ellos es una división. Pero además conviene que, si es posible, las subdivisiones de un mismo orden se funden en caracteres análogos. Échase menos este requisito en el sistema de los vegetales de Linneo, que subdividiendo las clases, atiende ya al número de los pistilos, ya a la forma del ovario, ya a la del fruto, ya a la adherencia de la corteza, etcétera. Y sin embargo, la clasificación de las plantas por aquel ilustre naturalista es universal y generalmente admirada; y considerando su objeto, que es facilitar el conocimiento del nombre de cada planta, no ha sido posible mejorarla; la magnífica variedad de las producciones de la naturaleza no se presta a las estrechas y mezquinas distribuciones de los métodos artificiales.

Puede abusarse de la clasificación extendiéndola a particularidades minuciosas, que por su número o por la dificultad de distinguir las, lejos de auxiliar el entendimiento, lo embarazan, recargan excesivamente la memoria y producen perplejidad. *Compositum est quidquid in verum et rectum est.*

En las clasificaciones complejas suele darse a los miembros de la primera división el título de *clases*; los de la subdivisión comúnmente se llaman *órdenes*; los de la siguiente, *géneros*; los de la última, *especies*. Si son necesarios otros trámites se les da el título de *grupos*, *familias* a los miembros de las subdivisiones inmediatas, terminando siempre en las *especies*, que sin embargo admiten algunas *variedades*.

CAPITULO III

DEL RACIOCINIO EN GENERAL

Definición del raciocinio. — Dos juicios antecedentes o premisas. — Deducción diversa en los raciocinios. — Proceder silogístico: su fuerza deductiva. — Proceder del raciocinio empírico. — Raciocinios inductivos o analógicos: sus varias especies. — Analogía de causa y efecto: ejemplos. — Diferencia entre el raciocinio empírico y el analógico. — Analogías que proceden de los efectos a las causas. — Inferencia de semejanza entre ciertas partes o cualidades. — Analogías de los fines a los medios, y de los medios a los fines: ejemplos. — Relación de causa a efecto en todas las especies de raciocinios, empíricos y analógicos. — Proceder esencial en todo raciocinio.

El *raciocinio* es un acto del entendimiento en que de uno o más juicios deducimos otro juicio.

Generalmente se cree que en todo raciocinio hay dos juicios antecedentes o premisas. Pero no es así; en esta operación intelectual: “el espíritu no es extenso; luego lo que es extenso no es espíritu”, no puede ponerse en duda que las dos proposiciones expresen dos juicios diferentes; el sujeto de la primera es el *espíritu*; el sujeto de la segunda es *extenso*; el atributo de la primera es *extenso*; el atributo de la segunda es *espíritu*. La relación entre el espíritu y lo inextenso no es lo mismo que la relación entre lo extenso y lo no-espíritu. Por otra parte, es evidente que la segunda relación no supone otro antecedente que la primera, y que admitida la primera es imposible rechazar la segunda. Por consiguiente, el acto intelectual que las dos proposiciones expresan, es un verdadero raciocinio en que de un solo juicio se deduce otro juicio.

No en todos los raciocinios se hace la deducción de la misma manera. En los raciocinios llamados *silogismos*, el proceder deductivo es éste: A se contiene en B; B se contiene en C; luego A se contiene en C. Decir, por ejemplo, que *el hombre es animal*, es decir que la clase *hombre* se contiene en la clase *animal*; decir que *Pedro es hombre*, es decir que el individuo *Pedro* se contiene en la clase *hombre*; y decir que *Pedro es animal*, es decir que el individuo *Pedro* se contiene en la clase *animal*. La fuerza de la deducción en los raciocinios de esta especie se funda en la necesidad de la relación entre A y C, supuestas las relaciones entre A y B, entre B y C.

De otra manera puede también considerarse el proceder deductivo en el silogismo, pero que sólo es una inversión de la precedente. La calidad de hombre comprende la calidad de animal; Pedro comprende la calidad de hombre; por consiguiente Pedro comprende la calidad de animal: A comprende a B; B comprende a C; luego A comprende a C. Las dos fórmulas son en realidad una sola: en la primera atendemos a la extensión de los términos, y en la segunda a su comprensión.

El silogismo pertenece a la clase de raciocinios que llamaré *demostrativos*, en los cuales la consecuencia se deriva de la premisa o premisas por una deducción necesaria de necesidad absoluta. Si la materia es extensa, es necesario, de necesidad absoluta, que lo que no es extenso no sea tampoco material; y si A es igual a B, y B a C, es imposible de toda imposibilidad que A o C no sean también iguales entre sí. Así, en el silogismo, concebida la inclusión de A en B y de B en C, se llega irremisiblemente a la inclusión de A en C.

En las consecuencias que deducimos de las observaciones físicas es diferente el proceder intelectual, y diferente asimismo el motivo de la confianza que prestamos al raciocinio. Sumergiendo un pedazo de sal en el agua, se disuelve la sal; y de aquí infiero que siempre que la sal se sumerge

en el agua, se disuelve. El proceder intelectual es éste: en todos los casos que he podido observar la sal sumergida en el agua, se disuelve; luego se ha disuelto y se disolverá en todos los casos: la disolución de la sal en el agua es para mí una ley de la naturaleza. La fuerza de la deducción en los raciocinios de esta especie, que llamamos *experimentales* o *empíricos*, no se funda en la necesidad de la relación deducida, supuesta la relación antecedente; porque es claro que de haber sucedido una cosa en los casos de que yo he sido testigo, no se sigue necesariamente que lo mismo haya de haber sucedido y haya de suceder en todos los casos semejantes; necesariamente digo, en el sentido de necesidad absoluta, como la de que el todo sea mayor que la parte, o la de que 2 y 2 sean 4; cosas que no pueden dejar de suceder, porque un todo no mayor que la parte, y 2 y 2 no iguales a 4, serían conceptos que envolverían contradicción, conceptos que el entendimiento repugna. La fuerza deductiva del raciocinio empírico se funda en la suposición de la invariable constancia de las leyes que rigen el universo físico. Pero aunque es de necesidad absoluta, según yo concibo, que el universo sea regido por leyes constantes, no lo es que lo sea precisamente por las leyes que de hecho lo rigen. El autor de la naturaleza ha podido someterlo a otras leyes, y puede suspender también las que una vez ha establecido. Así, por grande que sea la certidumbre que este raciocinio nos inspira, no iguala a la certidumbre de las verdades evidentes, ni a la certidumbre de las verdades que se derivan de éstas por una demostración rigurosa, esto es, por uno o más raciocinios demostrativos. Y esta desigualdad subsistiría aun suponiendo que pudiéramos estar seguros de conocer perfectamente los hechos cuyo enlace suponemos constante, seguridad que no siempre es completa.

El raciocinio empírico procede de dos modos. Primero: generaliza un hecho: veo que el fuego en un caso particular derrite la nieve; luego la ha derretido y la derretirá siempre. Segundo: generalizando el hecho lo aplico luego a los

casos particulares comprendidos en él: sé que el fuego cercano a la cera-la derrite: si supongo, pues, en un caso particular la cercanía de la cera al fuego, deduzco que en ese caso ha de derretirse la cera. Tales son, y no más, las dos formas del verdadero raciocinio empírico, autorizado por la estabilidad de las leyes naturales.

Nada más sencillo ni más seguro que las generalizaciones empíricas y las aplicaciones particulares. Con relación a las primeras, la dificultad consiste en determinar con exactitud una conexión fenomenal, esto es, el fenómeno primero llamado causa, y el fenómeno subsiguiente llamado efecto. La razón es, porque las conexiones fenomenales se nos presentan rara vez separadas: ordinariamente las vemos anudadas y confundidas unas con otras; una misma causa parece acarrear efectos varios; y a la producción de un mismo efecto parecen concurrir varias causas. El proceder raciocinativo que distingue y separa ambos fenómenos y formula sus elementos esenciales, purificados de todo lo accesorio y extraño, es complejo y difícil.

Con relación a las aplicaciones particulares de una ley general, la dificultad consiste en averiguar si el caso particular está verdaderamente comprendido en la ley. La semejanza entre el caso particular y los casos presentados por la ley puede ser sólo aparente; y a veces no es fácil comprobarla, sino por medio de comparaciones prolijas y de juiciosas deducciones. Estos raciocinios, que sirven ya para establecer con seguridad una generalidad, ya para determinar las circunstancias particulares de una ley general, se llaman *inductivos* o *analógicos*, y son de varias especies.

La primera especie de analogía es la que procede de la causa a los efectos. Ella generaliza también los hechos, pero sus generalizaciones van mucho más allá de los límites del raciocinio puramente empírico, y para que infundan una plena confianza necesitan de comprobarse. Voy a dar un ejemplo.

Una vara que se introduce en el agua nos parece que-

brada, y un objeto que se ve al través de un prisma de vidrio no se nos muestra en el verdadero lugar que ocupa, sino en otro distinto. Si se coloca una peseta en el fondo de una taza de agua y se la ve oblicuamente, parecerá levantarse en el agua; si en lugar de agua se emplea espíritu de vino, parecerá levantarse más; si aceite, todavía más. Pero en ninguno de estos casos el lugar aparente estará a la derecha o a la izquierda del lugar verdadero, sino en un mismo plano vertical con él y con el ojo del observador. Este fenómeno, debido a que los rayos de luz que vienen del objeto a nosotros se doblan al pasar de un medio transparente a otro, se llamó *refracción de la luz*; y en cada combinación de dos medios pareció ajustarse a esta ley: "los ángulos de incidencia y de refracción están en un plano normal de la superficie de separación de los dos medios, y los senos de estos ángulos tienen una relación particular entre sí". De lo cual se dedujo que *siempre* que pasa la luz de un medio transparente al otro, se verifica en los mismos términos el fenómeno de la refracción.

La deducción, sin embargo, extendida a todas las combinaciones posibles de dos medios, no era bastante segura. En cada combinación particular la relación entre los dos medios es una; y no se divisa motivo para que, mientras ésta subsista, varíe la producción de efectos. Cada generalización de un hecho particular en que no variasen los medios, puede pues mirarse como rigurosamente empírica. Pero cuando se generaliza la fórmula de todas las combinaciones posibles de dos medios, ¿era lícito afirmar con la misma seguridad que ninguna de las relaciones en que los dos medios llegasen a hallarse entre sí contraría la producción del fenómeno, según lo representaba la fórmula? Nada contribuiría a asegurar esta confianza. La analogía no da más que cierto grado de probabilidad; y sólo diversificando en numerosos experimentos las combinaciones de medios, y viendo reproducirse en todos el fenómeno, era dable que se mirase gradualmente el peligro de error, hasta que al fin pareciese

desvanecerse y nos creyésemos autorizados para elevar la deducción general analógica a la categoría de las verdades empíricas y para considerarla como la expresión exacta de una ley de la naturaleza. En el ejemplo presente no sucedió así. Las observaciones hicieron ver que en las sustancias cristalizadas se observa de un modo singular el fenómeno. Fué, pues, necesario corregir la fórmula, limitándola a los cuerpos transparentes no cristalizados, y sólo con esta reserva pudo ya admitirse como una deducción empírica.

En efecto, hay cuerpos sólidos transparentes, como el cristal de roca, que interpuestos entre el objeto y el ojo tienen la singular propiedad de duplicar la imagen del primero, de modo que en lugar de un objeto vemos dos, el uno al lado del otro; esos cuerpos, en una palabra, producen el fenómeno de la *refracción doble*. Se observó que de estas dos imágenes una estaba en el plano normal y otra no; los rayos de luz que nos hacen ver la segunda experimentan una refracción extraordinaria. Observóse que la refracción doble era producida siempre por un cuerpo cristalizado; es decir, por alguna de aquellas sustancias que naturalmente afectan formas simétricas regulares, y que se trizan o rompen con más facilidad en unas direcciones que en otras; lo que no sucede con el vidrio. ¿No fué natural inferir que en los cuerpos cristalizados que no se habían sometido a la observación se produciría igualmente el fenómeno de la refracción doble, con las dos imágenes ordinaria y extraordinaria, como en los que habían podido observarse? No dudando de la doble refracción del cristal de roca en cierto número de casos, inferimos experimentalmente que el cristal de roca produce en todos los casos el mismo fenómeno. Y observando luego la doble refracción de otras sustancias cristalizadas, con las dos imágenes ordinaria y extraordinaria, como en la del cristal de roca, inferimos analógicamente que *todas las sustancias cristalizadas* la producen en los mismos términos. Dos pedazos de cristal de roca nos presentan una completa semejanza de agencia en

cuanto a la producción del efecto; de cuerpos cristalizados de diferentes especies no podemos decir otro tanto. Así, la segunda generalización no puede adoptarse con plena confianza; y en efecto, sometida a muchas y variadas observaciones, se echó de ver que no era exacta.

M. Fresnel demostró que, dados ciertos *postulados*, todas las circunstancias de la doble refracción podían explicarse satisfactoriamente, y decirse de ellos por un riguroso cálculo matemático: que ellos explicaban primeramente la ausencia de la doble refracción en los cuerpos transparentes cristalizados; que en segundo lugar se explicaba con ellos la presencia de las dos imágenes ordinaria y extraordinaria producidas por ciertas sustancias cristalizadas; y en tercer lugar, que según aquellos postulados, en las más de estas sustancias las dos imágenes debían ser extraordinarias, esto es, aparecer ambas fuera del plano normal; conclusión inesperada, contraria a lo que parecía deducirse en las primeras observaciones, y que fué plenamente confirmada por la experiencia.

Tenemos aquí un ejemplo de la diferencia entre el raciocinio experimental riguroso y el raciocinio analógico de causas a efectos; tenemos además un ejemplo de la certidumbre a que pueden elevarse las deducciones analógicas sometidas a variados experimentos y observaciones, y progresivamente corregidas. Vemos asimismo otra circunstancia importante. El cálculo manifiesta una correspondencia exacta entre las modificaciones de la causa y las modificaciones del efecto, y nos da a conocer de este modo que la fórmula general representa con exactitud los hechos. La fuerza de la deducción es tanto mayor cuanto más grande es el número de casos varios a que la vemos constantemente extenderse, y más cabal la correspondencia entre la fórmula y los hechos sometidos a las mismas condiciones; hasta que revela por fin ostensiblemente el carácter de una verdadera ley natural.

Hay, pues, bastante diferencia entre el raciocinio ex-

perimental o empírico y la analogía de las causas a los efectos. El primero procede con cierta seguridad, el segundo a tientas, provocando a nuevas investigaciones que lo comprueben. Se pudiera decir que el raciocinio experimental no es otra cosa que el analógico que procede de las causas a los efectos, elevado al grado máximo de fuerza, a la certidumbre física. Así es que a veces lo que hemos calificado de empírico puede no serlo; las generalizaciones, a que creemos estar plenamente autorizados, pueden abusar llevadas más allá de ciertos límites, o no abusar definidas exactamente; y otras veces al contrario: una poderosa analogía puede ser la expresión exacta de una conexión fenomenal invariable.

Hay otras especies de analogías en que el proceder es diferente del que concierne al raciocinio empírico. En la analogía que procede de los efectos a las causas, el proceder es inverso. Vemos, por ejemplo, una huella humana estampada en un suelo blando; y colegimos que la estampa ha sido verdaderamente producida por el pie de un hombre, porque se parece a la estampa que el pie del hombre produce siempre en una superficie blanda. Si la semejanza entre la estampa que vemos y la verdadera huella del pie humano es completa, prestaremos nuestra confianza a la inferencia; pero podremos todavía engañarnos, porque la misma estampa puede haber sido producida artificialmente. Pero si no vemos sólo una huella sino muchas, si las vemos sucederse sin interrupción desde un extremo al otro de un gran campo cubierto de nieve, colocadas a la distancia en que suelen dejarlas los pasos humanos, iguales en las dimensiones, semejantes en la forma y con las diferencias simétricas que corresponden al pie derecho y al izquierdo, inferimos ya con una inmensa probabilidad, apenas inferior a la certidumbre física, que los pies de un hombre las han estampado en la nieve. En el raciocinio que procede de las causas a los efectos, no hay peligro de errar cuando la causa y su modo de obrar están perfectamente conocidos: si tengo en la mano un pedazo de plomo y lo suelto, caerá infaliblemente

te: para que la deducción nos engañase sería necesario que se infringiese una ley de la naturaleza. Pero en el raciocinio analógico que procede de los efectos a las causas, no puede decirse lo mismo: efectos semejantísimos pueden ser producidos por causas diversas, sin que ninguna ley de la naturaleza se infrinja. Sólo cuando estamos seguros de que un efecto no puede ser acarreado sino por cierta especie de causas, podrá elevarse a una completa certidumbre la analogía que procede de los efectos a las causas.

Hemos visto arriba que el raciocinio empírico generaliza dentro de ciertos límites, y luego aplica la generalización *a priori*: de la semejanza de las causas deduce la semejanza de los efectos en casos particulares inobservados. La analogía que de los efectos se remonta a las causas, aplica también, particulariza una causa general pero aplica *a priori*. De la semejanza de los efectos infiere la semejanza de las causas.

Inferimos también a veces de la semejanza en cuanto a ciertas partes o cualidades la semejanza en cuanto a otras partes o cualidades. Observo, por ejemplo, que un astro nuevo se mueve alrededor de otro en órbitas elípticas, semejantes a las que los planetas y satélites describen alrededor de sus centros respectivos. De esta semejanza deduzco (si no he podido observarlo) que el nuevo astro tiene también un movimiento de rotación sobre sí mismo, de la misma manera que los planetas y satélites en que he podido hacer la observación. Esta especie de analogía suele ser la más débil de todas; y sin embargo las observaciones la han confirmado a menudo. Cuando se funda, no en una semejanza imperfecta u oscura, sino en gran número de semejanzas bien vivas y determinadas, puede arrastrar irresistiblemente el asenso. ¿Quién después de haber estudiado menudamente la forma exterior de un animal, y de reconocer por ella que otro animal es de la misma especie, dejará de inferir con toda confianza, que la conformación interna del segundo es semejante a la del animal que se ha observado

primero, aunque para juzgar así no haya otro fundamento que la semejanza de las formas exteriores?

Hay otras análogas que proceden de los fines a los medios, y de los medios a los fines. Vemos, por ejemplo, que los planetas tienen movimientos de rotación que les muestran y les ocultan alternativamente el sol, y movimientos de traslación alrededor del sol, que por la inclinación de sus ejes sobre los planos de sus órbitas, les hacen experimentar una serie de vicisitudes en que el calor y la iluminación crecen y decrecen por grados, reproduciéndose constantemente esta serie con la más invariable uniformidad, como sucede en la tierra. Si de aquí deducimos que en la tierra, como en los planetas, el día y la noche y las diferentes estaciones se deben a dos movimientos, el uno alrededor de su eje, y el otro en torno al sol, de la semejanza de los efectos inferimos la semejanza de las causas. Y si pasando más adelante juzgamos que en los planetas, como en la tierra, estas alternativas tienen relación con el desarrollo y las necesidades de seres organizados que las habitan, de la semejanza de los medios inferimos la semejanza de los fines.

He observado que los cuadrúpedos que se alimentan de la carne de otros cuadrúpedos están armados de agudas garras y dientes, a propósito para apoderarse de la presa y devorarla. Si sé que un cuadrúpedo desconocido se alimenta del mismo modo que otros, colijo con bastante probabilidad que está provisto de los mismos medios. La zoología en sí es una ciencia fundada en gran parte sobre estas correlaciones de medios a fines y de fines a medios, en que la analogía nos inspira ciertamente confianza como el raciocinio empírico.

Podemos reducir a estas cinco especies el raciocinio análogo: o procede de causas a efectos, o de efectos a causas; de medios a fines, o de fines a medios; o de una semejanza parcial a otra semejanza mayor. En la primera especie el principio que sirve de tipo al raciocinio es la esta-

bilidad de las conexiones fenomenales; en las otras cuatro el principio es la simplicidad, la unidad de plan, que vemos a menudo en las obras de la naturaleza; principio menos seguro que el otro, y a que sin embargo no podemos a veces dejar de acudir.

Todos los raciocinios se reducen a estas tres especies: demostrativo, experimental y analógico. Observaremos últimamente, que no obstante la diferencia de proceder deductivo en el raciocinio empírico y en los varios analógicos, el entendimiento se encamina por todos estos rumbos a un mismo término, que es la conexión de causa y efecto. El raciocinio empírico supone determinada la causa, y deduce de ella con suma seguridad el efecto. La analogía que procede de causas a efectos establece inocentemente la causa en virtud de una semejanza aparente; y si llega por alguno de los modos que dejo expuestos a determinar y circunscribir la causa, el resultado es el conocimiento de una conexión de causalidad, en que podemos ya deducir de la causa el efecto, y de las modificaciones de la causa las modificaciones del efecto. Supóngase ahora que procedamos en dirección contraria, de la semejanza de los efectos a la semejanza de las causas. Si tiene esa deducción los caracteres que nos autoricen para mirarla como concluyente, el resultado es el mismo que antes, una conexión de causalidad. Si de los fines inferimos los medios, o de los medios los fines, y tenemos fundamento para dar entera fe a la ilación, habremos también venido a parar en una conexión de causalidad, porque los medios son causas, y los fines efectos. En fin, si de una semejanza menor inferimos una semejanza mayor, la ilación se fundará en que vemos la semejanza inferida como efecto de la semejanza conocida, o la vemos también como efecto de una nueva causa, sea que la determinemos o no. Si así no fuese la ilación merecería poca fe. A las tres especies dichas, el demostrativo, el empírico y el analógico, se reducen todos los raciocinios posibles.

CAPITULO IV

DE LOS RACIOCINIOS DEMOSTRATIVOS

Proceder deductivo en los raciocinios demostrativos. — El silogismo. — Doctrina de los escolásticos. — Figura del silogismo. — Silogismo de Galeno. — El modo. — Conversión de los diferentes modos del silogismo. — Reglas de Aristóteles. — Diferencia aparente entre las proposiciones afirmativas y negativas. — Conversión de la proposición universal. — Conversión en el silogismo del modo perfecto, según los escolásticos. — Observaciones sobre el uso del silogismo. — Reglas 1ª, 2ª, 3ª, 4ª, 5ª y 6ª. — Reducción del silogismo por los escolásticos. — Silogismos disyuntivos. — Proceder de la inducción: opinión de Wallis. — El entimema. — El sorites. — Otros raciocinios demostrativos. — Proceder instintivo en el raciocinio. — Proceder deductivo en las ciencias matemáticas. — Conclusiones de lo que precede. — Legitimidad del raciocinio. — Causas de error. — Falacia o sofisma: en qué consiste. — Argumento de Zenón. — Argumento *reductio ad absurdum*. — Ejemplos referentes a los argumentos económicos. — Supuesta regla a que se ha querido reducir todo raciocinio: Condillac. — Explicación del Dr. Brown. — Vano empeño por reducir el silogismo. — Conclusión.

I

En los raciocinios demostrativos el proceder deductivo es vario, según la especie de relación a que se atienda.

Cuando se atiende a la relación de semejanza que sirve de fundamento a las clases, el proceder raciocinativo, llamado entonces *silogismo*, debe conformarse al axioma: “si de tres cosas la primera se contiene en la segunda, y la segunda en la tercera, la primera se contiene en la tercera”; esto es, “M se contiene en N, N se contiene en P, luego M se contiene en P”.

Sea, por ejemplo, este silogismo: “La virtud es digna de amarse; la economía es virtud; luego la economía es digna

de amarse”. En el segundo juicio se afirma que la clase *economía* se incluye en la clase *virtud*; en el primero se afirma que la clase *virtud* se incluye en la clase *digna de amarse*; y en el tercero se saca por *conclusión* o *consecuencia* de estas dos *premisas*, que la clase *economía* se incluye en la clase *digna de amarse*.

De otro modo: “la economía tiene la cualidad de virtud; la virtud tiene la cualidad de ser digna de amarse; luego la economía tiene la cualidad de ser digna de amarse”. El axioma regulador es el mismo que antes, aunque aplicado de un modo inverso: M contiene a N; N contiene a P; luego M contiene a P. La relación a que se atiende en el proceder racionativo es también la misma; porque decir que “la virtud tiene la cualidad de ser digna de amarse”, es decir con otras palabras que la virtud se contiene en la clase de las cosas que son dignas de amarse.

El verbo *ser* en el silogismo significa, pues, lo mismo que *contener* o *contenerse*; *contener*, si se atiende a la comprensión de las palabras; *contenerse*, si se atiende a su extensión.

II

Vamos a dar una brevísima idea de la doctrina de los escolásticos sobre el silogismo; después averiguaremos si sirve de algo para la investigación y demostración de la verdad.

El silogismo consta de tres *términos* ligados entre sí por el verbo *ser*, llamado *cópula*. De estos tres términos, los dos de la conclusión se llaman *extremos*; extremo *mayor* el predicado, y extremo *menor* el sujeto. El término que se compara con uno de los extremos en una de las premisas, y con el otro en la otra, se llama *medio*. Cuando el verbo *ser* no está expreso, se le supone implicado en otro verbo; como en esta proposición: “las aves vuelan”, que es como si dijéramos: “las aves son seres volantes”. De las dos premisas

la una se dice *mayor* y la otra *menor*, según es mayor o menor el término que se compara en ellas con el medio. Según la forma escolástica, la mayor es siempre la primera de las tres proposiciones del silogismo, y la menor la segunda.

La posición del medio constituye la *figura* del silogismo. Si es sujeto de la mayor y predicado de la menor, el silogismo es de la primera figura¹; si predicado de ambas, de la segunda²; si sujeto de ambas, de la tercera³.

Hay cierta especie de silogismos de que no trató Aristóteles, en los cuales el medio sirve de sujeto al sujeto de la conclusión y de predicado al predicado; el sujeto de la conclusión es el extremo *mayor*, y la premisa en que se halla es la *mayor*; por consiguiente, el predicado de la conclusión es el extremo *menor*, y la premisa en que se halla es la *menor*. He aquí un ejemplo: "Los gobiernos en que los representantes del pueblo hacen las leyes son gobiernos democráticos; algunos gobiernos que tienen rey son gobiernos en que los representantes del pueblo hacen las leyes; luego algunos gobiernos democráticos son gobiernos que tienen rey". Mirábase estos silogismos como de la primera figura *indirecta*; pero nos parece más sencilla la idea de su

¹ Llamando S el sujeto de la conclusión, P el predicado de la misma, y M el medio, la primera figura es:

M, P, mayor;
S, M, menor;
S, P, conclusión. (*N. de Bello*).

² La segunda figura se puede representar así:

P, M;
S, M;
S, P.

En esta figura no hay más que cuatro modos legítimos. (*N. de Bello*).

³ Se puede representar así:

M, P;
M, S;
S, P.

Tiene seis modos legítimos. (*N. de Bello*).

inventor Galeno, que los consideraba como de diferente figura ¹.

El modo del silogismo consiste en la cualidad y cantidad de las proposiciones. La cualidad consiste en ser afirmativas o negativas. La cantidad en ser universales o particulares. La universal es aquella en que el sujeto significa una clase entera, como *el hombre, todo hombre*. La particular, por el contrario, es aquella en que el sujeto significa parte de una clase, como *algunos hombres*. Si el sujeto es un individuo determinado, la proposición es singular, y se reduce a las universales. Un individuo determinado, que se designa por un nombre propio, v. gr., *Alejandro*, o por una frase que haga sus veces, v. gr., “el hijo de Filipo”, “el conquistador macedonio”, es una clase que se reduce toda al individuo. La proposición universal afirmativa se representa por la letra A, la universal negativa por E; la particular afirmativa por I, la particular negativa por O.

Los escolásticos prescindían de la negación para la identidad de los términos: consideraban como un mismo término *hombre y no-hombre, vuelan y no-vuelan*: primera consideración errónea que los hizo complicar innecesariamente la teoría del silogismo. Contribuyó también a esta complicación y dió lugar a ese falso concepto, la diferencia esencial que suponían entre las proposiciones afirmativas y las negativas. Ya hemos dicho que la negación es una parte del atributo o predicado: *el hombre no es infalible* vale tanto como *el hombre es no-infalible*. Y ¿qué cosas pueden ser menos idénticas entre sí, o por mejor decir más opuestas, que estar expuesto a engañarse y no estarlo?

Prescindían también, para la identidad de los términos, de los adjetivos partitivos *unos, algunos, muchos*, etc. Según

¹ Se puede representar así:

M, S;
P, M;
S, P.

Tiene cinco modos legítimos. (N. de Bello).

ellos, *algunos hombres, muchos hombres, y todo hombre*, eran un término idéntico.

Los modos legítimos pertenecientes a las figuras dichas son los comprendidos en estos cuatro versos¹:

Bárbara, Celarent, Darii, Ferio;
Baralipon, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum;
Cesare, Camestres, Festino, Baroco;
Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Los cuatro primeros pertenecen a la primera figura; los cinco siguientes a la cuarta o sea la primera indirecta; los cuatro siguientes a la segunda, y los seis últimos a la tercera.

He aquí, por ejemplo, un silogismo en *Ferio*: “Ninguna cosa inocente es censurable; algunos placeres son inocentes; luego algunos placeres no son censurables”.

Ejemplo en *Baroco*: “Todo lo material es extenso; algunos seres no son extensos; luego algunos seres no son materiales”.

Ejemplo en *Darapti*: “Todo hombre es bípedo; todo hombre es animal; luego algunos animales son bípedos”.

En *Fapesmo*: “Las aves tienen plumas; los caballos no son aves luego algo que tiene plumas no es caballo”.

Todos los modos de la segunda, tercera y cuarta figura se denominan *imperfectos*.

En realidad, el silogismo perfecto, el verdadero silogismo, tiene una sola forma: S es contenido en M; M es contenido en P; luego S es contenido en P²; o según el orden que han preferido Aristóteles y los escolásticos: M es contenido en P; S es contenido en M; luego S es contenido en P. Los modos *Bárbara, Celarent, Darii, Ferio*, son uno solo idéntico; M, S, P, son positivos o negativos; S particular o universal;

¹ La primera vocal de cada dicción representa la mayor; la segunda, la menor; la tercera, la conclusión. (*N. de Bello*).

² S el sujeto de la conclusión; P el predicado de la misma; M el medio (*N. de Bello*).

M y P necesariamente universales, porque un predicado no puede menos de serlo. El silogismo tiene en este tipo tres términos. “No es P” equivale a “es no-P” o a “es—P”, representándose la negación por el signo —. —P no debe considerarse como la misma cosa que P. Y la misma distinción es necesario reconocer entre lo universal y lo particular, entre *hombres* y *algunos hombres*, entre S y S/r¹. De lo cual resulta que en todos los modos imperfectos hay más de tres términos. Sea, por ejemplo, este silogismo en *Fapesmo*:

Aves, pennatae;
Equi, non-aves;
Aliqua pennata, non-equi.

Tendremos seis términos: *aves* y *non-aves*; *pennatae* y *aliqua pennata*; *equi* y *non-equi*.

Trátase ahora de reducir todos los silogismos posibles a los modos de la primera figura, que se reducen, como hemos visto, a M, P; S, M; luego S, P; significando estas tres letras tres términos absolutamente invariables. El objeto de la reducción es demostrar la legitimidad del proceder deductivo. Para hacerla se recurre a las *conversiones*.

Llámase *conversión* aquella transformación de la proposición en que, permaneciendo la verdad del juicio, el sujeto se convierte en predicado y el predicado en sujeto; para lo cual dió tres reglas Aristóteles: la universal afirmativa, se convierte en particular afirmativa; la universal negativa en universal negativa; y la particular afirmativa en particular afirmativa. Por ejemplo: *aves, pennatae; aliqua pennata, aves. Pisces, non pennati; pennata, non-pisces. Aliqui homines, nigri; aliqua nigra, homines.*

Pero es visto que la conversión es un verdadero racionio compuesto de dos proposiciones, *antecedente* y *consi-*

¹ Representándose el término particular por una fracción en que el denominador es una cantidad indeterminada r. (N. de Bello).

guiente: "Todo hombre es animal, luego algunos animales son hombres". "Ninguna piedra siente; luego ninguna cosa que siente es piedra". "Algunos animales carecen de miembros; luego algunos seres que carecen de miembros son animales". A las de Aristóteles se añadió después otra conversión, que es la siguiente: "toda ave tiene plumas; luego ningún ser que carece de plumas es ave": *Omnis avis, pennata; igitur omne non-pennatum, non-avis*. El sujeto y el predicado del antecedente pasan a predicado y sujeto del consiguiente, precedidos de negación; y la proposición universal afirmativa se convierte en universal con dos negaciones.

Creo que podemos generalizar la doctrina de las conversiones, estableciendo primeramente que si "A es B" (proposición universal, en que A o B o ambos pueden ser afirmativos o negativos), se sigue forzosamente que "no-B es no-A"; o expresándonos como en el álgebra, " $\neg B$ es $\neg A$ "; de que "toda ave tiene plumas" se sigue que "ningún ser que carece de plumas es ave". Por consiguiente, " $\neg A$ es B" se convertirá en " $\neg B$ es A"; de que "lo impuro es aborrecido de Dios", se sigue que "lo no-aborrecido de Dios es puro". Asimismo "A es $\neg B$ ", se convertirá en "B es $\neg A$ "; de que "el espíritu es inextenso" se deduce forzosamente que "lo extenso no es espíritu". En fin, " $\neg A$ es $\neg B$ " se convertirá en "B es A"; de que "ningún ser que no tiene plumas es ave" es consecuencia forzosa que "toda ave tiene plumas". Manifiéstase aquí claramente que la diferencia entre las proposiciones afirmativas y las negativas es una cosa que no pasa de los signos verbales; y que aun en el lenguaje puede a menudo darse a lo negativo la apariencia de afirmativo; porque decir, v. gr., que un ser *no* tiene plumas vale tanto como decir que carece de ellas o que es implume.

En segundo lugar, podemos establecer que si "A es B" (proposición universal), una parte a lo menos de los seres comprendidos en la clase B, digamos, B/r, son forzosamente A: esto es, "B/r es A". Si lo corpóreo es extenso, síguese por

precisión que a lo menos algunas de las cosas extensas son corpóreas. Por consiguiente “—A es B”, dará “—B/r es A”, y de “—A es —B” resultará “—B/r es —A”. En efecto, de que “las acciones inhumanas se reprueban”, se sigue que “una parte de las acciones que se reprueban son inhumanas”: de que “las aves no tengan ubres”, se sigue que “algunos seres que carecen de ubres son aves”; y en fin, de que “lo inextenso sea incorpóreo”, se deduce que a lo menos “una parte de lo incorpóreo es inextenso”.

Si representamos ahora el sujeto particular por A/r, podemos establecer en primer lugar que de “A/r es B” se sigue que “B/r es A”: “si algunos hombres son negros”, es forzoso que “algunos seres negros sean hombres”. De lo cual se deduce que si “—A/r es B”, “B/r es —A”; y si “A/r es —B”, “—B/r es —A”. Esto es evidente, y da a conocer que aun la proposición particular negativa es convertible. En efecto, si “algunos mamíferos no tienen pelo”, es forzoso que “algunos de los seres que no tienen pelo sean mamíferos”.

En general, la proposición universal es convertible, o mudando la cualidad de ambos términos, o mudando la cantidad del predicado: si “A es B”, “—B es —A”, y “B/r es A”. Y la proposición particular es convertible mudando la cantidad de ambos términos: si “A/r es B”, “B/r es A”. Cuando se muda la cantidad de la proposición, se convierte por *accidens*, según el lenguaje escolástico; y cuando no se muda, se convierte *simpliciter*.

Más sencillo: toda proposición universal es convertible, ya mudando los signos de ambos términos, ya particularizando el predicado. “A es B”, luego “—B es —A”; “A es B”, luego “B/r es A”. Toda proposición particular se convierte particularizando el predicado y generalizando el sujeto, porque el predicado no puede menos de presentarse bajo una forma general: “A/r es B”; luego “B/r es A”. Nuestra nomenclatura corresponde en general a la de los escolásticos: convertir mudando los signos es en general lo que

ellos llaman convertir *simpliciter* y convertir particularizando el atributo es en lenguaje escolástico convertir *per accidens*. Hay un caso solo en que no se verifica esta correspondencia. Según ellos, "A/r es B", luego "B/r es A", es convertir *simpliciter*. Pero es visto que no se han fijado en los caracteres esenciales de las dos especies de conversión: la primera se efectúa mediante la mudanza de signos, esto es, trasformando el + en —, y el — en +; la segunda tiene lugar, por decirlo así, en los coeficientes de los términos, convirtiendo el predicado general en sujeto parcial, y el sujeto parcial en predicado general.

Volviendo ahora al silogismo, observaremos que, según los escolásticos, todo modo imperfecto puede reducirse a alguno de los cuatro perfectos, y las reglas para hacer estas reducciones se indican por las letras consonantes de la palabra que lo representa. El modo perfecto a que se reduce el silogismo imperfecto es aquel cuyo nombre tiene la misma inicial: *Baralípton*, por ejemplo, se reduce a *Bárbara*, *Camestres* a *Celarent*, *Disamis* a *Darii*, *Ferison* a *Ferio*. Si en el nombre del modo imperfecto se halla la letra *p*, como en *Darapti*, la proposición designada por la vocal anterior se convierte *per accidens*, y si en el nombre se halla la letra *s*, como en *Disamis*, la conversión se hace *simpliciter*. Si se halla en dicho nombre la letra *m*, como en *Frisomorum*, debe invertirse el orden de las premisas; y si se halla en él la letra *c* (no inicial), quiere decir que el silogismo es irreductible, como en *Baroco* y *Bocardo*, y que sólo puede probarse su legitimidad por el principio de contradicción.

Ejemplos. *Baralípton*: Quiere decir que las premisas subsisten invariables; que se saca de ellas la conclusión según *Bárbara*, y que esta conclusión debe convertirse *per accidens*. "M, S", "P, M", "S/r, P", se convierte a *Bárbara* de este modo: "M, S", "P, M" luego "P, S"; luego convirtiendo *per accidens*, "S/r, P".

Celantes: Quiere decir que las premisas subsisten invariables; que se saca de ellas la conclusión según *Celarent*, y

que esa conclusión se convierte *simpliciter*. “M, —S”, “P, M”, “S, —P”. Se reduce a *Celarent* de este modo: “M, —S”, “P, M”, luego “P, —S”; y por tanto, “S, —P”.

Fapesmo: La letra *p*, que sigue a la primera vocal *a*, indica que la primera premisa debe convertirse *per accidens*; la *s*, que sigue a la segunda vocal *e*, quiere decir que la segunda premisa se convierte *simpliciter*, y la *m* denota que deben mudar de lugar las premisas; hecho lo cual resulta un silogismo en *Ferio*: “M, S”, “P, —M”, luego “S/r, —P”. Se reduce a *Ferio* de este modo: “M, —P”, “S/r, M”, luego “S/r, —P”.

Camestres: “P, M”, “S, —M”, luego “S, —P”. Se reduce a *Celarent* convirtiendo la menor y la conclusión *simpliciter*, e invirtiendo las premisas: “M, —S”, “P, M”, “P, —S”; y por tanto, “S, —P”. Pero, con la venia de los señores escolásticos, la reducción se hace más sencillamente convirtiendo la mayor *simpliciter*: “—M, —P”, “S, —M”, luego “S, —P”. Mas, ¿a cuál de los cuatro modos directos pertenece el silogismo reducido? A ninguno, porque en ninguno de ellos son negativas las dos premisas. Sin embargo, se ajusta exactamente al tipo perfecto: Si —M se contiene en —P, y S en —M, es forzoso que S se contenga en —P. Lo que prueba que *Bárbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*, no son todos los modos directos posibles.

Disamis: “M/r, P”, “M, S”, luego “S/r, P”. Se reduce a *Darii* convirtiendo la mayor y la conclusión *simpliciter*, como dicen los escolásticos, o particularizando el atributo, como yo diría; y mudando además el orden de las premisas: “M, S”, “P/r, M”, luego “P/r, S”, y por tanto “S/r, P”.

Baroco y *Bocardo* no pueden reducirse, según los escolásticos, sino *per contradictionem*, esto es, haciendo ver que el que, concedidas las premisas, niega la consecuencia, se contradice. Esta especie de reducción la aplican ellos a todos los modos imperfectos; por ejemplo, a *Baralipon*: “M, S”, “P, M”, luego “S/r, P”. Si se niega la consecuencia, tomo la

contradicción de ella, que es "S, —P", porque si, v. gr., se me niega que algunos hombres sean negros, se pretende que todos los hombres son de diferente color que el negro, esto es, no negros. Ahora bien, si, "S, —P", y "M, S", resulta necesariamente, según *Celarent*, que "M, —P", y por tanto, "P, —M", proposición contradictoria de una de las premisas concedidas.

Pero, perdónenme otra vez los señores escolásticos: *Baroco* y *Bocardo* son facilísimamente reductibles, como van sus mercedes a verlo.

Baroco: "P, M", "S/r, —M", "S/r, —P". Convierto la mayor mudando los signos, y tengo el silogismo: "—M, —P", "S/r, —M", "S/r, —P". ¿Puede haber cosa más sencilla? Pero ¿a qué modo directo lo referiremos? A ninguno de los designados por la escuela. Y sin embargo, su conformidad con el tipo del silogismo perfecto es evidente. Para salvar el honor de los peripatéticos pudiera decirse que considerando no a M, sino a —M, como medio (consideración justísima, porque no es M sino —M el término con que se comparan ambos extremos), y prescindiendo, por consiguiente de la negación envuelta en él, la mayor es universal negativa, la menor particular afirmativa, y la conclusión particular negativa: es decir, que se reduce a *Ferio*.

Bocardo: "M/r, P", "M, S", "S/r, —P". Convierto la mayor y la conclusión, particularizando el atributo, y mudo el orden de las premisas: "M, S", "—P/r, M", luego "—P/r, S", y por tanto, "S/r, —P". Si se quiere considerar no a P, sino a —P como uno de los extremos, resultará que la reducción es a *Darii*.

Como los modos imperfectos se reducen todos, por medio de conversiones, a los cuatro perfectos, y como los cuatro perfectos se ajustan inmediatamente a la fórmula: "M se contiene en P", "S se contiene en M", luego "S se contiene en P", es claro que todas las figuras y todos los modos del silogismo se reducen a un solo proceder deductivo, com-

binado con aquellos simplicísimos racionios, a que se ha dado el título de conversiones ¹.

Los versos escolásticos representarían mucho mejor las reducciones, enmendados así:

Bárbara, Celarent, Darii, Ferio; Baralipon,
Celantes, Dabipte, Fapesmo, Fripesomorum;
Cesare, Casenter, Festino, Fasonto; Darapti,
Félapo, Dipámiter, Datipi, Dopamopto, Feripon.

Por donde se ve que en la segunda figura todas las conversiones se hacen mudando los signos; y en la tercera particularizando el atributo; generalización elegante, que recomienda mi teoría de las conversiones.

III

Añadiremos algunas observaciones sobre el uso del silogismo.

1^a No es necesario que el sujeto lógico de la proposición coincida con el sujeto gramatical. Cuando decimos: “En toda ciencia los principios deben preceder a las consecuencias”, el sujeto lógico puede ser *ciencia*, como si dijéramos: “toda ciencia es un encadenamiento de verdades en que los principios”, etc., y puede serlo también *las consecuencias*, como si dijéramos: “las consecuencias deben, en toda ciencia, exponerse después de los principios”. Por consiguiente, debe decirse otro tanto del predicado.

¹ En un racionio en *Bocardo*, como el siguiente:

“Algunas aves no vuelan;
Las aves tienen plumas;
Luego algunos seres que tienen plumas no vuelan”;

el proceder deductivo se puede analizar así:

Algunas aves no vuelan,
Luego algunos seres que no vuelan son aves,
Las aves tienen plumas,
Luego algunos seres que no vuelan tienen plumas,
Luego algunos seres que tienen plumas no vuelan. (*N. de Bello*).

2ª La inclusión recíproca de los términos que significan relación entre los subtérminos requiere que cada uno de los subtérminos de la consecuencia se contenga en el subtérmino análogo de la premisa. De que “las consecuencias de todo principio deban exponerse después del mismo principio”, se sigue que “todas las nociones filosóficas que no son psicológicas deben exponerse después de las nociones psicológicas”, porque el subtérmino *nociones filosóficas* se incluye, respecto de la psicología, en el subtérmino *consecuencias*, y el subtérmino *nociones psicológicas*, respecto de todas las otras nociones filosóficas, en el subtérmino *principios*. Se trata de la continencia extensiva; pero lo mismo pudiera aplicarse a la comprensión de los términos, que es la misma relación considerada de un modo inverso.

3ª Las premisas suelen expresarse a veces por una condición: “El murciélago no tiene plumas; luego, si es un carácter esencial de las aves el tenerlas, el murciélago no es ave”; que es como si dijéramos: “toda ave tiene plumas; el murciélago no las tiene; luego no es ave”: silogismo de la segunda figura, que se reduce al tipo convirtiendo la mayor *per signa*.

4ª El que dijese que las proposiciones universales suelen tener a veces una extensión menor de la que a primera vista presentan, “Todos pasan de Inglaterra a Francia por el estrecho de Calais”, sólo querría decir que “*todos los que pasan de Inglaterra a Francia*” (sujeto) “lo hacen por el estrecho de Calais” (predicado).

5ª Generalmente, para discernir los verdaderos sujeto y predicado, y la cualidad y cantidad de ambos, es necesario atender al sentido y no a la estructura material de la proposición; pero en todo caso podemos, permaneciendo invariable el sentido, dar a la proposición la forma escolástica, para fijar con precisión los términos y remover toda duda.

6ª Nos perderíamos en un laberinto de menudencias si hubiéramos de agotar la materia. Son innumerables las formas en que puede expresarse un mismo juicio, y que sin

alterar el sentido disfrazan los términos del silogismo. Pero las observaciones a que darían lugar así serían tan menudas y varias, que llegarían a ser superfluas para todo hombre dotado de mediana razón; y los que no hubieran recibido de la naturaleza esta dádiva, no podrían estudiarlas ni entenderlas.

IV

Los escolásticos reducen al silogismo varias especies de raciocinios en que hay proposiciones complejas.

En los silogismos condicionales establecen dos modos: el que llaman *modus ponens*: “si A es B, C es D; A es B, luego C es D”; y el que denominan *modus tollens*: “si A fuese B, C sería D; C no es D, luego A no es B”. Estos procederes deductivos son de una evidencia irresistible, y aunque Aristóteles los apellida silogismos, es manifiesto que se diferencian mucho de los anteriores en su estructura. Por otra parte, la relación sobre que versan no es la de semejanza, que sirve de fundamento a las clases, sino la de conexión necesaria entre dos hechos. “A no puede existir sin B; A existe; luego B existe”; o bien: “B no existe; luego no existe A”.

Los silogismos disyuntivos presentan esta forma: “o es A o B”; “es A”; luego “no es B”; o bien: “no es A”; luego “es B”. La relación sobre que versa el raciocinio es también de conexión necesaria, pero recíprocamente negativa: “A está necesariamente conexo con —B, y B está necesariamente conexo con —A”; “A existe”; luego “B no existe”; o bien: “no existe A”; luego “existe B”.

Algunos han llamado *dilema* este silogismo; pero el dilema es propiamente un argumento en que de dos hipótesis contradictorias resulta una apódosis idéntica y por tanto absoluta; v. gr.: “Todo hombre que desempeña mal un empleo que sirve voluntariamente, es culpable; porque o es capaz de desempeñarlo o incapaz: si es capaz, es culpable porque no llena sus obligaciones, pudiendo; y si no es ca-

paz, es culpable, porque se impone obligaciones que no le es posible llenar". El proceder deductivo es éste: "Existe A o no existe A; si existe A, existe B, y si no existe A, existe también B; luego absolutamente existe B".

Los escolásticos han querido también reducir al silogismo la *inducción*, especie de raciocinio en que de varias proposiciones particulares se saca una conclusión general de igual extensión que las premisas; por ejemplo: "En el triángulo equilátero la suma de los ángulos vale dos ángulos rectos"; "en el triángulo isósceles la suma de los ángulos vale dos ángulos rectos"; "en el triángulo escaleno la suma de los ángulos vale dos ángulos rectos"; luego "en todo triángulo la suma de los ángulos vale dos ángulos rectos". Si la enumeración de los particulares es incompleta, y la conclusión es más extensa que las premisas, la inducción no es rigurosa, y el raciocinio es experimental o analógico, pero nunca demostrativo.

Wallis, citado por Stewart, piensa que la inducción rigurosa (la que procede por enumeración completa, que es la sola de que puede tratarse aquí) es un silogismo en *Darapti*, que desenvuelve de este modo: "Europa, Asia, África y América son habitadas por hombres"; "Europa, Asia, África y América son todos los continentes conocidos"; luego "todos los continentes conocidos son habitados por hombres". No sabemos cómo pueda aplicarse a *Darapti* un silogismo cuya conclusión es universal. Pero la inducción está tan lejos de ser un silogismo en *Darapti*, que ni siquiera es silogismo. Es evidente que en ella se combinan dos relaciones diversas, la de semejanza clasificante en una de las premisas ("Europa, Asia, África y América son habitadas por hombres"), y la de identidad en la otra premisa; pues la enumeración no sería completa, ni la inducción demostrativa, si en esta premisa no fuese indiferente usar uno de los términos como sujeto y el otro como predicado, o vice-versa, subsistiendo su cualidad y su cuantidad; conversión que no es propia del verdadero silogismo.

Hay también un dilema idéntico, que procede por enumeración completa de todas las suposiciones posibles, y que puede figurarse de este modo: "Todas las suposiciones posibles son A, B, C, D"; "en cualquiera de estas suposiciones E es F"; luego "absolutamente E es F".

El *entimema* es un silogismo en que se omite la mayor o la menor porque se supone concedida; por ejemplo: "En todas las ciencias debe procederse de lo conocido a lo desconocido"; luego "en la Filosofía debe procederse del mismo modo". Cállase la menor: "La Filosofía es una ciencia".

El *sorites* es una cadena de silogismo en que el predicado del primer juicio es sujeto del segundo; el predicado del segundo sujeto del tercero; y así sucesivamente; v. gr.: "El alma piensa"; "lo que piensa es simple"; "lo simple es espiritual"; "lo espiritual, inmortal"; luego "el alma es inmortal". Entre la segunda proposición y la tercera, se calla la conclusión: "luego el alma es simple". Y entre la tercera y la cuarta se calla asimismo la conclusión: "luego el alma es espiritual". El *sorites* toma el nombre de prosilogismo, cuando se expresan las conclusiones intermedias.

V

Hay raciocinios demostrativos que versan sobre relaciones diferentes de la de semejanza clasificante, y que sin embargo parecen amoldarse a la fórmula o axioma fundamental del silogismo.

"A es después que B"; "B es después que C"; luego "A es después que C". Si en lugar de *después* ponemos *antes*, *mayor*, *menor*, o cualquier otra palabra o frase de las que llaman los gramáticos comparativas, el raciocinio conservará la misma forma y la misma fuerza concluyente.

Manifiesta es la semejanza entre la forma de estos raciocinios y la del silogismo: "A se contiene en B"; "B se contiene en C"; luego "A se contiene en C". La analogía,

con todo, no es más que aparente; las cantidades, cualidades y conversiones de las proposiciones, las figuras y modos del silogismo no tienen aquí aplicación alguna. Ciertos procedimientos deductivos convienen a una sola especie de relación, y ciertos otros a otra; y el alma, guiada por un maravilloso e inexplicable instinto, elige siempre el que conviene a la relación que la ocupa; instinto que ninguna análisis podría suplir y que hace innecesario el estudio de las leyes a que cada proceder está sujeto. A cada proceder deductivo corresponde un axioma fundamental que expresa o formula de un modo general la marcha del entendimiento, pero que en realidad no la guía. El proceder es instintivo; el axioma es el mismo proceder generalizado.

Si pasamos a otras relaciones, será aun más marcada la diferencia esencial entre la deducción que es propia de cada una de ellas y la deducción silogística. En la relación de identidad, por ejemplo, la marcha del entendimiento es: "A es B", "B es C", luego "A es C"; pero de tal manera que los términos son recíprocamente convertibles sin alteración alguna de cualidad ni de cantidad. No nos es posible resistir a la fuerza de este raciocinio: "A es B", "C es B", luego "A es C"; y sin embargo, no podemos reducirlo a ninguna figura o modo del silogismo. Lo mismo sucede en los raciocinios que versan sobre la relación de igualdad.

En toda expresión, los términos que significan cosas idénticas o cantidades iguales, son recíprocamente convertibles. Donde quiera que encontremos el término A podemos sustituirlo al término B, y recíprocamente, siempre que los dos signifiquen un mismo ser, o que, tratándose de cantidad, denoten cantidades iguales. Si $\frac{a+b}{n} = c^2$, y $a = a'$, $\frac{a'+b}{n} = c^2$. Tal es el proceder deductivo de que se hace continuo uso en las ciencias matemáticas.

Hay raciocinios en que el predicado de la conclusión no se encuentra en ninguna de las premisas, porque se con-

tiene parte en una y parte en otra: "Juan es hijo de Pedro"; "Pedro es hijo de Antonio"; luego "Juan es nieto de Antonio". *Nieto*, esto es, hijo de hijo, no se contiene en ninguna de las dos premisas separadamente consideradas; pero se contiene en las dos premisas a un tiempo, parte en una y parte en otra. El racionio no puede ser más concluyente; su fuerza demostrativa se percibe al instante; y sin embargo, es de todo punto irreductible a las fórmulas silogísticas.

Creo que basta lo dicho para probar: 1º Que el proceder deductivo es vario, según la relación en que se fija el entendimiento; 2º Que el proceder deductivo se ajusta en cada relación a un axioma o proposición general de evidencia intuitiva, mera fórmula de una operación intelectual que arrastra por sí misma el asenso; y 3º Que las reglas silogísticas, sobre no poderse aplicar a muchísimas especies de relaciones, son innecesarias para dirigir el entendimiento aun en la especie de relaciones a que son aplicables, porque no hacen más que ponernos bajo diversas formas un axioma, una verdad evidente, a que no prestaríamos, sin embargo, ninguna confianza, si no la prestásemos, sin ella, a las operaciones intelectuales que simboliza.

Lo que constituye la legitimidad del racionio es que el proceder intelectual que lo forma se ajuste a una fórmula evidente, que no pueda probarse ni necesite de prueba; de manera que, supuestas las premisas, no sea posible rehusar el asenso a la conclusión.¹

Pero la verdad de la conclusión no depende sólo de la legitimidad del racionio; antes, cuanto más legítimo el racionio, más forzoso es que el vicio o defecto de cualquiera de las premisas afecte a la conclusión. Si una premisa es hipotética, la conclusión forzosamente lo es; si meramente probable, la conclusión es sólo probable; si falsa, es preciso que sea falso todo lo que legítimamente se deduce de ella.

¹ Bajo este aspecto las palabras *Bárbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*, son la expresión de un mismo axioma: Si "N es P" y "M es N", "M es P". Y las otras palabras no pueden considerarse como verdaderos axiomas que no puedan probarse, porque efectivamente se prueban. Su reducción al tipo perfecto es su prueba. (*N. de Bello*).

De aquí se sigue que cuando de ciertas premisas deducimos mentalmente una proposición, hay dos peligros de error: el uno consiste en la ilegitimidad del raciocinio; el otro en el vicio o defecto de las premisas.

Parece que podemos estar siempre seguros de la legitimidad del proceder deductivo, refiriéndolo a su fórmula peculiar, o al axioma que lo representa. Hay, sin embargo, circunstancias que pueden perturbar en esta operación al entendimiento. Raciocinios hay que se nos presentan como legítimos, y que sólo tienen de ello la apariencia. En todos ellos la falacia consiste en que referimos el proceder intelectual a un axioma que no le conviene, o en que alguno de los términos del raciocinio varía de significación.

Si, por ejemplo, se raciocinase de este modo: "el hombre es animal, el caballo es animal, luego el hombre es caballo", la falacia consistiría en aplicar al raciocinio de semejanza clasificante, cuya fórmula es "A se contiene en B, B se contiene en C, luego A se contiene en C", la fórmula "A es C, B es C, luego A es B", que es propia del raciocinio que versa sobre cosas idénticas o sobre cantidades iguales.

Si se raciocinase de este modo: "Cuando decimos lo que sentimos, decimos verdad: cuando los hombres dicen que el sol se mueve alrededor de la tierra, dicen lo que sienten; luego cuando los hombres dicen que el sol se mueve alrededor de la tierra, dicen verdad", la falacia consistiría en que el *decir verdad* de la conclusión es otra cosa que el *decir verdad* de la mayor. En la mayor el *decir verdad* consiste en la intención de representar fielmente nuestros pensamientos por medio de las palabras, que es lo que se llama *verdad moral*; pero en la conclusión el *decir verdad* consiste en la exacta conformidad en las ideas representadas por las palabras con la realidad de las cosas, que es lo que se llama *verdad real o absoluta*.

En los ejemplos precedentes se presenta a primera vista la falacia o *sofisma*. Pero otras veces es dificultoso hallar en qué consiste.

Examinemos el célebre argumento con que Zenón se proponía probar que no había movimiento en el universo. “Si un cuerpo se mueve, o se mueve en el lugar en que está, o en el lugar en que no está. No en el lugar en que está, porque mientras un cuerpo está en un lugar, no se mueve. Ni en el lugar en que no está, porque el movimiento es una modificación del cuerpo, y un cuerpo no puede ser modificado sino en el lugar en que está. Luego nada se mueve en el universo”. ¿Será legítima la deducción precedente? La conclusión es manifiestamente falsa, pero ¿depende su falsedad de la de alguna de las premisas, o de la ilegitimidad del proceder deductivo?

Llamemos A el lugar que ocupa el móvil antes de principiar el movimiento, B un lugar contiguo en la dirección del móvil, C otro lugar que se sigue al segundo en la misma dirección, y así sucesivamente. El móvil no se mueve en A, ni en B, ni en C, *in sensu diviso*, es decir, verificándose movimiento en cada uno de estos lugares; pero se mueve en A, B y C, *in sensu composito*, esto es, contribuyendo A con B, y B con C; porque el movimiento consiste en trasladarse el cuerpo de un lugar a otro, y en que cada lugar vaya siendo sucesivamente el del móvil. Zenón argüía pues *de sensu diviso ad sensum compositum*; aplicaba al raciocinio que versa sobre una relación *in sensu composito* una fórmula que de ningún modo le conviene. Si A y B expresan todos los lugares posibles en que pueda hallarse un cuerpo, suponiendo que exista, y se prueba que el cuerpo no se halla ni en A ni en B, será necesario deducir que el tal cuerpo no existe. Pero si A y B contribuyen de tal modo a la existencia de una cosa, que ésta ni total ni parcialmente se verifique en A o B separadamente, en este caso de la inexistencia de la tal cosa en A y de su inexistencia en B no estamos autorizados a inferir que ella absolutamente no exista. En el primer caso es legítima la raciocinación, porque no se pasa del sentido diviso al compuesto, como en el segundo. La falacia, pues, del argumento de Zenón está en la operación

deductiva, y consiste en aplicar a la materia del raciocinio un modo de proceder que no le conviene.

Lo mismo se verifica en el argumento con que se pretende probar que un número cualquiera de granos no puede nunca formar un montón; ni un número cualquiera de gotas de agua, un lago; ni la multiplicación de un peso insensible, llevada hasta el punto que se quiera, un peso que el hombre más débil no es sea capaz de cargar, etc. "Si una porción de agua", se dice, "no es un lago, la agregación de una gota no la hará lago; por consiguiente, la agregación de otra gota, tampoco; ni la agregación de la tercera; ni la de la cuarta; y así sucesivamente hasta el número que se quiera. Luego ningún número de gotas de agua, por grande que sea, llegará jamás a formar un lago".

Cuando una conclusión es absurda o manifiestamente falsa, y no nos es posible dudar de las premisas, el proceder deductivo es vicioso; y recíprocamente, siendo manifiestamente falsa la conclusión, y manifiestamente legítimo el proceder deductivo, es de toda necesidad que una de las premisas sea falsa. De aquí el argumento llamado *reductio ad absurdum*, que consiste en probar que una proposición es falsa, porque de ella se sigue necesariamente un absurdo, o por lo menos una proposición de cuya falsedad no podemos dudar.

He aquí un ejemplo: "El valor de las cosas", dice el célebre economista Say, "es la medida de su utilidad". Por *valor* de una cosa entiende este escritor la cantidad de otras cosas que estamos dispuestos a dar por ella, o por la cual podemos permutarla. La *utilidad* de las cosas, según él, es aquella cualidad que las hace a propósito para satisfacer las diversas necesidades de los hombres.

Pero si el valor de las cosas fuese la medida de su utilidad, se seguiría forzosamente que el valor y la utilidad serían proporcionales uno a otro, y que creciendo o menguando el valor, crecería o menguaría la utilidad, y a la inversa: lo cual es absolutamente falso.

Cuando se inventa y generaliza una máquina que facilita la elaboración de un artículo, baja infaliblemente el valor de éste; y no podemos decir que se disminuye entonces su utilidad. Un tejido de algodón no es ahora menos útil que en el siglo pasado, porque en virtud del mecanismo que ha facilitado su producción, valga muchísimo menos; ni son menos útiles que las copias manuscritas del siglo XII, que por su alto valor sólo se encontraban en las bibliotecas de los conventos y en las casas de los grandes señores, los libros, que, merced a la imprenta, se venden hoy a tan bajo precio, que puede procurárselos hasta la clase más indigente de la sociedad. Al contrario, cuanto más abarata una mercancía, cuanto es menor la cantidad de cosas por la cual podemos permutarla, cuanto menos vale, más crece el número de sus consumidores, mayor es la cantidad de bienestar, conveniencia y placer que produce, más a propósito es para satisfacer las necesidades de los hombres; en una palabra, más útil es. Si facilitada, pues, la producción de un artículo, decrece su valor y se aumenta su utilidad, ¿qué prueba más clara de que ni el valor se regula por la utilidad del artículo, ni la utilidad por el valor?

Los impuestos producen un efecto contrario al de las máquinas. Una mercancía cargada de impuestos vale más que libre, pues regularmente se cambia por una mayor cantidad de dinero o de otros artículos. ¿Quién dirá por eso que una mercadería cargada de impuestos es más útil que libre? Al contrario: pues que el encarecimiento disminuye el consumo, el efecto inmediato de todo impuesto es disminuir el total del bienestar, conveniencia y placer de la sociedad, es hacer menos apto para satisfacer las necesidades de los hombres el artículo grabado por el impuesto. Si se aumenta, pues, con los impuestos el valor de las mercaderías gravadas, y si su utilidad no se aumenta con ellos, y antes bien se puede decir que decrece, ni la utilidad de las cosas es proporcionada a su valor, ni su valor a su utilidad.

“De que el precio”, dice Say, “sea la medida del valor

de las cosas, y su valor la medida de su utilidad, no se debe sacar la consecuencia absurda de que haciendo subir su precio violentamente se aumenta la utilidad de ellas". Pero la consecuencia es legítima; el absurdo está en las premisas.

VI

Se ha querido reducir a una regla única el proceder legítimo de todos los raciocinios, pero con poco suceso.

Condillac cree ¹ que todo raciocinio se reduce a una sola operación intelectual: a sacar de un juicio otro juicio contenido en el primero. Según esta doctrina, repetida por un gran número de filósofos, no hay raciocinio legítimo, sino cuando la conclusión se halla contenida en la premisa o premisas.

Él ha tomado por ejemplo el raciocinio algebraico. Sean las premisas o datos:

$$\begin{aligned}x - 1 &= y + 1 \\x + 1 &= 2y - 2\end{aligned}$$

De $x-1=y+1$ infiero que $x=y+2$, y de $x+1=2y-2$ infiero que $x=2y-3$. De $x=y+2$ y de $x=2y-3$ deduzco que $y+2=2y-3$; de este juicio deduzco que $2=2y-y-3=y-3$; y de este otro saco por consecuencia que $5=y$. En fin, de $x=y+2$ deduzco que $x=5+2=7$.

El incluirse la conclusión en las premisas no es aquí otra cosa que deducirse de ellas con arreglo a ciertos axiomas matemáticos. En las dos primeras deducciones, el axioma regulador es que "si a cantidades iguales se añaden o quitan cantidades iguales, las sumas o los residuos serán iguales". En la tercera, el axioma regulador es que "dos cantidades que separadamente son iguales a una tercera, son iguales entre sí". En la cuarta y quinta, la deducción es conforme

¹ *Logique*, chap. VII. (N. de Bello).

al primero de los axiomas anteriores. Y en la sexta, sustituyo al término γ y el término δ , porque los términos que denotan cantidades iguales pueden siempre sustituirse uno a otro.

De aquí se deduce que lo que llama Condillac incluirse un juicio en otro, o según el lenguaje común, incluirse la conclusión en las premisas, no es otra cosa que adaptar el raciocinio a cierta regla reguladora, adecuada a la relación peculiar que el entendimiento contempla, y que no es siempre una misma, aun cuando la relación es constante.

Si de la relación de igualdad pasamos a las otras, encontraremos igualmente que el incluirse la conclusión en las premisas no es más ni menos que deducirse de ellas conforme a un axioma o tipo particular, adecuado a la relación sobre que versa el raciocinio; en una palabra, que el incluirse la conclusión en las premisas no es más ni menos que deducirse *legítimamente* de ellas. Si Condillac ha querido darnos una regla que abrace todos los raciocinios legítimos, es manifiesto que no ha logrado su objeto; su pretendida regla es un término general, que significa lo mismo que *deducción legítima*. Él no ha hecho en sustancia otra cosa que fundar la legitimidad del raciocinio en que el raciocinio se adapte a la ley que debe regirlo, sin determinar esta ley.

La explicación que da el Dr. Brown del raciocinio adolece de la misma ceguedad que la precedente de Condillac. "Cuando después de haber dicho que *el hombre es falible*, añado que *él puede, por consiguiente, errar, aun cuando se crea menos expuesto a error*, no hago más que decir lo que estaba envuelto en la noción de su *falibilidad*. Si a esto añado: *él no debe, pues, pretender que todos los demás hombres piensen como él, aun en materias que le parecen no tener oscuridad alguna*, afirmo lo que va envuelto en la posibilidad de *que él y ellos yerren, aun en las materias más claras*. Cuando añado: *No debe, pues, castigar a los que no han hecho otra cosa que no pensar como él, y que pueden tal vez tener razón para pensar de otro modo*, desenvuelvo lo que estaba ya contenido en *lo irracional de la pretensión*

de que todos los hombres piensen como él piensa. Y cuando infiero de estos antecedentes que una ley que castiga como delito tal o cual opinión es contraria a la justicia, no hago más que sacar una injusticia especial de la injusticia general de querer un hombre castigar a otro hombre porque en su modo de pensar difiere del suyo”.

Tal es la exposición del raciocinio según el Dr. Brown. La legitimidad de la deducción consiste, según él, en desenvolver la comprensión de un término. De que *Pedro sea hombre* infiero que *Pedro es animal*, porque lo *animal* se comprende en lo *hombre*. Pero ¿qué es esto sino repetir la doctrina escolástica, y reducir todos los raciocinios al entimema, que es un verdadero silogismo? En el entimema, como en el silogismo, de dos relaciones presentes al entendimiento se deduce otra; y si se calla una de las premisas, porque se supone conocida, no por eso deja de influir en la legitimidad de la conclusión. Brown parece atender exclusivamente a la comprensión de los términos; pero ya hemos visto que relativamente a la teoría del silogismo, la comprensión y la extensión expresan bajo formas inversas una relación idéntica. Tan convertible es la comprensión en la extensión, que el mismo Brown ha pasado sin sentirlo de la una a la otra, cuando de la injusticia general de querer un hombre castigar a otro porque no piensa como él, infiere la injusticia del legislador que impone castigo a los que siguen esta o aquella opinión particular diferente de la suya.

Brown, pues, no hace más que reducir todos los raciocinios al entimema, y su doctrina es, bajo este punto de vista, tan inexacta como la de aquellos que pretendían reducir todos los raciocinios al silogismo. Este raciocinio: “El hombre es falible; luego el hombre puede errar aun en las cosas que le parecen menos expuestas a error”, es, según la doctrina escolástica (que no por ser escolástica deja de ser aquí verdaderísima), un silogismo en que se ha pasado en silencio y se supone admitida la mayor: “todo ser falible está expuesto a errar aun en las cosas que le parecen menos ex-

puestas a error". Pero la verdad es que de las dos premisas de este raciocinio, la única que puede suscitar dudas, o que por lo menos necesita de elucidarse, es la que Brown ha omitido; inconveniente a que están expuestos a menudo los entimemas. El argumento debería más bien presentarse de este modo: "todo ser falible puede errar aun en las cosas que le parecen menos expuestas a error; luego el hombre puede errar", etc. Es claro que los defensores de la intolerancia no negarán que el hombre es falible, sino que por el hecho de serlo pueda errar aun en las cosas que le parecen más claras y evidentes; aserción que realmente echaría por tierra todas las verdades del sentido común, y reduciría la razón humana a un absoluto escepticismo.

Si Brown quiere que el silogismo se presente siempre bajo las formas del entimema, no nos da en esto una regla de lógica sino de retórica. Expresar las dos premisas cuando una de ellas puede fácilmente suplirse, no es raciocinar mal sino dar al raciocinio declarado con palabras una forma redundante y pedantesca.

La regla de Brown no es en realidad tan clara y precisa como la que estaba recibida en las escuelas; pero la regla de las escuelas tampoco es aplicable a otra especie de raciocinios que el silogismo. Verdad es que los escolásticos se han empeñado en reducir todos los modos posibles de raciocinar, a lo menos todos los modos de raciocinar demostrativamente, a su molde favorito; pero sus esfuerzos han sido infructuosos. En vano han querido transformar el raciocinio sustituyendo un axioma a otro: el axioma que han querido eliminar subsiste siempre; *naturam expellas furca, tamen usque recurret*. El raciocinio que versa sobre la relación de igualdad, lo han transformado algunos así: "Si A y B son separadamente iguales a C, A y B son iguales entre sí; A y B son separadamente iguales a C; luego A y B son iguales entre sí". Prescindiendo de que el silogismo condicional es irreductible al silogismo común, pregunto: ¿qué es lo que hace esta transformación, sino dar el axioma de los mate-

máticos en la mayor, bajo una forma especial, para autorizar con él la consecuencia? Y si admito la mayor, ¿no es claro que hago en ella el mismo raciocinio que se ha querido legitimar reduciéndolo al silogismo? La transformación no ha variado, pues, la estructura del raciocinio matemático: todo lo que ha hecho ha sido colgarle un corolario pleonástico.

Otros han dicho: "Todo lo que es igual a C es igual a B"; "A es igual a C"; luego "A es igual a B". Pero si yo admito que todo lo que es igual a C es igual a B, es porque concibo que B y C son iguales; y esta razón no es para mí irresistible, sino porque sé que "si dos cantidades son separadamente iguales a una tercera, son iguales entre sí".

De cualquier modo que queramos hacer la reducción, entra siempre en una de las premisas este axioma; y este axioma no hace más que darnos en términos generales el mismo silogismo que tratamos de reducir.

Concluyamos, pues, que el tipo de cada raciocinio depende de la materia sobre que discurrimos. Los hombres, adaptando intuitivamente a cada materia el proceder deductivo que le conviene, rara vez se extravían. Pero si alguna vez pudiese haber duda sobre la legitimidad de la deducción, el mejor modo de desecharla sería recurrir a un experimento intelectual, aplicando el proceder deductivo a una materia familiar análoga. Si de premisas incontestables deducimos una conclusión absurda o manifiestamente falsa, el proceder deductivo es vicioso.

Las falacias que pertenecen exclusivamente a las premisas son de innumerables especies, y como no son peculiares del raciocinio demostrativo, las reservamos para más adelante.

CAPITULO V

DE LAS MATERIAS A QUE SE APLICA EL RACIOCINIO DEMOSTRATIVO PURO

Raciocinio demostrativo en los hechos de la conciencia. — La psicología. — La ontología. — La teodicea. — Demostración matemática. — Necesidad de la memoria en todo raciocinio. — Proceder demostrativo en las matemáticas. ← Evidencia intuitiva y evidencia deductiva. — Procederes particulares deductivos en materia de cantidades. — La analogía en las ciencias hipotéticas. — Certidumbre en las ciencias matemáticas. — Conclusión.

I

El raciocinio demostrativo se mezcla de ordinario con el experimental y el analógico. Así sucede más o menos en todas las ciencias que versan sobre los hechos de la conciencia y de los sentidos.

La psicología se refiere continuamente a los fenómenos de que es testigo la conciencia, fenómenos que se nos presentan con tanta rapidez y complicación, que es dificultosísimo concebirlos bien, y someterlos a una análisis exacta. Tal escritor se lisonjea de traducirnos el testimonio de la conciencia, que en realidad sólo nos traduce sus imaginaciones, y en vez de darnos la historia, nos da la novela del espíritu humano. A nada puede convenir menos el carácter de ciencia demostrativa que a la exposición de hechos menudos, complejos en alto grado, fugitivos, que se ven bajo mil falsos colores, al pasar por el prisma de la imaginación, cuya presencia es indispensable en todas las operaciones intelectuales.

tuales. La psicología es una ciencia de observación difícil y falaz: las verdades que nos revela una intuición segura, son pocas, poquísimas, y las consecuencias que por un raciocinio demostrativo podemos deducir de ellas, no nos llevan lejos. Para convencernos de ello basta volver los ojos a la multitud de teorías psicológicas que han dividido las escuelas desde Platón acá. ¡Qué de disputas sobre la naturaleza de las percepciones sensitivas, sobre la actividad del alma, sobre la generalización, la abstracción, las ideas, la memoria, el juicio, el raciocinio!

La *Ontología*, que trata de las ideas generales de existencia, tiempo, espacio, causa y efecto, lo finito y lo infinito, la materia y el espíritu, la sustancia y los accidentes, es en gran parte la psicología misma; porque la psicología es a quien toca averiguar lo que son las ideas generales, manifestando de qué modo las formamos y lo que en rigor significan; porque es ella quien, escudriñando el origen de nuestros conceptos complejos, puede darnos el elemento del tiempo y el elemento del espacio, las formas intelectuales de la causalidad y de la infinitud; porque ella es quien traza los límites de la intuición y de los sentidos, únicas facultades perceptivas del hombre; porque ella es quien descubre en las profundidades del pensamiento los elementos primarios de la razón, y los tipos eternos del raciocinio. Así, la base de la *Ontología* es la análisis del pensamiento en sus materiales primitivos, la exposición de aquellos hechos de la conciencia que dominan a todas las operaciones intelectuales. Los principios constituyen una propiedad, un elemento inseparable del espíritu, y las consecuencias que de ellos se deducen inspiran tanta menos confianza, cuanto más se alejan de su fuente.

La teodicea, la teología natural es un ramo de la ontología. Ella parte del grande hecho de la existencia del universo y del eslabonamiento de causas y efectos para elevarnos a la primera de todas las causas, a la fuente del ser; ella rastrea los atributos del Criador examinando sus

obras; y de estos atributos y del examen de lo que pasa en las inteligencias creadas, deduce el destino del hombre, en cuanto es dado a la razón humana conocerlo. Mezclando la observación atenta a un corto número de procederes demostrativos, lee en las fluctuantes faces del universo fenomenal, el orden eterno, los caracteres de la actividad increada, y el encadenamiento de medios y fines en que están escritos los destinos humanos.

Así, la filosofía es en todos sus ramos, lo mismo que la física y la química, una ciencia fundada en hechos que la observación registra y el raciocinio demostrativo fecunda.

No hay más ciencias de demostración pura que las que se apoyan, no en hechos internos o externos, objetivos o subjetivos, sino en definiciones hipotéticas precisas e invariables.

II

En la demostración matemática, cada una de las conclusiones de los raciocinios sucesivos debe nacer de alguna conexión necesaria, intuitiva, entre ella y la respectiva premisa o premisas. Tomemos por ejemplo la demostración del teorema, "La suma de todos los ángulos de un polígono vale tantas veces dos ángulos rectos, como lados, menos dos, tiene el polígono".

A. Sean líneas rectas tiradas del vértice de uno de los ángulos del polígono a todos los otros ángulos, excepto los dos vecinos.

B. El polígono quedará dividido en tantos triángulos, cuantos lados, menos dos, lo terminan: (consecuencia intuitivamente necesaria de la hipótesis A).

C. Cada ángulo del polígono coincidirá con un ángulo o con dos o más ángulos contiguos, de los triángulos comprendidos en él; y cada ángulo de los triángulos coincidirá, ya con el todo, ya con una parte de alguno de los

ángulos del polígono: (consecuencia intuitivamente necesaria de la hipótesis A y de la proposición B).

D. Luego la suma de todos los ángulos del polígono es igual a la suma de todos los ángulos de todos los triángulos comprendidos en él: (consecuencia intuitivamente necesaria de la proposición C).

E. Pero la suma de los ángulos de todo triángulo es igual a dos ángulos rectos: (teorema de cuya verdad tenemos ahora por garante la memoria).

F. Luego la suma de todos los ángulos del polígono es igual a tantas veces dos ángulos rectos, cuantos son los triángulos comprendidos en él: (consecuencia intuitivamente necesaria de las proposiciones D y E).

G. Luego la suma de todos los ángulos del polígono es igual a tantas veces dos ángulos rectos, cuantos lados, menos dos, tiene el polígono: (consecuencia intuitivamente necesaria de las proposiciones B y F).

B y C son consecuencias intuitivamente necesarias de A, como D lo es de C, F de D y E, G de B y F: es decir, que emanan de sus respectivas premisas por un proceder deductivo legítimo, que arrastra irresistiblemente nuestro asenso, porque no pudiéramos negarlo sin incurrir en una contradicción manifiesta. La intuición que es propia de los raciocinios demostrativos no está, pues, propiamente en las premisas, sino en el proceder deductivo.

En el ejemplo precedente se manifiesta la parte que tiene la memoria en el raciocinio, según lo hemos dicho antes; no sólo por los teoremas o proposiciones cuya verdad admitimos porque la memoria nos testifica que antes los hemos hallado verdaderos, sino también por el ejercicio continuo de esta facultad en la transición de unas consecuencias a otras: al deducir, v. gr., la proposición D, admito la verdad de su premisa C, sin necesidad de recordar la conexión necesaria de C con las proposiciones A y B, y por tanto en virtud del solo testimonio de la memoria, que me asegura de la verdad de C. La fe, pues, que damos a toda demostra-

ción, a todo discurso (así llamo una cadena cualquiera de raciocinios), caería por tierra desde el momento que mirásemos como indigno de crédito el testimonio de la memoria.

No se puede negar que en un largo *discurso*, en una larga cadena de raciocinios, la memoria pudiera vacilar a veces, y hacernos caer en graves errores, haciéndonos mirar como demostrado lo que en realidad no lo estuviese. Para precaver este inconveniente, sería necesario un continuado y fatigante esfuerzo de atención, si no pudiésemos hasta cierto punto ahorrárnoslo, valiéndonos de signos abreviados, que condensan, por decirlo así, los términos de las relaciones, y los fijan de un modo inalterable. Supongamos que se nos ofreciese buscar dos números cuya suma fuese 79 y la diferencia 25. Llamando al mayor de los dos números x y al menor z , ¿no se nos representarían con más claridad aquellos dos datos, expresados así: " x más z es 79", " x menos z es 25"? ¿Y no percibiríamos entonces intuitivamente, como consecuencia de estos datos, que el primer término de la primera proposición, añadido al primer término de la segunda, es x más z más x menos z , es decir, dos veces x ; que el segundo término de la primera proposición, añadido al segundo término de la segunda, es 79 más 25, esto es, 104; y que, por tanto, dos veces x es 104, y x es la mitad de 104, esto es, 52, y z , por consiguiente, es 79 menos 52, esto es, 27?

Pero si además de esta concentración de los términos en frases precisas y breves, escribimos las proposiciones adoptando los signos convencionales del álgebra, el discurso, antes puramente mental, se convierte en una operación mixta, en que los ojos dirigen con toda seguridad los pasos del entendimiento.

$$\begin{array}{l}
 \text{A. } x + z = 79 \\
 \text{B. } x - z = 25 \\
 \text{C. luego } 2x = 104 \\
 \text{D. luego } x = \frac{104}{2} = 52.
 \end{array}$$

Pero en virtud de la proposición A,

$$z = 79 - x$$

Luego, en virtud de la proposición D,

$$z = 79 - 52 = 25.$$

Desde el momento en que ponemos las operaciones intelectuales bajo la garantía de la vista, la atención trabaja mucho menos para dirigirlas con acierto, el peligro de los deslices de la memoria se desvanece, y los resultados son susceptibles de una seguridad completa.

III

Se ha dicho que en las matemáticas las proposiciones son siempre idénticas, de manera que el sujeto y el predicado designan en ellas un mismo objeto, y todas pueden representarse por la fórmula "*a es a*".

Pero primeramente no debe confundirse la relación de igualdad con la de identidad. Decir que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, no es decir que los tres ángulos de un triángulo son dos ángulos rectos. Las definiciones designan relaciones de identidad, y pueden representarse por "*a es a*". Pero no sucede lo mismo en los teoremas que versan sobre cantidades.

Sin embargo, como el proceder deductivo que se ejercita sobre las dos relaciones de igualdad y de identidad es exactamente uno mismo, no hay inconveniente en mirar la igualdad como una especie de identidad: *Ev τούτοις*, dice Aristóteles, *ισότης ἐνότης*: "en estas cosas, la igualdad es identidad". Así pues, en materia de cantidad, "*a es b*" tendrá para nosotros el mismo significado que "*a = b*".

En segundo lugar, no es enteramente exacto que los teoremas matemáticos sean proposiciones en que sólo se afirma

que una cantidad es igual a sí misma, y que, por ejemplo, la cuadratura de la parábola o el teorema del binomio no hagan más que transformar aquel tan estéril como incontestable " $a = a$ ". Sucede en los teoremas matemáticos lo mismo que en las proposiciones que afirman la identidad de un objeto considerado bajo dos aspectos distintos. El que descubriese que tal o cual personaje histórico había sido el autor de las cartas de Junius o el hombre de la máscara de hierro, ¿no habría hecho más que descubrir que a es a ? En todo raciocinio el entendimiento da un paso, y si no se extravía adoptando inconsideradamente una premisa o deduciendo una consecuencia ilegítima, adquiere un conocimiento nuevo; pero si no hiciese otra cosa que repetir bajo formas diversas " $a = a$ ", ¿qué regiones desconocidas exploraría, qué verdades recónditas conquistaría en el estudio de las ciencias exactas?

De la conexión necesaria intuitiva entre la consecuencia y las premisas, parece inferirse que no es posible ver las premisas sin que salte a los ojos la consecuencia, espontáneamente y sin ningún esfuerzo del espíritu. Sabido que la suma de los tres ángulos de un triángulo vale la mitad de la circunferencia, y que en todo triángulo los ángulos opuestos a lados iguales son iguales, ¿no se sigue de aquí obviamente que cada ángulo del triángulo equilátero vale la sexta parte de la circunferencia? Y la espontaneidad con que esta proposición se presenta al espíritu, en virtud de la yuxtaposición de las dos primeras, ¿no prueba que vemos intuitivamente la igualdad de los dos términos, como si dijéramos $\frac{1}{6} = \frac{1}{6}$? No, por cierto. Se ve intuitivamente que "si en todo triángulo los ángulos opuestos a lados iguales son iguales, en el triángulo equilátero todos los lados son iguales, y por tanto cada ángulo vale la tercera parte de la suma de los tres ángulos"; y se ve también intuitivamente que "si la suma de los ángulos de todo triángulo vale media circunferencia, cada ángulo del triángulo equilátero vale $\frac{1}{6}$ de circunferencia"; pero no vemos intuiti-

vamente que “cada ángulo del triángulo equilátero valga $\frac{1}{6}$ de circunferencia”, como se ve intuitivamente que $\frac{1}{6}$ es $\frac{1}{6}$.

Para dar alguna luz a este asunto considerémosle bajo un punto de vista general, que abrace todas las relaciones posibles. Cuando formamos un juicio nuevo, debido a la observación o al raciocinio, no formamos de una idea un elemento que de antemano percibiésemos en ella, sino que, por el contrario, agregamos a una idea un elemento nuevo. Pero este juicio convertido en conocimiento, esto es, confiado a la memoria, la idea primitiva habrá pasado a ser un agregado de la idea primitiva y del elemento nuevo. Si, por ejemplo, nuevas observaciones nos han manifestado que todo vidrio es idioeléctrico; si concebimos una conexión físicamente necesaria entre lo vítreo y lo idioeléctrico, lo idioeléctrico se convertirá en el alma de un elemento de lo vítreo. Si hemos descubierto que la fuerza que hace gravitar los cuerpos sublunares es la misma fuerza que hace girar la luna alrededor de la tierra, la gravitación será ya a nuestros ojos una sola fuerza cuya esfera de actividad se extiende desde la tierra hasta la luna. Asimismo, demostrado que cada ángulo del triángulo equilátero vale un sexto de la circunferencia, en la idea de este triángulo se comprenderá en adelante la de su medida, la de su igualdad al espacio entre dos radios que interceptan un sexto de circunferencia. Y así de las demás relaciones. ¿Diremos que estos conocimientos se nos presentan entonces bajo la forma, “una cosa idioeléctrica es idioeléctrica”, “la fuerza que hace gravitar hacia la tierra es la fuerza que hace gravitar hacia la tierra”, “una inclinación de sesenta grados es igual a una inclinación de sesenta grados?” Yo creo que la conciencia nos dice que estas fórmulas no expresan lo que pasa realmente en el alma. La idea primitiva ha adquirido un elemento nuevo; pero no por eso estamos autorizados para decir que entre los elementos primitivos y el nuevo percibe el alma una conexión tal como la que percibe pronunciando

los juicios tautológicos y nugatorios, representados por la fórmula "una parte de a se incluye en a ", " a es a ", " $a = a$ ". Si todo conocimiento es un juicio encomendado a la memoria, renovarse el conocimiento es renovarse el juicio; y si en el juicio no hubo percepción intuitiva de identidad, ¿por qué ha de haberla en el conocimiento?

Cuando decimos que el vidrio es idioeléctrico, no nos proponemos afirmar que una cosa idioeléctrica es idioeléctrica; sino que en el vidrio, en la sustancia que llamamos vidrio, antes de conocer los fenómenos de la electricidad, se ha descubierto la calidad de electrizarse con la frotación; afirmamos un hecho, no una proposición tautológica. De la misma manera, cuando decimos que cada ángulo del triángulo equilátero vale sesenta grados, afirmamos, no que un ángulo de sesenta grados es igual a un ángulo de sesenta grados, sino que de la idea de triángulo equilátero se sigue, por una serie de conexiones necesarias intuitivas, que cada uno de sus ángulos mide sesenta grados. Esto es lo que pasa verdaderamente en el alma, y lo que nos proponemos expresar. ¿Es esto decir que a es a o que $a = a$?

No percibimos conexión necesaria sino en los axiomas y en los juicios que tienen por objeto la existencia actual de una afección del alma. La evidencia intuitiva en los teoremas matemáticos pertenece, como antes vimos, al proceder deductivo; y la evidencia del proceder deductivo es la evidencia misma de los axiomas, en cuanto se refiere al objeto, y la evidencia de las afecciones actuales del alma, en cuanto se refiere al sujeto, es decir, al yo que raciocina. ¿En qué está la evidencia de la demostración que nos prueba que la suma de los ángulos de un polígono es igual a tantas veces dos ángulos rectos cuantos lados, menos dos, tiene el polígono? En la conexión necesaria entre cada consecuencia y sus premisas, y en la evidencia de los elementos primordiales de la razón humana, que es la evidencia de las afecciones actuales.

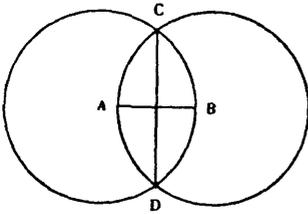
IV

Las ciencias matemáticas emplean más de ordinario los procederes deductivos representados por los axiomas: "si dos cosas son separadamente iguales a una tercera, son iguales entre sí"; "cantidades iguales a que se añaden o quitan cantidades iguales, son iguales"; y otros que conciernen a la relación de igualdad.

Pero suelen a veces valerse de otros procederes deductivos, como el representado por el axioma, "una cosa no puede ser y no ser a un mismo tiempo", que no se diferencia sustancialmente de aquel otro, "si la existencia de una cosa se deduce necesariamente de la existencia de otra y la primera existe, la segunda también existe, y si no existe la segunda, tampoco existe la primera". Emplean asimismo el de la identidad, el de la inclusión sucesiva, propio del silogismo regular, y varios otros. En realidad, ninguno de los raciocinios demostrativos, esto es, representados por una proposición general de evidencia intuitiva, carece de la fuerza de concisión que es propia de las matemáticas; y si no vemos que en la metafísica se haga uso de algunos de ellos, es porque no son aplicables a la relación de más y menos.

Hay, si no me engaño, en materia de cantidades, procederes deductivos de una evidencia incontestable, y que sin embargo de su aventajada simplicidad, se usan poco, porque la demostración amoldada a ellos no se cree tan rigurosa o tan elegante como la que se obtiene por los medios comunes. En cuanto al rigor de la demostración, el concepto es falso: la convicción que se obtiene de un modo es tan irresistible como la que se reproduce del otro. Y en cuanto a la elegancia, si ésta se cifra en lo simple de la deducción, no me parece dudoso que los procederes deductivos a que aludo merecen la preferencia. ¿No se puede deducir con algún fundamento que los matemáticos, empeñados en reducir todas las demostraciones a ciertos tipos favoritos han caído

en una manía semejante a la de los escolásticos? Me explicaré con un ejemplo.



Sea la línea recta A B; desde el punto A trazo un círculo con el radio A B y desde el punto B describo otro con el mismo radio. Por los puntos de intersección de las dos circunferencias trazo la línea recta C D. Para concebir que

todos los puntos de esta línea distan igualmente de los puntos A B, y que por consiguiente la línea C D es perpendicular a la línea A B y la divide en dos partes iguales, sólo se necesita considerar que según la construcción todos los casos son iguales respecto de A y de B, y por tanto, no hay razón alguna para que un punto cualquiera de la línea C D diste más de A que de B, o más de B que de A. Si sucediese así, habría necesariamente una cosa sin razón suficiente de ser; lo que en las relaciones de ideas abstractas, percibidas con claridad, es más repugnante al entendimiento que en todo otro género de materias. La perpendicularidad, pues, de C D, y la división de A B en dos partes iguales, son consecuencias necesarias de la construcción arriba indicada, y el raciocinio se representa por la fórmula, “nada es que no tenga razón suficiente”. Un geómetra concederá difícilmente que la demostración obtenida de este modo sea tan rigurosa y elegante como la suya. ¿Pero no habrá en eso algo de preocupación? ¿Hay proceder deductivo legítimo que deba proscribirse de una ciencia de raciocinio? ¿Se debe forzar al entendimiento a marchar perpetuamente en un mismo carril, y a renunciar una parte de los medios con que le ha dotado la naturaleza para investigar la verdad?

La analogía, que en materia de hechos rara vez ofrece conclusiones a que deba prestarse una entera confianza, en las ciencias hipotéticas, por el contrario, arrastra irresistiblemente el asenso. El teorema binomial de Newton,

$(a + b)^n = a^n + \frac{n}{1} a^{n-1} b + \frac{\overline{n(n-1)}}{1. 2} a^{n-2} b^2 + \frac{n(n-1)(n-2)}{1. 2. 3} a^{n-3} b^3 + \text{etc.}$, fué una deducción puramente analógica, en que de la formación de cierto número de potencias se sacó la ley general de la formación de todas; deducción, sin embargo, no menos satisfactoria al entendimiento y no menos intuitivamente necesaria que la que se obtuvo después adaptando el raciocinio a los tipos usuales de la demostración matemática. “La fórmula (dice Dugald Stewart) expresa una relación entre los coeficientes y los exponentes de los diferentes términos, que se verifica en todos los casos, hasta donde se lleva la tabla de las potencias por medio de sucesivas multiplicaciones”: no hay motivo de creer que Newton tratase de probar de otro modo el teorema; y sin embargo, él estaba tan firmemente convencido de su verdad en todos los casos posibles, como si hubiese tenido a la vista las demostraciones que posteriormente se han dado de él.

V

Aunque las ciencias matemáticas proceden sobre suposiciones y sólo nos suministran verdades hipotéticas, no por eso debemos mirarlas como inútiles para darnos a conocer la realidad de las cosas: porque 1º las hipótesis matemáticas corresponden algunas veces exactamente a la realidad de las cosas; y 2º sucede otras veces que lo hipotético se aproxima de tal modo a lo absoluto, que la diferencia entre los resultados matemáticos y los resultados reales o es insensible o puede sin inconveniente despreciarse.

Si se pregunta, por ejemplo, cuánto valdría cierto número de fanegas de trigo, valiendo cada fanega tantos reales, el resultado de la operación aritmética daría con toda exactitud el resultado real, porque los datos absolutos corresponden exactamente a las suposiciones del raciocinio matemático.

Materias a que se aplica el raciocinio demostrativo

Cuando se desea saber el número de varas cuadradas que comprende un área dada, si podemos dividirla en triángulos y medir en ellos cierto número de ángulos y de lados, obtendremos un resultado tanto más aproximativo cuanto más cuidadosas y bien dirigidas hubiesen sido las mediciones parciales; pero por más cuidado y precauciones que se empleen en una operación complicada de esta especie, habrá siempre alguna diferencia entre los datos absolutos y los que se tomen para bases del cálculo; y por tanto, no será posible obtener resultados completamente exactos.

Con todo, tan grande ha llegado a ser en estas operaciones el esmero del hombre, tan bien conocidas y calculadas están las causas de error, se ha llevado a tal punto la fidelidad de las observaciones por medio de máquinas ingeniosas que extienden el alcance de los sentidos y rectifican sus informes, y se han tomado tales precauciones para que influyendo los errores en contrario sentido, se compensen, que se ha logrado elevar las mediciones trigonométricas y geodésicas a un grado de exactitud verdaderamente maravilloso. En la mayor parte de los problemas geométricos que conciernen a los negocios ordinarios de la industria civil y rural, ni aun se necesita de tanto para que las verdades hipotéticas de las matemáticas sean incontestablemente útiles en la vida.

La ciencia de los números y la ciencia de la extensión han tenido su primer origen en las transacciones y artes sociales; la aritmética en las ventas, particiones hereditarias, permutas, préstamos, arriendos, salarios; la geometría en la arquitectura y en la mensura de los campos. Dedicada la atención a estos objetos, no pudo menos de percibirse la necesidad de simplificar las cuestiones y de reducirlas a hipótesis precisas, lo cual es fácil en estas dos ciencias, por la naturaleza de las cualidades sobre que versan.

CAPITULO VI

DEL RACIOCINIO EN MATERIA DE HECHOS

El raciocinio experimental se combina siempre con el raciocinio demostrativo y el raciocinio analógico. — Conocimiento del hecho. — Proceder del raciocinio experimental en el conocimiento de los fenómenos de la gravitación. — Primeros pasos del raciocinio empírico. — Conocimiento de las leyes de la naturaleza por medio de la analogía. — Hipótesis primitivas sobre la gravedad de los cuerpos. — Caída de los cuerpos. — Fuerza de atracción del globo. — Generalización analógica. — Nuevas e importantes generalizaciones de la ley de atracción por medio del raciocinio demostrativo. — Analogía aplicada a la luna. — Estudio de los movimientos celestes. — Leyes de Kepler. — Newton. — Otras materias a que se extiende el raciocinio analógico. — Analogías ajustadas al plan uniforme de medios y fines en las obras de la naturaleza. — Ejemplos que ofrece la anatomía comparada. — Ejemplos de la analogía que procede de una semejanza parcial a una semejanza más grande. — Conjeturas fundadas en la analogía: qué valor tienen. — Poderosa analogía que demuestra la existencia de otros espíritus humanos. — Lo que es la observación en las ciencias físicas. — Formas del raciocinio analógico. — APÉNDICE I. La analogía según M. Prevost, de Ginebra. — Opinión de Dugald Stewart. — Observaciones: la analogía y la experiencia. — Ejemplos. — Dos especies de ideas generales, según Dugald Stewart. — APÉNDICE II. La analogía según el Dr. Reid y Campbell. — APÉNDICE III. Sobre las hipótesis. — Necesidad y utilidad de las hipótesis. — Copérnico. Opinión de Bailly. — Las causas finales: su importancia. — APÉNDICE IV. Sobre la inducción de Bacon. — Qué se entiende por inducción. Inducción matemática. — La inducción según Dugald Stewart y Aristóteles. — APÉNDICE V. Sobre la análisis y la síntesis. — Diferencia de estos procederes en las ciencias matemáticas y en la física. — Proposición matemática. — Demostración sintética y demostración analítica: caracteres de ambas. — Análisis y síntesis en la filosofía natural. — Opinión de Newton. — Proceder sintético en la filosofía de Condillac. — Dos consecuencias importantes de la exposición que antecede. — Ambos procederes deben emplearse en el estudio de la materia.

I

En toda ciencia, en toda materia de hechos, el raciocinio fundamental o empírico, fundado en la permanencia de las leyes naturales, se combina con el raciocinio demostrativo y el raciocinio analógico.

El punto de partida es siempre algún hecho. Conocemos los hechos por *observaciones*, en que los fenómenos naturales se nos presentan espontáneamente; o por *experimentos*, en que combinamos o separamos las agencias naturales a nuestro arbitrio para determinar sus consecuencias constantes.

Mas aún en la expresión de los hechos si exceptuamos los resultados inmediatos y rigurosos de las observaciones o experimentos, y sus inmediatas y rigurosas consecuencias deducidas por el principio de la invariabilidad del proceder de la naturaleza; todo lo demás se debe, ya al raciocinio demostrativo, ya al raciocinio analógico.

Observada una conexión de los fenómenos que miramos como causa o efecto, la generalizamos por el principio empírico, pero contrayéndola a los precisos agentes o agencias determinadas por la observación; primer paso en que podemos extraviarnos, calificando de verdad experimental una concepción errónea.

Al contemplar los fenómenos de la gravitación, las primeras observaciones manifestaron a los hombres, que de los cuerpos sublunares, los unos, abandonados a sí mismos, se precipitaban con más o menos velocidad a la tierra; y los otros, por el contrario, como los vapores y el humo, si no los sujetaba una fuerza externa, se elevaban y dispersaban en la atmósfera. El raciocinio más simple de todos, el más familiar al hombre, fué el que dedujo de estas observaciones, como leyes constantes, la gravedad de ciertos cuerpos o su espontáneo descenso a la tierra, y la levedad de otros, es decir, su tendencia a remontarse en la atmósfera: raciocinio puramente empírico.

El humo es leve, el plomo es grave, son expresiones de dos hechos generalizados por el raciocinio empírico, y expresiones exactas en cuanto con ellas nos limitamos a afirmar el ascenso o descenso de estas sustancias en el aire atmosférico. Pero cuando los filósofos pasaron de aquí a la clasificación de los cuerpos en graves y leves, entendiendo

por grave lo que tiene algún peso, lo que naturalmente tiende a descender a la tierra, y desciende en efecto si algún obstáculo exterior no se lo impide; y entendiendo por leve lo que no sólo carece absolutamente de esta tendencia, lo que no tiene peso alguno, sino lo que tiene naturalmente una tendencia a subir, y sube en efecto si algún obstáculo exterior no se lo impide, salieron de los justos límites del raciocinio empírico, pues nada les autorizaba a creer que el descenso de unos cuerpos y el ascenso de otros en el aire atmosférico se debiese, en parte a lo menos, a alguna agencia particular del mismo aire atmosférico.

Cuerpos sublunares naturalmente graves, y cuerpos sublunares naturalmente leves, fué la primera fórmula de la gravitación, y pasó muchos siglos por una verdad inconcusa.

Observóse que dos cuerpos sólidos de igual peso se equilibraban en la balanza; y que dos líquidos de diferente gravedad específica, es decir, de desigual peso bajo un volumen dado, se equilibraban a igualdad de pesos; por ejemplo, elevándose a alturas inversamente proporcionales a su gravedad específica. Al ver, pues, que el agua se elevaba en las bombas a treinta y dos pies de altura y no más, fué natural inferir por analogía que el agua se equilibraba entonces con el aire atmosférico, y que este aire, contado hasta allí entre los leves, era en realidad un cuerpo pesado. De la semejanza de efectos se infirió la semejanza de causas.

Si el aire, se dijo entonces, aplicando a esta hipótesis el raciocinio demostrativo que procede por la sustitución de cantidades iguales; si el aire se equilibra con una columna de agua de treinta y dos pies de altura, se equilibrará también con una columna de cualquier otro líquido que se equilibre con una columna de agua de treinta y dos pies de altura. Luego una columna de mercurio de dos pies y treinta y siete centésimos, que se equilibra con una columna de agua de treinta y dos pies, se equilibrará también con una columna de aire atmosférico. Torricelli hizo el experimen-

to, y la columna de mercurio subió en el vacío veintiocho pulgadas, que son dos pies y treinta y tres centésimos; aproximación tan grande como pudo entonces razonablemente esperarse, atendida la inevitable inexactitud de las operaciones. Asimilado un hecho a otro, deducimos de esta asimilación, por el raciocinio demostrativo, otro hecho, que, comprobado por la observación o los experimentos, da un grado de probabilidad a la asimilación, sobre todo si es posible apelar al criterio del cálculo, como sucede en nuestro ejemplo.

En seguida se dijo: si es el peso del aire lo que sostiene a cierta altura el mercurio, será menor esta altura según fuere más elevado en la atmósfera el paraje en que se haga el experimento: raciocinio demostrativo arreglado al axioma "para que subsista la igualdad de dos cantidades, es necesario que, si decrece la una, decrezca igualmente la otra"; que es, en otros términos, el axioma "si de cantidades iguales se quitan cantidades iguales, los residuos serán iguales". Este nuevo corolario de Torricelli y de Pascal fué comprobado por repetidos experimentos. No se dudó de que el aire era grave; y pudieron preverse con toda confianza los resultados de las tentativas que se hicieron después para pesar directamente el flúido atmosférico, compensando en una balanza delicada el peso de un vaso lleno de aire con el peso de un vaso vacío. La gravedad del aire atmosférico tomó entonces el carácter de una verdad empírica.

Los cuerpos cuya gravedad específica es menor que la del agua, sumergidos en este líquido, se elevan. ¿No era natural inferir de aquí que los flúidos que se elevan en la atmósfera lo deben a su menor gravedad específica comparada con la del flúido atmosférico? Analogía plausible es que de la semejanza de los efectos inferimos la semejanza de las causas. "Todos los cuerpos sublunares", se dijo entonces, "gravitan hacia la tierra"; generalización analógica que no pudo admitirse con entera confianza y contarse en el número de las verdades empíricas, sino después de que los

hechos particulares que al parecer la contrariaban, sometidos a la observación, a los experimentos y al cálculo, se encontraron en una completa armonía con ella.

La analogía conduce así al conocimiento de las leyes de la naturaleza. Los resultados, conjeturales al principio, adquieren más y más probabilidad a medida que se comprueban por la observación, los experimentos y el cálculo; hasta que al cabo inspiran una plena confianza y toman su lugar entre las verdades empíricas. Reconocióse, pues, como una de ellas, que en el vacío, todos los cuerpos sublunares abandonados a sí mismos, cualquiera que sea su gravedad específica y su peso, se precipitan con igual velocidad. Luego, todas las partes en que son divisibles estos cuerpos, descienden con igual velocidad en el vacío.

Pero aquí pueden hacerse tres suposiciones: o la diferencia de gravedad específica ¹ subsiste indefinidamente, hasta donde quiera que se lleve la división, no sólo por los medios humanos, sino por las fuerzas de la naturaleza; o los cuerpos están constituidos de manera que, llevada hasta cierto punto la división, se resuelvan todos en moléculas elementales, ulteriormente indivisibles pero de diferente peso en los diversos cuerpos; o bien se resuelven todos en moléculas elementales de un peso invariable. En la tercera suposición el peso de cada cuerpo es el producto de la velocidad de gravitación por el número de sus átomos o moléculas elementales; y como la velocidad de gravitación es una cantidad constante, la cantidad de materia es el número de sus moléculas elementales representado por el peso. En la primera y segunda suposición, el peso de cada cuerpo es el producto de la velocidad de gravitación por un factor desconocido, que se ha convenido en llamar cantidad de materia o de inercia y que también es representado por el peso.

La primera de estas consecuencias se funda, a mi ver, en el principio de incompatibilidad; es la conclusión de un

¹ Diferencia de peso bajo un volumen dado. (*N. de Bello*).

silogismo demostrativo (el que los escolásticos llaman *condicional* en el *modus tollens*): “si los cuerpos sublunares fuesen resolubles en fracciones desigualmente graves caerían con diferentes velocidades en el vacío; caen con igual velocidad en el vacío; luego son todos igualmente graves”. Supongamos, en efecto, que los cuerpos sublunares constasen de fracciones de diferentes gravedades, de manera que descendiendo en el vacío, fuesen desiguales los espacios recorridos por ellos en un tiempo dado, si pudiesen separadamente moverse. No es metafísicamente imposible que, cediendo unas a otras una parte de su velocidad, para moverse todas juntamente, la velocidad resultante fuese igual en todos los cuerpos. Pero si se tiene presente la inmensa variedad de elementos y de estructuras de que constan los cuerpos; si se tiene presente que todas las composiciones y descomposiciones que se han hecho en las sustancias materiales no han producido una sola, elemental o compleja, que parezca moverse con más o menos velocidad que las otras, por la fuerza de gravedad, será preciso mirar como inmensamente improbable que, en la suposición de diferentes elementos con diferentes velocidades de gravitación, fuese constantemente una misma la velocidad resultante. Debió, pues, recibirse como una verdad empírica de las más incontestables la igual velocidad de gravitación de todas las fracciones y de todas las moléculas de la materia sobre toda la superficie de la tierra.

De cualquier modo que se considere la cantidad de materia, la densidad de los cuerpos es su cantidad de materia, su peso bajo un volumen dado; la densidad y gravedad específica son proporcionales una a otra. De manera que entre la gravedad específica y el peso hay la misma relación que entre la densidad y la cantidad de materia.

Otra consecuencia matemática de la igual velocidad de gravitación de todos los cuerpos y de sus más pequeñas fracciones a la superficie de la tierra, es que el descenso de los cuerpos en el aire atmosférico se efectúa precisamente con

velocidades varias, en razón de la resistencia que les opone este fluido. La resistencia del aire no puede menos de crecer con el volumen de aire que el móvil solicita desalojar, y consiguientemente con el volumen del móvil. Por tanto, una misma cantidad de materia, según ocupe más o menos volumen, perderá más o menos parte de su velocidad para desalojar el fluido en que se mueve. Si de una misma cantidad se rebajan cantidades desiguales los residuos deben ser desiguales.

Vemos que la gravedad, en cada paraje de la tierra, es una fuerza continua y uniforme. El cálculo dedujo de este hecho varias consecuencias importantes que nos contentaremos con indicar.

1^a Los graves, en su descenso, se mueven con una velocidad uniformemente acelerada; y por tanto, las velocidades adquiridas desde el principio del movimiento son como los tiempos. Si la velocidad del grave, al fin del primer segundo de su descenso, es como 1, al fin del subsiguiente segundo será como 2, al fin del tercero como 3, etc.

2^a Si en un instante cualquiera de la caída se concibe que la acción de la gravedad se suspende, el cuerpo continuará descendiendo en movimiento uniforme, y el espacio que ha corrido desde el principio de su caída hasta aquel instante será la mitad del espacio que corra durante otro tanto tiempo.

3^a Si dividimos todo el tiempo del descenso del grave en proporciones iguales, los espacios corridos en estas porciones de tiempo formarán la serie 1, 3, 5, 7, 9, etc. La observación, de acuerdo con el cálculo, manifiesta que el grave, en el primer segundo, corre como 16 pies, en el segundo como 48, en el tercero como 80, en el cuarto como 112, y así sucesivamente, corriendo en cada segundo cerca de 32 pies más que en el precedente.

4^a Los espacios corridos por el grave desde el principio del movimiento son como los cuadrados de los tiempos o de las velocidades adquiridas. Si al fin del primer segundo ha corrido el grave un espacio como 1, al fin del segundo

Recor.

D. Andrés Bello, oriundo de los límites de esta Ciudad,
 como una buena leyenda en sus años de la paciencia y digno.
 Me suplico elevada de formación de mi trabajo, buena
 y constante, concluido un trienio académico de Filo-
 sofía y Aguardado la Cantidad de libros que se necesi-
 ta para la distribución de paginas, en el presente año
 esta facultad, como se trata de las divisiones de materias y de
 dar y recibir de materias. Que lo que
 se pide es que se le conceda al grado de Bachiller en
 Artes, y que se le asigne día en que haya de ser examinado
 en esta facultad y en la de
 Filosofía y Letras.

Andrés Bello

Por, suplico se me conceda el grado de Bachiller en
 Artes, y que se me asigne día en que haya de ser
 examinado en esta facultad y en la de
 Filosofía y Letras.

Andrés Bello

D. Andrés Bello, oriundo de los límites de esta Ciudad,
 como una buena leyenda en sus años de la paciencia y digno.
 Me suplico elevada de formación de mi trabajo, buena
 y constante, concluido un trienio académico de Filo-
 sofía y Aguardado la Cantidad de libros que se necesi-
 ta para la distribución de paginas, en el presente año
 esta facultad, como se trata de las divisiones de materias y de
 dar y recibir de materias. Que lo que
 se pide es que se le conceda al grado de Bachiller en
 Artes, y que se le asigne día en que haya de ser examinado
 en esta facultad y en la de
 Filosofía y Letras.

Andrés Bello

22 de Mayo de 1800

Facsimil de la solicitud manuscrita de Andrés Bello por la que suplica, concluido el trienio académico de Filosofía, ser admitido al grado de Bachiller en Artes, y se le asigne día en que haya de ser examinado. Fué recibido el documento el 6 de Mayo de 1800. Se conserva en el expediente universitario del grado de Bachiller.

habrá corrido un espacio como 4, al fin del tercero un espacio como 9, etc.

5^a El espacio corrido por el grave, en cualquiera porción de tiempo, es igual al que hubiera corrido en el mismo tiempo, moviéndose uniformemente con una velocidad media entre la velocidad inicial y la velocidad final.

6^a Si se lanza un cuerpo en la dirección de la gravedad, la velocidad de la proyección, que es constante, se añade a la de la gravedad, que es uniformemente acelerada; y si se lanza un cuerpo en una dirección contraria a la de la gravedad, la segunda menoscaba continua y uniformemente la primera hasta reducirla a cero. Llegado este caso, el móvil desciende, por efecto de la gravedad, el espacio corrido, y en cada punto de su descenso tendrá una velocidad igual a la que tuvo en el mismo punto ascendiendo.

7^a Los cuerpos lanzados en una dirección oblicua o perpendicular a la dirección de la gravedad, describen líneas parabólicas.

Estas consecuencias, sin embargo, ofrecen resultados que se diferencian algo de los reales; porque, partiendo de una hipótesis, que es el movimiento de los graves en el vacío, no se toman en cuenta varias circunstancias que lo perturban y complican sobre la superficie de la tierra, entre las cuales la resistencia del aire es la más poderosa y constante. Calcúlase esta resistencia; se procuró a lo menos neutralizarla hasta cierto punto; y la aproximación de los resultados reales a los resultados del cálculo fué bastante grande para confirmar la teoría.

De la verticalidad de la línea de gravedad en todos los puntos del globo terráqueo se sigue que los cuerpos, obedeciendo a esta fuerza, se mueven como si ella residiese en el centro del globo; lo que puede explicarse, o suponiendo que la ejerce un punto o masa central de la tierra, o suponiendo que ella resulta de la acción combinada de todas las moléculas que componen el globo. La posibilidad de las dos suposiciones se prueba matemáticamente, y la realidad de la se-

gunda ha sido confirmada por observaciones y experimentos que no dejan lugar a duda. Que esta fuerza de atracción pertenece a todas las moléculas de que se compone nuestro planeta, lo manifiestan claramente las ligeras inflexiones de la línea de gravedad y las variaciones en la intensidad de esta fuerza, medida por la velocidad que produce, en virtud de las irregularidades de la figura de la tierra.

II

“La gravedad es una fuerza que obra uniformemente sobre todas las partículas materiales en el globo terráqueo”: tal es la fórmula general que la analogía, extendiendo los primeros resultados empíricos, auxiliándose de la demostración y provocando a la experiencia, elevó al fin al rango de una verdad empírica, de una ley natural indubitable.

El proceder intelectual que generaliza, asimila. La gravedad, en sí misma, es semejante en la piedra que cae y en los vapores que se elevan, en el descenso veloz y vertical del plomo y en el descenso lento y fluctuante de la pluma, en el movimiento rectilíneo y en el movimiento parabólico.

La asimilación, comprobada por los medios que dejamos expuestos, es lo que justifica la generalización analógica y le da el carácter de ley. Si estos medios, en vez de comprobarla, diesen resultados incompatibles con ella, sería preciso descubrirla o corregirla.

La analogía procede sintéticamente: compone, agrupa en una fórmula los hechos que sabe y los hechos que conjetura, creyendo divisar entre los unos y los otros un vínculo de semejanza. El raciocinio demostrativo desarrolla las consecuencias de la fórmula; reúne en un todo los elementos contenidos en ella, todas las transformaciones de que es capaz en las diversas hipótesis a que es posible someterla; en una palabra, analiza. Las observaciones y experimentos, com-

probando los resultados analíticos del cálculo, confirman la analogía.

Hemos encontrado la ley general de la atracción terrestre; pero ¿hasta dónde se extienden sus efectos? ¿Son puramente sublunares? ¿O la luna gravita hacia la tierra, de la misma manera que los cuerpos colocados sobre la superficie de nuestro globo? ¿Y qué motivo hay para suponer que a la tierra sola haya concedido el autor de la naturaleza este poder atractivo, y que todos los grandes cuerpos que describen órbitas alrededor del sol, como la luna alrededor de la tierra, no graviten hacia ese centro, como la luna alrededor del globo terráqueo? He aquí una nueva asimilación, una nueva e importante generalización, que el raciocinio demostrativo, desenvolviendo sus elementos, analizándolos, debe confirmar o destruir.

Supongamos que un cuerpo sublunar ha recibido un fuerte impulso en dirección diversa de la vertical, en que lo solicita la gravedad. El cálculo demuestra que este cuerpo describirá una curva, cuya concavidad mirará hacia la superficie terrestre, y que cuanto mayor sea la fuerza de proyección, mayor espacio ha de atravesar antes de volver a la superficie; que si cae, es por el efecto combinado de la gravedad y de la resistencia del aire, las cuales disminuyen poco a poco el impulso; que a no ser por esa resistencia, un cuerpo lanzado con suficiente fuerza desde la cumbre de un alto monte, pudiera dar una vuelta completa alrededor del globo, y que en este caso, volviendo al punto de donde había partido, comenzaría de nuevo su revolución y la efectuaría de la misma manera que la anterior. No caería, pues, nunca, y seguiría girando perpetuamente como un satélite de la tierra. ¿No es éste el caso de la luna? La analogía debió parecer tanto más probable, cuanto que no vemos fallar la influencia de la gravedad en las cumbres más elevadas, y no se alcanza razón para que no se extienda más allá de la luna.

Las mismas consideraciones pueden aplicarse a los otros satélites. ¿No pesarán, no gravitarán todos ellos alrededor

de un planeta primario, como la luna hacia la tierra? ¿Y no es de creer que los planetas pesan, gravitan del mismo modo hacia el sol, como otros tantos satélites de ese gran luminar? La analogía, que de la semejanza de los efectos infiere la de las causas, indujo así a columbrar una causa general a que se deben todos los conocimientos celestes.

Hasta aquí la gravitación universal no era más que una conjetura plausible. Era necesario estudiar los movimientos celestes y determinar hasta qué punto se conformaban a la naturaleza de esta especie de fuerzas en cuanto era conocida por los fenómenos de la tierra. Afortunadamente, cuando el gran Newton arrojó este problema, las observaciones habían establecido de un modo incontestable tres hechos, tres leyes empíricas, las tres leyes de Keplero:

1^a “Las áreas descritas por los radios vectores de los planetas en su giro circunsolar, son proporcionales a los tiempos”. Newton dedujo de esta fórmula, por un cálculo riguroso, que la fuerza que solicita a los planetas se dirige hacia el centro del sol.

2^a “Las órbitas planetarias son elipses, y el sol ocupa uno de los focos”. Newton demostró que, siendo así, la fuerza atractiva del sol sobre cada planeta decrece en razón inversa del cuadrado de la distancia entre ambos.

3^a “Los cuadrados de los tiempos de las revoluciones de los planetas son proporcionales a los cubos de su distancia media del sol”. De aquí se dedujo demostrativamente que la fuerza que parece como atraerlos al sol es una misma para todos, y sólo varía de uno a otro en razón inversa del cuadrado, como respecto de cada planeta.

La primera ley revelaba en el sol una atracción semejante a la de la tierra; las otras dos daban un nuevo elemento a la fórmula; elemento que no había sido posible echar de ver en la gravitación sublunar, porque las variaciones de la distancia al centro de la tierra no eran sobre su superficie bastante grandes para producir diferencias sensibles.

Los cometas mismos se encontraron comprendidos en el

imperio de la atracción solar. Los satélites, a su vez, eran atraídos a sus primarios, como los primarios al sol; y la luna lo confirmó de modo más claro, cuando un cálculo riguroso hizo ver que la fuerza con que obra en ella la tierra, es exactamente la que corresponde a la gravedad de los cuerpos sublunares, disminuía en razón inversa del cuadrado de la distancia; averiguación que, introduciendo este elemento en la atracción terrestre, acababa de completar la semejanza. Nuevas observaciones y nuevos cálculos la hicieron indubitable. La gravedad terrestre y el movimiento rotatorio de la tierra producen necesariamente la protuberancia del ecuador en nuestro globo. Luego la gravedad de la materia de que se componen los otros globos y su movimiento rotatorio deben producir en ellos iguales efectos: deducción comprobada por las observaciones hasta donde han podido extenderse.

Demos un paso más. El catálogo de los planetas se aumenta. Orbes desconocidos a Newton habitan nuestro sistema planetario. Herschell anuncia el descubrimiento de Urano. Urano arrastra en pos de sí una comitiva de satélites, como Júpiter y Saturno. El primer día de nuestro siglo es descubierto Ceres. Consecutivamente lo son Juno, Pallas y Vesta. He aquí sometida la teoría de Newton a una multitud de inesperadas pruebas. ¿Obedecen estos astros a las leyes de atracción promulgadas por el filósofo inglés? Obedecen; y con puntual exactitud hasta donde han podido llevarse las observaciones. Las probabilidades se multiplican, y la que resulta de su concurrencia asciende a un grado que apenas puede ya distinguirse de la completa certidumbre física.

Pero falta algo todavía. Los planetas no deben ser atraídos exclusivamente por el sol, ni los satélites por sus planetas primarios: el sol debe ser también atraído por todos ellos, y todos ellos deben atraerse recíprocamente; y como las relaciones de todas estas fuerzas varían a cada momento, no pueden menos de producirse perturbaciones continuas que

desfiguren la elipticidad de las órbitas, que muden la situación de cada elipse en su plano, que hagan oscilar este plano, que hagan fluctuar dentro de ciertos límites la velocidad normal de cada planeta y el tiempo de su revolución periódica. El raciocinio demostrativo lo anunció así; Newton lo reconoció; él mismo pudo calcular algunas de estas perturbaciones, y manifestar su conformidad con el gran principio; pero el estado de la astronomía en su tiempo no le permitió llevar a cabo un trabajo analítico tan delicado y complejo. Era necesario que la ciencia se proveyese de medios nuevos y de instrumentos más perfectos. Estaba reservada esa gloria a los sucesores de Newton, y sobre todo al ilustre Laplace. El cálculo de las perturbaciones no es desmentido ni aun por los cometas en sus vastas y licenciosas órbitas. La teoría de Newton sale victoriosa de todas las pruebas, y tan completamente se halla ajustada a los hechos, que es ya capaz de determinarlos por sí sola; y si los fenómenos condujeron a la teoría, ella puede a su vez anunciar los fenómenos y describirlos con más exactitud que la observación misma, incapaz de medir las últimas subdivisiones del espacio y del tiempo. He ahí el triunfo final de la atracción newtoniana, y la probabilidad de las generalizaciones analógicas, sometidas al combinado criterio del cálculo y de las observaciones, elevada a un grado que no admite incremento.

Cada uno de los grandes cuerpos que pueblan el espacio hace gravitar hacia sí todos los otros cuerpos; *los atrae*: palabra con la cual no se pretende dar idea de la naturaleza de esta causa, sino sólo indicar sus fenómenos. Pero ¿en qué razón están las diferentes potencias atractivas de estos varios cuerpos entre sí, medidas por las diferentes velocidades de gravitación que producirían a distancias iguales? Las observaciones y cálculos demuestran que la cantidad de esta potencia atractiva no guarda proporción con el volumen del cuerpo atrayente. Hay pues un factor que, combinado con la velocidad de la gravitación, mide la agencia atractiva del

cuerpo atrayente. Si este factor es el número de moléculas elementales o átomos, suponiéndolos todos de igual peso en una balanza terrestre, no tenemos fundamentos bastante sólidos para afirmarlo. Sería esto sin duda un proceder simple en el plan de la naturaleza, supuesta la teoría atomística. Pero ni este desvío está suficientemente probado, ni el principio de simplicidad es de aquéllos que por sí solos inspiran confianza.

III

Creo haber dado a conocer dos procederes de que se hace uso frecuente en las ciencias físicas: la síntesis analógica, que asimila y generaliza, y la análisis matemática, que desenvuelve las fórmulas de la analogía para que nuevas y variadas observaciones las confirmen o las desmientan. Pero hay materias a que no es posible aplicar el cálculo. La analogía puede entonces servir, en fuerza de lo completo y complejo de las semejanzas que presenta. El ejemplo que dimos de los pasos estampados en la nieve manifiesta el grado de convicción que un gran conjunto de semejanzas exactas es capaz de producir en la analogía que procede de los efectos a las causas.

La semejanza que existe entre la organización de los brutos y la nuestra, entre los movimientos que ellos efectúan con sus órganos y los que nosotros efectuamos con los nuestros, entre los varios trámites de su existencia y aquellos a que la nuestra está sujeta, es una semejanza completa, que consta de un número que casi puede llamarse infinito de semejanzas parciales, cada una de las cuales es bastante notable por sí sola. Así es que no parece posible haya hombre alguno que, cediendo a tan poderosa combinación de analogías, no reconozca en los animales, aun en aquellos cuya estructura dice más a la humana, una animación como la nuestra, una sustancia sensitiva, un alma en que se producen fenómenos parecidos a los que la conciencia nos revela en nosotros,

fenómenos que envuelven numerosísimas relaciones de causas y efectos, de medios y fines, en que se trasluce con la mayor claridad un tipo común. El que se alucinase como Descartes hasta el punto de sostener que los animales son máquinas destituídas de sensibilidad, debería borrar la analogía del catálogo de los medios que sirven al hombre en la exploración de la verdad (pues si ella pudiera ser rechazada en el caso presente, ¿en cuál no debería serlo?); o más bien, sólo conseguiría desacreditar él mismo la doctrina para cuya admisión fuese necesario adoptar una regla repugnante al sentido común.

Conocemos por la más fuerte de todas las combinaciones analógicas la existencia de otros espíritus humanos. Percibimos en los otros hombres una organización exterior semejantísima a la nuestra, y de aquí colegimos la existencia de iguales semejanzas en las partes y cualidades que no están a el alcance de nuestros sentidos. Reconocemos en ellos partes cuya semejanza es la misma que la de nuestros órganos sensitivos; luego ellos ven, oyen, huelen, gustan y palpan como nosotros. Percibimos movimientos semejantísimos a los que hacemos para procurarnos los objetos de nuestras necesidades, y para que estos objetos sirvan a nuestra conveniencia y placer; luego en todos los otros hombres hay necesidades y deseos como los que experimentamos nosotros. Los vemos crecer y morir como nosotros; su lenguaje trasluce pensamientos como el nuestro. La fuerza de la analogía total es en razón compuesta de las infinitas analogías elementales concurrentes; y no hay racionio empírico que produzca una convicción más completa.

IV

La analogía puede también sacar nueva fuerza de la constante repetición de cierto plan de medios y fines en las

obras de la naturaleza ¹. Cuanto mayor es el número de conexiones de esta especie que vemos ajustarse a un plan uniforme, tanto más fuerte es, en virtud de la simplicidad y armonía de las leyes que rigen el universo, la convicción que nos formamos de que dichas cosas de la misma especie se ajustarán con igual uniformidad al mismo plan. Un mismo fin ha sido obtenido por ciertos medios, en un número infinito de casos; luego el mismo fin ha sido obtenido por los mismos medios en otros casos que no han estado sujetos a mis observaciones. De esto nos ofrece multitud de ejemplos la anatomía comparada. Como la diferente estructura de las varias especies de animales está en relación con su género de vida, conociendo los órganos de un animal podemos de ellos inferir con bastante seguridad si la naturaleza lo ha destinado a vivir en la tierra o en el agua; si puede o no elevarse en el aire; de qué especie de alimento se sustenta, y si se lo procura de día o de noche; si produce o no muchos hijos a un tiempo, etc. A veces, de la presencia de ciertos órganos se puede inferir que existen otros de distinto género; y basta, por ejemplo, conocer la estructura de los dientes para conjeturar mucha parte de los hábitos y caracteres naturales del animal. Cuvier observa que un colmillo destinado a despedazar la carne no se encuentra jamás combinado en ninguna especie con un casco o pezuña, que da un buen apoyo al peso del cuerpo, pero es absolutamente inútil para asir o agarrar; de donde se sigue que los animales solípedos o bisullos son todos herbívoros, y que un pie con casco o pezuña indica dientes molares chatos, un largo canal alimentario y un estómago voluminoso o más de un estómago. La forma de los dientes, las involuciones y dilataciones del canal alimentario, la fuerza y abundancia de los jugos gástricos se hallan exactísimamente adaptadas entre sí, y tienen

¹ La analogía que procede de los medios a los fines es una expresión impropia. Debería decirse: "la analogía en que de la semejanza de los fenómenos, uno de los cuales sabemos que está destinado a cierto fin, inferimos que el otro está destinado a un fin semejante". Pero hemos querido designar cierta especie de analogía por una frase breve; y la inexactitud de la expresión no puede producir error. (*N. de Bello*).

relaciones fijas con la composición química, solidez y solubilidad del alimento; de manera que al ver una sola de estas partes, un observador experimentado puede predecir con bastante certeza la conformación de las otras partes del mismo sistema de órganos, y aun conjeturar con alguna probabilidad la estructura de los órganos pertenecientes a otras funciones.

Pero ¿qué es lo que hace la fuerza de estas analogías? La constante repetición de un mismo plan de medios y fines en numerosas y diversas especies de animales. Un solo ejemplo contrario menoscabaría mucho nuestra confianza en ellas.

Al mismo fin parece referirse la fuerza de la deducción en el bello ejemplo que nos ha dado Stewart de la analogía que procede de una semejanza parcial a una semejanza más grande:

“Las numerosas referencias y dependencias entre los mundos material y moral, que se presentan a la vista dentro del estrecho ámbito que abrazan nuestras observaciones en este globo, nos animan y aun autorizan para inferir que el uno y el otro son partes de un mismo e idéntico plan; inferencia que congenia con los mejores y más nobles principios de la naturaleza. Nada, en verdad, pudiera ser más ajeno de aquella irresistible propensión que induce a todo filósofo investigador a argüir de lo conocido a lo desconocido, que el suponer que cuando todos los diferentes cuerpos que componen el universo material están en manifiesta relación unos con otros, como partes de un todo conexo, los fenómenos morales de nuestro planeta estuviesen enteramente aislados, y que los seres racionales que lo habitan, y para los cuales podemos razonablemente suponer que fué sacado a luz, no tienen relación alguna con otras naturalezas inteligentes y morales. Lo que debe presumirse es que existe un gran sistema moral que corresponde con el gran sistema material; y que las conexiones que ahora rastreamos tan distintamente entre los objetos corpóreos que componen el uno, son como otras tantas intimaciones de algún vasto de-

signio que comprende a todos los seres inteligentes que componen el otro. En esta ilación, como en otras innumerables que sugiere la analogía en favor del porvenir que nos aguarda, el proceder deductivo es de la misma especie que el que alentó a Newton a extender sus especulaciones físicas más allá de la tierra. No hay más diferencia sino que él tuvo la oportunidad de verificar los resultados de sus conjeturas apelando a hechos sensibles; pero esta circunstancia accidental, aunque tan satisfactoria y convincente para el astrónomo, no afecta los fundamentos sobre los cuales se formaron originalmente las conjeturas, antes bien suministra una prueba experimental del aprecio que se debe al proceder raciocinativo que las produjo”.¹

V

De lo poco que valen las conjeturas fundadas en la analogía se pudieran citar muchas pruebas. La influencia que atribuye el vulgo a la luna sobre las mutaciones atmosféricas y particularmente sobre la lluvia, parece deducirse de la que indudablemente ejerce aquel astro sobre las mareas; y sin embargo, está desmentida por observaciones exactas, continuadas gran número de años. A los fenómenos celestes en que se creía ver algo de extraordinario, como los eclipses y las apariciones de cometas, se atribuyó, por una analogía de la misma especie, aunque más débil y distante, la producción de fenómenos físicos y morales igualmente extraordinarios: inundaciones, pestes y revoluciones. Se calculó bien o mal el tiempo de que todos los cuerpos de nuestro sistema

¹ En esta última frase me he desviado de la expresión original, que es esta: “una prueba experimental de la exactitud de los principios (las conjeturas) de que procedían”. La primera analogía que condujo a la generalización de la gravedad tuvo sin duda su origen en el pensamiento de asemejar los movimientos celestes a los sublunares; pensamiento confirmado después por la exacta semejanza entre unos y otros, de que se dedujo la identidad de la semejanza de las causas. Pero en aquella primera analogía (que es la de que se trata) no descubro principios exactos, sino una presunción verosímil. (*N. de Bello*).

planetario, colocados en cierta situación recíproca, necesitan para volver a ella, y comenzar otra serie semejante de movimientos y aspectos; y se supuso un ciclo de igual duración a los fenómenos morales de la tierra, que restituída al punto de donde partió, debía presentar otra serie idéntica de generaciones, destinada a pasar por las mismas fases hasta encontrarse otra vez en el mismo punto.

Alter erit tum Tiphys et altera quæ vehat Argo
Delectos heroas; erunt etiam altera bella,
Atque interum ad Troyam magnus mittetur Achilles.

En general, el principio que hace la fuerza de las analogías es la armonía, la simplicidad, la unidad que atribuimos a las obras de la naturaleza; principio menos seguro de suyo que el de las deducciones empíricas; lo primero, porque la naturaleza puede no ser siempre uniforme en sus medios; y lo segundo, porque en el mayor número de hechos no podemos instruirnos lo bastante para deducir su plan; y así como sucede que las discrepancias se reducen, mejor entendidas, a una ley uniforme, sucede también que las discrepancias aparentes, mejor entendidas, se resuelven en verdaderas discrepancias.

Es preciso, pues, apreciar las analogías en lo que valen, y no recibirlas como verdades experimentales, sino después de un largo examen en que hayan pasado por numerosas y variadas observaciones sin desmentirse una vez. Nuestra confianza en ellas no puede ser purificada sino por la comprobación del cálculo, por la exactitud y complejidad de las semejanzas, o por la repetición constante de un plan uniforme en las producciones materiales¹.

¹ Creyóse algún tiempo que la presencia del oxígeno era necesaria en la combustión, y que este gas era el único principio oxidificante, porque no se había notado combustión sin oxígeno ni ácido de que el oxígeno no fuera un elemento esencial. Pero posteriores conocimientos manifestaron que este juicio había sido precipitado, y que en la naturaleza existen varias sustancias gaseosas dotadas bajo uno y otro respecto de la misma virtud que el oxígeno. He aquí un caso en que la generalización analógica, aun estribando sobre un número no pequeño de conexiones fenomenales, fué al fin desmentida por la experiencia. (*N. de Bello*).

VI

No será superfluo notar que lo que se llama observación en las ciencias físicas es a menudo una serie vastísima de percepciones y de raciocinios. Conocidas las situaciones, figuras, distancias, movimientos de los cuerpos celestes, no sabemos más que hechos individuales y leyes particulares; pero ¿qué de raciocinios, qué de cálculos, qué combinaciones ingeniosas de datos no han sido necesarios para llegar a estos conocimientos? Fijémonos en un solo punto, que es al parecer el más obvio: la situación de los cuerpos que alcanzamos a ver en los espacios celestes. La situación aparente no es la situación real. Para deducir de la apariencia la realidad, se requiere primeramente determinar con precisión el fenómeno cual se presenta a la vista, y luego emplear un cálculo cuyos procederes han sido deducidos de numerosas y variadas observaciones que han fijado los datos, y de cálculos anteriores que ellos solos forman un extenso departamento de las matemáticas mixtas. Mas, para sólo determinar cada elemento de la situación aparente, la distancia angular, por ejemplo, a que un astro se halla del meridiano, ¡qué de conocimientos anteriores han sido necesarios, y qué de instrumentos ingeniosos y delicados, que auxilian a los sentidos y que han sido ellos mismos la obra de precedentes observaciones, raciocinios y cálculos! Apenas hemos podido dar un paso fuera de nosotros mismos, es decir, fuera del alma, sino a la luz de la experiencia, esto es, por medio de raciocinios fundados en nuestras primeras observaciones. De esta manera se hicieron las afecciones del alma, signos de las cualidades y relaciones corpóreas. Y todos los conocimientos del universo físico que se deben a las ciencias se han adquirido de la misma manera. Ellos forman una fábrica inmensa levantada sobre el cimiento de las sensaciones.

Se atribuyen dos formas al raciocinio analógico. Un hecho se descompone a veces en varios hechos parciales que

nos revelan los pormenores de la producción del primero. Sucédense unas a otras, con perpetua regularidad, las fases de la luna, y al principio creímos sin duda que cada una de ellas nacía de la precedente, como nos parece, por ejemplo, que en el alma el recuerdo nace de la percepción, o en los órganos del cuerpo animado, la fatiga es acarreada por el ejercicio. Pero las observaciones y los racionios nos manifestaron que estos diferentes aspectos resultaban de las diferentes posiciones que tomaba con respecto a nosotros el hemisferio iluminado de la luna. La idea de la luna más o menos iluminada a nuestra vista se convirtió en la idea de posiciones particulares de este astro, que nos presentaba una parte mayor o menor de su hemisferio oscuro y de su hemisferio alumbrado. Y estas posiciones nos parecieron luego efectos de la revolución periódica de este astro alrededor de la tierra; revolución al principio aparente, que redujimos por último a la revolución real, en que la luna gira alrededor de la tierra, y junto con la tierra alrededor del sol. "Luz del sol reflejada por una parte mayor o menor de la luna", fué una idea reemplazada por esta: "luz del sol reflejada constantemente por un hemisferio de la luna, que a veces se nos muestra entero y a veces en parte, creciendo y menguando esta parte, según la varia posición que con respecto al globo que le da la luz y al globo en que la miramos toma la luna en su movimiento alrededor de uno y otro".

En este proceder del racionio se ha descompuesto un hecho: un eslabón de la cadena fenomenal se ha subdividido en varios eslabones elementales. Pero otras veces el racionio es una generalización que reconociendo la semejanza esencial de varios fenómenos al parecer diferentes, los clasifica bajo un mismo nombre. Así, en el movimiento elíptico de un astro, que se mueve alrededor de un centro, trazando arcos proporcionales a los tiempos, se conjeturó desde luego el mismo fenómeno que el movimiento parabólico de los cuerpos sublunares lanzados en una dirección perpendicu-

lar u oblicua a la dirección de la gravedad terrestre; y la análisis confirmó la conjetura.

La descomposición, con todo, no es más que la prueba *a posteriori* de una generalización conjetural anterior, o el camino que conduce a ella *a priori*, desenvolviendo todas las semejanzas que intervienen en la exhibición de los fenómenos. Porque para percibir la identidad, o más bien, su esencial semejanza, su uniforme acarreo por una misma especie de causas, es necesario descomponerlos, compararlos uno con otro en todos sus pormenores, y averiguar de este modo si las diferencias aparentes no son más que modificaciones producidas por circunstancias peculiares.

Sea que principiemos por la síntesis que generaliza o por la análisis que descompone, la combinación de estas dos clases de raciocinio analógico es indispensable para obtener resultados seguros en el estudio de la naturaleza intelectual, moral y material.

APÉNDICE I

DIFERENCIA ENTRE LA EXPERIENCIA Y LA ANALOGÍA, SEGÚN
PREVOST Y STEWART

I

Según M. Prevost, de Ginebra, "analogía originalmente significó lo mismo que semejanza. Pero el uso aplica esta palabra a semejanzas distantes; por lo que sucede que las conclusiones analógicas son frecuentemente aventuradas, y es necesario deducirlas con arte. Siempre que en nuestros raciocinios hacemos juicios semejantes acerca de objetos que sólo tienen una semejanza remota, raciocinamos analó-

gicamente. La semejanza cercana es la que sirve de fundamento a la primera generalización, que se llama la *especie*. Remota es aquella en que se fundan las generalizaciones superiores, es decir, el género y sus diversos grados. Hay casos entre los cuales es tan perfecta la semejanza que no se encuentra diferencia sensible si no es la de lugar y tiempo. Cuando esta segunda especie de semejanza es la que autoriza nuestros raciocinios, diremos que hacemos uso de la *analogía*".

Dugald Stewart adopta este mismo modo de pensar. Según él, "entre lo que llamamos *experiencia* y lo que llamamos *analogía*, hay una diferencia, no de naturaleza sino de grado. El procedimiento es próximo, si no exactamente uno mismo, cuando raciocinamos de especie a especie, y cuando de individuo a individuo; pero el uso común de la lengua ha establecido una distinción entre el uno y el otro, refiriendo nuestras conclusiones en el segundo caso a la *experiencia*, y en el primero a la *analogía*".

Yo no encuentro bastante precisión en la doctrina de estos dos eminentes filósofos, a lo menos en cuanto dan por fundamento a la experiencia, esto es, a las deducciones empíricas enteramente seguras, las semejanzas específicas, y a las deducciones analógicas, a que no prestamos igual fe, las semejanzas genéricas o las semejanzas envueltas en clasificaciones superiores.

En primer lugar, me parece (y creo haberlo demostrado suficientemente) que en muchos de nuestros raciocinios analógicos el proceder deductivo es unas veces inverso y otras diferente del que tiene lugar en los raciocinios empíricos de causas a efectos, en los raciocinios que atribuimos a la experiencia, tomada en un sentido estricto.

En segundo lugar, la analogía se propone hallar la verdad empírica; y diestramente dirigida, la obtiene. Sus resultados se hacen entonces experimentales, y nos habilitan para raciocinar con entera seguridad, de las causas a los efectos. La analogía es un medio; la verdad empírica, un fin.

En tercer lugar, raciocinamos a veces analógicamente en virtud de una mera semejanza específica.

Un pedazo de espato de Finlandia produce por la primera vez en mi vista el fenómeno de la refracción doble; repito la observación, subsiste el fenómeno. Todo pedazo de espato de Finlandia, cualesquiera que sean su forma y sus dimensiones, me produce el mismo fenómeno. Parece, pues, que es a la constitución interna de esta sustancia a lo que debo atribuirlo; y cuando variados experimentos han confirmado esta deducción y su probabilidad se ha convertido en certidumbre, lo que al principio no pasaba de una mera analogía se vuelve un raciocinio en que de mis experimentos pasados deduzco que el espato de Finlandia ha producido y producirá siempre los mismos fenómenos.

Aun cuando se trate, pues, de cuerpos comprendidos en una primera generalización, a la que llamamos especie, parece que el raciocinio empírico principia siempre por un raciocinio analógico. Necesitamos determinar con toda precisión las circunstancias que influyen en la afección constante; y determinadas, la deducción analógica adquiere la seguridad y firmeza de una deducción experimental.

Pero otras sustancias de diversas especies producen, cada una en su ser, el mismo fenómeno. Noto en ellas una cualidad en que se asemejan. Esta cualidad es la que tal vez produce el fenómeno; analogía débil. Veo que muchos otros cuerpos que convienen en aquella cualidad y que se diferencian en todas las otras, lo producen también. La conexión entre esta cualidad común y el fenómeno de que se trata, adquiere más y más probabilidad. Noto luego ciertas reglas constantes a que parece sujetarse la producción del fenómeno, y que lo hacen variar; reglas que establecen una correspondencia precisa entre las modificaciones de la cualidad y las modificaciones del fenómeno. Un cálculo riguroso me hace ver esta correspondencia hasta en los más pequeños pormenores. Nada falta ya a la analogía para arrancar el arcano. La conexión entre la cualidad y el fenómeno

es para mí una ley natural. La conozco ya no sólo analógica sino empíricamente. Anuncio con tanta certidumbre que una sustancia dotada de esa cualidad producirá el fenómeno, y lo producirá de cierto modo particular, como anuncio que el imán atraerá el hierro y que el fuego derretirá la cera.

Las que consideramos como verdades experimentales o leyes naturales indefectibles, no tienen a nuestros ojos este carácter sino porque una observación repetida infinitas veces nos las ha dado a conocer: el fuego quema; todo cuerpo que no podemos sostener en el aire sin algún esfuerzo, cae; el impulso de cualquier sólido produce una concavidad en cualquier cuerpo blando. Pero el carácter experimental de estas verdades no se funda precisamente en semejanzas específicas, porque tan cierta es la existencia del fenómeno posterior cuando el fenómeno precursor aparece en sustancias de una especie misma, que cuando aparece en sustancias de diversísimas especies.

Lo que hay de cierto en las doctrinas de Prevost y Stewart es que los conocimientos que calificamos de experimentales son aquellos en que está o nos parece estar perfectamente definida y circunscrita la causa, de manera que en cuanto ella aparece, la identificamos por una semejanza completa, y deducimos, por consiguiente, con entera seguridad el efecto; y si no hemos llegado a la perfecta determinación de la causa, no podemos identificarla, ni tenemos motivo para suponer una semejanza perfecta entre los varios casos; y nuestros juicios son entonces meras analogías a que no asentimos con entera confianza.

II

“¿De dónde infiero, dice Dugald Stewart, que una estocada que me atraviese el pecho de parte a parte ha de quitarme la vida? Según el uso popular del lenguaje, se me

responderá que lo sé por la experiencia, y por la experiencia sola. Pero seguramente, esta expresión es vaga e incorrecta en extremo; porque ¿qué motivo tengo para creer que mi cuerpo es semejante a otros cuerpos examinados antes de ahora por los profesores de anatomía? No es una respuesta satisfactoria el que se me diga que la experiencia de estos profesores ha puesto fuera de duda la uniformidad de estructura en todos los cuerpos humanos que hasta ahora se han disecado, y que por tanto estoy autorizado para concluir que mi cuerpo no es una excepción de la regla. Yo no disputo lo sólido y conveniente de la inferencia; pregunto sólo qué principio de mi naturaleza es el que me induce a raciocinar, no ya de lo pasado a lo futuro, sino de un objeto a otro objeto que en su apariencia externa tiene cierta semejanza con él. Algo más que la experiencia, en el sentido estricto de la palabra, se necesita para pasar de lo semejante a lo idéntico” (de una semejanza parcial, diría yo, a una semejanza completa); “y sin embargo, mi inferencia en este caso se hace con la más segura confianza en la infalibilidad del resultado”.

Yo observaré desde luego, que por el raciocinio empírico deducimos siempre de la semejanza de las causas la de los efectos; que la estructura humana es un efecto de la generación humana; y que una vez sabido que un cuerpo existe en virtud de una generación, se deduce empíricamente de este conocimiento que su estructura es semejante a la de los cuerpos que lo han hecho partícipe de su ser. Esta conclusión me parece tan rigurosamente comprendida en el raciocinio experimental, como la que forma cuando al depositar un bulbo de nardo en la tierra, espero que la planta ha de dar rollos, hojas, flores y frutos, de ciertas dimensiones y formas. El raciocinio fundado en la permanencia de las leyes naturales, procede no precisamente de la identidad, sino de la completa semejanza de las causas. Tal es el sentido que me parece debe darse a este principio, no sólo porque éste es el que corrientemente se le da, sino porque es el que

representa de un modo completo el fenómeno intelectual del raciocinio empírico.

Recíprocamente, observada en todos sus pormenores la estructura externa de un hombre o de un cuadrúpedo, inferimos por una analogía segura, que calificamos ya de experiencia, que se debe a tal generación; de lo cual, mediante el principio empírico, deducimos también que la estructura interna se conforma al tipo de la especie. La primera deducción es fortísima, porque se funda en una complejidad de numerosísimas semejanzas, y la repetición, que vemos a cada momento, del mismo tipo en todos los animales de la misma especie, confiere en este caso a la analogía un grado de fuerza que no cede a la de las leyes empíricas más indefectibles; en una palabra, hace estrictamente experimental lo que por el proceder deductivo es simplemente analógico. Es necesario reconocer que la analogía es susceptible de infinitos grados de fuerza; que llegando a su máximo, tiene todos los caracteres de la verdadera experiencia; y que aun las primeras y menos extensas generalizaciones, aquellas que nos parecen más estrictamente experimentales, han sido al principio meras analogías que necesitaban de confirmarse repitiendo las observaciones.

III

Dugald Stewart distingue dos especies de ideas generales: unas que se llaman así porque son vagas e incorrectas; otras que se han generalizado metódicamente, del modo que los lógicos explican, esto es, estudiando cuidadosamente los individuos y percibiendo sus semejanzas. La generalización metódica parece que es, según este filósofo, la que da fundamento al raciocinio empírico, como la generalización incorrecta y vaga a la analogía. Pero en realidad, tan necesaria es una buena clasificación para el proceder experimental, como para el analógico. Los argumentos experimen-

tales son expuestos a error cuando versan sobre semejanzas imperfectamente observadas; y los argumentos analógicos, por el contrario, se elevan a la más completa certidumbre cuando reposan sobre numerosas y bien analizadas semejanzas. Pero ¿cuál es el límite en que el uno y el otro proceder racionativo deja de ser falible, esto es, en que podemos estar seguros de que la semejanza observada comprende todos los caracteres y condiciones indispensables? No es posible designarlo. En la marcha progresiva de las ciencias, los teoremas se hacen cada vez más determinados y precisos, en virtud de las nuevas condiciones y determinaciones que descubrimos en las semejanzas fundamentales.

No hay clasificaciones más metódicas, ni que se apoyen en observaciones más numerosas y esmeradas que las de la historia natural. Nada más común que el raciocinio analógico, que supone constante la combinación de unos mismos caracteres en todos los individuos de una especie, familia o clase, porque en observaciones precedentes los hemos visto constantemente unidos; y no es raro ver luego desmentida esta analogía por observaciones posteriores. Así hemos visto turbadas repentinamente por el ornitorrinco de Nueva Holanda (*ornithorinchus paradoxus*) conclusiones analógicas que habían llegado a mirarse como leyes de la naturaleza animal.

APÉNDICE II

IDEAS ERRÓNEAS DE REID Y CAMPBELL SOBRE LA ANALOGÍA

El Dr. Reid cree que la analogía es de más utilidad para responder a las objeciones, que para servir de fundamento a los juicios. El Dr. Campbell, coincidiendo con este modo de pensar, cree que la analogía rara vez refuta, pero repele frecuentemente la refutación; a semejanza de aquellas ar-

mas que no hieren al enemigo, sino que paran sus golpes. Dugald Stewart, sin desconocer el empleo feliz que puede hacerse de la analogía como medio de defensa, cree que aquellos dos ingeniosos escritores rebajaron la importancia de este proceder racionativo como medio de prueba y como fuente de conocimientos nuevos. Pero ni el mismo Dugald Stewart me parece apreciarlo suficientemente bajo este segundo punto de vista, cuando dice que empleado como medio probante no produce más que conjeturas probables, que provocan y animan a nuevas investigaciones.

Son innumerables los descubrimientos que se deben a la analogía; y las investigaciones a que provoca deben considerarse como trámites necesarios del proceder analógico.

Me lisonjeo de que en el fondo no hay una diferencia real entre la doctrina de Prevost y Stewart y mi modo de pensar sobre la analogía; mis objeciones recaen sólo sobre frases que no me parecen representar con bastante claridad los procederes experimental y analógico.

APÉNDICE III

SOBRE LAS HIPÓTESIS

I

Lo que se llama hipótesis no es más que una analogía, débil en algunos casos, probable en otros; hasta que mediante uno o más de los caracteres que he señalado, llega a tener una fuerza irresistible, y dejando entonces de llamarse hipótesis (denominación a que se ha unido en el día cierta idea desfavorable) pasa a colocarse entre las verdades cien-

tíficas. Que las hipótesis son útiles y aun indispensables en las ciencias lo prueba de un modo incontestable su historia. La teoría de la gravitación (como observa Stewart) tuvo su origen en una conjetura analógica, que no llegó a producir un asenso seguro hasta que se pudo probar por el cálculo que es una misma la fuerza que hace descender los graves sobre la superficie de la tierra, y la que retiene a la luna en su órbita. El sistema copernicano suministra otro ejemplo de la misma especie; porque su sola recomendación, durante mucho tiempo, fué la superior simplicidad y belleza con que explicaba los fenómenos de los cielos. En la mente de Copérnico este sistema (dice Stewart) era una mera hipótesis; un raciocinio fundado en el orden de la naturaleza, que se vale siempre de los medios más sencillos para lograr sus fines.

“Cuando Copérnico (dice Maclaurin, citado por Stewart) consideró la forma, disposición y movimientos del sistema del mundo, según lo representaba Ptolomeo, lo encontró enteramente destituido de orden, simetría y proporción, compuesto de partes de diverso origen, que, no adaptándose las unas a las otras, formaban un conjunto monstruoso. Esto le movió a consultar los escritos de los filósofos antiguos para ver si había ocurrido a alguno de ellos una explicación más satisfactoria de los movimientos celestes. La primera sugestión que le hizo fuerza la halló en Cicerón, el cual nos dice en sus *Cuestiones Académicas* que el siracusano Nicetas había enseñado que la tierra daba vueltas en torno de un eje, con lo que la esfera celeste parecía a los espectadores sublunares moverse alrededor de la tierra. Después halló en Plutarco, que el pitagórico Filolao había creído que la tierra giraba anualmente alrededor del sol. Combinando estos dos movimientos, percibió al punto que toda la complejidad, desorden y confusión de que se quejaba, desaparecían, sucediendo a ellos una sencilla y regular disposición de las órbitas y una armonía de movimientos digna del grande Autor de la naturaleza”.

“De la verdad de la hipótesis copernicana (continúa Stewart) los descubrimientos del último siglo han dado pruebas directas y demostrativas; y sin embargo, es de creer que el raciocinio analógico, a que alude Maclaurin, fué en el concepto de Copérnico y de Galileo bastante fuerte para que no les pareciese necesario otro género de argumentos. Las persecuciones que sufrió Galileo por su pretendida herejía dan bien a conocer el grado de fe con que había abrazado su credo astronómico”.

“Pocos principios, grandes medios en pequeño número, fenómenos infinitos y variados; tal es”, dice Bailly, “el cuadro del universo . . .” “La simplicidad (dice el mismo elocuente filósofo) no es una idea de la infancia del mundo, antes pertenece a la madurez de los hombres; es la más grande de las verdades que la observación constante ha arrancado a la falaz variedad y multiplicidad de los efectos”.

II

Si se han condenado con demasiada severidad las hipótesis, en una edad en que ellas han conducido a tan portentosos descubrimientos, y en que hasta los extravíos de aventuradas conjeturas y débiles analogías, han sido tan fructuosos, abriendo nuevos campos de exploración al entendimiento, no es de extrañar que hayan caído también en descrédito las causas finales, contra las cuales había ya pronunciado Bacon su famoso anatema: “Causarum finalium inquisitio sterilis est, et tamquam virgo Deo conservata nihil parit”.

Si cuando se dice que las causas finales son estériles sólo se quiere decir que el fin no produce los medios, se sienta una proposición de que nadie ha dudado ni puede dudar. ¿A quién ha podido ocurrírsele que la visión produjo la estructura del ojo? Pero si se pretende que no hay propiamente medios ni fines sino causas y efectos, que los ojos

no han sido hechos para ver, sino que vemos porque tenemos ojos, ¿no es esto decir que el concierto, la proporción, la armonía que admiramos en el universo han sido la obra de una ciega necesidad, y no de una inteligencia ordenadora?; y si hay medios y fines, ¿qué razón puede darse para que estas relaciones, evidentemente de una alta importancia, no sean un objeto de investigación y de estudio?

Cuando se trata de explicar un fenómeno, no procedería sin duda filosóficamente el que se contentase con decir, aunque lo probase, que el tal fenómeno estaba ordenado para la consecución de cierto fin. El primer objeto de la filosofía es el escudriñar las causas eficientes, o hablando con más propiedad, las circunstancias determinadas en que se produce tal o cual efecto, las conexiones naturales de los fenómenos, las leyes que rigen su aparición o desaparición. Pero una conexión de medios y fines parece ser para nosotros un indicio seguro de multitud de hechos, y de conexiones de causas y efectos, a que de otra manera no nos sería posible alcanzar. La existencia de un órgano en un animal desconocido nos revela una necesidad de cuya satisfacción debe vivir, y por consiguiente una parte de las funciones del animal, de su naturaleza, de su vida; sensaciones y voliciones por una parte; movimientos, combinaciones y revoluciones de elementos materiales por otra; esto es, acciones vitales en que se desarrollan causas y efectos. ¿Por qué otro camino hubiera podido remontarse Cuvier a la historia (que mal puede así llamarse) de las especies que poblaron la tierra antes que apareciese en ella el hombre, y de que sólo quedan esparcidos despojos? Pero prescindiendo de la fecundidad de esta especie de analogías con respecto a la historia de los animales y a la historia del globo, nada nos obliga a cerrar los ojos a los indicios manifiestos de coordinación y designio, que se nos presentan en el universo, y cuyo conocimiento no es acaso menos importante para nosotros que el de la maquinaria puesta en acción por el Supremo Hacedor; porque si el segundo nos habilita para

modificar los movimientos de la materia y hacerla servir a nuestro bienestar, comodidad y placer, por el primero podemos remontarnos a una esfera más elevada, leer en el gran libro de la naturaleza los atributos de la inteligencia creadora, y asociarnos en cierto modo a sus planes. Que el hombre se alucina a menudo suponiendo medios o fines erróneos, no es un argumento válido contra el estudio de esta especie de relaciones, porque también se alucina a menudo estableciendo imaginarios enlaces de fenómenos y falsas leyes físicas, y no diremos por eso que son vanas especulaciones indignas del hombre las de las ciencias naturales.

APÉNDICE IV

SOBRE LA INDUCCIÓN DE BACON

“Para el conocimiento de los hechos”, dice Dugald Stewart, “son necesarias las observaciones y los experimentos... Pero las observaciones y los experimentos no son de ordinario más que un paso preliminar para un procedimiento ulterior, que consiste en reducir primero los hechos particulares a otros hechos más simples y comprensivos, y en aplicar luego estos hechos generales o leyes de la naturaleza a la explicación sintética de los fenómenos particulares. Estas dos operaciones constituyen toda la investigación filosófica, y el grande objeto de la lógica es manifestar de qué manera debemos conducirlos.

“Cuando vemos que un fenómeno es precedido de una combinación de circunstancias diferentes, no es dado a la sagacidad humana percibir si el fenómeno depende de todas, o sólo de una parte de ellas. Para averiguarlo es nece-

sario repetir los experimentos y las observaciones¹ una y otra vez, de manera que contemplemos separadamente todas las varias circunstancias una por una, hasta descubrir a cuáles de ellas está unido el efecto. Si no es posible la separación, para asegurar el mismo resultado será necesario referir el efecto a todas las varias circunstancias que hemos visto constantemente unidas en los ensayos anteriores.

“Esta comparación de casos, que se asemejan en unas circunstancias y difieren en otras, es lo que se llama *inducción*. A lo menos tal me parece el significado que Bacon de Verulamio da ordinariamente a esta palabra.

“Las matemáticas (dice en otra parte Dugald Stewart) tienen también su *inducción*; especie de prueba a que los más escrupulosos prestan una extrema confianza, y que si bien no manifiesta una conexión necesaria entre los términos del teorema, sin embargo, tiene bastante fuerza para convencernos de que no falla jamás. Por inducción descubrió Newton la fórmula algebraica que determina cualquiera potencia de una raíz binomia, sin que sea menester efectuar las multiplicaciones progresivas. La fórmula manifiesta, entre los exponentes y los coeficientes de los varios términos, una conexión constante en todos los casos que sometemos al cálculo; de donde se infirió justamente que llevada la tabla de las potencias hasta lo infinito, subsistiría la misma conexión, y se reproduciría la fórmula”.

Esta inducción es una simple analogía, y sólo me parece tener una débil semejanza con la inducción baconiana; porque según su célebre autor, “*Inductio quae ad demonstrationem scientiarum erit utilis, naturam separare debet per rejectiones et exclusiones debitas*”.

La de Aristóteles es también diferente. Nuestra creencia, dice el estagirita, tiene siempre por fundamento el silogismo o la inducción. La inducción, dice después, es una

¹ Dugald Stewart habla sólo de experimentos; pero en algunos casos no será imposible repetir las observaciones, de tal modo que logremos la misma separación de antecedentes. (*N. de Bello*).

inferencia que se saca de *todos* los particulares comprendidos en ella. Si, por ejemplo, hallase por medio de una demostración particular que en el triángulo equilátero la suma de los ángulos es igual a dos ángulos rectos, y descubriese luego la misma igualdad en los isósceles, y últimamente en el escaleno, podría de aquí deducir con toda certidumbre que los tres ángulos de todo triángulo son iguales a dos rectos.

Aristóteles tiene razón en considerar el silogismo y la inducción como dos procederes racionativos diversos; porque, diga el Dr. Wallis lo que quiera, la inducción aristotélica no es reductible a ninguna de las fórmulas silogísticas. Un silogismo análogo a la inducción no concluiría, por ejemplo: "El hombre es bípedo; el hombre es animal; luego el animal es bípedo". En la inducción, el medio y uno de los extremos pueden predicarse indiferentemente uno de otro; el principio de identidad se combina con el de semejanza, que es propio del silogismo. Si A se incluye en B, y A es lo mismo que C, se sigue necesariamente que C se incluye en B.

Si la enumeración es completa, como la de los triángulos y la de la zona de la tierra en los anteriores ejemplos, la inducción es concluyente; pero el proceder intelectual es entonces tan obvio y tan rápido, que no puede desenvolverse sin que parezca pueril y frívolo. Cuando la enumeración es incompleta, la inducción es o empírica o analógica: el lacre y el paño frotados se han electrizado en cierto número de casos; luego estas dos sustancias frotadas se electrizan en todos los casos: inducción empírica. Varias sustancias cristalizadas me presentan el fenómeno de la refracción doble; luego todas las sustancias cristalizadas lo presentan: inducción analógica.

El proceder deductivo de Bacon es más bien un método que un proceder deductivo especial. Los capítulos subsiguientes tratarán del método en las investigaciones de las ciencias de hechos.

APÉNDICE V

DE LA ANÁLISIS Y LA SÍNTESIS

En lo que voy a decir sobre estos dos métodos racionales seguiré desde luego paso a paso al ilustre profesor de Edimburgo, tantas veces citado.

Lo que entienden por análisis y síntesis los matemáticos es muy diverso de lo que con estas voces se significa en las ciencias físicas y morales. Si se sienta una proposición hipotética y deduciendo de ella una serie de consecuencias, llegamos a alguna verdad conocida, desde la cual, desandando los mismos pasos, podamos volver después al punto de donde hemos partido, la primera parte de este proceder será analítico, y la segunda sintético. De manera que en las matemáticas la análisis procede de lo desconocido a lo conocido, y la síntesis al contrario. El primer método se funda en que una proposición de que demostrativamente se deduce otra, que sabemos es verdadera, no puede menos de serlo también; y el segundo, que es el más directo y natural, nos presenta la verdad de una proposición como consecuencia necesaria de otras verdades conocidas.

Toda proposición matemática consta de dos partes: la primera contiene ciertas suposiciones; en la segunda se afirma una consecuencia de ella. Por ejemplo: si dado un punto de la circunferencia del círculo, se tira una perpendicular a un diámetro, la perpendicular será una media proporcional entre los dos segmentos del diámetro. Según el proceder general en las demostraciones de los Elementos de Euclides, los datos que envuelven la parte hipotética de la proposición que va a demostrarse figuran como premisas del raciocinio; y de estas premisas se deduce una cadena de

consecuencias que de eslabón en eslabón nos lleva al terreno que se trata de probar. Ésta es una demostración sintética.

Supongamos ahora que mi raciocinio proceda en orden inverso: que supuesta la verdad del teorema, deduzco de ella, como premisa, las diferentes consecuencias que envuelve. Si esta serie de deducciones me hace llegar a una consecuencia que reconozco como verdadera, afirmo con toda confianza que la premisa fundamental es igualmente verdadera; pero si voy a parar a una consecuencia que conozco ser falsa, deduzco que no lo es menos la premisa. Tal es la demostración analítica de la verdad o falsedad de una proposición.

Es claro que para convencer a otro el método más natural y agradable es el sintético; pero si deseamos cerciorarnos de una proposición dudosa o descubrir un nuevo modo de demostrar un teorema que tenemos por verdadero, la investigación más conveniente es la analítica. En efecto, como es probable que de la parte hipotética de la proposición se deduzcan muchas y variadas consecuencias, cada una de las cuales envuelve otras muchas, y como probablemente hay uno solo o muy pocos caminos que puedan llevar al fin propuesto, no tengo más recurso que tentar sucesivamente los que primero me ocurren, hasta encontrar lo que busco. Esto es propiamente ir a tientas, sin orden ni método. El objeto solicitado puede a pesar de mis tentativas, escapárseme; y si logro alcanzarlo, este feliz resultado no me da luz alguna para otras investigaciones semejantes.

En el método analítico es al revés. Hay un punto fijo de donde partimos, y no importa a dónde nos conduzca el raciocinio, con tal que vaya a parar a una verdad conocida. Practicado largo tiempo este método, se adquiere aquella seguridad y tino que los griegos llaman *δύναμις ἀναλύσεως*; adquisición de superior precio al más extenso conocimiento de verdades matemáticas particulares.

En la síntesis el entendimiento procede como un espía que desembarcando en un ángulo de la frontera, tuviese

que dirigirse por su propia sagacidad hacia la capital del Estado; en la análisis como un habitante de la capital, que desea, por cualquiera parte de la frontera, escaparse del territorio.

Veamos ahora qué es lo que se entiende por estas palabras *análisis* y *síntesis* en la filosofía natural. Según Newton, la análisis propia de esta ciencia consiste en hacer experimentos y observaciones, y sacar consecuencias de ellos su- biendo de los efectos a las causas, y de las causas generales a las particulares, hasta terminar en la más extensa de todas; al paso que la síntesis consiste en asumir las causas que se han descubierto, y se han establecido como principios, y explicar por medio de ellas los fenómenos, procediendo de lo más general a lo menos.

Pero lo cierto es que en la física, la química, la filosofía del entendimiento, lo que se entiende por análisis es la descomposición o resolución de una cosa compleja en sus elementos constituyentes, y ésta parece la más conforme a la etimología de la palabra ἀνάλυσις, que vale lo mismo que resolución o descomposición.

La síntesis, al contrario, es una composición verdadera, como lo indica su nombre, y tenemos un ejemplo de ella en el tratado de las sensaciones, de Condillac, que algunos han mirado inadvertidamente como una obra analítica. Supone este filósofo una estatua; le da sucesivamente los cinco sentidos externos; examina las ideas, juicios y raciocinios que nacen del ejercicio separado de cada uno de ellos; y combinándolos todos cree formar el entendimiento humano. Hay a mi parecer errores, y graves, en aquella obra; y ninguno mayor tal vez que el hacer consistir todas las operaciones y facultades del alma en el solo hecho de la sensación. Pero el proceder es rigurosamente sintético.

De estas observaciones de Dugald Stewart me parece que se deducen dos consecuencias. La primera es que en la análisis de Newton el raciocinio es analógico; y la segunda que el estudio de la naturaleza y de las ciencias no

excluye ninguno de los métodos; porque conocida una causa, podemos explorar por medio de la síntesis los resultados de su aplicación a todos los casos posibles, aun aquellos que no hemos tenido presentes para establecerla; o comparando fenómenos particulares, podemos elevarnos progresivamente, por medio de la analogía, a principios generales que los abrazan todos, y tanto más dignos de confianza, cuanto son más numerosas y perfectas las semejanzas que descubrimos entre ellos.

En cuanto a la análisis y síntesis, que consisten en una verdadera resolución y composición, me parece también evidente que ninguna de ellas debe excluirse en el estudio de la materia, ni en el de las ciencias sociales. Por ventura ¿no sería tan satisfactoria para el químico, que desea conocer los principios constitutivos de un cuerpo, la síntesis, que combinando varios ingredientes produce una sustancia del mismo peso que todos ellos juntos, y de las mismas cualidades que aquel cuerpo, como la análisis, que lo descompone y muestra separadamente sus elementos? ¿No es cierto que la percepción sensitiva presenta a la conciencia un complejo que no puede comprenderse bien sino *resolviéndolo* en sus diversas afecciones elementales, y considerando cada una de ellas separadamente; y que la idea de la extensión, por ejemplo, se entiende mejor, *combinando* las ideas que debemos al sentido de esfuerzo con la idea relativa de sucesión? Indudablemente hay objetos que pueden estudiarse del uno o del otro modo; pero el mejor de todos los métodos será tal vez el que combine estos dos; el que pruebe el resultado de la descomposición recomponiendo, o el resultado de la síntesis analizando el compuesto.

En las ciencias de hechos lo natural y aun necesario es principiar estudiando los fenómenos particulares para percibir sus semejanzas y enlaces y reducirlos a leyes generales; método al mismo tiempo analítico y analógico. Pero sucede muchas veces que el resultado de esta primera generalización no es completo y exacto; que se hayan escapado

al observador algunas de las circunstancias determinantes del fenómeno, o que no se tenga todavía la expresión exacta de cada una de ellas. Para completar la averiguación, aplicaremos el principio ya conocido a fenómenos de la misma especie, pero en parte diferentes de los que se tomaron primero en consideración, y en este descenso sintético de las causas a los efectos, de lo general a lo particular, compararemos las consecuencias demostrativas del principio con los nuevos hechos, para modificarlo de manera que los represente con precisión y los contenga todos. Así, la marcha de las ciencias es alternativamente analógica y demostrativa, analítica y sintética. Pero no todas las materias sobre que versa el raciocinio se prestan a este doble proceder, y en algunos casos el segundo pudiera no ser otra cosa que una repetición del primero en orden inverso, con las mismas inexactitudes y errores.

CAPITULO VII

DEL MÉTODO, Y EN ESPECIAL DEL QUE ES PROPIO DE LAS INVESTIGACIONES FÍSICAS

Del método. — Análisis y generalización. — Ejemplos. — Caso de la ley de gravedad. — Relación de causa y efecto. — Sir John Herschell. — Reglas en el estudio de las ciencias físicas. — Ejemplos.

Método es propiamente el recto proceder del entendimiento en la investigación de la verdad.

I

En la investigación de la naturaleza física el método abraza dos procederes especiales, análisis y generalización.

Si analizamos, por ejemplo, el fenómeno del sonido, hallaremos que se compone de los fenómenos parciales que voy a enumerar:

1º Se excita un movimiento en el cuerpo sonoro.

2º Este movimiento se comunica al aire, o a otro medio interpuesto entre el cuerpo sonoro y la oreja.

3º El movimiento se propaga sucesivamente por las partículas del medio hasta llegar a la oreja.

4º En la oreja produce por su mecanismo particular cierta afección de los nervios auditivos.

5º Impresionándonos estos nervios, se produce en el alma una sensación de cierta especie, la cual varía según va-

rios accidentes, como la naturaleza del cuerpo sonoro, su extensión, su distancia y situación, etc.

Pero algunos de estos fenómenos parciales pueden todavía subdividirse. El producirse una sensación particular a consecuencia de cierta impresión que han recibido ciertos nervios, es un fenómeno que no admite ulterior análisis. Pero el primero de los fenómenos enumerados es evidentemente divisible. ¿Qué especie de movimiento es el que experimenta el cuerpo sonoro, o en otros términos, qué serie de movimientos es la que se verifica en sus partículas? Lo mismo digo en orden al movimiento del medio, al mecanismo de la oreja o a la impresión nerviosa.

Veamos ahora un ejemplo del proceder de la generalización. Hay gran número de sustancias transparentes que, expuestas de cierto modo particular a un rayo de luz, a que se ha dado cierta preparación haciéndole sufrir varias reflexiones o refracciones (y que en consecuencia ha adquirido propiedades peculiares y se dice estar polarizado), exhiben colores muy vivos y hermosos, dispuestos en rayas, fajas y otras formas regulares, que parecen nacer en lo interior de sus sustancias, y que por el hecho de sucederse en cierto orden, se llaman *colores periódicos*. Primera generalización deducida de las observaciones; ni los flúidos, ni la materia sólida opaca, exhiben estos colores periódicos. Segunda generalización: no los exhiben todos los sólidos transparentes sino aquellos sólo en que se verifica otro fenómeno particular de que ya hemos hablado, el de la *refracción doble*. Ambas generalizaciones pueden reducirse a una sola, expresada así: El fenómeno de los colores periódicos se desenvuelve en sustancias birrefringentes, expuestas a la luz polarizada. Y tenemos así la expresión de una ley natural, en que el fenómeno de los colores periódicos está asociado con el de la doble refracción, o porque el uno es causa del otro, o porque ambos son efectos de una misma causa.

II

En las investigaciones físicas el primer paso es la exacta observación de los hechos, atendiendo a todas las circunstancias que pueden influir en ellos. En la caída de los cuerpos meteóricos se ve una nube que relampaguea, y se oye un ruido recio y prolongado como el del trueno. Esto y el golpe y destrucción consiguientes, hicieron que se confundiese este fenómeno con el del rayo. Pero hay una circunstancia que los diferencia. En el primero se ha notado varias veces que la luz y el estruendo emanan de una pequeñísima nube aislada en un cielo sereno; lo que nunca sucede en las tempestades atmosféricas.

III

En todos los casos que admiten numeración y medición, es importantísimo obtener datos precisos que determinen el espacio, peso, duración y cualquier otro género de cantidad. Es un carácter de las más altas leyes naturales el ser susceptibles de expresarse por medio de fórmulas cuantitativas. Así, la ley de la gravitación universal no expresa sólo el hecho vago de la mutua atracción de todos los seres materiales, sino que establece una exacta proporcionalidad entre la cantidad de fuerza atractiva y la masa del cuerpo atrayente; ni nos dice vagamente que su influencia decrece por la distancia, sino que nos da la razón exacta de este decrecimiento, la inversa del cuadrado de la distancia.

Como ninguno de nuestros sentidos nos da a conocer directamente la cantidad, a lo menos de un modo preciso, es indispensable valernos de medios artificiales que nos proporcionen los datos necesarios para calcularla. No podemos, por el solo esfuerzo que hacemos para sostener dos

pesos, averiguar la exacta diferencia entre ellos: con el auxilio de una balanza la determinamos de un modo suficientemente exacto. La vista no puede juzgar de dos diferentes grados de iluminación, aun teniéndolos ambos presentes. Nuestros juicios sobre las cantidades de duración, velocidad, calor, etc., adolecen de la misma incertidumbre. De aquí la necesidad de una multitud de instrumentos, sin los cuales las ciencias físicas hubieran progresado muy lentamente, y hubieran tenido que detenerse en sus primeros pasos o que abandonarse a hipótesis y conjeturas cuya credibilidad habría sido imposible apreciar.

IV

Una relación de causa y efecto, para que la reconozcamos por tal, debe tener los caracteres siguientes:

1º La invariable conexión de los dos fenómenos, esto es, la invariable subsecuencia del efecto a la causa, a menos que intervenga otra causa que contraríe la acción de la primera. Pero debe tenerse presente que en gran número de fenómenos naturales, el efecto se produce poco a poco, mientras que la causa se mantiene en un ser, o va creciendo gradualmente; de modo que la antecendencia del uno de los dos fenómenos y la subsecuencia del otro se hace difícil de averiguar, aunque realmente exista. Sucede otras veces que el efecto subsigue tan instantáneamente a la causa, que no puede percibirse intervalo, y es difícil decidir cuál de los dos fenómenos debe mirarse como causa del otro.

2º Que en las cosas que admiten más y menos, haya aumento o disminución del efecto, cuando crece o decrece la causa; que haya proporcionalidad entre los dos, cuando no hay nada que estorbe o limite la acción de la causa; y que sean contrarios los efectos producidos por causas contrarias.

Sir John Herschell, a quien debo la materia de este ca-

pítulo¹, deduce de estos caracteres varias reglas para dirigir al entendimiento en el estudio de las ciencias físicas. Las más importantes son las que siguen:

1^a No debemos negar la existencia de una causa a favor de la cual tenemos un conjunto de fuertes y concordes analogías, aunque parezca difícil explicar su acción, en las circunstancias del caso.

2^a Hechos contrarios u opuestos son tan instructivos para el descubrimiento de una causa, como los hechos que parecen probar su existencia. Por ejemplo, si se pone hierro humedecido en un vaso cerrado lleno de aire, se disminuye el peso del aire; porque una porción de aire se combina con el hierro y se produce el orín. Y si se examina el aire sobrante, se encuentra que no sirve ya para la combustión ni para la respiración. Luego lo que sustenta la llama y la vida animal existe en la porción de aire que el hierro separa y que lo cubre de orín. Luego el aire consta de dos elementos, el elemento que produce el orín en el hierro, y sirve para la respiración de los animales y la combustión, y otro elemento diverso.

3^a Las causas se nos revelan a menudo por la sola colocación de los hechos en el orden de intensidad en que se muestra alguna cualidad especial. Por ejemplo: el sonido consiste en ciertos impulsos del aire sobre los órganos del oído. Si una serie de impulsos de igual fuerza se comunican al oído a iguales intervalos de tiempo, primero en lenta sucesión, y luego más y más rápidamente, oímos al principio un sonido bronco y confuso, como el de una matraca, luego un sordo murmullo, y luego un zumbido, que por grados toma el carácter de una nota musical, sucesivamente más y más aguda, hasta que llega a serlo tanto que no puede apreciarla el oído. Las vibraciones de una cuerda floja son separadamente audibles, pero a medida que se aumenta la tensión de la cuerda, sus vibraciones se aceleran, hasta

¹ Véase su *Discurso sobre el estudio de la física*, obra clásica que es como un catecismo de lógica para el estudio de las ciencias físicas. (*N. de Bello*).

que ya no percibimos más que una ancha línea de sombra en que se mueve la cuerda; y los sonidos que antes se oían separados, se confunden por lo breve de los intervalos, y nos parecen formar un solo sonido uniforme y continuo, que constituye el tono de la cuerda en su estado actual de tensión. De aquí inferimos que lo más o menos grave o agudo de las notas musicales proviene de la mayor o menor rapidez con que se comunican los impulsos al oído.

4^a Removiendo las causas que contrarían o modifican la acción de otra causa, o tomando en consideración su poder y su modo de obrar, podremos destruir las excepciones que parecen militar contra la segunda.

5^a Si por observaciones o experimentos podemos encontrar dos casos que concuerden en todas sus particularidades menos una, la influencia de esta particularidad en producir el fenómeno, puede por ese medio manifestarse. Si cuando falta del todo la particularidad de que se trata, no aparece el fenómeno, y cuando aquélla existe, vuelve éste a presentarse, podemos inferir que la producción del fenómeno se debe a ella; y esta influencia será más segura, si encontramos una manifiesta correspondencia entre las modificaciones de los dos, y si invertida la una, se invierte el otro. Pero si la total presencia o ausencia de una particularidad, altera sólo el grado o la intensidad del fenómeno, podemos inferir que es una de varias causas o condiciones que concurren a producirlo.

6^a Fenómenos complicados en que concurren varias causas, pueden simplificarse sustituyendo el efecto de todas las causas conocidas, y dejando de ese modo un fenómeno *residual*, cuya explicación averiguaremos luego. Por ejemplo, la vuelta del cometa de Enke se verificaba en períodos que coincidían poco más o menos con las épocas calculadas, tomando en cuenta las atracciones del sol y de los planetas, como solas causas; pero calculado con todo rigor el efecto de estas causas, se encontró que no correspondía exactamente con el movimiento verdadero del planeta; que-

dando por residuo una pequeña anticipación de su reaparición, o en otros términos una disminución de su tiempo periódico, que no puede explicarse por las solas leyes de la gravitación, y cuya causa debe por tanto averiguarse. Hoy parece probable que esa causa es la acción de cierto flúido tenuísimo derramado en el espacio, y cuya existencia se cree comprobada por otros fenómenos.

Otro ejemplo: M. Arago observó que colgada una aguja magnética por una hebra de seda, y puesta en vibraciones, llegaba más pronto al estado de reposo, cuando se la hacía oscilar sobre una plancha de cobre. En ambos casos concurrían dos causas, la resistencia que resiste y poco a poco destruye todos los movimientos que se ejecutan en él, y la falta de una perfecta movilidad en la hebra de seda. Pero conocido exactamente el efecto de estas causas por observaciones hechas en la ausencia del cobre, quedaba un fenómeno *residual*, producido por la presencia de este metal. Esto condujo al conocimiento de una nueva e inesperada cadena de relaciones entre la aguja magnética y el cobre.

Llegamos por los medios que hemos enumerado a uno de estos dos resultados: o el fenómeno que se observa se resuelve en leyes naturales anteriormente conocidas; o encontramos una nueva ley, una nueva conexión de dos fenómenos, el uno de los cuales acarrea constantemente al otro.

Si queremos una muestra de este proceder inductivo, supongamos que se desea saber la causa del *rocío*. Ante todo, es necesario que no confundamos el rocío con la lluvia, o con la humedad producida por la niebla: el rocío es aquella humedad que aparece como espontáneamente sobre los cuerpos expuestos al aire, cuando no cae agua en forma de lluvia o bajo cualquiera otra forma visible.

Tenemos fenómenos análogos al del rocío en la humedad de que se cubre un metal frío cuando soplamos sobre él; en la que aparece por fuera en un vaso de agua recientemente sacada de un pozo, cuando hace calor; en la que

aparece por dentro de los cristales de una ventana, cuando la lluvia o el granizo enfría súbitamente el aire exterior; y en la que se ve descender por las paredes cuando a una larga helada sucede una temperatura suave; todos estos casos se asemejan en una cosa: el objeto que se cubre de rocío está más frío que el aire contiguo.

¿Es esta diferencia de temperatura la causa del rocío nocturno? ¿El objeto que se cubre de rocío está más frío que el ambiente? No parece que haya motivo de creerlo. Pero la analogía entre este caso y los anteriores es obvia; no debemos ligeramente rechazarla: (regla primera). Sometamos el caso presente a un experimento. Pongamos un termómetro en contacto con el objeto, y coloquemos otro a cierta distancia, de manera que el objeto no tenga acción en él: el resultado manifiesta una temperatura más elevada en el ambiente que en el objeto. Siempre, pues, que un cuerpo contrae rocío está más frío que el aire que lo circunda. ¿Pero esta mayor frialdad es causa del rocío, o más bien efecto como imagina el vulgo? Para averiguarlo diversifiquemos la circunstancia: (regla segunda).

Sobre la superficie de metales bruñidos, no se produce rocío alguno, pero sí, y en mucha abundancia, sobre el vidrio; lo que prueba que la naturaleza del cuerpo influye mucho en el fenómeno. Si se exponen al aire por la noche superficies bruñidas de varias sustancias, obtenemos una escala de grados en la producción del fenómeno: (regla tercera). Contraen menos rocío los cuerpos que exponemos al aire, a medida que conducen mejor el calórico; ley general que se observa constantemente en los cuerpos pulimentados¹.

Si por el contrario exponemos al aire superficies ásperas, falta a veces la ley; lo que prueba que las diferencias

¹ Un pedazo de madera que arde por una de sus extremidades puede asirse sin inconveniente por la otra: en la madera no se propaga libremente el calor; lo mismo sucede en el vidrio. Por el contrario, colocada una brasa en una cuchara de plata, en pocos momentos se calienta la cuchara toda, y no podemos tocarla sin quemarnos; los metales son conductores del calor. (*N. de Bello*).

de la superficie influyen también en el fenómeno. Expongamos al aire una misma sustancia, diversificando su superficie, y aparecerá otra escala de grados: las superficies que por la radiación pierden más pronto su calor contraen más copiosamente rocío¹.

Por otra serie de experimentos descubrimos una nueva escala, que depende de la contextura de los cuerpos. Los que la tienen compacta y sólida, como las piedras y metales, no contraen rocío con la facilidad y abundancia que se notan en las sustancias de contextura floja y rala, como el paño, la lana, el algodón; sustancias todas a propósito para el vestido, porque no permiten el tránsito del calor de la cutis al aire; de modo que su superficie exterior puede enfriarse mucho sin que se propague el frío a la superficie interior y a la cutis.

Obsérvase también que el rocío no se deposita con abundancia en situaciones que no están expuestas al aire libre; y que en las noches nubladas no se deposita absolutamente; pero si se disipan las nubes, empieza luego a formarse. Los cuerpos que están abrigados por otros, o por un cielo nublado, ganan por la radiación tanto o casi tanto como pierden; pero expuestos a un cielo sereno, una gran parte del calor que emiten se escapa al espacio y se pierde sin compensación.

Todas estas observaciones establecen, que si la superficie de un cuerpo se enfría más que el aire que lo circuye, se produce en ella rocío; cuanto más difícilmente se calientan (como el vidrio, la lana), cuanto más fácilmente pierden su calor por la radiación, como sucede por la aspereza de la superficie o por la ausencia de las nubes, tan-

¹ Todos los cuerpos irradian continuamente calor, unos más, otros menos; efectúase de este modo un cambio constante entre cada cuerpo y los que le rodean. Los que tienen más calor irradian más que los que tienen menos; aquéllos pierden y éstos ganan; y todos tienden así a equilibrar sus temperaturas. Las superficies pulidas y brillantes absorben menos que las otras este calor radiante, y su potencia emisiva sigue la misma ley; un vaso de metal bruñido pierde lentamente su calor, y reflejando casi todo lo que se le trasmite por la radiación de los cuerpos circunvecinos, se calienta con dificultad. (*N. de Bello*).

Del método

to más fácil y copiosamente se produce el rocío. Débese pues este fenómeno a la pérdida de calor que experimentan los cuerpos por la radiación, y que hacen inferior su temperatura a la del ambiente; porque es bien sabido que los cuerpos fríos que se hallan en contacto con una masa de aire que lo está mucho menos, condensan los vapores húmedos contenidos en ella y los hacen aparecer bajo una forma líquida. Se enfría la superficie por un efecto de la ley general de la radiación del calor, y la frialdad de la superficie condensa la humedad atmosférica por un efecto de otra ley general a que están sujetos los vapores. El fenómeno del rocío se descompone así en dos conexiones fenomenales conocidas.

CAPITULO VIII

DE LAS CAUSAS DE ERROR

Causas generales de error. — Predisposiciones y estados orgánicos. — Predisposiciones y estados morales. — Hábitos intelectuales. — Hombres teóricos y prácticos. — Vocación exclusiva de una ciencia. — Falencia de la memoria. — La imaginación. — Las ideas-signos. — Peligros de error en el uso de las palabras. — Causas especiales de error, o sofismas. — *Petitio principii*. — Circulo vicioso. — *Ignoratio elenchi*. — Fallacia accidentis. — Falsas deducciones de las analogías. — Otras dos especies de deducciones ilegítimas: el sofisma de la autoridad y el de la preocupación contraria.

Las causas de error son generales o particulares. Las primeras constituyen defectos o vicios inherentes a las facultades intelectuales o a los instrumentos de que ellas se sirven; las otras se limitan a la materia de que se trata.

§ I

Las generales se pueden reducir a estos siete capítulos: predisposiciones y estados orgánicos; predisposiciones y estados morales; hábitos intelectuales; deslices de la memoria; precisión de la imaginación; abuso de las ideas-signos; imperfección del lenguaje, de que proviene que una misma palabra sea tomada en sentidos varios por diferentes individuos, y no pocas veces por uno mismo en diferentes ocasiones.

I. Para apreciar la influencia de la organización sobre los actos del entendimiento, basta comparar bajo este punto

de vista los dos sexos: el hombre es menos sensible a las impresiones ligeras; se fija sólo en los objetos que lo conmueven fuertemente; pero en recompensa su atención es capaz de más prolongados esfuerzos, sus percepciones son más profundas, sus ideas más exactas y más difíciles de borrarse. En el sistema intelectual de la mujer hay más movilidad, y en el del varón más vigor y constancia.

De esta diferencia esencial proceden ventajas e inconvenientes relativos: la mujer no es tan a propósito como el hombre para los estudios que exigen largas y profundas meditaciones, un fondo mayor de conocimientos, y una más dilatada cadena de raciocinios; y el hombre a su vez no lo es tanto como la mujer para las materias que requieren tino y sagacidad más bien que fuerza, observaciones minuciosas y delicadas, y un cálculo fácil que se desliza sobre la superficie de los objetos.

Encontramos diferencias no menos características en las edades, aun prescindiendo de lo que contribuye al acierto de las operaciones intelectuales, el caudal de la experiencia, que crece continuamente con la edad. La ligereza y precipitación del entendimiento juvenil es proverbial; la vejez, al contrario, es vacilante y desconfiada en la formación de sus juicios y tanto más es tenaz en adherirse a los que una vez ha abrazado. La memoria del joven es fácil y pronta, sus fantasías vivas y rápidas; el viejo aprende con dificultad, es olvidadizo, no recuerda distintamente sino las ideas ya adquiridas en las épocas anteriores de la vida, y si su entendimiento no flaquea, por lo menos su imaginación se hace cada día menos vigorosa y excitable.

¿Y quién ignora los matices diversos que da a las funciones de la razón el temperamento? La facilidad alegre y ardiente es el distintivo de la complexión sanguínea; la energía y la constancia caracterizan al temperamento bilioso; la profundidad, acompañada de timidez o reserva, al melancólico; la continuidad de esfuerzos vigorosos al flemático. El desarrollo inmoderado de las necesidades materiales,

embota las facultades intelectuales, tanto como las aguza y exalta el predominio de la excitabilidad nerviosa.

El pensamiento se modifica considerablemente, no sólo por diferencias constitucionales y permanentes, sino por otras que ocurren en un mismo individuo, y que varían con los accidentes físicos de cada momento, y con lo que llamamos *humor*. Así como hay personas cuyo carácter general es jovial o sombrío, tenemos también días y horas en que pasamos de uno de estos caracteres al otro, y que dan diversos rumbos y tintes a nuestras ideas y juicios.

Ni son menos conocidos los efectos de las enfermedades. Algunas llegan hasta producir un desorden completo en las funciones del entendimiento. Pero dejando a un lado estos casos extremos, y el de la embriaguez causada por la bebida espirituosa o el opio, ¡cuán diferentes suelen ser nuestros juicios después de una diversión moderada y durante una digestión laboriosa!

Fácil es colegir de lo dicho la influencia de las predisposiciones y estados orgánicos en la verdad de los juicios. Lo más o menos paciente y prolijo de las observaciones nos hará más o menos aptos para percibir las calidades de los objetos y para concebir sus relaciones y someterlas a un proceder analítico riguroso. Una memoria infiel introducirá falsos datos y omitirá los verdaderos. Una imaginación ardiente se figurará lo que no es y desnaturalizará los hechos. Seremos excesivamente sensibles a ciertas cualidades de los objetos, y pasaremos por alto las otras. En suma, adoptaremos muchas veces premisas inexactas, de que deduciremos lógicamente consecuencias erróneas. Por otra parte, si la movilidad de los actos intelectuales facilita y multiplica las comparaciones, la ligereza y precipitación que a menudo las acompañan nos hacen menos circunspectos en el proceder deductivo; adoptaremos generalizaciones aventuradas; propenderemos a exagerarnos el valor de las analogías. Y el mismo peligro correremos cuando las influencias orgánicas nos induzcan a alguna especie particular de juicios: el me-

lancólico evaluará las probabilidades de las contingencias desgraciadas, como el sanguíneo las alternativas halagüeñas y alegres.

II. Las predisposiciones y estados morales obran de la misma manera. Por una parte, llamando la atención con más fuerza a ciertos objetos, a ciertas cualidades y relaciones, y dándoles así una prominencia indebida; o por otra, vician el proceder deductivo, haciendo que el entendimiento se adhiera a sofismas, o exagere el valor de las consecuencias legítimas. Así, los que están en posesión de los altos destinos públicos, representan regularmente las cosas bajo una luz favorable; mientras que sus menos felices rivales las pintan con otros colores; y aunque mucha parte de esta discrepancia deba atribuirse a la falta de sinceridad de unos y otros, otra parte no pequeña proviene de otras afecciones morales y de los diferentes matices con que la fortuna próspera o adversa presenta a los espectadores unos mismos objetos.

Pero además de este efecto general de las pasiones, hay ciertas predisposiciones morales que nos extravían o nos embarazan en el ejercicio de la razón, ya inspirándonos una excesiva confianza en nuestros juicios, ya espantándonos con dificultades imaginarias, que nos hacen excesivamente reservados y circunspectos, y turban la marcha natural y segura del entendimiento, ya haciéndonos ceder irreflexivamente a todas las impresiones y a todas las vislumbres de razón o probabilidad, e incapacitándonos para la adquisición de conocimientos sólidos y durables, fruto de convicciones profundas.

III. Los hábitos intelectuales son a menudo causas de error.

1º Hay hombres¹ cuyo entendimiento se fija habitualmente en los caracteres específicos e individuales, en los pormenores de los objetos; otros prestan una atención preferente a las generalidades, a las observaciones; hombres

¹ Nos sirve de guía Dugald Stewart, *Philosophy of the Human Mind*, ch. IV, 7. (N. de Bello).

prácticos, los unos, cuya autoridad es lo que ellos llaman *experiencia*, tomada esta palabra en la significación limitada de la experiencia familiar y ordinaria; hombres especulativos, los otros, que investigan las leyes generales, y ven en cada hecho particular la aplicación de un principio.

Cada uno de estos hábitos tiene sus ventajas y sus inconvenientes peculiares. Las especulaciones científicas disminuyen en cierto modo la aptitud del entendimiento para las aplicaciones especiales en el ejercicio de las artes y en la conducta de la vida pública y privada. Acostumbrados a pensar en abstracciones a que se adaptan con facilidad las ideas simples del raciocinio vigoroso, ofusca y confunde a los hombres especulativos la complejidad de las cosas concretas, y les falta de ordinario el tino sagaz de los hombres prácticos, que están familiarizados con sus varios aspectos de formas; tino que consiste, a mi ver, en una multitud de pequeñas analogías, que sin embargo de no expresarse en fórmulas y reglas precisas, los dirige con bastante seguridad en las cosas comunes. Los principios generales no nos dan en materia de hechos sino verdades aproximativas: cada uno de ellos expresa una conexión fenomenal aislada; y en la naturaleza las conexiones fenomenales se mezclan y perturban continuamente unas a otras. Los principios generales, por consiguiente, son inaplicables a los hechos reales y a la práctica si no los acompaña una apreciación exacta de las influencias perturbadoras, y de las especialidades. De aquí es que el mero teorista se expone tan frecuentemente en las aplicaciones prácticas a la burla de los hombres que por la inferioridad de las luces desprecia.

En la mecánica se prescinde de la vara y del peso. La palanca se considera como una línea matemática inflexible; las cuerdas como líneas matemáticas de una flexibilidad perfecta; la materia de esta ciencia entra así en el dominio de las demostraciones geométricas; pero sus teoremas representan de un modo inexacto los fenómenos naturales. Una máquina ajustada a ellos produciría movimientos muy diversos

de los calculados. De la misma manera, la política reduce las varias formas de gobierno a ciertas clases generales, a que atribuimos ciertas tendencias características; y sin embargo de que todo gobierno es más o menos mixto, si no en su teoría legal, por lo menos en su modo de obrar y en sus efectos reales, discurremos acerca de las ventajas y los inconvenientes de la monarquía, la aristocracia y la democracia, como si hubiese instituciones políticas que correspondiesen exactamente a nuestras definiciones. Hay más. Suponiendo una forma de gobierno perfectamente pura, sus efectos se modificarían en gran parte por la concurrencia de un sinnúmero de causas: los antecedentes del pueblo regido por ella, el clima, la religión, el estado industrial, la cultura intelectual, y otras varias; cosas todas que obrando de consuno producen resultados complejos dificultosísimos de avaluar. De aquí la duración borrascosa y efímera de algunas instituciones improvisadas, cuyos artículos son otras tantas deducciones demostrativas de principios abstractos, pero sólo calculadas para un pueblo en abstracto, o para un pueblo que careciese de determinaciones especiales que los contrarían o modifican; suposición moralmente imposible.

Por otra parte, si los meros prácticos están dotados de cierto tino en sus miras y planes, es sólo dentro del limitado círculo de su experiencia diaria; más allá no pueden dar un paso. Son incapaces de aplicar sus conocimientos a nuevas combinaciones de circunstancias; incapaces de llenar los puestos importantes que exigen ideas extensas; incapaces hasta de enriquecer con inventos originales las artes mismas que ejercitan.

Hay, pues, dos hábitos opuestos igualmente fecundos en errores: el del entendimiento que desestima las especialidades y se ocupa de abstracciones y generalizaciones, y el de aquellos hombres que, dando una atención exclusiva a los aspectos y formas que están a el alcance de la experiencia diaria, no se remontan a principios generales y miras extensas.

2º La vocación exclusiva de una ciencia suele también hacernos menos aptos para raciocinar acertadamente sobre los objetos no comprendidos en ella. No podemos resistir al placer de copiar lo que dice el Dr. Reid sobre esta materia.

“El mero matemático tiene el prurito de aplicar medidas y cálculos a cosas que buenamente no los admiten. Cierta ingenioso autor se empeña en medir con razones directas y con razones inversas los afectos humanos y el mérito y demérito de las acciones morales. Un matemático eminente se propuso averiguar por medio del cálculo la razón numérica en que la certidumbre de los hechos decrece con el trascurso del tiempo, y fijó el período preciso en que la de los hechos en cuya certeza reposa la verdad del cristianismo se convertirá en una cantidad evanescente, en que no habrá fe ni religión en la tierra. Los antiguos químicos acostumbraban explicar todos los misterios de la naturaleza, y aun de la religión, por sus tres elementos, sal, azufre y mercurio. Creo que es Locke el que habla de un rústico, que creía de buena fe que Dios había criado el mundo en seis días y descansado el séptimo, porque sólo hay siete notas en la escala diatónica. Yo conocí un hombre de la misma profesión que pensaba que no podía consistir la armonía sino en tres partes, bajo, tenue y tiple, porque sólo hay tres personas en la Divina Trinidad. Otros admiran excesivamente la antigüedad, y miran con desdén todo lo que es moderno; otros dan con el extremo contrario: los primeros son regularmente personas que han pasado la vida en el estudio de los autores antiguos; los otros personas que no tienen los conocimientos necesarios para juzgar de su mérito. Otros se espantan de dar un paso fuera del camino trillado; otros gustan de singularidades y de todo lo que tiene un aspecto de paradoja. La mayor parte tiene una predilección decidida a favor de las opiniones de su secta o partido, y especialmente a favor de sus propias invenciones y sistemas”.

El matemático, avezado a deducciones demostrativas, visibles en cierto modo y mecánicas, se encuentra desorien-

tado con objetos apenas susceptibles de definiciones precisas, entre semejanzas y diferencias que se ocultan y se confunden por sus imperceptibles graduaciones, y en el uso de palabras vagas, ambiguas, de significado variable. Se engañan por eso los que creen que la geometría es una lógica práctica; como si el ejercicio de una sola especie de raciocinio, sobre materias que no se parecen a otra alguna en la claridad y distinción de sus objetos, que exceden a todas en la facilidad y uniformidad del proceder deductivo, y en que un conflicto de argumentos y de opiniones es poco menos que imposible, fuese capaz de proporcionar una gimnástica adecuada a las facultades intelectuales. Tanto valdría decir que el ejercicio continuado de un solo músculo o de un solo miembro sería bastante para formar un atleta.

Pero bajo este punto de vista es mucho peor la filosofía escolástica, reducida a emplear por único instrumento el silogismo, y perdida en abstracciones sutiles que no tenían como las matemáticas aplicación alguna ni a las ciencias naturales, a las ciencias sociales, ni a las artes. Al estudio exclusivo de la jurisprudencia se ha imputado también este inconveniente de ser un sesgo peculiar al entendimiento, y de practicarlo aun para el acertado ejercicio de la jurisprudencia misma. El estudio de las lenguas se ha considerado como un medio práctico de habilitar al entendimiento para la percepción de relaciones delicadas y varias; pero no es igualmente a propósito para el desarrollo de miras extensas; ejercítase mucho más el examen analítico, que las concepciones sintéticas; y pudiera habituarnos demasiado al trabajo de menudencias, y a tener en menos la sustancia que las formas exteriores del pensamiento.

La mejor educación del entendimiento, la que más facilita la investigación de la verdad en las ciencias y en los negocios de la vida, es la que desde temprano pone en ejercicio todas las facultades intelectuales.

Los hábitos que hemos notado no son malos sino porque son exclusivos; hay otros esencialmente perniciosos.

No hay semilla más fecunda de errores que la costumbre de pagarnos de palabras y definiciones que no entendemos. El primer libro que se pone en las manos de un niño suele ser la gramática de la lengua, y en la nuestra yo no conozco una sola que se adapte a los alcances de la primera edad. El niño aprende a distinguir una de otra las palabras no por las definiciones que se le dan, ininteligibles para él y aun para los adultos, vagas o falsas, sino por medio de aquellas analogías instintivas que se desarrollan en él muy temprano, y le guían en los primeros ensayos del habla. La análisis de la oración es una cosa que excede mucho a su inteligencia, y que debiera reservarse para más tarde.

De otro vicio contrario pueden adolecer los libros elementales destinados a la primera edad. Es necesario que el niño entienda lo que aprende; pero puede serle perjudicial que se le facilite y allane de todo punto la adquisición de sus primeros conocimientos. No debe formársele un receptáculo pasivo de ideas ajenas, a que él no tenga que añadir ninguna especie de elaboración. Debe acostumbrársele desde temprano a luchar con las dificultades. El arte que se emplea en facilitar excesivamente la enseñanza paraliza y sofoca aquellas cualidades naturales que no puede dar ningún arte, y cuyo desenvolvimiento es el objeto primero de la educación intelectual.

Todo error engendra errores; pero los hay más o menos fecundos.

IV. La memoria nos engaña, ya introduciendo en el raciocinio una premisa falsa que creemos haber antes reconocido por verdadera, ya suprimiendo alguna de las premisas que hemos reconocido por verdaderas, y cuya presencia es importante para la exactitud del raciocinio.

Esta falencia de la memoria puede tener lugar hasta en el raciocinio demostrativo; y como apenas hay caso en que no sea posible, Hume dedujo de aquí que aun las verdades demostradas no son nunca para el entendimiento sino meramente probables. La consecuencia es rigurosa; pero

al mismo tiempo es innegable que cuando la cadena de raciocinios que forman la demostración no es excesivamente dilatada; cuando por medio de diagramas o de signos escritos hacemos en cierto modo visible el encadenamiento; cuando estamos seguros de emplear la debida atención en cada trámite del proceder demostrativo; cuando repetimos la operación muchas veces, y la repiten por su parte otros hombres, y siempre con un resultado invariable; y cuando además de todo esto se puede comprobar una demostración por otra y otras, a la manera que comprobamos la división multiplicando el divisor por el cuociente para reproducir el dividendo, la confianza de nuestro asenso no deja el más mínimo lugar a la duda, y es incontestablemente superior a la que nos inspiran las verdades físicas, por asegurados que estemos de ellas. Ni es necesario que todas esas circunstancias concurren: la atención y la repetición bastarán casi siempre para darnos una seguridad completa; y aun la comprobación por sí sola producirá igual efecto.

V. La conciencia activa que contempla afecciones espirituales y concibe relaciones entre ellas, es toda la razón humana; pero aun este proceder intuitivo puede algunas veces engañarnos; y de que no es tan infalible como algunos suponen, tenemos una prueba irrefragable en los sistemas y doctrinas de las diferentes escuelas relativamente a los fenómenos psicológicos.

Desde que la imaginación se figura una cosa, le da una especie de existencia en el alma; y si es el alma misma el objeto que estudiamos, ¿quién nos asegura de que no equivocamos con sus afecciones espontáneas, las obras de la *folle du logis*?¹ Yo creo ver distintamente que el espacio es una pura abstracción; para otros entendimientos el espacio es un ser *real, infinito*, tan eterno como Dios, tan indemostrable como Dios. La cuestión rueda toda sobre la verdadera apreciación de un concepto, de un hecho psico-

¹ Así llamaba Malebranche a la imaginación. (N. DE BELLO).

lógico. Si yo me engaño, mi imaginación me engaña haciéndome ver una pura abstracción donde hay una realidad; si los otros se engañan, su imaginación los engaña, haciéndoles ver una realidad donde hay una pura abstracción. ¿Quién dirime la cuestión?

En el influjo de las predisposiciones orgánicas, de las predisposiciones morales, de los hábitos intelectuales, la imaginación tiene siempre alguna parte, combinando, agrandando, separando, etc. Desfigura las ideas, y desnaturaliza de este modo el significado de las palabras. Prohija a la memoria lo que sólo es en realidad obra suya. En una palabra, cuando no es la sola culpable del error, es o la seductora o la cómplice.

VI. Relativamente al valor exagerado de las *ideas-signos*, bastará reproducir lo que hemos dicho en el acápite 3º del libro segundo.

Las ideas-signos nos engañan haciéndonos atribuir al objeto significado lo que sólo pertenece a su imagen. Así, el *hombre en general*, según se lo figura el hombre salvaje, no podrá menos de diferir mucho del *hombre en general*, según se lo figura el hombre civilizado. Las ideas-signos metafóricas nos engañan, haciéndonos atribuir al objeto cualidades que sólo tienen una semejanza vaga y distante con sus cualidades verdaderas: como cuando nos figuramos que las ideas se imprimen en la memoria a la manera que los cuerpos duros en una sustancia blanda, y nos valemos de esta simple metáfora para explicar los fenómenos de la memoria; explicación que si la tomamos por otra cosa que por una metáfora continuada, nos hará formar ideas falsísimas de nuestra constitución intelectual. La realidad que los hombres han atribuido a las cualidades abstractas que por designar los sustantivos nos parecen tener una existencia independiente, es una ilusión de esta especie. En cuanto a las ideas-signos parciales, no creo que envuelvan otra contingencia de error que la que consiste en la variación del sig-

nificado, del mismo modo que sucede en las palabras y en todas las otras especies de signos.

VII. Los peligros de error en el uso de las palabras consisten:

1º En que no nos hemos formado un concepto exacto y preciso de su significado según generalmente se entiende; de que resultará, que nuestros juicios y los ajenos se refieran a distintas ideas representadas por una misma palabra; y que combinando en nuestro entendimiento los unos con los otros, formaremos juicios de monstruosos y de verdaderos absurdos.

2º En que muchas palabras tienen significados varios, entre los cuales hay gran semejanza; lo que hace que pasemos sin percibirlo de uno a otro.

3º En la complejidad del significado de muchas palabras, que hace que perdamos a veces de vista alguna parte esencial de la idea que representan.

El abuso de las palabras coincide en parte con el de las ideas-signos, porque siempre que exageramos el valor de una de éstas, alteramos el significado de la palabra que lo representa.

§ II

Las causas especiales de error llamadas *sofismas*, se pueden reducir a dos órdenes: las unas adulteran los fundamentos del juicio; las otras vician el proceder deductivo.

I. PETITIO PRINCIPII

Al primero de estos órdenes pertenece el vicio racionativo que llaman los lógicos *petitio principii*.

Hay *petición de principio* cuando nos valemos, para probar una proposición, de un argumento que la supone.

Hemos hecho mención del racionio con que algunos

pretenden probar que todo nuevo fenómeno tiene necesariamente una causa. Según ellos, un fenómeno sin causa tendría la nada por causa, y la nada no puede serlo. Pero los de contraria opinión responden que el que niega la necesidad de una causa, niega por el mismo hecho la necesidad de referir un fenómeno a la nada, como causa que lo produzca. Oponiéndole la nada como causa, es precisamente dar por supuesto lo que se disputa.

Samuel Clarke prueba de un modo semejante la necesidad de las causas. Decir que una cosa es producida y no reconocer una causa que la produce, es como decir que una cosa es producida y no es producida. Los adversarios contestan que el que dice que una cosa no tiene causa, dice por el mismo hecho que no es producida; no reconociendo una causa, es claro que no reconoce producción ni productante; reconoce en el efecto un hecho nuevo, pero no un hecho producido. Para los que creen la necesidad de las causas, empezar a existir y producirse o ser producido son una misma cosa. Para los que la niegan son cosas diversas. Parece, pues, que en la contradicción que se les atribuye hay una petición de principio.

Pudiera tal vez replicarse: la nada no puede ser causa de cosa alguna, es una proposición evidente, un axioma; toda proposición en que se supone que la nada puede ser causa envuelve contradicción, porque *ser causa* es obrar, y *obrar* es ser. Pero ¿no es evidente también que el no tener causa alguna positiva es tener por causa la nada? ¿Qué diferencia puede concebirse entre lo uno y lo otro? La conversión de no tener causa en tener por causa la nada es evidente; y una conversión evidente que transforma la proposición que se refuta en una proposición manifiestamente absurda porque envuelve una contradicción tan patente no es una petición de principio.

El modo mejor de volver la fuerza del argumento de Clarke y de otros análogos, es aplicar la misma forma de raciocinio a un caso familiar de aquellos en que el entendi-

miento no puede ser deslumbrado por una ilusión aparente. Si supuesta la verdad de las premisas se saca la consecuencia, es preciso condenar como vicioso el proceder deductivo.

Ahora bien, la conversión de no tener causa en tener por causa la nada, es enteramente semejante a la conversión de no tener una persona enemigos en ser la nada enemiga de esta persona; consecuencia absurda que atribuye a la nada una cualidad positiva, y de que se sigue por fuerza, o que la suposición de no tener aquella persona enemigos envuelve un absurdo, o que el proceder deductivo es cierto. La primera de estas dos alternativas es evidentemente falsa; luego es preciso admitir la segunda.

En efecto, si fuera posible que alguien hiciese un raciocinio como el anterior, se le respondería: Ud. procede sobre una suposición falsa, que es la de que esa persona haya de tener *necesariamente* enemigos: no hay tal necesidad; y por tanto la consecuencia que usted saca es ilegítima.

La conversión, pues, de *no tener causa en tener por causa la nada*, no es legítima sino en la suposición de que toda nueva existencia haya de tener precisamente una causa. Por consiguiente, el argumento con que pretende probarse que la negación del principio de causalidad envuelve contradicción, o supone la necesidad del principio, y entonces adolece del vicio que los lógicos llaman *petitio principii*, o no la supone, y entonces la deducción no es legítima.

Los argumentos con que se ha querido probar también que la negación del principio de la razón suficiente envuelve contradicción, adolecen del mismo defecto; porque, en sustancia, se reducen a decir que el no tener una existencia una razón suficiente, es tener por razón suficiente la carencia de toda razón; es suponer en la nada una virtud determinativa para que una cosa sea lo que es y no otra cosa; es atribuir a la nada una operación positiva.

Hay, pues, principios irrecusables, principios que el entendimiento humano se siente compelido a aceptar por una ley de su naturaleza, y cuya negativa, sin embargo, no en-

vuelve contradicción alguna: en una palabra, hay principios sintéticos *a priori*. Las pretendidas demostraciones envuelven una petición de principio.

II. CÍRCULO VICIOSO

Tiene alguna semejanza con el precedente el vicio racionativo que se llama *círculo vicioso*.

Hay en el raciocinio círculo vicioso cuando dos proposiciones se prueban recíprocamente una por otra.

De este vicio nos presenta a veces manifiestos ejemplos la apreciación que suele hacerse del mérito de los escritores antiguos bajo ciertos respectos. He aquí uno:

Juzgamos que las expresiones de Homero son las más propias posibles, porque han sido empleadas por Homero; y encarecemos luego la exquisita propiedad del lenguaje de este gran poeta, porque decimos que emplea siempre las expresiones más propias. La verdad es que nosotros no podemos apreciar esta cualidad del lenguaje de Homero, porque para ello sería necesario que conociésemos bien la lengua que se hablaba en su tiempo y su país, y ni aun sabemos con certidumbre en qué tiempo y país floreció. Y en el mismo error se hallaban con corta diferencia edades posteriores a la de Homero.

Sucede a veces que un gran poeta se aparta de la propiedad del lenguaje; y sus licencias mismas, apadrinadas por un nombre ilustre, se reciben después como pruebas del genuino significado de las palabras. Calificamos entonces de legítimo y propio lo que en su origen fué verdaderamente abusivo. Se llama propia una expresión porque la emplea el gran poeta, y uno de los méritos que atribuimos al gran poeta es la constante propiedad de las locuciones que emplea.

Pero este círculo vicioso de la dicción literaria no se limita al lenguaje. En la apreciación de las bellezas de Homero

entra el juicio anticipado de que todo lo que corre bajo su nombre es admirable y perfecto. Si un pasaje es verdaderamente bello nos exageramos su belleza; si, como sucede a veces, no hay en él ninguna cosa que lo recomiende, encomiamos la sencillez, la naturalidad, el candor. Juzgamos *a priori* sobre el conjunto de que todo es excelente en Homero; y luego calificamos *a posteriori* de excelente todo lo que se encuentra en sus obras.

Ciertas teorías de las leyes métricas de la tragedia griega, nos parecen adolecer de este vicio. Se proponen ciertos cánones métricos como fundados en el uso universal de los escritores; se encuentran excepciones; y se corrigen los textos para acomodarlos a la doctrina. Procediendo sobre este principio evidentemente gratuito de que lo que parece acaecer raras veces no se hizo nunca, se establece por las correcciones la universalidad de los cánones, y con la universalidad de los cánones se justifican las correcciones.

III. IGNORATIO ELENCHI

En la ignorancia del argumento se sustituye una proposición o doctrina a otra y se hace volver a favor o en contra de la segunda lo que se hace militar a favor o en contra de la primera.

En la refutación de lo que el doctor Reid llamaba la teoría ideal, entendiéndolo por tal la teoría común de las ideas en su tiempo, hay una manifiesta *ignoratio elenchi*.

Se puede dar a las ideas el título de imágenes en dos sentidos: en el primero, que fué el de la antigua filosofía, se consideraban las ideas como imágenes de los objetos; en el segundo las ideas son sólo imágenes de las percepciones, y no representaban los objetos sino como causas desconocidas que producen en el alma ciertas afecciones percibidas por la conciencia, entre las cuales y las correspondientes entidades materiales no hay ni puede haber semejanza alguna. Ésta era,

con algunas modificaciones accidentales, la doctrina común, cuando escribió el Dr. Reid los argumentos con que refuta las groseras hipótesis de los antiguos, representadas por la poesía de Lucrecio, que no tocan el pelo de la ropa (si se me permite esta expresión) a la teoría moderna. "Al tiempo de la publicación de Reid", dice el Dr. Brown, "las imágenes de los objetos en el alma eran una pura metáfora, no una expresión literal, como en la antigua escuela; eran una mera reliquia de la rancia y desechada teoría de las percepciones, como el nacer y el ponerse el sol, de que todavía se hace uso en el lenguaje de los astrónomos, son una mera reliquia de aquella astronomía absurda en que se suponía que este grande astro daba todos los días una vuelta alrededor del pequeño astro que recibe su luz".

El Dr. Reid destruyendo lo que él llama teoría ideal, cree haber construído sobre sólidas bases la creencia en el mundo material o en la sustancialidad de la materia. Pero sus argumentos contra las ideas no debilitan en lo más mínimo la lógica de los espiritualistas. Él cree que, destruídas las ideas, cae por tierra la teoría de Berkeley. Pero para sostenerla contra sus ataques no hay más que cambiar un término; sustituir a la palabra *ideas*, las palabras *afecciones del alma*. Los berkeleyanos no dirán como antes que sólo percibimos ideas, no objetos, y que entre lo uno y lo otro no puede haber la menor semejanza. Pero podrán decir muy bien que la percepción directa de Reid es una afección del alma como otra cualquiera; y que sólo percibimos verdaderamente nuestras afecciones, y no los pretendidos objetos corpóreos, entre los cuales y las afecciones de un espíritu no hay ni puede haber la menor semejanza.

El verdadero mérito de Reid no consiste, como él pensaba, en la refutación de una teoría de que nadie se acordaba cuando él escribió. La *percepción directa*, con que creyó conjurar las consecuencias tan espantosas para él de la filosofía espiritualista, es un hecho falso, una quimera; a despecho suyo, nuestras nociones de los objetos corpóreos no

pueden ser sino representaciones simbólicas, que sólo tienen con sus causas semejanzas de relaciones, y nada nos dicen ni pueden decirnos sobre la naturaleza y las cualidades absolutas de esas causas. El gran mérito de Reid consiste en haber dirigido la atención a los principios ocultos del raciocinio, y en haber demostrado su existencia y su valor con argumentos irrefragables¹.

§ III

I. FALLACIA ACCIDENTIS

Pasamos a los sofismas que consisten en algún vicio del proceder deductivo.

El primero es el llamado por los escolásticos *fallacia accidentis*. Se incurre en él cuando tomamos lo accidental por esencial, o en otros términos, una conexión causal de fenómenos por una conexión necesaria. El sofisma llamado *non causa pro causa*, o el que califica de causa lo que no lo es, puede mirarse como una especie de la falacia de accidente; error más frecuente que el de equivocar con la causalidad la sucesión fortuita: *Post hoc: ergo propter hoc*. Muchas equivocaciones vulgares, y no pocas deducciones históricas reposan sobre este solo fundamento. Se atribuye, por ejemplo, a la colonización de las Américas la despoblación de España, que se debió solamente al pésimo sistema administrativo establecido en todo el imperio español. Con una emigración igual o proporcionalmente mayor no se ha disminuído el número de habitantes de la Inglaterra, ni de la Suiza.

¹ Consúltense sobre esta materia las lecciones 27 y 28 de Brown, *Phylosophy of the Human Mind*. (N. de Bello).

II

Los escolásticos contaban entre los sofismas el *de dicto secundum quid ad dictum simpliciter, et vice versa*: esto es, el que consiste en tomar una misma palabra ya en un sentido general y absoluto, ya en un sentido determinado; el de *sensu diviso ad sensum compositum et vice versa*. El primero entra evidentemente en el de *la ambigüedad de las palabras*, que es otra de las especies enumeradas por los aristotélicos, pero a que no dieron toda la extensión debida.

III

En realidad, las falacias que dependen de un vicio del proceder deductivo son muchas y varias; pero puede decirse que todas consisten en aplicar a las relaciones de que se trata un axioma o tipo que no les pertenece. Recordaré sólo que el mejor medio de poner a la vista un vicio del proceder deductivo en los racionios de esta especie es aplicarlo a un ejemplo análogo pero sencillo, familiar, donde pueda verse palpablemente que procediendo del mismo modo en relaciones de la misma especie, se saca de premisas indudables una consecuencia errónea.

El célebre silogismo con que Zenón aparentaba demostrar que no había movimiento en el universo, no ha hecho jamás ilusión a persona alguna; y pudiera más bien servir de molde para calificar de espurios los racionios que se le asemejan. Por un medio parecido a éste sería siempre fácil mostrar la ilegitimidad de una deducción en los argumentos demostrativos.

IV

En las deducciones de las analogías hay siempre un peligro de error, como lo hemos explicado en otra parte. Es necesario apreciarlas en lo que valen, y no exagerar sus probabilidades.

Erramos a menudo en ellas dejándonos llevar sin examen de una propensión del entendimiento a figurarse cosas desconocidas por las que conocemos familiarmente. Juzgamos de los otros hombres por lo que somos nosotros, o por lo que hemos observado en el pequeño círculo que está a nuestro alcance. El egoísta cree que la generosidad y el sincero desprendimiento son apariencias hipócritas, y el hombre generoso está demasiado dispuesto a dar crédito a excentricidades plausibles. En las imaginaciones científicas hay una tendencia igual a explicar los hechos menos conocidos por las leyes racionales de que tenemos conocimiento, propasándonos hasta negar la existencia de lo que no puede concebirse por ellas.

El atractivo de una aparente simplicidad o armonía es otra de las causas que nos inducen a dar demasiada fe a las analogías. Hay sin duda una bella simplicidad en las obras de la naturaleza, y por todas partes vemos muestras de una maravillosa armonía en los variados fenómenos del universo. Pero guiados de este principio nos engañamos a menudo, porque para juzgar de lo que verdaderamente es simple y armonioso, necesitaríamos conocer a fondo los medios que emplea, los fines que se propone, y todas las relaciones de los varios materiales de que se sirve; condiciones que no podemos realizar las más veces.

Las obras de la naturaleza no son como las humanas. Un hombre podrá comprender una de éstas a fondo, y juzgar si el artífice se ha valido de los medios más sencillos y si todos los pasos de la obra se adaptan perfectamente unos a otros. Pero es una sabiduría muy superior a la del hombre la que preside al encadenamiento de los fenómenos naturales: sus

planes, sus primeros muelles, la naturaleza de los materiales que emplea, se nos revelan de un modo parcial e imperfecto, y a menudo se nos pierde de vista entre el complicado juego de acciones y reacciones que se manifiestan a nuestra vista y la confunden y abruman.

V

Creo necesario hacer mención particular de dos especies harto frecuentes de deducciones ilegítimas; el sofisma de la autoridad, que nos hace asentir irreflexivamente a las opiniones de un hombre o de un autor de escuela favorita (*ipse dixit*), y el de la preocupación contraria, que nos hace desear sin examen las opiniones de aquellos a quienes justa o infundadamente miramos con aversión o desconfianza.

“Hay muchas cosas, dice Reid, de que no somos jueces idóneos, y en ella es razonable que demos acceso al juicio ajeno si nos parece competente y desinteresado. Aun en las materias que no son ajenas de nuestro conocimiento, la autoridad tendrá siempre y deberá tener más o menos peso en razón de los antecedentes que conocemos, y de lo que pensamos acerca del juicio y buena fe de aquellos que se apartan de nuestras opiniones o se conforman con ellas. El hombre modesto, que tiene la conciencia de su propia falibilidad, está en peligro de conceder demasiado a la autoridad; el presuntuoso, de no concederle lo bastante. Como hay personas en el mundo de tan abatido espíritu que más bien quieren deber la subsistencia a la caridad ajena, que trabajar para labrársela, hay hombres también que se pueden llamar pordioseros y mendigos respecto de sus opiniones. Perezosos e indolentes, dejan a los otros la tarea de buscar la verdad o de combatir el error, y de segunda mano tienen cuanto necesitan para lo que puede ofrecérseles. No tratan de saber cuál es la verdad sobre una cuestión dada, sino lo que se dice o piensa en orden a ella, y su entendimiento, como su ves-

tido, está siempre a la última moda. Esta enfermedad del entendimiento ha echado tan hondas raíces en muchísimos hombres, que apenas puede decirse que juzgan de nada, sino de lo que conviene inmediatamente a su interés personal; y no es peculiar de los ignorantes; inficiona todas las clases. Podemos adivinar las opiniones de la mayor parte de los hombres desde que sabemos dónde nacieron, qué educación han recibido, con quiénes se asocian. Estas circunstancias determinan su modo de pensar en religión, política y filosofía”.

Es mucho menos frecuente la preocupación contraria. Si desconfiamos del juicio y de los sentimientos de un escritor, éste será un motivo para que pesemos con más cuidado sus razones, o a lo menos para mantenernos en duda; pero nunca puede serlo para condenar una opinión como errónea sólo porque viene de algún origen sospechoso,

No se nos ocultan los defectos de la clasificación anterior. Hay causas de error colocadas entre las especiales, que tal vez parecen pertenecer a las generales y permanentes, como el abuso de las analogías, y la preocupación a favor de la autoridad. La verdad es que hay ciertos individuos con propensiones habituales del entendimiento, las que en otros no son más que determinaciones posibles, nacidas de las circunstancias.

Hay también causas de error, que pueden parecer repetidas, y considerarse una misma bajo diversos nombres, como en el círculo vicioso y en la petición de principio, en el abuso de las ideas-signos y en el abuso de las palabras. Mi objeto ha sido no sólo hacer una enumeración de las varias causas de error, sino presentarlas bajo sus diferentes aspectos. De esta manera será más fácil reconocerlas y evitarlas.

ESCRITOS FILOSOFICOS

APUNTES SOBRE LA TEORIA DE LOS SENTIMIEN- TOS MORALES, De MR. JOUFFROY *

I

Toda idea de moralidad, toda noción de lo justo o lo injusto, de virtud y vicio, de heroísmo y crimen, envuelve la idea de *obligación* o *deber*; y la generación de esta idea, su verdadero significado, deducido de una análisis rigurosa, ha sido y es materia de reñidos debates entre las diferentes escuelas filosóficas. Unos, negando la libertad humana, y considerando los fenómenos del mundo moral como sujetos a una ley fatal, a una necesidad incontrastable, no admiten verdadera moralidad en las acciones de los hombres, ni distinguen la virtud del vicio, lo justo de lo injusto, sino por sus efectos benéficos o perniciosos; el hombre, según ellos, es bueno o malo en el mismo sentido que la planta o la piedra; no hay en él más mérito o demérito porque beneficie a la sociedad o la dañe, porque la salve o la destruya, que en el vegetal porque produzca alimentos o tósigos. Para los otros, la idea de que se trata es elemental e indefinible, objeto de una facultad perceptiva especial, de un sentido creado sólo para ella, y que, a diferencia de los otros sentidos, se desarro-

* Se publicó por primera vez en tres artículos, en *El Araucano*, número 846, de 6 de noviembre de 1846; número 852, de 11 de diciembre de 1846; y número 881, de 25 de junio de 1847. Se incluyó, revisado por Bello, en el libro *Opúsculos literarios y críticos*, Santiago, 1850, p. 290-317. Se reprodujo en O. C., p. 337-366. Se han enmendado algunos errores de transcripción de la edición chilena. (COMISIÓN EDITORA. CARACAS).

lla en la edad adulta; según ellos, definir el deber es una pretensión tan absurda, como definir lo blanco o lo negro. Otros, en fin, reconociendo una ley moral, rastrear su origen, exponen su historia, explican su naturaleza; pero cada cual la entiende a su modo; cada cual la deriva de un hecho psicológico diferente; lo que es evidencia para los unos, es ilusión y quimera para los otros. Mientras que en las ciencias físicas, la guerra de las diversas escuelas no pasa, por decirlo así, de las fronteras, en la ética la discordia está en el centro mismo, en los principios; y sin embargo, no por eso deja de haber bastante uniformidad en las consecuencias.

Todo el curso de *Derecho Natural* de Mr. Jouffroy, todas las lecciones pronunciadas por este ilustre profesor en la Facultad de Letras de París el año clásico de 1833 a 1834, y publicadas más tarde con el título de *Prolegómenos*, se puede decir que no tratan de otra cosa que de esta cuestión fundamental de la ética: el origen del deber, la análisis de las ideas morales. Mr. Jouffroy, después de establecer su sistema, juzga los otros, combatiendo vigorosamente los que se oponen al suyo; y en esta polémica, figuran dos bandos principales: el de los *racionalistas*, que fundan la idea del deber sobre ciertas relaciones fundamentales que llaman *orden* (sistema de Mr. Jouffroy), y el de los *utilitarios*, que resuelven aquella idea en la de utilidad, y ulteriormente en la de felicidad y placer. A esta parte de la discusión, es a la que nos proponemos ceñirnos. La teoría de Mr. Jouffroy no es nueva; los argumentos con que impugna la doctrina de sus antagonistas tampoco lo son; pero, en su exposición de los fenómenos morales, en su modo de clasificarlos y explicarlos, hay un orden lúcido, que facilita mucho el cotejo de sus ideas con las del corifeo de los utilitarios, Jeremías Bentham. Ni a las unas ni a las otras adherimos enteramente; lo que nos proponemos en estos *Apuntes*, es señalar un rumbo medio, que nos parece más satisfactorio y seguro.

Antes de pasar adelante, fijemos el sentido de una palabra, que, mal entendida, daría motivo para que se nos im-

putasen opiniones no sólo erróneas, sino subversivas de todo principio moral. Por *placeres* se entienden vulgarmente los del cuerpo; y en este sentido, nada más justo que la desconfianza que nos predicán los moralistas contra sus halagos¹. Pero es muy otro el significado que damos nosotros a esta palabra, cuando sentamos, como no podemos dejar de hacerlo sin desmentir nuestras más arraigadas convicciones, que el placer, la felicidad, es el bien a que aspira por un instinto irresistible la naturaleza humana. Claro es que, sin echar por tierra toda idea de moralidad, no podemos tomar estos términos en la acepción mezquina de que hablamos, y con que algunos discípulos de Epicuro calumniaron la doctrina de su maestro. Comprendemos, pues, bajo la denominación de placeres, no solamente los goces materiales, que consisten en meras sensaciones, sino también, y principalmente, los del espíritu, los del entendimiento, los de la imaginación, los de la beneficencia, los que acompañan al testimonio que la conciencia da al hombre justo de la rectitud de sus actos, los que produce en los espíritus religiosos la idea de un Ser Supremo, a cuya vista nada esconden los más íntimos pliegues del corazón, y que se complace en el homenaje de un alma pura, sumisa y resignada. Que de todas estas fuentes emanan satisfacciones y goces, y de los más intensos y exquisitos, y de aquéllos cuya falta emponzoñaría nuestra existencia, es un hecho indudable. Ellos forman, pues, una parte esencialísima de la felicidad, del bien a que aspira la naturaleza del hombre.

Correlativa a la idea de felicidad es la de *utilidad*, envilecida también en la acepción vulgar, que la limita a los medios de procurarnos goces corpóreos y un bienestar material. *Útil*, como nosotros lo entendemos, es todo aquello que, sin ser en sí mismo un bien, es un medio de procurarnos bie-

¹ In voluptatis regno, virtus non potest consistere — Voluptas illecebra turpitudinis — Imitatrix boni voluptas, malorum autem mater omnium — Omnis voluptas honestati est contraria — Voluptates, blandissimae domindae, saepe majores partes animi a virtute detorquent; etc. (Cicerón). (N. de Bello).

nes, placeres, en el sentido extenso y general que damos a esta palabra. Los que resuelven la bondad moral en la utilidad, y sólo llaman útiles las cosas que nos proporcionan goces materiales, establecen un principio funesto a los más altos intereses de la sociedad, y degradan la naturaleza humana. Pero ya es tiempo de entrar en materia; y lo haremos adoptando una parte de la exposición preliminar de Mr. Jouffroy.

Considerar al hombre bajo el triple aspecto del destino del individuo, el de las sociedades y el de la especie, era el objeto que Mr. Jouffroy se había propuesto; y la cuestión que una análisis rigurosa le presentaba en primer lugar, era la de saber cuál es el fin o el destino del hombre en la tierra. La naturaleza del hombre le indicaba su fin absoluto. Pero las circunstancias en que nuestra naturaleza está colocada sobre la tierra, hacen inasequible la completa realización de este fin. Era, pues, necesario tomar en consideración dos hechos: la naturaleza del hombre, y las condiciones de la vida terrena. Un año entero, el primero de la enseñanza de Mr. Jouffroy, fué consagrado a la solución de este problema.

La segunda cuestión, en el orden analítico, era ésta: ¿cúmplase en la vida presente el destino entero del hombre? ¿O bien, antes de la hora que da principio a la vida, y después de la hora que la termina, tiene este destino un antecedente y un consiguiente que se nos ocultan? Para resolver esta cuestión, hay un solo medio; y es ver si el destino del hombre tiene un verdadero principio y un verdadero fin en este mundo, o si es como un drama a que falten la exposición y el desenlace. El profesor, examinando en sí mismos los destinos terrenos del hombre, reconoció que permanecían ininteligibles sin una continuación más allá del sepulcro, y comparándolos con los que resultan íntimamente de su naturaleza, se convenció de que lejos de agotarla, exigían imperiosamente un estado futuro que los completase y los justificase. El mismo método, aplicado al

problema de una vida anterior, dió resultados contrarios. Quedaba, pues, determinado que, por una parte, los últimos actos del drama de los destinos humanos no se representan en el teatro del mundo, y por otra, que este drama ha principiado verdaderamente en él, y que nada supone antes de la primera hora de la existencia terrena un prólogo a la vida presente. Dos años de la enseñanza de Mr. Jouffroy se emplearon en esta indagación importante, que pertenece a la religión natural.

La cuestión que iba a resolverse en el *Curso* a que se refieren nuestros *Apuntes* es ésta: conocido el fin del hombre, ¿cual debe ser su conducta en todas las circunstancias posibles? ¿cuáles son las reglas de las acciones humanas? Tal es la materia del derecho natural en su significación más amplia. El paso preciso para resolver este problema, es la exposición de los hechos morales de la naturaleza humana.

El primero de estos hechos lo forman aquellas tendencias primitivas, instintivas, indeliberadas, que, en el hombre, como en las otras criaturas vivientes, se desenvuelven desde el primer momento de la existencia. Estas tendencias se dirigen hacia el fin para que el hombre ha sido organizado, y cuya realización es su bien. Detengámonos aquí un momento.

¿Qué es *el bien*? Se nos dice que el hombre tiene un fin correlativo a su naturaleza; que alcanzar o cumplir este fin, es su bien. Pero ¿qué fin es éste? He aquí una idea que no hallamos suficientemente definida, y que debiera serlo con tanta más precisión, cuanto ella es la base, el punto de partida de la teoría. Lo que no podrá disputárenos, a lo menos con respecto a esta época de las tendencias primitivas, maquinales, que se desarrollan sin el concurso de la inteligencia, es que, cualquiera que haya sido el fin de la organización humana, el bien a que ellas conspiran y que produce todas las acciones y movimientos del pequeño viviente, es evidentemente la ausencia del dolor, el bienestar, el placer, la felicidad. En el plan de la naturaleza, la pri-

mera tendencia de la criatura animada es a recibir alimento, a conservarse, a desarrollarse. El alimento, la conservación, el desenvolvimiento de los miembros y de las facultades, es un bien en la teoría de Mr. Jouffroy. Mas, para el niño, ¿en qué consiste este bien? En satisfacer una necesidad, en sustraerse a un dolor, en experimentar un placer. La naturaleza, para que se logre su fin, ha unido el placer a todos los medios de obtenerlo, y el dolor a todas las cosas que lo estorban o lo contrarían. El niño, buscando a su modo las sensaciones agradables, y evitando las que le causan pena, se conforma a los designios de la naturaleza; no conoce su fin; conoce sólo el placer y el dolor, que son todo el bien y todo el mal que existen para él en el mundo.

“El placer y el dolor”, dice Mr. Jouffroy, “nacén en nosotros porque somos, no sólo activos, sino sensibles. . . . Pudiéramos concebir una naturaleza que fuese activa sin ser sensible. Para ella habría siempre un fin, un bien, tendencias que la conducirían a ese bien, y facultades que la harían capaz de alcanzarlo, y que tendrían bueno o mal éxito, según las circunstancias; pero sin la sensibilidad, lo que se llama placer y dolor, esto es, el eco, la reverberación sensible del bien y del mal, no tendrían cabida en ella. Estos dos fenómenos están, pues, subordinados al bien y al mal. Se ha confundido muchas veces el bien con el placer y el mal con el dolor; pero son cosas profundamente distintas. El bien y el mal son el bueno o mal éxito en la persecución de los fines a que nuestra naturaleza aspira; podríamos obtener el uno y experimentar el otro sin placer ni dolor; para ello bastaría que careciésemos de sensibilidad. Pero, como somos sensibles, no puede ser que nuestra naturaleza deje de gozar cuando consigue lo que para ella es un bien, o que deje de padecer cuando no puede alcanzarlo; tal es la ley de nuestra organización. El placer es la consecuencia y como el signo de la realización del bien en nosotros; el dolor, la consecuencia y el signo de la privación del bien; pero ni aquél es un bien, ni éste un mal”.

Algo nos parece haber aquí de inexacto o de oscuro. El Supremo Autor del universo ha dado sin duda un fin peculiar al hombre; y si ese fin es un bien, no puede ser otra cosa que la felicidad del hombre. Llámasele desarrollo, elevación, purificación de las facultades humanas; todo esto, si no es una felicidad más exquisita, más elevada, más pura, es un medio para obtenerla; y si tampoco es esto, no podemos concebir para qué sirva, ni qué valor tenga. Pero, sea cual fuere el fin del hombre, para el niño, que nada sabe, que no hace más que sentir, la realización del bien, el bien mismo, no puede existir sino en el placer, que es su consecuencia y su signo. Ni el mal puede ser para él otra cosa que el dolor. Una naturaleza que fuese activa sin ser sensible, no probaría nada para el hombre, que, organizado de diferente modo, se movería, según los principios mismos de Mr. Jouffroy, hacia un fin, un bien proporcionado y correspondiente a la suya. Un ser activo, pero no sensible, tendría motivos peculiares que determinasen su actividad, y de que no podemos ni siquiera formar idea. Los motivos que determinan la actividad humana, son el placer y el dolor. ¿Qué son el bien y el mal separados de ellos y profundamente distintos, como dice Mr. Jouffroy? No pueden ser sino los objetos que el autor de la naturaleza se propuso en el plan de los destinos humanos. Pero ¿cómo se revelan al hombre estos objetos? Por el placer y el dolor. El signo es para él la cosa misma.

“Por el hecho de aspirar toda criatura a su bien, de gozar cuando lo obtiene, de padecer cuando está privada de él, es necesario que toda criatura ame y busque todo aquello que sin ser su bien contribuye a procurárselo, y aborrezca todo aquello que le embaraza su logro. Desenvolviéndose nuestras facultades, y encontrando objetos que favorecen o contrarían sus esfuerzos, experimentamos sentimientos de afecto y amor hacia los unos, de aversión y odio hacia los otros. Y de aquí resulta que nuestras tendencias, es decir, las grandes, las verdaderas tendencias de la naturaleza

humana, se ramifican, por decirlo así, caminando al logro de sus fines, y se subdividen en una multitud de tendencias particulares, que se llaman pasiones, como las otras, pero que deben distinguirse de nuestras pasiones primitivas, las cuales se desenvuelven en nosotros por sí mismas e independientemente de todo objeto exterior por el hecho solo de nuestra existencia, y aspiran a su fin antes que la razón nos dé a conocer qué fin es éste. Por el contrario, las pasiones secundarias nacen con ocasión de los objetos externos, los cuales, favoreciendo o contrariando el desarrollo de nuestras pasiones primitivas, excitan las secundarias. Calificamos de *útiles* los objetos que favorecen a nuestras tendencias primitivas, y de *dañosos* los que las contrarían. Tal es el origen de las pasiones secundarias, y de las ideas de lo *útil* y lo *dañoso*".

Estas ideas serían perfectamente claras e inteligibles, sin necesidad de la distinción entre el bien y el placer, entre el mal y el dolor. Toda criatura sensible aspira al placer: es necesario, por consiguiente, que ame y busque las cosas *útiles*, esto es, las que contribuyen a procurárselo; y que aborrezca y evite las cosas *dañinas*, esto es, las que le embarazan su logro. No se requiere, para hacer esta clasificación, que nos elevemos a la contemplación de un fin, que la gran mayoría del género humano es incapaz de comprender en aquella época de la vida en que formamos ya las nociones de lo útil y lo dañoso.

La aspiración de las tendencias a su fin, es una expresión equívoca, que falsea toda la teoría de Mr. Jouffroy. Ellas aspiran ciertamente a un fin designado por el autor de la naturaleza, pero de que el niño y la mayor parte de los hombres no tienen idea; aspiran a ese fin en el mismo sentido que los graves a su centro, y los líquidos al equilibrio; aspiración que no es conocida ni sentida, ni puede ser, por consiguiente, un principio de acción en el viviente que pone en movimiento sus fuerzas. La sola aspiración que él siente y que determina sus esfuerzos, es hacia las sensaciones y las

emociones en que se complace y deleita; porque éste es el solo fin a su alcance.

“En la infancia, y antes que la razón haya venido a revelarnos nuestra propia naturaleza, todas nuestras tendencias se desarrollan sin que pensemos en nosotros mismos, es decir, sin egoísmo”.

Aunque en el pensamiento del niño no haya una idea del yo, ni por consiguiente, un egoísmo de que pueda tener conciencia, lo hay ciertamente en sus esfuerzos, en sus conatos para alcanzar el placer o sustraerse al dolor. Tiene hambre y llora; el llanto es en él la expresión de una tendencia suya, es decir, individual y egoísta. Se agita en todos sentidos; su agitación es un esfuerzo, un conato, sin dirección, es verdad, pero no menos real por eso. Y ¿a qué aspiran estos esfuerzos? A un bien, en que el niño no piensa todavía, pero cuya falta le martiriza; a un bien individual, egoístico. No se pasan muchos meses, y ya piensa; ya raya en él una luz, que liga las ideas de los medios con las de los fines. Lloro como antes, no sólo porque padece, sino porque ha experimentado que llorando trae a sus labios el seno de su nodriza; y aun llega a llorar sin padecer; la *idea* de aquel goce forma en él una necesidad facticia; pone *adrede* en acción el medio eficaz que le ha dado la naturaleza para procurárselo. Desde entonces las tendencias primitivas son egoístas en toda la latitud de la palabra; egoístas en los sentimientos; y egoístas en las ideas. Hasta allí la criatura humana no se diferenciaba del pequeño viviente de las especies más brutas; desde entonces asoma la inteligencia.

“De nuestras tendencias primitivas, las unas son benévolas hacia los otros, como la simpatía; las otras no lo son, como la curiosidad o el deseo de saber, la ambición o el deseo del poder. Ciertas tendencias tienen, pues, por único resultado nuestra propia satisfacción, nuestro propio bien; mientras que la simpatía tiene por resultado, no sólo nuestro bien, sino el bien ajeno. Si más tarde, cuando interviene la razón, somos benévolos hacia los otros hombres, no es sólo en vir-

tud de la razón, sino en virtud de nuestras tendencias, en virtud de la simpatía, que, sin necesidad de ninguna idea de obligación o deber, ni de un cálculo de interés, nos empuja al bien ajeno, como a su fin propio y último. El principio es personal, pero el blanco a que aspira espontáneamente es el bien ajeno. Así, aun cuando en el hombre no hay todavía más que movimientos de instinto, hay ya benevolencia hacia sus semejantes”.

Enjugamos las lágrimas del dolor ajeno, porque naturalmente nos *compadecemos* de él, esto es, porque *padece*mos con el que padece; porque la naturaleza ha hecho nuestro su dolor; y porque, para curar nuestro dolor, nos es necesario curar el ajeno. La naturaleza, que hizo sociable al hombre, y que para hacerle sociable, ha debido hacerle benévolo, no quiso fiar esta obra ni a cálculos de interés, ni a nociones abstractas de fines y bienes; quiso poner la semilla de la benevolencia en el corazón mismo; quiso que nos *condoliésemos*; quiso apoyar la benevolencia en el egoísmo. La filosofía declamadora rechaza este apoyo; lo llama innoble y degradante, como si pudiese haber un sentimiento más elevado y generoso que el que hace consistir la felicidad propia en la ajena. Se dirá que la benevolencia, la simpatía, no piensa en el bien individual cuando solicita el de los otros. Pero, ¿no nos duele verdaderamente el dolor ajeno? ¿No esperamos *complacernos*, no nos *complacemos* anticipadamente en el bienestar, en la felicidad que nos empeñamos en proporcionar a un amigo, a un compañero, a un hombre? Y ¿no es esta sociedad de placer y dolor, sentida primero, y después conocida, apreciada, afianzada, estrechada por la razón, por el cultivo de los hábitos sociales, por el imperio de las ideas religiosas, lo que nos hace socorrer al menesteroso, amparar al desvalido, consolar al que llora? Si esto no es *pensar* directamente en nuestra felicidad cuando trabajamos por la ajena, es algo aun más personal, es *sentir* la felicidad propia en la ajena.

La simpatía obra con más poder en nosotros, no en razón

de lo intenso de los padecimientos ajenos, sino en razón de la intensidad con que participamos de ellos. Volaremos a socorrer a un hermano, a un amigo, aun con grave incomodidad y peligro nuestro; y no haremos sin duda otro tanto por una persona extraña. ¿Por qué? Porque nos hieren más hondamente los infortunios de las personas que amamos, porque nos duele más su dolor. Lo que nos impele a obrar no es, pues, lo que otros padecen, sino lo que padecemos nosotros; y por consiguiente, es nuestra propia satisfacción la que buscamos procurando la ajena.

II

El ilustre profesor resume, antes de pasar adelante, los elementos constitutivos de aquel estado de las tendencias naturales, originales, indeliberadas, que llama estado primitivo del hombre, estado del niño. "Desde el principio mismo de la vida se desenvuelven ciertas tendencias en el hombre, y manifiestan el fin para el cual ha sido creado; despiértanse al mismo tiempo facultades destinadas a dar satisfacción a estas tendencias; el desarrollo de las facultades es al principio irregular e indeterminado; pero los obstáculos en que tropiezan, las excitan a una concentración que es la primera manifestación o el primer grado del desarrollo voluntario. La naturaleza humana, como sensible que es, experimenta placer, cuando se satisfacen sus tendencias, y dolor, cuando no están satisfechas. Ella, en fin, ama lo que la ayuda a desenvolver sus tendencias, y odia lo que las contraría; y de aquí la ramificación de nuestras pasiones primitivas en una multitud de pasiones secundarias. Tales son los elementos del estado primitivo. Lo que lo caracteriza y distingue eminentemente de los otros es el dominio exclusivo de la pasión. Sin duda hay en el hecho de la concentración un principio de imperio sobre nosotros mismos y un principio de dirección de nuestras facultades por el po-

der personal; pero este poder obra todavía a ciegas, y obedece servilmente a la pasión, que determina de un modo necesario y fatal la acción y dirección de las facultades. Al fin la razón amanece, y sustrae el poder o la voluntad del hombre al imperio exclusivo de las pasiones. Hasta que ella despierta, la pasión del momento, y entre las pasiones del momento, la más fuerte, arrastra a la voluntad, porque todavía no puede haber previsión del mal futuro. El triunfo de la pasión presente sobre la pasión futura, y entre las pasiones presentes, el triunfo de la pasión más fuerte, he ahí, en aquel primer estado, la ley de las determinaciones humanas. La voluntad existe ya, pero no la libertad. Tenemos poder sobre nuestras facultades, pero no lo ejercitamos libremente. Veamos ahora cómo es que apareciendo la razón transforma aquel estado primitivo que es el del niño”.

Recordemos que para el niño no hay otro bien o mal, que el placer o el dolor. ¿Cuál es el fin que las tendencias manifiestan al niño? El placer en su satisfacción, el dolor en el caso contrario. No diríamos, pues, que ellas desde el estado primitivo manifiestan el fin para que hemos sido creados; lo manifestarán, si se quiere, al filósofo; y ni aun al filósofo deben de manifestárselo muy a las claras, pues vemos tantas y tan diversas teorías filosóficas sobre el sentido de estas tendencias primitivas. Pero al niño, ¿qué manifiestan? Placer, si las satisface; dolor, si son contrariadas. Insistimos sobre este punto, porque es fundamental en la teoría de los sentimientos morales.

“La razón penetra en seguida el sentido del espectáculo que se ofrece a su vista. Comprende *desde luego* (*d’abord*) que todas esas tendencias, que todas esas facultades aspiran a un solo y mismo objeto, a un objeto total, por decirlo así, que es la satisfacción de la naturaleza humana. Esta satisfacción de nuestra naturaleza, que es la suma, y como la resultante, de todas sus tendencias, es, pues, su verdadero fin, su verdadero bien. A este bien aspira por todas las pasiones que la componen; este bien solicita alcanzar por todas

Recibi de D.ⁿ Andrés Bello la Cantidad de Vinte
y tres pesos plata corriente y ha depositado para
el grado de B. en Filosofía: Caracas Mayo 5 de 1800

Luis López Méndez

23 pp corr

Facsimil del recibo del pago de derechos depositado para el grado de Bachiller en Filosofía por Andrés Bello en la Universidad de Caracas, a 5 de Mayo de 1800. Suscribe el recibo don Luis López Méndez, quien diez años más tarde será compañero de Bello en la primera misión diplomática enviada a Londres por la Junta de Gobierno de Caracas, formada el 19 de abril. El documento se conserva en el expediente universitario del grado de Bachiller.

las facultades que despliega. De este modo forma la razón en nosotros la idea general del bien; y aunque este bien, concebido así, no es todavía más que nuestro bien particular, no por eso deja de ser éste un progreso inmenso sobre el estado primitivo en que no existe tal idea.

“La observación y la experiencia de lo que pasa perpetuamente en nosotros, hace también que la razón comprenda que la satisfacción completa de la naturaleza humana es un imposible; que es una ilusión contar con ella; que no podemos ni debemos aspirar sino al mayor bien posible, es decir, a la mayor satisfacción posible de nuestra naturaleza. Elévase, pues, de la idea de nuestro bien a la idea de nuestro mayor bien posible.

“La razón no tarda en concebir que todo lo que puede conducirnos a este mayor bien, es bueno por eso, y que todo lo que nos extravía de su consecución, es malo; pero no confunde esta doble propiedad que encuentra en ciertos objetos con el bien o el mal mismo, es decir, con la satisfacción o no satisfacción de nuestra naturaleza. Distingue, pues, profundamente el bien en sí mismo de las cosas que son a propósito para producirlo; y generalizando la propiedad común de estas cosas, se eleva a la idea general de lo *útil*.

“Distingue, asimismo, esta satisfacción y esta no satisfacción de las tendencias de nuestra naturaleza, de las modificaciones agradables o desagradables que la acompañan en nuestra sensibilidad; el placer es para ella otra cosa que el bien o que lo útil, el mal otra cosa que el dolor o que lo dañoso; y así como ha creado la idea general del bien, y la idea general de lo útil, resumiendo lo que hay de común en todas las sensaciones agradables, crea la idea general de la *felicidad*.

“El bien, lo útil, la felicidad, he ahí tres ideas que la razón no tarda en extraer del espectáculo de nuestra naturaleza, y que son enteramente distintas en todas las lenguas, porque todas las lenguas han sido construídas por el sentido

común, que es la expresión más verdadera de la razón. Desde entonces posee el hombre el secreto de lo que pasa en él. Hasta aquí había vivido sin comprenderlo; ahora lo entiende. Ahora ve de dónde vienen esas pasiones y lo que quieren; ahora sabe cómo son determinadas esas facultades, para qué sirven, qué hacen; si ama o aborrece, sabe a qué título aborrece o ama; si experimenta placer o pena, sabe por qué goza o por qué padece; todo es ahora claro en él, y la razón es quien le da esta luz”.

Ahora bien, nosotros no vemos que la razón comprenda *desde luego* que todas esas facultades aspiran a un solo y mismo objeto, y que ese objeto sea la satisfacción de la naturaleza humana, como lo concibe Mr. Jouffroy. Apenas un hombre entre mil será capaz de elevarse a esas ideas generales. Apélamos al sentido común de nuestros lectores; digan ellos si la satisfacción de la naturaleza humana en abstracto, (porque la suma, la resultante de todas las tendencias no puede ser otra cosa que una idea de las más generales y abstractas), es o puede ser el fin que se proponen los hombres en su conducta, no después de prolongadas y profundas meditaciones sobre lo que pasa en ellos y alrededor de ellos, sino desde luego (*d'abord*), en la primera mañana de la razón. Si el hombre aspira a esa suma, a esa resultante, a ese bien, distinto del que la sensibilidad le muestra, o por mejor decir, estampa en él con todas las impresiones de placer y de pena que le halagan y le punzan en todos los momentos de la vida, si el hombre aspira a ese bien, si se dirige a él, es con los ojos cerrados, porque no lo conoce; lo que conoce es su reverberación, su signo, sus efectos sensibles.

La razón comprende que la satisfacción completa de la naturaleza humana es una ilusión; que sólo podemos aspirar al mayor bien posible; esto es, a la mayor satisfacción posible de nuestra naturaleza. Elévase entonces a la idea del mayor bien posible. ¿Por qué no hablar un lenguaje más claro? ¿Por qué no presentar los hechos como pasan en to-

dos los hombres? Los hechos son éstos: a pocos pasos que damos en la vida, echamos de ver que la satisfacción de todas nuestras tendencias, de todos nuestros apetitos o pasiones, es imposible; que no nos es dado evitar todas las impresiones que lastiman; que el triunfo de una pasión y el gozo con que lo celebra el alma, son seguidos a menudo de tormentos acerbos de una intensidad o de una duración superior; que, por el contrario, la no satisfacción de una tendencia, el resistir a una pasión presente, y el dolor de que es acompañada esa resistencia, son muchas veces medios eficaces de satisfacer otras tendencias más importantes, de gozar placeres más variados, más intensos, más durables. El hombre concibe entonces que si la naturaleza le ha negado vivir en una serie no interrumpida de placeres, gozar un bien sin mezcla y sin vicisitudes, puede a lo menos, contrariando ciertas tendencias, arrojando voluntariamente ciertas penalidades, obtener el mayor bien posible, el mayor número posible de goces, y de goces los más puros, es decir, lo menos degradados por la liga del dolor, ingrediente inevitable y fatal de nuestra existencia sobre la tierra. Tenemos lo menos degradados por la liga del dolor, ingrediente innos seguros, más o menos erróneos, de placeres y penas; tenemos al hombre solicitando el aumento de los unos y la disminución de las otras; y aspirando así prácticamente a la consecución del mayor bien posible, de la mayor suma de felicidad, según ha podido todavía comprenderla.

La razón comprende que ciertas cosas (el trabajo, por ejemplo) son a propósito para conducirnos al mayor bien posible. Esta propiedad no se confunde a sus ojos con el placer mismo, con el bienestar o la felicidad, que podemos procurarnos con ellas. Pero, como medio de alcanzar un bien de grande intensidad o duración, cada una de estas cosas se convierte, por decirlo así, en un bien representativo, y como tal la buscan y abrazan los hombres, por el mismo proceder intelectual que hace preciosa a nuestros ojos una tira de papel que podemos convertir en dinero. Estas cosas, que son

como letras de cambio convertibles en bienestar, felicidad, placer, constituyen los objetos que llamamos *útiles*. Y tan poderosa es la asociación de la idea de utilidad con la idea del bien, que llegamos a amar estos objetos por ellos mismos, olvidando su carácter representativo, y los buscamos y acumulamos, no como medios, sino como fines. Así atesora el avaro el dinero.

Es fácil colegir que no reconocemos como distintas las tres ideas del *bien*, lo *útil* y la *felicidad*. La primera comprende, según nuestro modo de ver, las otras dos. Mr. Jouffroy recurre, para confirmar el suyo, a las lenguas, en todas las cuales, según dice, se designan estas ideas con diferentes palabras. Las lenguas son para nosotros la autoridad del género humano, y la aceptamos con toda confianza en una cuestión de hecho sobre sentimientos que, si es fundada la teoría del sabio profesor, deben ser universales en nuestra especie. Ahora bien, las lenguas nos dan un testimonio diverso del que se alega. El *bien*, en el sentido de Mr. Jouffroy, no es una voz popular, sino técnica de la filosofía, donde cada escuela la entiende de diverso modo. En el lenguaje popular, un *bien* es un objeto eminentemente útil. La paz es un *bien*, porque a su sombra florecen las naciones, esto es, acrecientan sus medios de bienestar y felicidad, acumulan objetos útiles. La libertad es un *bien*, porque hace dulce la existencia, porque anima todas las facultades creadoras de objetos útiles. Dios es el *sumo bien*, porque en él hallan las criaturas la más alta felicidad que les es dado gozar aun en esta morada de peregrinación y de prueba. Por último, llamamos *bienes* las colecciones de valores permutables, las cosas que nos dan poder sobre los objetos útiles, producidos por el ajeno trabajo, y nos habilitan para adquirirlos y gozarlos, cuando queremos. Llamamos a los objetos útiles, *buenos*; y si queremos encarecer su bondad, los designamos con un sustantivo, los llamamos *bienes*. Ésta es la propia significación de la palabra en el idioma del pueblo. De manera que, en rigor, la *felicidad* es un fin, de que los *bienes*

son medios. Pero, por una extensión que tampoco es desconocida en las lenguas (entendemos las que habla el común de los hombres, no las lenguas filosóficas, en que hay mucho de hipotético y de arbitrario), la felicidad misma es un bien, o mejor dicho, es el bien por excelencia, porque es el resultado de todos los bienes, y porque es lo que les da el valor de tales, y lo que ellos significan y representan.

III

“Mientras que nuestras facultades están abandonadas al impulso de las pasiones”, dice Mr. Jouffroy, “obedecen siempre a la pasión que actualmente domina; lo que produce un doble inconveniente. En primer lugar, como nada es más variable que la pasión, el dominio de una pasión es luego reemplazado por el dominio de otra, de modo que bajo el imperio de las pasiones, es imposible que haya regularidad y consecuencia en el ejercicio de nuestras facultades; lo que no puede menos de esterilizarlas. En segundo lugar, el bien que resulta de contentar la pasión que actualmente domina es a menudo la causa de un gran mal, y el mal que resultaría de no contentarla sería a menudo la causa de un gran bien; así que, nada es menos a propósito para conducirnos a nuestro mayor bien, que la dirección de nuestras facultades por las pasiones. Esto es lo que la razón no tarda en descubrir; y de ello deduce que para llegar a nuestro mayor bien posible, es conveniente que la fuerza humana no se mueva como una veleta al impulso mecánico de las pasiones, y que, en vez de dejarse arrastrar a satisfacer a cada momento la pasión dominante, se sustraiga a su impulso, y se dirija exclusivamente a la realización del interés calculado y bien entendido del conjunto de todas estas pasiones, esto es, a la realización del mayor bien que esté a el alcance de nuestra naturaleza. Depende de nosotros calcular este mayor bien, empleando en ello nuestra razón; y depende

también de nosotros enseñorearnos de nuestras facultades y someterlas a este cálculo”. “Nace, pues, un nuevo principio de acción; principio que no es ya una pasión, sino una idea; que no sale ciego de los instintos de nuestra naturaleza, sino que emana inteligible de las convicciones de nuestra razón; que no es ya un móvil, sino un motivo. Encontrando un punto de apoyo en este motivo, el poder natural que tenemos sobre nuestras facultades, empieza a hacerse independiente de las pasiones, a desenvolverse y afirmarse. La fuerza humana queda desde entonces exenta del imperio inconsecuente y borrascoso de las pasiones, y sujeta a la ley de la razón, que calcula la mayor satisfacción posible de nuestras tendencias, esto es, nuestro mayor bien posible, o en otros términos, el interés bien entendido de nuestra naturaleza”.

Principio que no es ya una pasión, sino una idea. Consultemos los hechos. Hay una época en que los esfuerzos producidos por las tendencias, los apetitos, los instintos, son indeterminados; los movimientos no son dirigidos a sus objetos por el conocimiento que tenemos de ellos y de su aptitud a satisfacer nuestras tendencias; son agitaciones vagas en que el recién nacido obedece ciegamente a fuerzas interiores predisuestas por la naturaleza para suplir la inteligencia. Esta época dura muy poco; los primeros destellos de la racionalidad apuntan; el niño conoce las cosas que ha menester y las busca. La *idea* del bien, concebida a su modo, circunscrito a sus primeras necesidades, es ya en él un principio de acción. Somos, pues, movidos por *ideas* en el estado que Mr. Jouffroy llama primitivo, por ideas que nos representan bienes algo distantes para cuyo logro nos sometemos de buena gana a *molestias* presentes, porque el conato, el trabajo, es en sí mismo un mal. Excepto aquel brevísimo crepúsculo que precede al primer desarrollo de la inteligencia, el imperio de las pasiones, ya actuales, ya previstas por el entendimiento y anticipadas por la imaginación, se ejerce siempre por medio de las ideas. La voluntad ve ya, si

es lícito decirlo así; y a no ser en algunos momentáneos intervalos en que la aguijonean instintos nuevos que producen agitaciones vagas, ni la determina jamás la idea sin la pasión, ni la pasión sin la idea.

¿Cuál es, pues, bajo este respecto, la diferencia entre los dos primeros estados morales? Una diferencia de pura extensión. Acumulados los conocimientos por la experiencia, dirige el hombre su conducta por comparaciones, por un cálculo más y más complicado; la vista del alma abraza cada día un campo más vasto. La razón distingue los objetos como buenos o malos, como útiles o dañosos, porque va conociendo nuevas y nuevas conexiones de causas y efectos de las que rigen el mundo físico y moral. Y dirigiéndose por la idea de su interés, por la idea del mayor bien, de la mayor felicidad posible, es manifiesto que ahora, como antes, lo que determina la elección de la voluntad es la idea de placeres y goces, de penas y padecimientos. Ya no es sólo el goce inmediato o poco distante lo que la excita, sino el goce lejano, el bien representativo, un interés calculado. La pasión obra en ella por la idea, y la idea no tendría poder en ella sin la pasión.

Un niño ve una golosina que le tienta. Si alarga la mano a tomarla, es la idea de su sabor, la *idea del placer* que ella va a producirle, lo que determina su voluntad. Más tarde, cuando sabe que le es prohibido tomarla, y que si la toma va a sufrir reprensiones amargas, privaciones sensibles, azotes, se hace superior a la tentación por la *idea* de los disgustos, de los dolores, *del mal*, que sería la consecuencia de su flaqueza. El niño en estas dos situaciones es el hombre en los dos primeros estados morales.

Un hombre ama la gloria sobre todas las cosas. Trabaja, se afana, se expone a peligros inminentes por ella, por un objeto lejano. ¿No es la pasión de la gloria lo que le mueve? Otro hombre cifra su felicidad en contemplar su tesoro. ¿No es una misma la pasión que le domina cuando encierra

su dinero en el arca, que cuando lo saca esperando restituirlo a ella con acumuladas usuras?

La fuerza directriz, en el segundo estado moral, *no sale ciega de los instintos de nuestra naturaleza*, dice Mr. Jouffroy, *sino que emana inteligible de las convicciones de nuestra razón*. En el primero, la voluntad es movida de un modo necesario y fatal por la pasión que actualmente domina; en el segundo, hay libertad y elección. Bajo este respecto, la diferencia entre los dos estados es esencial. Pero no se crea que la elección y la libertad principian en la edad adulta. La época en que la voluntad se determina por lo útil, ha comenzado mucho antes. Los dos estados alternan largo tiempo, y son pocos los hombres que durante toda su vida no vuelvan más o menos a menudo, aunque por breves intervalos, al reinado tiránico de las pasiones, en que la razón vendada deja caer de las manos la balanza de bienes y males.

Para mejor fijar nuestras nociones, podríamos dividir en dos el primero de los estados morales, designados por Mr. Jouffroy. La primera edad moral sería entonces aquella época brevísima en que las tendencias ejercen su imperio sin la menor intervención de la inteligencia; el niño se dirige ciegamente hacia los objetos de sus necesidades sin conocerlos, sin prever el resultado de sus esfuerzos. En la segunda edad moral, el niño sabe por experiencia qué objetos le hacen falta, y qué medios puede poner en acción para obtenerlos; pero se mueve servilmente por la pasión que a cada momento le domina. Síguese a estas dos edades el segundo de los estados descritos por el ilustre profesor. Al principio, hay sólo tendencias, apetitos, pasiones; sin ideas, sin libertad ni elección. Después, hay pasiones e ideas. Luego, pasiones, ideas, libertad, y elección.

Estos tres períodos morales no se suceden cronológicamente. El segundo principia antes de haber cesado el primero; y ambos reaparecen con más o menos frecuencia durante toda la vida del hombre.

En fin, el *interés bien entendido* no debe tomarse en un

sentido absoluto. Cada hombre se lo figura a su modo. El ambicioso lo hace consistir en la adquisición del poder; el avaro, en la acumulación de riquezas; el hombre sensual, en el goce de los placeres del cuerpo. La idea absoluta del interés bien entendido, de la mayor felicidad posible, nace más tarde; y uno de los objetos de la educación moral debe ser facilitar la formación de esta idea, y anticipar su desarrollo en el entendimiento.

“No debe creerse que, después de esta revolución operada en nosotros por la razón, la dirección de la fuerza humana, puesta en manos de la razón, no encuentre apoyo en la pasión. Todo lo contrario. El día que nuestra razón ha comprendido el inconveniente que hay en satisfacer todas nuestras pasiones y en cada momento la más fuerte, el día que ella concibe el interés bien entendido, la necesidad de calcularlo, la de preferirlo en todos casos a la satisfacción de nuestras pasiones particulares; ese día nuestra naturaleza, en virtud de sus leyes mismas, se apasiona al sistema de conducta que le parece el mejor medio de llegar a su fin, se apasiona a ese sistema como a todo lo útil, lo ama, le pesa desviarse de él, y concibe aversión hacia todo lo que la desvía. De este modo, la pasión apoya el gobierno del poder humano por el interés bien entendido, y bajo este respecto hay, en este segundo estado, una acción armónica del elemento apasionado y del elemento racional. Pero este acuerdo dista mucho de ser completo, porque la idea de nuestro mayor bien, concebida por la razón, no ahoga las tendencias instintivas de nuestra naturaleza; antes bien subsisten éstas, porque nada puede desarraigarlas; obran, piden como antes su inmediata satisfacción, y se empeñan en arrastrar hacia esta satisfacción inmediata la actividad de nuestras facultades, y no pocas veces se salen con ello. Si el interés bien entendido halla simpatías en la pasión, también encuentra en ella una multitud de resistencias. No está, pues, el poder humano sustraído de todo punto, en este segundo estado, a la acción inmediata de las pasiones. Bien lejos de eso, ellas

vienen a menudo, sobre todo en las almas débiles, a turbar el imperio calculado del interés bien entendido. Cuando la razón ha aparecido, cuando se ha elevado a la idea del interés bien entendido, nace un nuevo estado moral, se levanta un nuevo modo de determinación, pero no se sustituye irrevocablemente al estado, al modo primitivo. El hombre fluctúa entre los dos estados; va de uno a otro; ya resiste al impulso de las pasiones y obedece al interés bien entendido, ya sucumbe a la fuerza de aquel impulso y se deja llevar por él. Mas no por eso deja de haberse introducido en la vida humana una nueva especie de determinación”.

Hemos distinguido entre el interés de una pasión dominante, y el interés de nuestra mayor felicidad posible; entre el interés relativo y el interés absoluto; entre el interés de una tendencia, y el interés bien entendido del conjunto de todas las tendencias. El segundo parece ser el único que considera Mr. Jouffroy; pero es de toda necesidad dar algún lugar al primero en la historia de nuestros sentimientos morales. ¿Lo referiremos al estado primitivo? Parece que no, porque el estado primitivo es el reinado despótico de la pasión presente. En el estado primitivo, no corre la voluntad tras los objetos que sin ser bienes son buenos, esto es, útiles; no sacrifica los goces inmediatos a los goces lejanos; las necesidades actualmente sentidas no dan lugar a las necesidades previstas. Ahora bien, el que trabaja por la reputación, por la gloria, por un bien distante, ¿no calcula? ¿no resiste a las seducciones presentes, a los placeres que tiene a la mano, por los placeres para él más elevados y exquisitos que su imaginación le pinta a lo lejos? Si se pretende que éste es un interés mal entendido, no lo disputaremos; es a lo menos un interés calculado; y todo cálculo es una obra, buena o mala, de la razón individual, que es la única que puede guiar al individuo. Y si se alega que esta época del interés mal entendido pertenece al estado primitivo, no insistiremos tampoco en lo contrario, aunque para ello nos darían bastante fundamento las descripciones mismas de Mr. Jouffroy. Lo que

nos importa es que se admita la existencia de esta época moral, colóquesela donde se quiera.

Consideremos, pues, al hombre bajo esta nueva determinación del interés relativo. Para él, lo útil será lo que le parezca promover ese interés; se apasionará por esa utilidad relativa; se apasionará consiguientemente por la línea de conducta que más a propósito se le figura para realizar el objeto de sus aspiraciones; le pesará desviarse de esa línea; mirará con aversión los objetos que le desvían. Ésta es una consecuencia necesaria de las leyes mismas a que está sujeta nuestra naturaleza.

Al fin, con todo, llega la época en que el interés calculado y el interés absoluto se identifican. Como el primero mira a una sola tendencia y el segundo es la resultante de todas ellas, el descubrimiento del segundo no puede menos de ser el fruto de una experiencia más larga, de nociones más vastas, de comparaciones más complicadas, que el descubrimiento del primero; de que se sigue que la fuerza directiva del interés relativo debe cronológicamente preceder a la fuerza directiva del interés absoluto, del interés bien entendido. Sin duda pueden anticiparse por la educación y por otros medios las determinaciones de este interés; pero siempre restará una época más o menos larga en que la razón, insuficientemente instruída, reconozca como regla de los actos voluntarios una utilidad parcial.

Reconocido el interés absoluto, el que merece propiamente el título de interés bien entendido, nos apasionamos a la norma prescrita por él. Hay desde entonces una especie de conciencia que aprueba o condena nuestros actos en cuanto conformes o contrarios a la norma; y a consecuencia del testimonio de esta conciencia, experimentamos satisfacción o disgusto, placer o dolor; la regla se ha convertido en un bien representativo; sus infracciones, por el hecho solo de serlo, producen dolor; y los sacrificios que hacemos a ella, por el hecho solo de hacerse a ella, producen placer. En el primer caso, la conciencia de que hablamos acibara el

placer de las seducciones; en el segundo, endulza el dolor de los sacrificios.

Hay una conciencia, por decirlo así, relativa, y por tanto errónea, durante el reinado del interés parcial; hay otra conciencia absoluta, durante el reinado del interés absoluto, del interés bien entendido, conciencia que nos guía rectamente, porque nos guía en el verdadero sentido de nuestra mayor felicidad posible.

Desde que hay una norma buena o mala, hay una conciencia bien o mal avisada, que nos amonesta, nos aplaude, nos vitupera; hay goces y penas de conciencia, esto es, de aprobación o reprobación interior.

“Este segundo estado moral, este nuevo modo de determinación, es el estado, el modo *egoísta*. Lo que constituye el egoísmo es la inteligencia de que obramos por nuestro bien peculiar. Esta inteligencia no existe en el estado primitivo; el niño no es *egoísta*”.

Recordemos las dos edades del estado moral primitivo. En la primera, no existe la inteligencia de que habla Mr. Jouffroy. Pero, en la segunda, existe. En la primera, el niño es *egoísta* por los sentimientos; en la segunda, por los sentimientos y las ideas a un tiempo.

Recordemos también que el interés calculado, no es siempre, no es sobre todo en las primeras épocas de la inteligencia, el interés bien entendido que no se refiere a tendencias parciales, sino a la resultante de todas.

“Aún no hemos llegado al estado que peculiar y verdaderamente merece el título de estado moral, y que resulta de un nuevo descubrimiento de la razón, de un descubrimiento que eleva al hombre, de las ideas generales que engendraron el estado *egoísta* a ideas universales y absolutas. Este nuevo paso no lo dan las morales interesadas, que no van más allá del egoísmo. Darlo es salvar el intervalo inmenso que separa a las morales *egoístas* de las morales desinteresadas. He aquí como se opera en el hombre la transición del segundo estado que he descrito al estado moral propiamente dicho.

“Hay un círculo vicioso oculto en la determinación del egoísmo. El egoísmo llama bien la satisfacción de las tendencias de nuestra naturaleza; y cuando se le pregunta por qué la satisfacción de estas tendencias es nuestro bien, responde: porque es la satisfacción de las tendencias de nuestra naturaleza. En vano, para salir de este círculo vicioso, busca el egoísmo, en el placer que sucede a la satisfacción de las tendencias, el motivo de la ecuación que él establece entre esta satisfacción y nuestro bien; la razón no halla más evidencia en la ecuación del placer y del bien, que en la ecuación de la satisfacción de nuestra naturaleza y del bien; y el porqué de esta última ecuación le parece siempre un misterio. El tormento, sordamente sentido, de este misterio es lo que impele a la razón a dar un nuevo paso en la escala de las concepciones morales. Sustrayéndose a la consideración exclusiva de los fenómenos individuales, concibe que lo que pasa en nosotros pasa en todas las criaturas posibles; que como todas tienen su naturaleza especial, todas aspiran en virtud de esta naturaleza a un fin especial, que es su bien; y que cada uno de estos fines diversos es elemento de un fin total y último que los resume, de un fin que es el fin de la creación, de un fin que es el orden universal, y cuya realización es la que merece a los ojos de la razón el título de bien, la que llena la idea del bien, la que forma con esta idea una ecuación evidente por sí misma y que no necesita de prueba. Cuando la razón se eleva a este concepto es cuando tiene la idea del bien; antes no la tenía. Por un sentimiento confuso, aplicaba este título a la satisfacción de nuestra naturaleza; pero no podía darse cuenta de esta aplicación ni justificarla. A la luz de este nuevo descubrimiento, la aplicación le pareció clara y legítima. El bien, el verdadero bien, el bien en sí, el bien absoluto, es la realización del fin absoluto de la creación, es el orden universal. El fin de cada elemento de la creación, esto es, de cada ser, es un elemento de este fin absoluto. Cada ser aspira, pues, a este fin absoluto, aspirando a su fin; y esta aspiración universal es la vida uni-

versal de la creación . . . El bien de cada ser es, pues, un fragmento del bien absoluto, y por eso el bien de cada ser es un bien; eso es lo que le da ese carácter; y si el bien absoluto es respetable y sagrado para la razón, el bien de cada ser, la realización del fin de cada ser, el cumplimiento del destino de cada ser, el desarrollo de la naturaleza de cada ser, la satisfacción de las tendencias de cada ser, cosas todas idénticas que no hacen más que una sola, son igualmente sagradas y respetables para ella”.

La razón, según Mr. Jouffroy, dice al egoísmo: ¿por qué llamas *bien* la satisfacción de tus tendencias individuales? El egoísmo, que hasta aquí ha vivido sin dar cuenta de sus pensamientos a nadie, sorprendido por esta inesperada pregunta, responde lo primero que le viene a las mientes: porque satisface mis tendencias individuales. La razón rechaza, como es natural, una contestación que le parece lo que suele llamarse vulgarmente una *pata de banco*; y he aquí el egoísmo embarazado, confuso, martirizado, devanándose los sesos para hallar una respuesta que satisfaga a la razón. Al cabo le ocurre que la satisfacción de nuestra naturaleza es un bien. No hay evidencia, replica la razón, en esa ecuación del placer y el bien. La solución del problema es otra. Como cada ser tiene su naturaleza, cada ser tiene su fin peculiar correspondiente a ella. El verdadero bien, el bien absoluto, es el fin total y último que resume todos los fines parciales de todas las criaturas posibles. Esta ecuación es evidente para mí; yo fallo que no necesita de prueba. Con que no tienes más que hacer que someterte a ella.

Para que este diálogo sea posible, sólo se necesita que la razón del individuo conozca el fin universal de la creación, esto es, todos los fines parciales de todas las criaturas posibles, que el fin universal abarca y resume: condición tan fácil, descubrimiento tan obvio, que Mr. Jouffroy no ha creído necesario decirnos qué fines parciales son éstos, en qué consisten, ni cómo es que cada uno de ellos sea sólo un fragmento del fin universal, que constituye el bien absolu-

to. ¿Cuál es el fin del tigre, el de la pantera, el del oso, el de los innumerables insectos dañinos que nos acosan, el de las plantas, el de las piedras; fines integrantes del gran fin, que es el gran bien? Confesamos con rubor que tenemos la desgracia de no conocerlos, y sospechamos que, de mil individuos de la especie humana, los novecientos noventa y nueve, por lo menos, se hallan en el mismo caso que nosotros. No percibimos esos fines, sino en el placer, que según el mismo Mr. Jouffroy, es el signo de su realización; no los percibimos sino en la mayor suma de felicidad posible para cada especie animada; y aun percibiéndolos así, no percibimos la convergencia de todos esos fines a un gran fin, sino la oposición completa de muchos de ellos entre sí; oposición tan grande, que el fin de una especie exige a menudo, por no decir siempre, la extinción de muchísimas otras. Con que, a no suponerse que a lo que aspiran por su naturaleza algunas especies es a ser devoradas por otras, nos es imposible ver resumidos sus fines y sus bienes parciales en el fin y el bien universal de la creación.

Descartemos toda suposición, todo hecho no atestiguado por nuestra conciencia. No nos hundamos en el abismo inmenso de la creación; harto haremos con ceñirnos a la especie humana. Lo que cada hombre concibe fácilmente y lo que no puede menos de concebir, es que lo que pasa en él, pasa en todas las criaturas de su especie; que, como todas ellas tienen una naturaleza semejante a la suya, todas aspiran como él a la mayor suma de felicidad posible; que estas aspiraciones se cruzan; y que cruzándose, o es menester que las de los otros humanos cedan a las suyas, o que haya una especie de transacción o avenimiento entre todas. Como las aspiraciones ilimitadas de cada individuo encuentran resistencias insuperables en las aspiraciones ilimitadas de todos los otros, y como cada individuo es débil en comparación del conjunto, la razón no tarda en decir a cada hombre: *no debes, es decir, no puedes en el interés de tu mayor felicidad posible, permitirte a ti mismo lo que, permitido a cualquier*

otro hombre en circunstancias semejantes, sería pernicioso a todos. He aquí un principio que la razón abraza como evidente, principio que sólo formula de un modo más exacto, aunque menos claro para el común de los hombres, aquel otro, reconocido por los pueblos ilustrados de la antigüedad: *Quod tu tibi nolis, alteri ne feceris.*

Llegada la razón a este punto, concibe un orden general, de que el individuo es sólo un elemento; concibe una norma fundada en este orden. Pero ¿por qué nos interesa el orden general, la armonía de las aspiraciones individuales? Primeramente, porque, prescindiendo del principio de simpatía, ese orden es una garantía de nuestro interés individual, de nuestra existencia misma; en segundo lugar, porque el principio de simpatía hace necesaria la felicidad ajena a la nuestra; en tercer lugar, porque, concebida una norma útil, nos apasionamos a ella como a todas las cosas útiles, y desde que nuestra conciencia nos avisa que nos apartamos de ella, sucede a este aviso un sentimiento de desazón y de pena, y se nos acibaran los placeres con que nos halagaban las seducciones que nos han extraviado; en cuarto lugar, porque ese orden general nos lo santifica la religión, que habla también por medio de placeres y penas, y habla así aun a la piedad más pura y acendrada, pues si hemos de creer a las almas privilegiadas que la sienten, el espíritu religioso halla delicias inefables en la contemplación de los atributos de la Divinidad, en la gratitud y amor hacia ella, en la humilde esperanza de que sus actos y afectos le serán aceptables. Seguramente hay almas que aman la virtud sin pensar en sus recompensas, que aman a Dios por Dios solo. Un alma de esa especie no se dirá a sí misma: obedezco a las amonestaciones de la conciencia para que no me atormente; sirvo a Dios porque este servicio amoroso es en sí mismo una felicidad para mí; pero sin decírselo lo siente; y si no lo sintiese, no obraría como obra, ni sería lo que es. No está en la naturaleza del hombre apasionarse a verdades abstractas, únicamente porque son verdades. Si el orden general se recomendase sólo

al entendimiento, si no hablara al corazón, si no suscitase afecciones, no concebimos cómo pudiera tener más imperio sobre nuestra voluntad, que un teorema de Euclides.

“Ahora bien, desde que la idea del orden es concebida por nuestra razón, hay entre nuestra razón y esa idea una tan verdadera, tan profunda, tan inmediata simpatía, que se prosterna ante esa idea, la reconoce sagrada y obligatoria para ella, la adora como su legítima soberana, la honra y se somete a ella como a su ley natural y eterna. Violar el orden es una indignidad a los ojos de la razón; realizar el orden en cuanto es dado a nuestra debilidad, eso sí que es bueno, eso sí que es bello. Un nuevo motivo de obrar ha aparecido, una nueva regla, verdaderamente regla, una nueva ley, verdaderamente ley, una ley que se legitima por sí misma, que obliga inmediatamente, que, para ser respetada y reconocida, no necesita de invocar nada extraño a ella, nada anterior o superior”.

Pura declamación, indigna de tan eminente filósofo. El orden, al cabo, no es más que una relación simple o compleja, percibida por la razón bien o mal, y en el caso de que se trata (tomando esta palabra *orden* en el sentido de Mr. Jouffroy), no percibida de ningún modo, o de un modo extremadamente vago y confuso. ¿Es el orden verdadero el que produce esos efectos prodigiosos en la razón humana? ¿O es cualquier idea de orden? Si lo primero, el principio moral de Mr. Jouffroy es absolutamente estéril, es como si no existiese para la casi totalidad de los hombres, que no puede elevarse hasta él; en suma, no es un principio moral, porque no puede serlo el que no es fácilmente accesible a nuestra inteligencia. Si lo segundo, asentamos la moral sobre una base movible, vaga, aérea; cada individuo concebirá el orden a su modo, y tendrá su moral aparte. Además, si cualquiera idea de orden, aun la errónea abrazada incautamente por la razón, es capaz de producir esa simpatía será un criterio peligrosísimo para la adopción de una norma que dirija las acciones humanas. Pero ¿qué es la *simpatía de la razón*? La

razón es susceptible de convicciones tan profundas como se quiera; pero las afecciones, y por consiguiente las simpatías, pertenecen propiamente a la voluntad, al corazón. Además, simpatizar es participar de una afección ajena, y propiamente de una afección penosa; de manera que, para que fuese exacta la expresión de Mr. Jouffroy, deberíamos representarnos el orden como un ser sensible, agitado de una afección penosa, o por lo menos, de una afección cualquiera, de que participase la razón. ¿Qué es, pues, lo que quiere decirnos? ¿Que la idea de orden produce una convicción inmediata, verdadera, profunda? Produzca en buena hora; esa convicción no sería más que la percepción clara y evidente de una relación o de un conjunto de relaciones, y si no encuentra algún auxiliar poderoso en la voluntad, no es concebible que la razón tenga más motivo de prosternarse ante ella, que ante la idea de la relación del radio a la circunferencia. ¿O se nos quiere decir que la idea de orden despierta en la voluntad afecciones vivas, profundas, que nos conmueven poderosamente? Ésta, a nuestro entender, es la sola acepción razonable que podemos dar al lenguaje de Mr. Jouffroy. Y esto ¿qué quiere decir? Lo que ya se ha dicho y repetido: que desde que concebimos una norma útil, nos apasionamos a ella; y que esta pasión es un nuevo motivo de acción, pero un motivo que no se diferencia del motivo análogo del estado egoísta, sino en que la idea de norma en el tercer estado moral, es el producto de una experiencia más larga, de nociones más vastas, de comparaciones más complicadas. No nos dejemos deslumbrar por metáforas. La razón que se prosterna, que venera, que adora, o es sólo la razón impasible que ve relaciones y las reconoce como verdaderas y evidentes, o es además el corazón que se apasiona por una idea de orden que la razón le pone delante. Si lo primero, no hay un motivo de acción; si lo segundo (que es lo cierto), el motivo inmediato es una pasión, una tendencia a la mayor suma posible de felicidad individual, según la razón la calcula y concibe.

La filosofía sensualista yerra en cuanto supone que la voluntad no es capaz de apasionarse por el orden; la filosofía idealista yerra en cuanto supone que la idea de orden es capaz de mover la voluntad sin apasionarla.

Pero por más que hace la escuela idealista, involuntariamente la vemos echarse en brazos de la pasión, cuando quiere explicar el imperio del orden sobre el alma. ¿Qué otra cosa significa esa postración ante el orden, esa adoración, esa apoteosis del orden? No hay medio: o significa convicciones impotentes, o supone pasiones activas. ¿Qué significa la *belleza* del orden? O significa que la contemplación y la realización del orden producen un placer delicado, puro, exquisito, como todo lo bello, o no significa nada.

“Negar que haya para nosotros, que somos seres racionales, algo de santo, de sagrado, de obligatorio, es negar una de estas dos cosas: o que la razón humana se eleva a la idea del bien en sí, del orden universal, o que después de haber concebido esta idea, nuestra razón se inclina ante ella, y siente inmediata e íntimamente que ha encontrado su verdadera ley, que antes no había percibido; dos hechos que no es dado desconocer ni disputar”.

Somos no sólo seres racionales, sino seres sensibles; y la moral tiene una relación tan íntima, tan inmediata, con la parte sensible de nuestro ser, como con la parte racional. Supóngase al hombre destituido de razón; la moral perece. Supóngasele destituido de sensibilidad; ¿qué será de las recompensas de la virtud, de los remordimientos del crimen, del mérito de resistir a las seducciones? Por lo demás, lejos de ser un hecho que la razón humana se eleve a la idea del orden universal, lo contrario es un hecho, si entendemos por razón humana la de la gran mayoría de los hombres. El hombre pensador, el hombre contemplativo, el filósofo se elevarán tal vez a esa idea. Pero ¡triste moral la que contase con guiar al común de los hombres por ella! ¡Triste moral la que estableciese por principio una abstracción, que cada cual explica y formula a su modo!

ELEMENTOS DE IDEOLOGIA

POR DESTUTT DE TRACY

incluidos en dieciocho lecciones, e ilustrados con notas críticas por el catedrático don Mariano S*** París, 1826*.

El original de esta traducción no son los *Elementos de ideología* propiamente dicha del conde de Tracy, sino el breve extracto analítico con que terminan, y que el autor cree más adecuado que la obra misma para servir de texto a la enseñanza de la juventud. Acompañan a la traducción juiciosas notas en que se ventilan ciertas opiniones, y se rebaten algunos (en el concepto del señor S.) errores o inadvertencias del autor. Acaso hubiera sido más conveniente que el señor S., en vez de ceñirse al ingrato y poco lucido trabajo de discutir teorías ajenas, hubiese dado un solo cuerpo de doctrina, simple y consecuente, excusando a los lectores la fatiga de seguir dos cadenas de ideas, que se estorban y embarazan la una a la otra con perjuicio de la atención, más necesaria en esta clase de materias que en otra alguna. Falta ciertamente una obra elemental de ideología, y el mejor modo de llenar este vacío sería refundir en un tratado de moderada extensión lo que encierran de verdaderamente útil los escritos de Condillac, Destutt de Tracy, Cabanis, Degerando, Reid, Dugald Stewart y otros moder-

* Se publicó por primera vez en el *Repertorio Americano*, III, abril de 1827, p. 297. Reproducido en O. C. VII, *Introducción*, p. xi. (Comisión Editora. Caracas).

Elementos de ideología

nos filósofos, sin olvidar los de Locke, Malebranche y Berkeley, de cuyos profundos descubrimientos no siempre han sabido aprovecharse los que vinieron tras ellos. Obra es ésta que falta, no sólo a España, sino a Francia y a la Inglaterra misma a quien tanto debe la ciencia del entendimiento.

ELEMENTOS DE LA FILOSOFIA DEL ESPIRITU HUMANO

POR VENTURA MARÍN,

para el uso de los alumnos del Instituto Nacional de Chile *

I

Hemos dado noticia de la obra geográfica de Mr. De-naix, que por la idea que nos han hecho formar de ella los periódicos franceses, nos parece sería de la mayor utilidad en este país para el uso de los establecimientos de educación, traduciéndose el texto y los cuadros, que tienen la ventaja de ser sumamente comprensivos, y de estar reducidos a la más breve extensión posible. En algunos ramos de enseñanza, es preciso confesar que los métodos de nuestros establecimientos son anticuados, y no producen toda la utilidad que debieran. Es ya tiempo de que volvamos los ojos a lo que se adelanta en otras partes, y de que nos apropiemos, en cuanto sea posible, las inmensas adquisiciones que hace cada día la actividad intelectual de las naciones europeas.

En medio de este inevitable atraso nos es satisfactorio observar las mejoras y progresos que recibe bajo otros respectos la educación; y cuando estos adelantamientos se deben a nuestros propios esfuerzos, hallamos un motivo más de satisfacción y de justo orgullo. La filosofía se halla en es-

* Se publicó por primera vez en dos artículos, en *El Araucano*, en el número 222, del 12 de diciembre de 1834, y en el número 266, del 9 de octubre de 1835. Reproducido en O. C. VII, *Introducción*, p. LXIX-LXXI. (Comisión Editora. Caracas).

te caso. La obra elemental que acaba de publicar el profesor del Instituto don Ventura Marín, nos ha parecido una producción que se eleva mucho sobre el nivel general de nuestra actual cultura literaria. Se ve en ella un conocimiento profundo, no de un sistema particular, sino de todas las sectas, de todas las opiniones, que dividen ahora el mundo filosófico; campo todavía de agitaciones y contiendas, en que se disputan aun los principios fundamentales, se suceden teorías a teorías, lo que hoy brilla con el esplendor de la novedad y del triunfo se huella mañana y se camina continuamente por entre ruinas y escombros.

El señor Marín nos ha parecido elegir en general los senderos más seguros y menos expuestos a inconvenientes; y uno de los caracteres que hacen más estimable su obra es la fuerza y el tono de convicción con que en ella se inculcan los grandes principios tutelares de la religión y la moral.

Por ahora no nos es posible contraernos a dar una análisis de esta interesante producción; pero nos proponemos hacerlo más adelante y aun puede ser que nos atrevamos a discutir una que otra de las opiniones del autor.

II

Don Ventura Marín, profesor de filosofía del Instituto Nacional, ha publicado el segundo tomo de su curso, que comprende la teoría de los sentimientos morales, o sea la parte de la filosofía que se ha conocido comúnmente con el título de *Moral* o *Ética*. Con respecto a esta sección, nos bastará reproducir el juicio que antes hicimos acerca de las tres primeras; y si en ella no se eleva tanto el autor, ni desentraña teorías tan nuevas y profundas, acaso por eso mismo se ha hecho más accesible a el alcance de la edad en que suele cultivarse esta ciencia.

Lo que para nosotros hace particularmente apreciables los trabajos de este ilustrado profesor, que ha puesto en

Escritos filosóficos

Chile el estudio de la filosofía al nivel de Europa, es la unión amigable y estrecha que en ellos se advierte constantemente de la liberalidad de principios con el respeto religioso a las grandes verdades que sirven de fundamento al orden social, y que estimulando el desarrollo de todas las facultades del espíritu humano, rectifican al mismo tiempo su ejercicio y ennoblecen sus aspiraciones.

REFUTACION DEL ECLECTISMO

POR PEDRO LEROUX, París, 1839 *

Todos los jóvenes, que, como nosotros, terminaron sus estudios hacia el fin de la restauración, recordarán el brillo verdaderamente extraordinario con que lució por dos años, en la Facultad de las Letras, la enseñanza filosófica de M. Cousin. Mientras que M. Guizot ilustraba con sus doctas lecciones la historia de la civilización moderna, y rastreaba la genealogía de aquella clase media, cuyo reinado estaba ya cerca; mientras que M. Villemain, empleando en la crítica literaria una vasta erudición, y un gusto delicado y seguro, tomaba hábilmente su rumbo entre dos escuelas rivales, cuya lucha, tan ruidosa entonces, está casi olvidada en nuestros días; M. Cousin, a su regreso de Alemania, reunía, como sus dos colegas una numerosa juventud alrededor de su cátedra. Una elocución brillante, una pantomima expresiva, que parecía revelar el trabajo interior del pensamiento, miras históricas que llevaban la estampa de una elocuencia real y de una aparente osadía, y acaso más que todo cierta tendencia a sacar la filosofía de las arduas regiones de la metafísica para hacerla intervenir en los acon-

* Este artículo de Adolfo Guérout, traducido por Bello, se publicó por primera vez en *El Araucano*, número 541, del 8 de enero de 1841. Se reprodujo en *O. C. VIII, Introducción*, p. xvi-xxv. (Comisión Editora. Caracas).

tecimientos contemporáneos, era más de lo necesario para deslumbrar a una juventud que la universidad de la restauración había mantenido en un santo retiro sin comunicar con los filósofos del siglo XVIII, y a quien se leían devotamente todos los jueves las conferencias del señor abate Frayssinous. El elocuente profesor anunciaba una filosofía nueva; había encontrado la solución del enigma; se colocaba como un mediador y un árbitro entre las doctrinas extremas; materialistas y espiritualistas iban a deponer sus antiguos rencores y a darse el ósculo de paz sobre el altar del *eclectismo*. No pudimos resistir a tantos alicientes; el entusiasmo fué grande. Desgraciadamente sobrevino la revolución de julio; y la nueva filosofía, que no había previsto semejante golpe, y había saludado algo prematuramente la carta de 1814 como el tratado de eterna alianza entre los partidos, sorprendida y desconcertada por esta tempestad, abandonó luego la dirección espiritual de las inteligencias para tomar la cuestión política de los intereses nacientes. Los apóstoles del eclecticismo vinieron a ser, el uno par de Francia, el otro miembro de la cámara de diputados; y de entonces acá el eclecticismo ha ido a parar a donde va a parar todo, a donde fueron la carta de 1814 y la contienda entre los clásicos y los románticos; ha sido consignado al olvido, y ni aun se habla de él. Mas el eclecticismo, aunque desamparado por la opinión, no había sido todavía el blanco de ningún ataque especial y dogmático: aún reina de hecho en la enseñanza universitaria, donde tiene patronos poderosos; y si otras doctrinas más sustanciales y fuertes salieron a luz posteriormente, no se habían presentado con los arreos de la filosofía, y el eclecticismo por falta de competidores quedaba único heredero de la metafísica materialista de Condillac. Bajo este solo punto de vista, el libro que acaba de publicarse por M. Pedro Leroux merecería ya fijar la atención de todos los espíritus filosóficos, como punto de partida de una filosofía nueva, y como primer combate regular de esta filosofía con la ecléctica; pero la atención será

todavía mayor en aquellos que, como nosotros, han podido, por los trabajos de M. Leroux que han aparecido en la *Enciclopedia Nueva*, apreciar su alcance mental, lo sólido de sus conocimientos, y aquella viva claridad con que un corazón generoso ilumina hasta las regiones más misteriosas de la inteligencia.

Antes de instruir directamente el proceso del eclecticismo, M. Leroux fija desde luego de un modo rápido los principios con que va a juzgarle. Toda la primera parte de su libro se emplea en desenvolver este pensamiento: "que el eclecticismo sistemático es contrario a la idea misma de la filosofía". Vamos a reproducir aquí la trama de sus raciocinios.

Se llaman *eclécticos*, según el diccionario de la Academia, los filósofos que, sin adoptar un sistema, escogen las opiniones más verosímiles. Quitando a la definición la condición de no adoptar un sistema, el eclecticismo es lo que Diderot llamaba la filosofía de todos los hombres sensatos desde el principio del mundo, porque claro es que, como todos los sistemas tienen un fin y un sujeto común, no han podido menos de tocarse en multitud de puntos. Acostumbrados, como lo hemos estado hasta ahora, a estudiar separadamente a los filósofos, sin investigar el lazo que los une, no hacemos más que columbrar esta verdad: "que todos los espíritus forman en el tiempo y en el espacio una cadena indefinida, de que cada generación y cada hombre en particular es un eslabón". Si el eclecticismo fuese la investigación de este vínculo misterioso que liga unas con otras todas las generaciones pensadoras, no se podría menos de aplaudir altamente una empresa tan bella. Pero lo que es imposible admitir es que alguien pueda ser filósofo sin tener un sistema, o que se puedan conciliar sistemas opuestos si no es absorbiéndolos en un sistema más vasto, y sometiéndolos al imperio de una verdad más comprensiva.

Todos los filósofos que han merecido este nombre, han tenido un sistema; porque el filósofo no es sólo el secretario

de los progresos, el anotador de las operaciones ajenas, sino, principalmente y sobre todo, el hombre inspirado, que, encarnando en sí mismo, bajo la forma más general y más elevada, las necesidades de la humanidad, según él las concibe en cada tiempo, busca el sentido de este eterno enigma, cuya solución progresiva se crea y se fija de siglo en siglo por el trabajo de la humanidad; pues aunque la verdad es desnuda, absoluta, y siempre idéntica consigo misma, el espíritu limitado del hombre no puede percibirla sino de un modo imperfecto y relativo, que varía según las épocas, y según el desarrollo de la vida colectiva de nuestra especie. Por entre el desorden aparente de los sistemas, como por entre las peripecias confusas de la historia, el género humano camina sin cesar hacia una inteligencia más clara y una práctica más completa de su verdadero destino. El sentimiento que tiene de su vida propia, engendra en cada época fórmulas nuevas, como engendra formas políticas, que rompe y renueva en cada escala de su vasta jornada. Así no sería mayor insensatez el dejarse llevar al escepticismo, a vista de todos esos sistemas, de cuyos fragmentos está sembrada la ruta de la humanidad, que el creer que la humanidad puede vivir sin un sistema, sin creencias relativas a ella misma, sin una solución cualquiera del problema, o que esta solución se haya dado ya definitivamente, o se halle esparcida en los libros, y no reste otra cosa que ir a buscar y recoger en ellos.

Así en todas las épocas, los filósofos (que no deben separarse de los hombres religiosos) no se han ceñido a comentar lo pasado; antes bien han manifestado lo presente. Ya preparan y fundan religiones; ya, como los padres de la iglesia, las comentan y desenvuelven; ya, como los Descartes y Leibnitz, exploran, bajo la égida del dogma, un campo que ha quedado libre y neutral. El escéptico mismo duda en nombre de una creencia virtual; duda sobre algo y contra algo; su duda tiene un sentido, una dirección, una base; y es en cierto modo una afirmación. Los filósofos que se pu-

dieran designar bajo el nombre de pensadores libres, aunque no tengan siempre la conciencia de la dirección de sus pensamientos, tienen a lo menos sobre algunos puntos aislados doctrinas propias, por las cuales se han hecho dignos del honroso título de filósofos, y pertenecen a una familia cualquiera de pensadores. Todos ellos, además, han pretendido traer al mundo algo nuevo; y hasta ahora, a nadie había ocurrido pensar que la filosofía fuese ya una obra finalizada, y que no restase más que el trabajo de recoger a derecha e izquierda sus pedazos dispersos. Pero, dado caso que la obra de la filosofía estuviese concluída, ¿bajo qué caracteres reconoceremos lo que hay de verdadero y de falso en los varios sistemas que en todos tiempos han repartido entre sí el dominio de los espíritus? ¿Cómo distinguiremos el trigo de la cizaña? ¿A qué medida común reduciremos las doctrinas contradictorias? Para escoger, es necesaria siempre una razón, un motivo de preferencia; para conciliar dos términos opuestos, es preciso un tercer término que comprenda a los dos en lo que tengan de esencial, es decir, que cuando fuese tan cierto, como en realidad es absurdo, que la filosofía está hecha, y que sólo se trata de recoger y reunir sus oráculos esparcidos en los libros de las varias escuelas, siempre sería necesario un sistema para elegir y conciliar. Había, pues, bastante razón para decir que el eclecticismo sistemático era contrario a la idea misma de la filosofía.

No seguiremos a M. Leroux en el examen de las numerosas contradicciones que señala en las obras de M. Cousin, y que explica bastante bien por la sucesiva influencia que han ejercido sobre M. Cousin los diferentes maestros cuyas banderas ha seguido, como Laromiguière, Roger-Collard, Fichte, Kant, Schelling, Hegel; contradicciones por otra parte nada extrañas en un espíritu que, no apoyándose en ningún sentimiento propio, sólo puede reflejar y no combinar las soluciones diversas de los problemas filosóficos. Sólo nos detendremos un momento en la refutación que ha-

ce M. Leroux del método psicológico de Cousin, llevado aun más adelante por M. Jouffroy.

M. Cousin, en el acto mismo de declarar que la filosofía estaba concluída, y el eclecticismo era el único método razonable, incurrió en una inconsecuencia bastante natural en un espíritu tan activo como el suyo, y quiso innovar a su vez. El método psicológico fué el fruto de esta noble ambición. Fijémonos, pues, en este método, que M. Cousin considera como su título más sólido a los ojos de la posteridad.

Hasta aquí todos los filósofos, comenzando por Bacon, padre de la filosofía experimental, habían creído que la observación directa no era aplicable a los fenómenos de la inteligencia¹, y que el espíritu humano no podía conocerse a sí mismo, sino volviendo sobre sus operaciones anteriores². Aunque todos los filósofos han reconocido esta verdad, Cousin afirma que la filosofía no se distingue de la física sino por la naturaleza de los fenómenos que una y otra observan. De aquí dedujo M. Leroux, que Cousin no había comprendido jamás qué cosa era la filosofía; porque, como el alma humana es una fuerza animada, activa, dotada de sentimiento, no se trata sólo de observarla como un fenómeno bruto, sino de desenvolverla en todas sus direcciones³. Para observar el mundo exterior, el no-yo, tenemos órganos especiales: ojos para ver, manos para palpar, etc. Pero el alma, el foro interno, ¿por qué medio puede

¹ El método psicológico ha sido siempre conocido en la filosofía, ni puede haber filosofía sin él. Locke, Berkeley, Reid, Dugald Stewart, miraron las percepciones de la conciencia como fuente de todos los conocimientos que el alma puede tener de sí misma. (*Nota de Bello*).

² No parece que el alma pueda volver sobre sus operaciones anteriores, sino recordándolas, reproduciéndolas hasta cierto punto en la memoria. ¿Y qué hace entonces sino observarlas con el instrumento que Cousin y Jouffroy llaman *conciencia*, como lo habían llamado muchos de sus predecesores? Todo lo que podría deducirse de la aserción de los señores Leroux y Guéroutl sería que la conciencia no puede observar las operaciones originales del alma, sino solamente los recuerdos de ellas, despertados por la memoria. Pero aun esto nos parece inexacto. (*Nota de Bello*).

³ Y esto es cabalmente lo que no puede hacerse sino por medio de la conciencia. (*Nota de Bello*).

observarse? Cousin y Jouffroy responden: por la conciencia. Esto merece atención. Tenemos sin duda conciencia de nuestra vida propia; pero como la vida en nosotros no es más que la comunión perpetua del yo y el no-yo, no podemos tener conciencia de nosotros mismos, sino en los fenómenos que resultan de esta comunión. Si un objeto cualquiera nos mueve a ira, tenemos conciencia del sentimiento de ira que experimentamos; pero con el sentimiento expira la conciencia. ¿Qué haremos pues? Si estamos verdaderamente irritados, casi no podemos pensar en lo que está pasando en nosotros¹; y si dejamos de estarlo, ya no podemos observar en nosotros el fenómeno².

¿No es verdad, dice Jouffroy, que véis el mundo exterior con vuestros ojos, con vuestros sentidos? Pues del mismo modo percibís con vuestra conciencia lo que pasa en vosotros. Hay psicológicamente dos naturalezas: la del físico y la del psicólogo. El físico observa con sus ojos y sus instrumentos; el psicólogo tiene una especie de ojo y de microscopio que se llama *conciencia*, y que él dirige.

—¿A qué objeto? — preguntaremos a M. Jouffroy.

—A su propio ser.

—¿Con que el yo por medio de la conciencia conoce el yo?

—Seguramente.

—Pero donde no hay más que el yo observador, y el yo observado, no hay más que el yo. ¿Qué será, pues, la conciencia? Seguramente no puede ser otra cosa que el mismo yo.

—Sin duda.

—Con que lo que viene a decirnos M. Jouffroy es que el yo por medio del yo, conoce al yo³; o variando los tér-

¹ ¿Por qué no? ¿Cómo habrían descrito los poetas y los moralistas los efectos de la ira, y de las otras pasiones en el alma, si no los hubiesen observado en sí mismos? (*Nota de Bello*).

² ¿Por qué no? ¿No sobreviven a las afecciones originales del alma sus recuerdos, y no puede el alma observarlas en ellos? (*Nota de Bello*).

³ Y nada puede ser más cierto que esta proposición de Jouffroy; que, por otra parte, no es una verdad nueva, sino antiquísima en la filosofía. (*Nota de Bello*).

minos, que la conciencia, por medio de la conciencia, conoce a la conciencia ¹. El método psicológico nos fuerza a recordar la historia de aquel hombre que se ponía a la ventana para verse pasar por la calle ².

Un niño de diez años, añade M. Leroux, echaría por tierra el sistema de M. Jouffroy haciendo esta simple observación: es imposible pensar sin pensar en algo, y si se piensa en algún objeto, se piensa en este objeto, y no se puede observar el pensamiento ³.

Repetimos que no es posible analizar una obra como la de M. Leroux. Nos basta que nuestro rápido bosquejo dé a conocer la importancia de esta polémica. En cuanto a las ideas propias, emitidas por este escritor, sobre la convergencia de los trabajos de la filosofía desde Descartes, sobre la identidad de la religión y de la filosofía, sobre la doctrina del progreso combinada con la de lo ideal, y sobre la confirmación que de todos los trabajos modernos han recibido la teología cristiana y el dogma de la Trinidad, estos asuntos nos han parecido demasiado graves para tratarlos a la ligera. Nos contentaremos con recomendarlas a los espíritus meditativos, aficionados a las contemplaciones religiosas y filosóficas; y desde ahora les anunciamos que hallarán en el libro de M. Leroux, no sólo doctrinas generosas y consoladoras, sino un vigor de estilo, una fuerza de discusión, una vida y un movimiento, que la filosofía parecía haber olvidado desde la edad de Rousseau.

¹ Sofisma. La conciencia es el alma obrando de cierto modo particular. Pero por eso mismo no podemos considerar el alma y la conciencia como términos sinónimos. (*Nota de Bello*).

² No hay la menor analogía entre las percepciones de la conciencia y las de los sentidos. Siempre nos ha parecido impropia, y poco filosófica, la denominación de *sentido íntimo* que solía darse a la facultad con que el alma se percibe a sí misma. (*Nota de Bello*).

³ Años ha que el doctor Brown había hecho este argumento para negar la existencia de la conciencia, como facultad distinta de las otras del alma. Pero el raciocinio rueda sobre un supuesto falso: "que el alma no puede pensar en dos cosas a un tiempo". Si el alma no pudiese pensar en uno o más objetos simultáneamente, ¿cómo percibiría semejanzas y diferencias? ¿Cómo percibiría relación alguna? ¿Cómo juzgaría? ¿Cómo raciocinaría? ¿Qué ideas complejas le sería posible formar? (*Nota de Bello*).

CURSO DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA MORAL DEL SIGLO XVIII,

dictado por Mr. Víctor Cousin; publicado por Mr. M. E. Vacherot,

y traducido del idioma francés al castellano por Pedro Terrasas (Potosí, 1º de enero de 1845) *

La publicación, cuyo título precede, es un buen ejemplo para nuestra prensa, que se ocupa casi exclusivamente en traducciones de novelas, llenas de interés sin duda, y en que no podemos dejar de admirar el talento de los autores, pero de un efecto pernicioso sobre la moral y las costumbres. Hay una gran distancia bajo este respecto entre las obras que derrama hoy con tanta profusión la Francia, y las producciones inmortales de Walter Scott. Séanos lícito lamentar la tendencia mórbida de nuestra sociedad a esas lecturas excitantes, donde se sacrifica todo, hasta los más altos intereses sociales, a la fuerza de las impresiones. Entre tanto, no tenemos noticia de que en Chile se haya emprendido trasladar a nuestra lengua (con una sola excepción honrosa, que esperamos sea dignamente acogida por el público) ninguna de tantas obras importantes de moral, de filosofía, de historia, como han salido de la prensa francesa en los últimos años.

La empresa que anunciamos es de este carácter. Des-

* Se publicó por primera vez en *El Araucano*, número 770, del 23 de mayo de 1845. Se reprodujo en O. C. VII. *Introducción*, p. xcvi-xcvii. (COMISIÓN EDITORA. CARACAS).

tinada a familiarizar la juventud boliviana con las doctrinas morales del primero de los filósofos de nuestros días, no dudamos que tendrá entre nosotros la circulación que merece por la importancia del asunto, y que las cualidades literarias del traductor nos parecen asegurarle.

CURSO DE FILOSOFIA MODERNA,

POR N. O. R. E. A. (Valparaíso, 1845) *

I

Se ha publicado por la imprenta del *Mercurio* un *Curso de Filosofía Moderna* para el uso de los colegios hispano-americanos y particularmente para el de los de Chile, extractado de las obras de filosofía que gozan actualmente de más celebridad. Ignoramos absolutamente quien sea su autor, designado por las iniciales N. O. R. E. A.¹, que cada uno interpreta a su modo. Pero sea quien fuere, miramos su trabajo como muy apreciable, y la publicación de la obra como honrosa al estado de la ilustración de Chile. De los textos filosóficos que conocemos entre los que sirven para la enseñanza de la juventud en nuestros establecimientos literarios, éste es el que nos parece más instructivo y más adaptado a su objeto. Su lenguaje es claro y correcto, y bastante puro; cualidad que, a nuestro juicio, lo distingue del

* Se publicó por primera vez en tres artículos, en *El Araucano*, en los números 757, del 21 de febrero de 1845; 759, del 7 de marzo de 1845; y 760, del 14 de marzo de 1845. Se advierte que en *El Araucano* aparece U. O. R. E. A. en vez de N. O. R. E. A. En el libro *Opúsculos literarios y críticos*, Santiago, 1850, sólo se insertó el segundo artículo, p. 127-133. Se reprodujo en O. C. VII, p. 317-336. (*Comisión Editora, Caracas*).

¹ *El Curso de Filosofía* de que se trata, fué escrito por don Ramón Briceño, que lo publicó ocultando su nombre bajo las letras N. O. R. E. A., correspondientes a las últimas letras de las palabras *un antiguo profesor de filosofía*. (*Nota de M. L. Amunátegui*).

de casi todas las producciones contemporáneas. Su autor, aunque manifiesta mucha versación en las obras extranjeras que tratan de la misma materia, no adolece de la manía de plagar nuestra lengua con locuciones extranjeras, cuya fuerza no puede ser sentida sino por los que están familiarizados con los idiomas a que pertenecen, y que ponen, por consiguiente, al lector en la necesidad de saber el francés y el inglés para entender completamente lo que se dice estar escrito en castellano. Esta especie de traje exótico sería sobre todo inoportuno en los libros que se destinan a la educación de la juventud; y el autor del *Curso de Filosofía Moderna* ha procedido con mucho juicio en evitarlo. No somos puristas; no pretendemos que vayan a buscarse en Cervantes y fray Luis de Granada las palabras necesarias para verter a nuestra lengua las ideas de Laromiguière, Kant o Cousin. Pero creemos que, exceptuando un pequeño número de nombres técnicos cuyo sentido se fija por mediõ de acertadas definiciones deducidas de la generación de esas mismas ideas, nuestra lengua no carece de medios para expresar los pensamientos más abstractos y para amenizarlos y pintarlos. Véase cuál es en esta parte la conducta de los escritores franceses, e imitémosla; difícilmente pudiéramos tomar mejor modelo. ¿Emplean ellos anglicismos o germanismos para exhibir en su lengua las teorías de la escuela escocesa o el misticismo de la filosofía alemana? Pues ¿por qué nosotros, explicando a los niños o a los jóvenes lo que se ha pensado en París o en Edimburgo sobre las facultades y las operaciones del alma humana, que son en Chile lo mismo que en Escocia y en Francia, hemos de hablarles un idioma que necesite todavía de traducirse?

Dando estas merecidas alabanzas al *Curso de Filosofía Moderna*, reconociendo la excelencia de no pocos capítulos, sobre todo en la segunda parte de la obra, se nos permitirá indicar uno de los que nos parecen más graves defectos, y que, si pareciese fundado nuestro juicio, podría hacerse desaparecer en las futuras ediciones. Cuando se combinan las

ideas de diferentes autores, que no sólo difieren entre sí en la sustancia de los pensamientos y en la estructura de los sistemas, sino en la nomenclatura, se corre el peligro de juntar cosas incongruentes, y de hablar un lenguaje equívoco. Lo que uno llama percepción, el otro lo denomina sensación; lo que es abstracción en un sistema, no lo es acaso en otro; y algunas de las más reñidas controversias filosóficas no han tenido más fundamento que la varia acepción de tal o cual palabra, y hubieran podido componerse amigablemente con muy ligeras concesiones entre las escuelas antagonistas. El que se propone extraer de estas varias fuentes un cuerpo de doctrina (que para merecer este nombre debe ser consecuente y armonioso en todas sus partes), es menester que ponga mucho cuidado en la elección de los materiales; y al colocarlos en su obra, le será forzoso muchas veces alterar la nomenclatura técnica de los originales, para uniformar, como debe hacerlo, la suya. El autor del *Curso de Filosofía Moderna* no ha tenido siempre este cuidado; así es que, leyendo la primera parte (y lo hemos hecho con bastante atención), no hemos podido formar un concepto claro de su teoría psicológica, de la composición y dependencia de las facultades intelectuales entre sí, y de la generación de las ideas. Bajo estos respectos, estamos muy lejos de convenir en mucha parte de la doctrina del autor; pero no es la diferencia entre su modo de pensar y el nuestro lo que notamos como un defecto (esa sería de nuestra parte una presunción injustificable), sino la incoherencia de ciertos principios y la falta de precisión en el uso de los términos científicos.

Tal vez en otra ocasión nos tomaremos la libertad de discutir algunos puntos con el autor, particularmente en lo relativo a la lógica, a la dirección de nuestras facultades intelectuales, parte la más interesante de la filosofía, después de la que analiza nuestros sentimientos morales y dirige nuestros actos voluntarios. Creemos que a esa parte no se da actualmente en nuestros colegios toda la atención ne-

cesaria, cuando ella es en realidad una de las pocas en que se puede decir que el pensamiento filosófico ha hecho conquistas durables, y ha trazado reglas útiles, necesarias, destinadas a durar lo que la misma razón humana. Mientras que cada día ve aparecer una nueva teoría psicológica, la lógica avanza progresivamente; y es estudiada, a beneficio de la sociedad y de las ciencias, en sus diversos departamentos, en sus varias aplicaciones: la lógica de las ciencias físicas, la lógica de la historia, la lógica de las ciencias morales, la lógica del foro. De Aristóteles acá, en este solo ramo de filosofía, ha sido constante el progreso, y manifiesta la influencia de las especulaciones filosóficas en la cultura social y en los descubrimientos científicos. Quisiéramos por eso que en la educación de la juventud se diese a la disciplina del entendimiento el lugar que merece; y con este objeto nos proponemos examinar más detenidamente la segunda parte del *Curso de Filosofía Moderna* y someter a su ilustrado autor y al público el resultado de nuestro estudio.

II

Hallamos mucho de bueno, de excelente, en la segunda parte de este curso, que trata de la lógica; pero no debemos disimular que encontramos también lunares y vacíos notables.

“El medio que tenemos (dice el autor) de conocer o adquirir las verdades deducidas es el raciocinio; operación cuyo oficio es descubrir la verdad y manifestarla a los demás”. Esta última frase no nos parece ni exacta ni consecuente con la primera. Si el raciocinio tuviese por oficio descubrir la verdad, no debería mirarse como el medio de conocer las verdades deducidas sólo, sino todas las verdades posibles, proposición que seguramente no admitirá el ilustrado autor del *Curso*. Además, el manifestar a los demás hombres la verdad no tiene que ver con la operación inter-

na del raciocinio. Puede ser útil, y lo es sin duda, observar cierto método en la trasmisión de nuestros conocimientos; pero es evidente que, cuando tratamos de transmitirlos, están ya completas y perfectas en el alma las operaciones con que los adquirimos. Tal vez el autor ha dado esa extensión a la palabra raciocinio para introducir su teoría del silogismo. Pero ¿no es el silogismo un verdadero raciocinio que existe en el entendimiento antes de expresarse con palabras? ¿La convicción producida por un silogismo legítimo depende acaso de la forma verbal que se emplea? ¿No tiene su verdadero fundamento en las relaciones de las ideas, y su verdadero lugar en la mente?

Por otra parte, sea que consideremos el silogismo como una operación interna o externa con respecto a el alma, es demostrable, o por mejor decir, está demostrado que, ni todo raciocinio, ni todo argumento, puede reducirse al silogismo, a no ser por medio de ciertos artificios escolásticos, que aparentemente hurtan el cuerpo a la dificultad, y la dejan en pie.

Hay, a nuestro juicio, diferentes géneros y especies de raciocinios; y el silogismo (entendiendo por tal el que se define y explica en las *Lecciones* IV y V), no es más que una especie entre muchas de que esencialmente difiere. Para convencernos de ello, basta observar que el silogismo es un raciocinio *demostrativo*; un raciocinio en que, de premisas verdaderas, se deduce *necesariamente* una consecuencia *que también lo es*. Concedido, por ejemplo, que lo que carece de partes es indisoluble, y que el alma carece de partes, es necesario tener trastornada la cabeza para no conceder que el alma es indisoluble. Ahora bien, hay modos de raciocinar, modos legítimos, modos que han conducido a algunos de los más pasmosos descubrimientos de que se gloria la razón humana, en que, de premisas indudables, no deducimos más que consecuencias probables, consecuencias falibles, consecuencias que necesitan todavía de confirmarse y reforzarse para que estén exentas de todo peligro, de error.

Por ejemplo: todas las análisis que la química había podido hacer de los ácidos, manifestaban la existencia del oxígeno en ellos, como uno de sus elementos constitutivos. El oxígeno, se dijo entonces, es un elemento necesario de los ácidos; es el principio acidificante. La conclusión no era más que probable hasta cierto punto, aunque se deducía de premisas incontestables. Así fué que, habiendo pasado algún tiempo como una ley de la naturaleza, fué después desmentida por más extensas observaciones y mejor entendidos experimentos. Si en lugar de veinte o treinta ácidos en que la análisis hiciese ver la existencia del oxígeno, hubiese habido doscientos o trescientos, la probabilidad (suponiendo que no hubiese ejemplo en contrario) habría sido inmensa; pero la certidumbre no habría sido todavía completa; y sobre todo, no se habría debido al proceder silogístico, sino al proceder analógico; a menos que todos los ácidos posibles hubiesen sido descompuestos analíticamente, y en todos ellos hubiese aparecido el oxígeno.

Hay una inducción que se reduce al silogismo; la que presentaba el oxígeno como elemento indefectible de los ácidos, no era una inducción de esa especie. En la inducción silogística, de la enumeración de *todos* los particulares, se deduce una consecuencia general infalible, suponiendo que las premisas lo sean. La inducción analógica es una enumeración incompleta: de varios casos particulares observados, deduce una proposición general que comprende aun los casos particulares no observados; por lo que, mientras la enumeración no se agota, no puede concluir demostrativa, ni silogísticamente. Es un raciocinio legítimo; pero que no está exento de todo peligro, de error. Y cabalmente esta especie de raciocinios, conjeturales al principio, plausibles luego, probables después, y cuya probabilidad crece por grados hasta que el peligro de error llega a ser, por decirlo así, una cantidad evanescente, es a la que se deben los grandes descubrimientos en el estudio de la naturaleza; la demostración silogística es comparativamente infecunda.

Pero no sólo es cierto que no todo raciocinio es silogismo, porque el silogismo demuestra, y no todo raciocinio lo hace, sino porque hay varias especies de raciocinios rigurosamente demostrativos que no son silogismos, como lo había dicho antes que todos el mismo Aristóteles.

Por ejemplo: este modo de raciocinar tan frecuente en las matemáticas y en la vida. "A es igual a C, B es igual a C, luego A es igual a B", no puede reducirse al silogismo. En ninguno de los modos y figuras del silogismo, siendo ambas premisas afirmativas, puede el término medio ser predicado de una y otra. A la verdad, no ha faltado quien se empeñase en dar a ese raciocinio demostrativo la estructura silogística; el expediente de que se ha hecho uso es presentarlo bajo la forma del silogismo condicional: "Si A es igual a C, y B es igual a C, A es igual a B; es así que A es igual a C, y B es igual a C; luego A es igual a B". Efugio verdaderamente ridículo. La mayor es aquí el mismísimo raciocinio que se trata de reducir al silogismo. Otro tanto sucedería si expresásemos como premisa el axioma: "Dos cantidades iguales a una tercera, son iguales entre sí". Expresar la idea bajo la forma de un axioma, o expresarla por medio de una proposición condicional, o desenvolverla en las tres proposiciones de la demostración matemática, es para el entendimiento una misma cosa; como cualquiera que interroge su conciencia, lo percibirá intuitivamente. Todas esas formas representan un mismo acto intelectual, en que percibimos con toda evidencia que la relación de igualdad de dos cantidades con una tercera, comprende la relación de igualdad de las dos cantidades entre sí, de manera que ambas relaciones coexistan necesariamente.

Creemos haber probado que el silogismo es una sola especie de raciocinio entre muchas que ejercita la inteligencia humana, porque, siendo el silogismo un raciocinio demostrativo, hay raciocinios que no son demostrativos, y raciocinios demostrativos que no son silogismos. Demos un paso más. Determinemos la estructura característica del silogismo, la

que lo diferencia de los otros raciocinios que concluyen demostrativamente.

Que los axiomas no son premisas de los raciocinios demostrativos, es una verdad que ha sido ya completamente probada por los filósofos de la escuela escocesa. Pero, si no sirven de premisas al raciocinio, ¿de qué le sirven? Le sirven de tipos o fórmulas. A todo raciocinio demostrativo legítimo, corresponde un axioma, que representa o formula en términos generales el proceder del entendimiento. De manera que para saber si un raciocinio demostrativo es bueno o malo, basta ver si el proceder deductivo que en él ha observado el entendimiento es o no conforme a un axioma, a una proposición evidente.

Como los hombres han subido siempre, en la formación de sus ideas, de lo particular a lo general, es claro que han ejercitado largo tiempo la raciocinación demostrativa, y la han ejercitado bien (pues la conducta ordinaria de la vida lo supone), antes que el proceder deductivo de que se valían se hubiese presentado a su espíritu en la abstracta desnudez de un axioma. Y esto confirma que los axiomas no son premisas del raciocinio demostrativo, sino meros tipos y fórmulas; porque, sin el conocimiento de las premisas, no es posible que lleguemos por medio del raciocinio a la verdad que se deduce de ellas. Así mucho antes que un hombre haya pronunciado el axioma: "dos cantidades que son iguales a una tercera, son iguales entre sí", ya ha formado infinito número de raciocinios ajustados a él. Ha visto, por ejemplo, que dos cuerpos colocados en un platillo de la balanza pesan cada uno lo mismo que otro cuerpo colocado en el otro platillo; y no necesita más para saber que los dos primeros cuerpos pesan tanto el uno como el otro. De lo cual se colige que la reducción del raciocinio demostrativo a un axioma, no es necesaria para conducir bien la inteligencia en esa especie de raciocinación; es sólo útil, en cuanto pone a la vista, por decirlo así, que el proceder deductivo de que nos hemos servido es legítimo, y dando al racio-

cinio la precisión y rigor del lenguaje algebraico, deja completamente satisfecho el entendimiento.

El proceder de la razón en el raciocinio demostrativo es, y no puede menos de ser, vario, según la naturaleza de las relaciones sobre que versa. ¿Se trata de relaciones de identidad? Entonces el tipo "si *A* es *C*, y *B* es *C*, *A* es *B*", concluye rigurosamente. ¿Se trata de las relaciones de individuo a especie, de especie a género? Ese mismo tipo es absurdo. Si el reptil es animal, y si el ave es animal, no por eso el reptil es ave. Esto nos conduce al verdadero tipo del silogismo.

Nuestros juicios versan ordinariamente sobre la relación *de continencia* del individuo a la especie o de la especie al género. Cuando decimos que el alma humana es inmaterial o que el hombre discurre, no suponemos que todo lo inmaterial es alma humana, o todo lo que discurre es hombre. Lo que hace el entendimiento, es ver contenida la clase *alma humana* en la clase de los *seres inmateriales*, o la clase *hombre* en la clase de los *seres que discurren*. El raciocinio llamado silogismo se ejercita en esa especie de juicios; y el axioma que lo formula es este: "Si *A* es contenido en *B*, y *B* es contenido en *C*, *A* es contenido en *C*". El alma humana piensa; lo que piensa es inmaterial; luego el alma humana es inmaterial. Es como si dijéramos: el alma humana está contenida en la clase de los seres que piensan; la clase de los seres que piensan está contenida en la clase de los seres inmateriales; luego el alma humana está contenida en la clase de los seres inmateriales. Permítasenos esta prolijidad, porque deseamos ser claros; deseamos ser entendidos de todos; y de los dos inconvenientes, nos parece mucho más tolerable ser prolijos que oscuros.

Representase ordinariamente el silogismo bajo el tipo "*B* es *C*; *A* es *B*; luego *A* es *C*"; pero es necesario tener presente que, cuando así se hace, el verbo *ser* no significa la identidad de todo *B* con todo *C*, y de todo *A* con todo *B*, sino de todo *B* con una parte de *C*, y de todo *A* con una parte de *B*; que es en otros términos lo mismo que hemos

querido expresar con la palabra *continencia*. Ser significa en el silogismo *estar contenido en*; y por consiguiente es forzoso que todo silogismo, so pena de ser desechado por absurdo, se ajuste al axioma o fórmula anterior; que en sustancia es aquella misma tan conocida en las escuelas, “el medio debe contener a uno de los extremos y estar contenido en el otro”. Pero cualquiera de las dos que se adopte (que para nosotros es indiferente), es preciso fijar con todo rigor la idea que corresponde a la palabra *continencia* o *contener*, porque sobre esa idea descansa la teoría del silogismo, y ella en realidad la comprende toda.

Miran algunos, de un modo al parecer diferente del nuestro, la continencia de los dos términos de la proposición, o de las ideas que se comparan en el juicio; y cuando se dice, verbi gracia, que “lo visible es material”, les parece más sencillo concebir lo material como contenido que como conteniente de lo visible. La continencia es entonces la inclusión de un ser o cualidad abstracta en otra, no de una clase en otra clase. Pero estas dos continencias, no tanto son relaciones distintas, como expresiones inversas de una relación idéntica. En efecto, el contenerse una clase de seres en otra supone que la primera está dotada de todos los atributos constantes y necesarios de la segunda; lo cual no excluye el poseer muchos otros. Si la clase de los seres materiales contiene la clase de los seres visibles, es forzoso que haya en éstos todo lo que se encuentra constante y necesariamente en aquéllos. En este sentido, lo visible contiene a lo material, como en el otro lo material contiene a lo visible. Los escolásticos distinguieron bien esas dos especies de continencia, llamando a la primera (la de la especie en el género) *extensión*, y a la segunda (la del género en la especie) *comprensión*. Así, según ellos, el predicado contiene extensivamente al sujeto, y el sujeto comprensivamente al predicado.

No disputaremos con los que prefieran este segundo modo de considerar la continencia de los términos en el silogismo, porque lo mismo se aplica nuestro axioma a la

comprensión que a la extensión. Si la cualidad de uno y simple comprende la cualidad de indisoluble, y si el ser o naturaleza del alma humana comprende la cualidad de una y simple, el ser o la naturaleza del alma humana comprende la cualidad de indisoluble. Si *B* contiene a *C*, y *A* contiene a *B*, *A* contiene a *C*.

De cualquiera de estos modos que el ilustrado autor del *Curso de Filosofía Moderna* hubiese querido formular el silogismo, habría hecho, a nuestro juicio, mucho mejor que explicando la forma silogística como la explica, y dando acerca de ella las reglas que da. Nos parece tan difícil entenderlas, como embarazoso aplicarlas. Los medios de que se vale para señalar los vicios del silogismo, son oscuros, y expresando francamente nuestro juicio, inexactos e inadecuados. ¿Por qué es malo aquel silogismo:

El hombre tiene ojos;
el caballo tiene ojos;
luego el hombre es caballo?

La respuesta debería ser, porque no es silogismo ni raciocinio de ninguna clase. El tipo a que parece ajustarse es propio de los que versan sobre relaciones de identidad, de que no se trata en este ejemplo. Trátase de relaciones de continencia, ya sea que ésta se tome extensiva o comprensivamente. Si extensivamente, el medio (lo que tiene ojos) contiene los dos extremos (hombre y caballo); si comprensivamente, los dos extremos (el ser-hombre y el ser-caballo) contienen precisamente el medio (el tener ojos); y se necesita que estén muy cerrados los del entendimiento para colegir que de contenerse dos cosas en una tercera o de contenerlas ésta, pueda deducirse que la una de las dos contenga a la otra. ¿No pone esto de bulto lo vicioso de la deducción? ¿Y podrán parecer a nadie satisfactorias las explicaciones que con este objeto se nos dan en el *Curso*?

III

El raciocinio demostrativo, dijimos, y por consiguiente el silogismo, de premisas ciertas deduce consecuencias que no pueden menos de ser ciertas también. Pero no consiste la naturaleza especial de esta clase de raciocinio en la verdad o certidumbre de las premisas, sino en el proceder deductivo que es propio de ellos. Si supuestas las premisas (verdaderas o falsas; ciertas, probables o meramente imaginarias), la consecuencia es necesaria, de necesidad absoluta, el raciocinio es demostrativo; si no es necesaria la consecuencia, debemos reducirlo a otra clase. En la Mecánica, por ejemplo, como las premisas son puras hipótesis, que no representan más que aproximativa e imperfectamente los datos físicos, las consecuencias exhiben también aproximativa e imperfectamente los fenómenos de la naturaleza física; y sin embargo, el proceder deductivo que conduce a ellas es tan exacto y riguroso, como el de la geometría de Euclides. El raciocinio, pues, de que se hace uso en la Mecánica, es tan demostrativo como el de la geometría pura, no obstante lo inexacto de las consecuencias referidas a los hechos reales.

La pretensión de dar un solo tipo, una regla universal, no ya a todo género de raciocinios, sino aun a los demostrativos, prescindiendo de los otros, ha sido perjudicial en la lógica, porque no es posible realizarla sino aparentemente, o por medio de frases vagas, que bien analizadas dejan el problema por resolver. ¿Qué significa, por ejemplo, la *unión* de las ideas? ¿Cómo se une la idea de *hombre* con la idea de *racional*? ¿Será identificándose? ¿Será comprendiéndose la una en la otra, de manera que *racional* constituya un atributo necesario de *hombre*? Estas dos relaciones exigen diferentes procederes deductivos, y confundirlas bajo la palabra *unión*, no es determinar la marcha precisa que debe observar el entendimiento cuando raciocina sobre una de ellas, que es muy diversa de la que debe observar en otros casos.

Ésta nos parece una consideración esencial en toda buena lógica; y por lo mismo, antes de pasar adelante en el examen del *Curso de Filosofía Moderna*, se nos permitirá ilustrarla con algunas observaciones.

Condillac cree que todo raciocinio se reduce a una sola operación intelectual, a sacar de un juicio otro juicio incluído en el primero; pero no nos dice qué especie de inclusión es ésta; y siendo ella diversa, según la naturaleza de las relaciones sobre que versa el raciocinio, la fórmula o tipo universal que da al raciocinio, no sirve de nada, porque lo que significa es que “el consiguiente debe estar incluído en su antecedente de aquel modo particular que convenga a la materia del raciocinio”; y esto en sustancia ¿qué es, sino decirnos que en el raciocinio la consecuencia debe deducirse legítimamente de las premisas, sin manifestarnos en qué consiste la legitimidad?

Condillac nos da por ejemplo de su doctrina un raciocinio matemático. Yo tengo, dice, cierto número de monedas en la mano derecha, y cierto número en la izquierda. Si yo pasase una moneda de la derecha a la izquierda, habría igual número en ambas manos. Si por el contrario pasase una moneda de la izquierda a la derecha, habría doble número en la derecha que en la izquierda. ¿Cuántas tengo, pues, en cada mano? Para resolver este problema, llamo x el número de la derecha, y el de la izquierda. Los datos expresados algebraicamente son:

$$x-1=y+1.$$

$$x+1=2(y-1)=2y-2.$$

De $x-1=y+1$ infiero,

$$1^{\circ} \quad x=y+2$$

De $x+1=2y-2$, infiero,

$$2^{\circ} \quad x=2y-2-1=2y-3.$$

Supuestos los consiguientes 1° y 2° , infiero,

$$3^{\circ} \quad 2y-3=y+2$$

Y de esta proposición deduzco,

$$4^{\circ} y = 2 + 3 = 5.$$

Conocido y , o el número de monedas que tengo en la izquierda, deduzco del primero de los datos, que es

$$x - 1 = y + 1,$$

$$5^{\circ} x - 1 = 5 + 1 = 6.$$

Y de aquí saco

$$6^{\circ} x = 7$$

Tengo, pues, siete monedas en la mano derecha y cinco en la izquierda.

El incluirse la consecuencia en las premisas no es aquí otra cosa que deducirse de ellas con arreglo a ciertos axiomas. En los consiguientes 1^o y 2^o, el axioma regulador es que “si a cantidades iguales se añaden o quitan cantidades iguales, las sumas o residuos serán iguales”. En el 3^o, el axioma regulador es que “dos cantidades que separadamente son iguales a una tercera, son iguales entre sí”. En el 4^o, la fórmula reguladora es la misma que en el 1^o y 2^o. En el 5^o, la fórmula es que “los términos que denotan cantidades iguales pueden siempre sustituirse uno a otro”. Finalmente, en el 6^o, la deducción es conforme al mismo axioma que en el 1^o y 2^o.

De aquí se deduce que lo que llama Condillac incluirse un juicio en otro, o según el lenguaje común, incluirse la conclusión en las premisas, no es otra cosa que adaptar el raciocinio a cierta norma reguladora, adecuada a la relación particular que se contempla, y que no es siempre una misma, aun cuando la relación es constante, como lo es la relación de igualdad en la serie de raciocinios con que se resuelve el problema anterior.

Si de la relación de igualdad pasamos a otras, encontraremos de la misma manera que el incluirse la conclusión en las premisas no es más ni menos que deducirse de ellas conforme a un axioma o tipo especial, adecuado a la relación sobre que versa el raciocinio, en una palabra, que el incluirse la conclusión en las premisas no es más ni menos que deducirse legítimamente de ellas. Si Condillac ha querido dar-

nos una regla que pueda servirnos de guía para dirigir el pensamiento en todo género de racionios, nada ha hecho; ha dejado las cosas como estaban; lo que él llama *inclusión* no significa otra cosa que *deducción legítima*. Él no ha hecho, en sustancia, otra cosa que fundar la legitimidad del proceder deductivo en que el racionio se conforme a la ley que debe regirlo, sin determinar esa ley.

La explicación que da el doctor Brown del racionio, no nos parece más aceptable que la precedente de Condillac. Según él, la legitimidad de la consecuencia consiste en sacar de una idea, otra que está incluida o envuelta en la primera; pero es fácil ver que si esta especie de involución es un término genérico, que abrace todas las relaciones posibles, la evolución o desarrollo que se ejecuta por medio del proceder deductivo, no puede ser siempre una misma. Para probarlo, no hay más que analizar el mismo ejemplo de que se sirve Brown.

Si yo digo que *el hombre es falible*, y añado que *él puede por consiguiente errar, aun cuando se crea menos expuesto a error*, no hago más que desenvolver lo que estaba envuelto en la noción de su *falibilidad*. Si a esto añado, *él no debe, pues, pretender que los demás hombres piensen como él, aun en materias que le parecen no tener oscuridad alguna*, afirmo lo que va envuelto en la *posibilidad de que él y ellos yerren aun en las materias más claras*. Cuando añado, *no debe, pues, castigar a los que no han hecho otra cosa que no pensar como él, y que pueden tal vez tener razón para pensar de otro modo*, desenvuelvo lo que ya estaba contenido en lo *irracional de la pretensión de que todos los hombres piensen como él piensa*. Y cuando infiero de este antecedente que *una ley que castiga como delito tal o cual opinión es contraria a la justicia*, no hago más que sacar una injusticia especial de la *injusticia general de querer un hombre castigar a otros, porque en su modo de pensar difieren del suyo*.

Tal es la exposición del racionio que nos da el doctor

Brown. La legitimidad de la deducción consiste, según él, en desenvolver la *comprensión* de un término. De que el *hombre es racional* infiero que el hombre es *capaz de conocer la verdad*, porque esa capacidad me parece comprendida en el *ser-racional*. Esto, como se ve, es reducir todos los ratiocinios posibles al entimema, es decir, al silogismo en que se calla una de las premisas porque se supone concedida, aplicando, en sustancia, a toda ratiocinación posible el axioma "si *A* comprende a *B*, y *B* a *C*, *A* comprende necesariamente a *B*"; fórmula de que no necesita la demostración matemática para producir una convicción inmediata, y que, por otra parte, es inaplicable a las deducciones empíricas o analógicas. Yo veo en cierto número de casos que la frotación de un pedazo de paño con una barra de lacre produce fenómenos eléctricos, y de aquí infiero que en todos los casos en que se verifique del mismo modo la frotación de estas dos sustancias, se producirán fenómenos eléctricos. ¿Puede concebirse que esta proposición universal esté envuelta de algún modo en las proposiciones particulares que representan los experimentos? La fórmula de Brown es demostrativa; y en las generalizaciones que hacemos después de cierto número de experiencias conformes, no hay ni puede haber demostración. De aquí es que los escolásticos, reduciendo a la verdad demostrativa toda verdad deductiva, y deduciendo siempre lo particular de lo universal (como era preciso para concluir demostrativamente), no pudieron dar un paso en las ciencias experimentales, en que el proceder deductivo es inverso.

Pero hay más: la fórmula de Brown no puede aplicarse a todos los ratiocinios demostrativos. Según él, es preciso para ratiocinar bien, atender a la *comprensión* de los términos. Pero él mismo pasa, sin sentirlo, de la *comprensión* a la *extensión*, cuando deduce de la injusticia del *hombre* en querer castigar a otros porque no piensan como él, la injusticia del *legislador* en el mismo caso. La deducción es legítima; pero

se hace por un principio inverso del suyo, y no puede hacerse de otro modo.

Brown, en su horror al silogismo, quisiera siempre que se sustituyese a él el entimema, y determinadamente el entimema en que se calla la mayor. Este raciocinio: "el hombre es falible; luego el hombre puede errar aun en las materias que le parecen más claras o menos expuestas a error", es un silogismo en que (según la doctrina escolástica, que no por ser escolástica deja de ser aquí verdadera) se calla, porque se supone concedida, la proposición llamada mayor, cuyo predicado es el mismo de la consecuencia; a saber: "todo ser falible está expuesto a errar aun en las cosas que le parecen más claras". Pero la verdad es que, tanto en el entimema, como en el silogismo expreso, se toman en consideración una y otra premisa; la circunstancia de callarse una de ellas, porque se supone incontestable, no altera en manera alguna el proceder interno del alma. De aquí es que puede suceder muchas veces que, por un falso concepto, omitamos en el entimema la más esencial y la más disputable de las premisas; y esto es cabalmente lo que ha hecho Brown en el primero de los suyos. De las dos premisas en que funda la consecuencia, la única que puede suscitar dudas, o que por lo menos necesita de elucidarse, es la que Brown ha pasado en silencio. Nadie duda que "el hombre es falible"; ésta era, por consiguiente, la premisa que pudo callarse. El entimema debiera, pues, haberse presentado de este modo: "todo ser falible puede errar aun en las cosas que le parecen menos expuestas a error; luego el hombre puede errar". Es claro que los defensores de la intolerancia no disputarán que "el hombre es falible"; sino que "un ser, porque es falible, puede errar aun en las cosas más claras"; aserción realmente inadmisibile en la generalidad con que la sienta Brown, porque nos prescribiría que dudásemos hasta de la demostración matemática y de la percepción intuitiva, y reduciría la razón humana a un absoluto escepticismo. Las leyes que castigan a un hombre, porque piensa de diferente modo que el

legislador, son ciertamente injustas; pero la cadena de entimemas de Brown no lo prueba.

Continuemos ahora nuestro examen de la lógica de N. O. R. E. A.

La división del silogismo en afirmativo y negativo es del todo innecesaria. Las reglas, o mejor, la única regla del silogismo se aplica a todos los racionios de esta especie, consten o no, de proposiciones negativas. En esta parte el ilustrado autor del *Curso* nos parece haberse dejado llevar, sin el debido examen, de la corriente rutinera de las escuelas, que no supieron elevarse a consideraciones bastante generales y comprensivas.

No debemos ver la negación como algo distinto del término en que se encuentra, sino como un elemento que concurre con los otros a expresar ese término. Tan cierto es esto, que podemos omitir muchas veces la negación expresa, y presentar la proposición que niega como una proposición que afirma; por ejemplo: “el alma es inmaterial”, “la luz es un flúido imponderable”, “la materia es incapaz de pensar”. ¿Es afirmativa esta proposición, “los elementos de que consta el aire son heterogéneos?” Pues ella significa exactamente lo mismo que esta otra: “los elementos de que consta el aire son homogéneos”. ¿Es afirmativa esta proposición, “el alma es simple?” Ella se traduce rigurosamente en ésta: “el alma no tiene partes”. Si la lengua no nos da siempre palabras que envuelvan la negación sin expresarla, podremos siempre suplir esta falta, juntando la negación al término, y considerándola como parte de éste; arbitrio sencillísimo que reduce todos los silogismos posibles al silogismo afirmativo.

Y no se crea que es éste un proceder artificial; porque, en realidad, tiene su fundamento en las relaciones de las ideas, y en el significado natural de las palabras. Un término positivo, verbi gracia *árbol*, y el mismo término precedido de negación, *no-árbol*, dividen todos los seres posibles en dos clases, de las cuales la una excluye totalmente a la otra, sien-

do en realidad tan positivos los seres que la segunda contiene, como los que contiene la primera. La encina, el olmo, el naranjo, el peral, son *árboles*; y el león, el caballo, el ave, el insecto, la piedra, son *no-árboles*; son seres que difieren de los árboles. No hay, pues, razón alguna para establecer diferencias que sólo estriban en una forma puramente verbal, que puede hacerse desaparecer, sin alterar en lo más mínimo las relaciones de las ideas.

Tomemos, por ejemplo, este silogismo: “en lo que piensa, no pueden concebirse partes; el alma humana piensa; luego en el alma humana no pueden concebirse partes”. Es como si dijéramos, “lo pensante comprende la cualidad de no tener partes; el alma humana es un ser pensante; luego el alma humana comprende la cualidad de no tener partes”. El medio es *pensante*, que contiene *comprensivamente* el *no-tener-partes*; y se contiene *de la misma manera* en *alma humana*. En términos generales, “*B* contiene a *C*; *A* contiene a *B*; luego *A* contiene a *C*”.

En el *Curso* se da por vicioso este silogismo:

El hombre no es caballo;
el caballo no es racional;
luego el hombre no es racional.

¿Por qué es malo este silogismo? La respuesta que el *Curso* suministra es para nosotros nada menos que clara y satisfactoria. La nuestra es ésta: “hay dos medios, *caballo* y *no-caballo*, y cualquiera de ellos que se elija, no puede verificarse que el medio esté comprendido en uno de los extremos, y comprenda al otro”. En efecto, si elegimos el primero, es preciso, para que *hombre* comprenda a *no-racional*, no sólo que *caballo* comprenda a *no-racional*, como se ve en la segunda premisa, sino que *hombre* comprenda a *caballo*; que es cabalmente lo contrario de lo que aparece en la primera. Si elegimos por medio el *no-caballo*, sale lo mismo. En la primera premisa, *hombre* comprende a *no-caballo*; pero en la segunda, no aparece que *no-caballo* comprenda a *no-ra-*

cional, sino todo lo contrario. No sólo hay, pues, dos medios distintos, sino dos medios que no pueden absolutamente reducirse a la unidad que el silogismo requiere.

Lo mismo puede aplicarse al segundo de los ejemplos del *Curso*. En la explicación del tercero, hallamos un error grave. Se nos da por ejemplo de un buen silogismo el siguiente:

Lo que discurre es hombre;
el caballo no discurre;
luego el caballo no es hombre.

Prescindiendo de las premisas, y contrayéndonos al proceder deductivo, ¿podemos mirarlo como legítimo? Sería preciso aprobar también el siguiente, que tiene absolutamente la misma estructura:

La materia existe;
la divinidad no es materia;
luego la divinidad no existe.

¿En qué se diferencia este silogismo del otro, relativamente a la estructura? En nada. Las premisas son indubitables, y la consecuencia es absurda; luego el proceder deductivo es vicioso. En efecto, adolece del mismo vicio que en el primero de los ejemplos anteriores; hay dos medios, *materia* y *no-materia*, a los cuales no se puede dar la unidad necesaria.

El autor dice que es bueno el silogismo de su ejemplo, porque las ideas de *hombre* y de *lo que discurre* se unen tan estrechamente, que donde existe aquélla, existe también ésta, y *vice-versa*. Concedámoslo; aunque no faltaría fundamento para disputarlo. Suponiendo esa reciprocidad de ideas, ella no sería más que un accidente casual en el silogismo, y con el que no debe contarse cuando se trata de someterlo a reglas generales.

Muchos habrá que tengan por demasiado sutiles o frívolas estas observaciones; pero ellas prueban, a lo menos, que esta parte del *Curso* no puede tener lugar en una buena lógica. Por otra parte, ¿no es la análisis en que hemos entra-

do, la misma de que se hace uso con tan buenos efectos en las matemáticas? ¿Qué son las reglas de las ecuaciones, sino axiomas, fórmulas, relativas a la relación de igualdad? ¿Qué hacen ellas sino trazar de un modo palpable, de un modo casi mecánico, la norma del proceder deductivo? Pues lo que se hace en aquel género de demostración con tan buen suceso, no puede menos de tener alguna utilidad, aplicado, *mutatis mutandis*, a los raciocinios demostrativos que versan sobre relaciones de otra especie. Éste es el mismo objeto que se propusieron Condillac y Brown; y si no lo realizaron (como nosotros creemos), fué porque no analizaron bastante, porque se contentaron con expresiones vagas, con fórmulas oscuras, que no sirven de nada. Aristóteles, con el ejemplo de las matemáticas a la vista, se propuso el mismo objeto; y su teoría del silogismo (de que no puede juzgarse por el trasunto adulterado de las escuelas de la edad media), aunque defectuosa por no estribar en generalizaciones más comprensivas, que hubieran podido simplificarla, es una obra que hace honor a su vigoroso entendimiento; y después de la geometría griega, es el más admirable estudio analítico que nos ha dejado la antigüedad.

EL PROTESTANTISMO COMPARADO CON EL CATOLICISMO

Por Don Jaime Balmes, presbítero (Barcelona, segunda edición, 1844) *

Coincidimos con el juicio que sobre esta obra ha emitido la *Revista Católica*. Adórnanla una lógica convincente, un estilo animado, que se eleva muchas veces a la más persuasiva elocuencia, y una rica variedad de conocimientos, que ponen al autor al nivel de las más altas reputaciones literarias que posee la España, y le suministran poderosas armas en la lid que sostiene contra los campeones de la *reforma*. Escudriña con singular perspicacia las verdaderas causas que han influído en la civilización europea, y con este motivo discute y combate algunas ideas aventuradas de Guizot, aunque siempre con la medida debida a este célebre historiador y publicista. No hemos leído en mucho tiempo una producción castellana que reúna en igual grado la instrucción y la amenidad interesante. La pluma del presbítero Balmes hermosea todas las cuestiones que toca, trata muchas de ellas (aunque ventiladas muchas veces en las escuelas filosóficas) con novedad y maestría, y en ninguna traspasa aquellos límites de moderación y urbanidad, que por cierto no son las prendas con que más se han distinguido hasta ahora las controversias religiosas. A los que estén tan aburridos

* Se publicó por primera vez en *El Araucano*, número 798, del 5 de diciembre de 1845. Se reprodujo en O. C. VII, *Introducción*, cii-ciii. (Comisión Editora. Caracas).

como nosotros de la charla sempiterna que infesta hoy la política y todas las ciencias morales, les recomendamos esta obra como un agradable y sustancioso restaurativo.

Deseamos el mejor suceso a la empresa de don Pedro Yuste, que se ha propuesto reimprimirla¹. En medio de la libertad con que se prodigan suscripciones a obras de otro género, en que no pocas veces se ha buscado el entretenimiento a expensas de la moral, es decir, de los primeros intereses sociales, tendríamos a mengua que no se concediese igual patrocinio a las que tienen una tendencia eminentemente cristiana y civilizadora, como la del presbítero Balmes.

¹ El *Prospecto* corre suelto, y se ha insertado en la *Revista Católica*. Se reducirán a dos tomos los cuatro de la edición española, en letra y papel como los del *Prospecto*. Precio 5 pesos en Santiago y Valparaíso; 5 y medio en las otras provincias; y 6 fuera de la República. (*N. de Bello*).

FILOSOFIA FUNDAMENTAL

POR DON JAIME BALMES, presbítero *

I

¿En qué consiste que la filosofía, la ciencia de los hechos del *sentido íntimo*, cuyas percepciones pasan por infalibles, es la más incierta de todas, la más fluctuante, la más expuesta a contradicción? ¿Por qué, mientras las ciencias físicas poseen un caudal de verdades que han salido victoriosas de la prueba del tiempo y engendran cada día verdades nuevas con una fecundidad portentosa, apenas se puede decir que haya un principio seguro, incontrastable, en la psicología y metafísica, donde sistemas simultáneos y sucesivos se hacen una guerra de muerte, y cuya historia no es más que una serie interminable de combates y ruinas? Lo más notable es la fe de cada escuela filosófica en sus propias especulaciones, y la confianza con que todas ellas apelan al testimonio de la conciencia. ¿Qué es, pues, la conciencia, este sentido íntimo que se supone incapaz de engañarnos?

La causa está, a mi ver, en que el alma confunde a veces las apariencias falaces de la imaginación con los hechos ver-

* Se publicó por primera vez en *El Araucano*, en tres artículos, en los números 917, del 3 de marzo de 1848; 918, del 10 de marzo de 1848; y 924, del 21 de abril de 1848. Los dos primeros se incluyeron, revisados por Bello, en el libro *Opúsculos literarios y críticos*, Santiago, 1850, p. 182-194. Se reprodujo en O. C. VII, p. 367-386. (Comisión Editora. Caracas).

daderos suyos en que el testimonio de la conciencia es irrecusable. Tomemos, por ejemplo, la *idea general*, cuya teoría ha sido, desde Platón acá, un campo de reñidas contiendas entre las varias sectas filosóficas. En la idea general, dicen unos, no hay nada general sino el nombre; las representaciones que este nombre ofrece al entendimiento son todas individuales, aunque variables, porque figuran, ya un individuo, ya otro, de los comprendidos en el género. Otros, al contrario, la consideran como un concepto intelectual, en que los individuos desaparecen, y sólo queda un tipo común, que no retiene sino las formas y calidades en que se asemejan. Si los primeros yerran, debe de consistir sin duda en que la imaginación les hace equivocar los conceptos generales con las representaciones individuales que accidentalmente los acompañan; y si yerran los segundos, ¿a qué puede atribuirse, sino a que imaginan ver en el entendimiento lo que en realidad no hay?

En las ciencias físicas no es así. Los prestigios de la imaginación se desvanecen ante la viva luz de observaciones y experimentos que están sujetos al examen de los sentidos corpóreos, y pueden repetirse, combinarse, modificarse de mil maneras, fijarse en todas sus circunstancias y pormenores, y someterse al criterio del cálculo.

Sea de ello lo que fuere, no puede negarse que es, a lo menos, muy difícil purificar de tal modo el testimonio de la conciencia en las percepciones psicológicas, que estemos seguros de que no tiene en ellas ninguna parte la imaginación. Y he ahí una especie de lógica de que no sabemos se haya tratado de propósito hasta ahora, sin embargo de que, en el arte de investigar la verdad, apenas hay materia que más importe estudiar y profundizar.

El presbítero don Jaime Balmes, escritor merecidamente popular, y acaso el pensador más sabio y profundo de que puede hoy gloriarse la España, nos presenta en su *Filosofía Fundamental* un sistema nuevo en que no pocas de las grandes cuestiones de la Psicología y la Ética se resuelven de un

modo luminoso y original. Ocupan gran parte de la obra los argumentos del autor contra los sistemas que se oponen al suyo; y aunque nos parece que, en esta polémica, la victoria no es siempre de Balmes, hay puntos en que combate a sus adversarios con una fuerza de raciocinio que convence. No tenemos la presunción de erigirnos en jueces; hablamos de nuestras impresiones; y por otra parte, creemos que, aun al más humilde ciudadano de la república de las letras, es permitido exponer sus opiniones, cualesquiera que sean, y discutir las ajenas con la cortesía que se debe a todos y con el respeto que se merecen el saber y el talento.

El señor Balmes principia por lo que a muchos parecerá tal vez enteramente ocioso. ¿Sabemos algo? ¿Tenemos fundamentos para creer que hay algo cierto, algo absolutamente verdadero, en los conocimientos humanos? ¿Puedo estar seguro de mi propia existencia, de la existencia de otros espíritus, y de la del universo corpóreo? El proponer dificultades y dudas de esta especie “podría”, dice Balmes, “sugerir la sospecha de que semejantes investigaciones nada sólido presentan al espíritu, y sólo sirven para alimentar la vanidad del sofista. . . . Estoy lejos de creer que los filósofos deban ser considerados como legítimos representantes de la razón humana. . . . Pero, cuando todos ellos disputan, disputa en cierto modo la humanidad misma. Todo hecho que afecta al linaje humano, es digno de un examen profundo. . . . La razón y el buen sentido no deben contradecirse; y esta contradicción existiría si, en nombre del buen sentido, se despreciara como inútil lo que ocupa la razón de las inteligencias más privilegiadas. Sucede con frecuencia que lo grave, lo significativo, lo que hace meditar a un hombre pensador, no son ni los resultados de una disputa, ni las razones que en ella se aducen, sino la existencia misma de la disputa. Ésta vale tal vez poco por lo que es en sí; pero quizás vale mucho por lo que indica.

“En la cuestión de la certeza, están encerradas en algún modo todas las cuestiones filosóficas. Cuando se la ha des-

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

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

“Todo lo que concentra al hombre, llamándole a elevada contemplación en el santuario de su alma, contribuye a engrandecerle, porque le despega de los objetos materiales, le recuerda su alto origen, y le anuncia su inmenso destino. En un siglo de metálico y de goces, en que todo parece encaminarse a no desarrollar las fuerzas del espíritu, sino en cuanto pueden servir a regalar el cuerpo, conviene que se remuevan esas grandes cuestiones en que el entendimiento divaga con amplísima libertad por espacios sin fin.

“Sólo la inteligencia se examina a sí propia. La piedra cae sin conocer su caída; el rayo calcina y pulveriza, ignorando su fuerza; la flor nada sabe de su encantadora hermosura; el bruto animal sigue sus instintos, sin preguntarse la razón de ellos; sólo el hombre, frágil organización, que aparece un momento sobre la tierra para deshacerse luego en polvo, abriga un espíritu, que, después de abarcar el mundo, ansía por comprenderse, encerrándose en sí propio,

allí dentro, como en un santuario, donde él mismo es a un tiempo el oráculo y el consultor. Quién soy, qué hago, qué pienso, por qué pienso, cómo pienso, qué son los fenómenos que experimento en mí, por qué estoy sujeto a ellos, cuál es su causa, cuál el orden de su producción, cuáles sus relaciones. He aquí lo que se pregunta el espíritu: cuestiones graves, cuestiones espinosas, es verdad; pero nobles, sublimes, perenne testimonio de que hay dentro de nosotros algo superior a esa materia inerte, sólo capaz de recibir movimiento y variedad de formas; de que hay algo que, con su actividad íntima, espontánea, radicada en su naturaleza misma, nos ofrece la imagen de la actividad infinita que ha sacado el mundo de la nada con un acto solo de su voluntad”.

A estas profundas reflexiones de Balmes, suscribimos de buena gana en todo género de cuestiones filosóficas. Creemos, sin embargo, contrayéndonos a la materia presente, que todo lo que sea buscar la razón de los primeros principios, y los fundamentos lógicos de la confianza que prestamos a ellos, es querer engolfarnos en una esfera que está más allá del alcance posible de las facultades humanas. Nuestro entendimiento se ve forzado a creer que hay certeza, y que existen medios de llegar a ella y de conocer la verdad¹, so pena de no pensar en nada, de no creer en nada, incluso su propia existencia. Investigar si hay certeza, y en qué se funda, y cómo la adquirimos, es *ipso facto* dar por ciertas las primeras verdades y las reglas generales de la lógica, sin las cuales es absolutamente imposible dar un paso en esta investigación y en otra cualquiera.

¿Hay certeza? ¿Estamos ciertos de algo? “A esta pregunta”, dice Balmes, “responde afirmativamente el sentido común”. Pero, si en esta materia es irrecusable la autoridad del sentido común, ¿por qué no en todas las otras?

Se trata de asentar un principio supremo, un principio

* No debe confundirse la certeza o certidumbre con la verdad; ésta es la conformidad de nuestros conceptos intelectuales con la realidad de las cosas; aquélla es meramente el asenso del alma a la verdad o lo que le parece tal. (*N. de Bello*).

de que nazcan lógicamente los otros, y todos los conocimientos humanos. Pero ¿qué garantía nos ofrece un principio, una verdad evidente, cualquiera que sea, que no nos la ofrezcan otros principios, otras verdades de la misma especie? Si esta garantía es su inmediata evidencia (y es imposible que haya otra), la evidencia es un fundamento legítimo de la certeza en todo género de materias. Y ¿cómo deduciríamos del primer principio los otros? Sin duda por medio de las reglas generales de la lógica. Pero, si nos fiamos de estas reglas en la cuestión presente, ¿no reconocemos por el mismo hecho la verdad de todo lo que en ellas se envuelve? Si no se supone concedido que *una cosa no puede ser y no ser a un mismo tiempo*; que yo soy, al sacar la consecuencia, el mismo que era al sentar las premisas; que no nos engaña la memoria, cuya instrumentalidad es indispensable en la serie de juicios encadenados uno con otro por el raciocinio, no hay raciocinio posible, por sencillo que sea. Fichte confiesa que, en su investigación de una verdad absoluta, de que se deriven nuestros conocimientos, como de una primera fuente, colocada en una eminencia inviolable, admite tácitamente las reglas lógicas, las leyes a que está sujeto el entendimiento cuando raciocina, cuando piensa, y que en este proceder hay ciertamente un círculo, pero círculo inevitable. “Y supuesto”, dice, “que es inevitable, y que lo confesamos francamente, es permitido, para asentar el principio más elevado, dar nuestra confianza a todas las leyes de la lógica general”. Pero, de ser inevitable el círculo, en alguna materia, no se sigue que sea permitido raciocinar en círculo, porque raciocinando de ese modo no es posible llegar al conocimiento de la verdad. ¿Qué diríamos del geómetra que, para determinar la superficie del paralelogramo, supusiese conocida la superficie de cada uno de los triángulos en que lo divide la diagonal, y determinase luego la superficie de cada uno de éstos por medio de la del primero? Decir que, en una materia dada, es inevitable el raciocinio en círculo, vale tanto como decir que en ella es imposible un raciocinio legítimo;

y el que confiesa francamente lo primero, debe resignarse a confesar de la misma manera lo segundo.

Nos parecen muy sensatas las reflexiones de Balmes acerca del sistema de Fichte. Presentaremos un brevísimo extracto de ellas.

“Todo el mundo”, dice Fichte, “concede que A es A , o A igual A . Esta proposición es cierta absolutamente; y nadie podría pensar en disputarla. Admitiéndola, nos atribuimos el derecho de poner una cosa como absolutamente cierta. No se quiere decir con esta proposición que A es, o que A existe, sino que *si* A es, A es *así*, esto es, A es A . Entre el *si* condicional de la primera proposición, y el *así* afirmativo de la segunda, hay una relación necesaria; ella es la que se pone absolutamente y sin otro fundamento; a esta relación necesaria la llamo provisoriamente X .

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

“¿Este A es o no es? Nada hay decidido todavía sobre el particular. Se presenta, pues, la siguiente cuestión: ¿Bajo qué condición A es?

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

“¿A qué se reduce toda esa algarabía?”¹ (pregunta

¹ La hemos simplificado un poco, para facilitar su inteligencia; y aun de ese

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

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

modo creemos que pocos tendrán por demasiado severa la calificación de Balmes. Las algarabías de los escolásticos no llegaron jamás a tanto. (*N. de Bello*).

Esta especie de metafísica es a lo que los filósofos alemanes dan el título orgulloso de ciencia trascendental, desde cuya elevada región apenas se dignan de volver los ojos a lo que llaman desdeñosamente *empirismo*, esto es, a las verdades de que sólo nos consta por la observación y la experiencia, y a los principios grabados con caracteres indelebles en el alma humana.

II

El capítulo 26 del libro 1º de la *Filosofía Fundamental* (tomo 1º, página 229 y siguientes), contiene, entre muchas cosas en que campea la alta inteligencia de Balmes, algunas de que tal vez nos sentiríamos inclinados a disentir.

“¿Todo conocimiento humano se reduce a la simple percepción de identidad, y su fórmula general podría ser la siguiente: *A es A*, o bien, una cosa es ella misma? Filósofos de nota opinan por la afirmativa; otros sientan lo contrario. Yo creo que hay en esto cierta confusión de ideas, relativa más bien al estado de la cuestión, que al fondo de ella misma”. No es fácil entender qué es lo que se llama *estado* de la cuestión, como contrapuesto al *fondo*. Si se dijera que, en el fondo de la cuestión, hay más unanimidad de lo que a primera vista parece, y que la divergencia de opiniones proviene más bien de la variedad de aspectos bajo los cuales se presenta la materia que de una verdadera oposición en lo que se disputa, acaso nos expresaríamos de un modo más claro y exacto.

“Conduce mucho a resolverla con acierto”, continúa Balmes, “el formarse ideas bien claras y exactas de lo que es el juicio, y la relación que por él se afirma o se niega. En todo juicio, hay percepción de identidad o de no-identidad, según es afirmativo o negativo. El verbo *es* no expresa unión de predicado con el sujeto, sino identidad; y cuando va acompañado de la negación, diciéndose *no es*, se expresa simplemente la no-identidad, prescindiendo de la unión o separación. Esto es tan verdadero y exacto, que, en cosas realmente

unidas, no cabe juicio afirmativo por sólo faltarles la identidad; de manera que en tales casos, para poder afirmar, es preciso afirmar el predicado en concreto, esto es, envolviendo en él de algún modo la idea del sujeto mismo; por manera, que la misma propiedad que en concreto debiera ser afirmada, no puede serlo en abstracto, antes bien debe ser negada. Así se puede decir *el hombre es racional*; pero no, *el hombre es la racionalidad*; *el cuerpo es extenso*; pero no, *el cuerpo es la extensión*; *el papel es blanco*; pero no, *el papel es la blancura*. Y esto ¿por qué? ¿Es que la racionalidad no esté en el hombre, que la extensión no se halle unida al cuerpo, y la blancura al papel? No ciertamente; pero, aunque la racionalidad esté en el hombre, y la extensión en el cuerpo, y la blancura en el papel, basta que no percibamos identidad entre los predicados y los sujetos para que la afirmación no pueda tener cabida; por el contrario, lo que la tiene es la negación, a pesar de la unión; así se podrá decir *el hombre no es la racionalidad*, *el cuerpo no es la extensión*, *el papel no es la blancura*.

“He dicho que, para salvar la expresión de identidad, empleábamos el nombre concreto en lugar del abstracto, envolviendo en aquél la idea del sujeto. No se puede decir *el papel es la blancura*; pero sí, *el papel es blanco*; porque esta última proposición significa *el papel es una cosa blanca*, es decir, que en el predicado *blanco*, en concreto, hacemos entrar la idea general de una cosa, esto es, de un sujeto modificable, y este sujeto es idéntico al *papel* modificado por la blancura”.

Esta exposición de lo que es el juicio no nos parece que presenta su verdadera e íntima naturaleza. ¿Qué es lo que se quiere decir cuando se dice *la azucena es blanca*? La respuesta es tan obvia, que hasta parecerá trivialidad indicarla. Es evidente que el que profiere esta proposición trata sólo de significar la sensación particular que la azucena produce en el alma, es decir, un efecto de la azucena, una cualidad que consiste en afectar de cierto modo particular el alma,

en suma, una relación de causalidad. Ésta es la relación que se trata de expresar directamente, y la que desde luego se presenta al espíritu del que habla y de los que oyen.

Es preciso distinguir la sustancia del juicio de su forma exterior, de su corteza, por decirlo así, que pertenece al lenguaje, más bien que al entendimiento. Por el lenguaje, hemos distribuído todos los objetos en clases, y estas clases están siempre fundadas en relaciones de semejanza. Cuando quiero expresar la cualidad que percibo en una cosa, no tengo otro medio de hacerlo que referirla a la clase de las cosas que se asemejan en aquella particular cualidad. Así para dar a entender las sensaciones que el color particular de la azucena produce en la vista, la refiero a la clase de cosas que se asemejan en ese color. Decir que la azucena es blanca, es decir que la azucena es semejante a la clase de cosas que suelen llamarse blancas, y tan semejante, que le corresponde el mismo título general. Pero esta relación de semejanza no es verdaderamente el objeto del juicio que me propongo declarar, sino el modo en que, por la constitución del lenguaje, me es necesario declararlo. Los que han creído, pues, que, en los juicios afirmativos, se trataba siempre de expresar una relación de semejanza, han tenido en cierto modo razón; pero su aserto no concierne a la sustancia íntima del juicio, sino a su forma exterior y verbal.

La relación, que es el objeto inmediato del juicio, puede ser de muchas y diversas especies; no hay relación alguna que no sea concebida por medio del juicio, y que no pueda ser objeto directo de esta facultad intelectual, como que el juicio no es otra cosa que la facultad de concebir relaciones, afirmándolas o negándolas. Cuando digo que a la primavera se sigue el verano, la relación, que es el objeto directo del juicio, es la de *sucesión*; y cuando digo que 9 es más que 7, el objeto directo es aquella relación particular que expresamos por medio de las palabras *más* y *menos*; comparando a 9 con 7, juzgo que el primero es más y el segundo menos. Pero la forma exterior y verbal de estos juicios, es

siempre una relación de semejanza; decir que una cosa es posterior a otra, o mayor que otra, es referirla a la clase de las cosas que se asemejan en esta cualidad relativa de posterioridad o de mayoría, porque *posterior* y *mayor* son nombres generales, nombres de clases fundadas sobre una relación de semejanza.

La relación de semejanza puede, como todas las otras, ser a veces el objeto directo, la sustancia del juicio. Cuando digo que la camelia se parece a la rosa, la semejanza entre estas dos flores es el objeto directo del juicio; y para declarar este juicio, me sirvo del predicado *parecido* o *semejante*, por medio del cual doy a entender que la relación percibida es como la que se percibe entre los objetos a que se da el título de semejantes. La semejanza entre las dos flores es la sustancia del juicio; la semejanza de la relación percibida con las otras relaciones de su clase, es la forma externa y verbal.

Detengámonos un momento en la relación de semejanza, que constituye la forma externa de todo juicio. Decir *la azucena es blanca*, es referirla a la clase de las cosas a que se da este título, es comprenderla en esa clase, es afirmar, por consiguiente, la identidad de la azucena con una parte de los objetos que comprende esa clase. La relación de semejanza conduce así, en la forma externa del juicio, a la relación de identidad; pero sólo en la forma externa, porque en la sustancia no se trata de identidad ni de semejanza, sino cuando esas relaciones son objetos directos, como en estos juicios: *el arco de círculo es una curva en que todos los puntos distan igualmente de otro punto; la camelia se parece a la rosa.*

No se crea que es una estéril teoría la que distingue, en el juicio, y en la proposición que lo expresa, la sustancia y la forma externa. Tal vez en otra ocasión se nos ofrecerá manifestar lo mucho que importa esta distinción en la teoría del raciocinio.

No es, pues, enteramente exacto que el juicio consista

en una percepción de la identidad o no-identidad del predicado con el sujeto. El juicio tiene un campo infinitamente más vasto. Cuando el entendimiento pronuncia que dos objetos tienen o no tienen cierta relación entre sí, ¿qué hace sino juzgar? Así el juicio es esencialmente la percepción o concepción de cierta relación o no-relación entre los objetos que el alma compara, que contempla, por decirlo así, el uno al lado del otro, relación sumamente varia, pero que, trasladada al lenguaje (sea que en efecto comuniquemos nuestras ideas a otros, o que hablemos, en cierto modo, con nosotros mismos, como lo hacemos a menudo pensando), se expresa por medio de una relación de semejanza, convertible en una relación de identidad.

Es una propensión natural la que nos hace atribuir a la constitución del entendimiento lo que propiamente pertenece a la del lenguaje; propensión contra la cual es preciso estar alerta, y a que deben imputarse no pocos de los errores que han prevalecido en la filosofía del entendimiento. El mismo Balmes (séanos permitido decirlo, sometiendo nuestra aserción al fallo de los inteligentes), nos parece no estar suficientemente prevenido contra esta especie de ilusión.

El pasaje que hemos copiado, nos presenta otra prueba de ello. Si no podemos aplicar predicados abstractos a sujetos concretos, no es porque no se perciba identidad, porque realmente se percibe. Haga el entendimiento cuantos esfuerzos pueda; racional y racionalidad son para él una misma cosa; la representación intelectual que la segunda de estas palabras despierta, es la misma que despierta la primera. Así realmente hay y se percibe identidad entre hombre y racionalidad, entre papel y blancura (obsérvese que decimos *racionalidad* y *blancura* sin artículo). Es verdad que estas proposiciones chocan; no se puede decir, ciertamente, *el hombre es racionalidad, el papel es blancura*. Pero ¿por qué? Por una ley del lenguaje, fundada en el oficio especial a que están destinados los nombres abstractos.

Los nombres abstractos envuelven una especie de ficción

o metáfora, que consiste en representar como parte de una cosa lo que realmente es la misma cosa bajo cierto aspecto; cuando decimos *blancura*, nos representamos esta cualidad como una parte de los seres blancos, separada y distinta de las otras. Diremos, pues, que un cuerpo tiene blancura, o que hay blancura en él, como decimos que un animal tiene manos y pies o que en una planta hay espinas. Siendo ésta la institución peculiar de los nombres abstractos, el decir que un cuerpo es blancura, no puede menos de chocarnos tanto, como si dijésemos que la encina es bellota.

Esta institución del lenguaje ha creado, digámoslo así, un mundo aparte, compuesto de seres ficticios, cuya clasificación es paralela a la de los seres reales. Así *color* es un género que comprende *blancura*, *verdor*, etc., como *cuerpo colorido* es un género que comprende *cuerpo blanco*, *verde*, etc. Hablando rigurosamente, entre estos dos órdenes de seres, no puede concebirse ni identidad ni no identidad, porque no cabe comparación.

Y no se crea que esta ficción es una figura ociosa. Al contrario, vemos en ella uno de los instintos más maravillosos del lenguaje. Sin ella, no sería posible expresar las verdaderas relaciones de las cosas de un modo bastante claro y preciso. Decir, por ejemplo, que la *virtud* inspira *amor*, es decir que el hombre *virtuoso*, por el hecho de serlo, y prescindiendo de circunstancias que debiliten o destruyan los efectos de este hecho, es *amable*. De aquí es que, si tratásemos de eliminar de una proposición los nombres abstractos, y de traducirla en palabras concretas, nos hallaríamos muchas veces embarazados; tendríamos que emplear largas y complicadas perífrasis para dar a entender oscuramente lo que con aquéllos expresamos de un modo tan breve, como exacto y luminoso. Así la abundancia de elementos abstractos de que consta una lengua, se puede mirar como una señal inequívoca del grado de desarrollo intelectual a que ha llegado el pueblo que la habla.

III

“La sensación, considerada en sí, es una mera afección interior; pero va casi siempre acompañada de un juicio más o menos explícito, más o menos notado por el mismo que siente y juzga. . .

“La simple sensación no tiene una relación necesaria con el objeto externo. . .

“Esta correspondencia entre lo interno y lo externo es de la incumbencia del juicio que acompaña a la sensación, no de la sensación misma. . .

“La sensación, pues, considerada en sí, no atestigua; es un hecho que pasa en nuestra alma.

“Por desplegada y perfecta que se suponga la sensibilidad, dista mucho de la inteligencia”.

La doctrina desenvuelta en las precedentes proposiciones, estampadas en el capítulo 1º del libro 2º de la obra de Balmes, es fundamental en la psicología; a todas ellas es imposible dejar de suscribir, por poco que se haya meditado sobre los fenómenos intelectuales. Las siguientes observaciones se dirigen sólo a ilustrarla y extenderla.

Hay en el entendimiento dos órdenes de fenómenos que podemos llamar primordiales: los unos pertenecen a la conciencia, los otros a la sensibilidad. Por la conciencia, nos replegamos sobre nosotros mismos, esto es, el alma sobre el alma. Locke la llamó por eso *reflexión*; y muchos le han dado, por la misma razón, el título de *sentido íntimo*, que sólo puede convenirle metafóricamente. Por la conciencia, obra el alma en sí misma; por la sensibilidad, los objetos externos obran sobre el alma, produciendo sensaciones.

Como la sensación no es de suyo objetiva, tampoco lo son de suyo las afecciones de la conciencia; lo que a las unas y las otras las hace objetivas, es el juicio que las acompaña.

El juicio que acompaña a las afecciones de la conciencia, consiste en referirlas al *yo*, a el alma. Todo juicio consiste

en percibir una relación. La relación percibida en los actos de la conciencia es la de identidad. El alma reconoce aquella afección, aquel estado particular en que se halla, y que forma el objeto de la conciencia en un momento dado, como una afección suya, como un estado suyo; identifica esta afección o estado consigo misma; se ve a sí misma en la modificación particular que experimenta. De este modo, es como percibe sus propias modificaciones; percepción que merece verdaderamente llamarse así, porque es inmediata y directa. Las percepciones de la conciencia son verdaderas intuiciones, y en una nomenclatura exacta, no deberíamos dar este nombre a otras.

Pasemos a la sensación, que, como dice Balmes, es un hecho interno, un hecho del alma, que de suyo no dice relación a lo externo, a los cuerpos. ¿De qué modo se han objetivado las sensaciones? ¿Cómo ha pasado el alma por medio de ellas al conocimiento del universo corpóreo? Y ¿qué es para nosotros este conocimiento?

La sensación, como todos saben, se produce en el alma, a consecuencia de una acción corpórea. Y lo primero que debe necesariamente seguir a ella, y en cierto modo acompañarla (porque la sucesión es tan rápida, que no nos es posible percibir un tiempo intermedio), es la conciencia, la intuición de la sensación; el alma percibe en ella un nuevo estado suyo, y lo reconoce por suyo. El alma es todavía objeto de sí misma. Nada de objetividad externa.

La objetividad externa no principia, sino cuando el alma reconoce en la sensación el efecto de una causa externa. No es esto decir que, en las primeras épocas de la inteligencia, haya podido presentarse al espíritu la idea de causa con la claridad y distinción que a nosotros. Pero una ley del entendimiento, que podemos mirar como un instinto, hace que el alma, al experimentar la sensación, salga en cierto modo de sí misma, se crea en comunicación con algo misterioso que no es ella, y lo revista de su propia sensación, que desde este momento no sólo pertenece a el alma como un

medio de ser suyo, sino a otra cosa distinta, como signo de ella, como un medio de reconocerla, y de distinguirla de otras cosas, cuya presencia se le notifica por medio de otras sensaciones, que la significan a su vez.

Esta tendencia del entendimiento a objetivar la sensación, parece instintiva, porque no puede derivarse de la experiencia. El alma refiere sus sensaciones a causas externas, porque no ve las causas de ellas en sí misma; raciocina en conformidad al principio abstracto, *no hay hecho sin causa*; pero este raciocinio es oscuro, instintivo. El alma en las primeras épocas de la inteligencia, no raciocina sentando principios abstractos y sacando de ellos consecuencias; la mayor parte de los hombres no lo hacen jamás. Los principios abstractos han sido primitivamente tendencias instintivas, y para la mayor parte de los hombres, no son nunca otra cosa.

El rústico que mide con la vara dos longitudes, y hallando en ellas igual número de varas, las llama iguales, raciocina sin duda conforme al principio abstracto, *si dos cosas son iguales a una tercera, son iguales entre sí*; pero sin que se le presente este principio bajo su forma abstracta. En rigor, los axiomas no son premisas de ningún raciocinio, sino fórmulas que representan procederes raciocinativos, que el alma ejecuta por instinto. Discurre que si *A* y *B* son iguales a *C*, *A* es igual a *B*; y discurriendo así, afirma el principio general, pero bajo una forma concreta. Refiere del mismo modo las sensaciones a causas externas, porque hay en ella una tendencia instintiva a referir todo hecho nuevo a un hecho antecedente, y porque el hecho antecedente no es suyo.

Esta explicación es independiente de cualquiera opinión que se adopte acerca de la existencia o la naturaleza de la materia. Que hay en nosotros una tendencia que nos hace referir las sensaciones a causas externas, esto es, distintas del yo, es una cosa incontestable; una determinación concreta, de un axioma a que arreglamos habitualmente nuestros

raciocinios en la vida: *no hay hecho sin causa*. Que esta tendencia sea o no un fundamento lógico legítimo, y cuál sea su verdadero significado, son cuestiones en que están divididas las escuelas, y sobre las cuales puede no ser satisfactoria la doctrina de la *Filosofía Fundamental*; pero, de cualquier modo que sobre ello se piense, la explicación anterior queda en pie. Referimos las sensaciones a causas externas, y las hacemos signos de estas causas; percibimos de este modo causas extrínsecas al yo. Causa externa de sensación, materia, cuerpo, son expresiones que significan una misma cosa. He aquí, pues, otro orden de percepciones; percepciones en que el objeto es representado por un fenómeno espiritual que no es él, por la sensación; percepciones que no son intuitivas, como las de la conciencia, sino *representativas*, y que, por el medio de representación de que nos servimos, que es la sensación, se pueden llamar también *sensitivas*. Lo que el alma percibe directamente en ellas, son las sensaciones; los cuerpos no los percibe en realidad, sino se los representa por medio de las sensaciones, que les sirven de signos.

De *signos* decimos, no de *imágenes*. Entre la sensación y la cualidad corpórea representada por ella, no hay más semejanza, que entre las letras y los sonidos del habla.

Hay, con todo, un aspecto bajo el cual las sensaciones representan imitativamente el universo corpóreo. Las relaciones que percibimos entre las sensaciones son para nosotros imágenes de las relaciones que concebimos entre las cualidades corpóreas. Los agregados de sensaciones representan agregados de cualidades corpóreas, como los agregados de letras representan agregados de sonidos; la composición de uno de aquellos agregados es una imagen de la composición de uno de éstos. Las semejanzas de las sensaciones no sólo representan, sino pintan, digámoslo así, las semejanzas de las cualidades y acciones corpóreas. La sucesión de unas sensaciones a otras, corresponde a la sucesión de unas cualidades o acciones corpóreas a otras; la coexistencia de las unas, a la coexistencia de las otras; etc.,

etc. Esto no es decir que la pintura sea siempre fiel; por el contrario, nos engaña a menudo. Pero siempre procedemos en el supuesto de que las *relaciones mentales* son una copia de las *relaciones reales* entre las cualidades y acciones corpóreas. Así en un alfabeto perfecto, el orden y semejanza de las letras corresponden al orden y semejanza de los sonidos orales.

Después volveremos con Balmes a la teoría de las percepciones representativas o sensitivas; por ahora nos limitaremos a examinar si es tan difícil, como él cree, el tirar la línea divisoria entre lo sensible y lo inteligente.

Desde luego, observaremos que, en la clasificación de los actos y facultades del alma, como en todas las otras clasificaciones, hay algo de arbitrario. El alma, en todos sus actos y facultades, es una y diferente. Reducir los actos y facultades a clases diversas, según sus semejanzas y diferencias, es una operación que puede conducir a resultados varios, según el punto de vista en que se coloca el observador.

Con todo eso, admitidas las proposiciones que hemos copiado al principio de este artículo, nos parece que está completa y satisfactoriamente resuelto el problema de la línea divisoria entre la sensibilidad y el entendimiento, según las ideas mismas de Balmes; y no le hallamos consecuente a sus propios principios, cuando para resolverlo cree necesario apelar a consideraciones de otro orden.

Balmes distingue la sensación de los juicios, que casi siempre la acompañan. Y ¿no es el juicio, según el mismo Balmes, una operación del entendimiento? Lo inteligente principia, pues, según su propia doctrina, en el juicio mismo de que vienen acompañadas las sensaciones. ¿Puede apetecerse una línea divisoria más neta?

Nosotros, a la verdad, concebimos un intermedio entre la sensación y la referencia objetiva que constituye el juicio de que suele venir acompañada. Este intermedio es la percepción intuitiva que el *yo* tiene de la sensación, como la tiene de todo hecho que sobreviene en él, y sobre que puede

reflejarse la conciencia. Pero este mismo reflejo no comienza a ser percepción, sino por medio del juicio, en que el yo reconoce la sensación como una afección o estado suyo. Así la conciencia misma, sin el juicio, es una facultad meramente pasiva; no testifica nada, no entiende; no pertenece a la inteligencia. En el umbral del juicio, termina por una parte la conciencia meramente pasiva y por otra la sensibilidad; y allí mismo principia la inteligencia.

El entendimiento, tomada esta palabra en una acepción general, comprende todas las facultades que sirven a el alma para la investigación de la verdad; y en este significado, la sensibilidad misma pertenece a la inteligencia. Cuando distinguimos lo sensible y lo inteligente, damos a lo segundo una extensión más limitada, que es a la que nos ceñimos cuando consideramos el juicio como el acto inicial del entendimiento.

El juicio, a diferencia de la conciencia pasiva y de la simple sensibilidad, es también lo que constituye la actividad intelectual. En el juicio, el alma, comparando dos objetos, viéndolos el uno al lado del otro, sacando así de ellos un objeto nuevo, que no es el uno ni el otro, es a saber, una relación entre ellos, es eminentemente activa, porque es fecunda, y en cierto modo creadora.

Se ha hecho consistir la actividad del alma en la atención, a la cual se ha considerado como una facultad especial, y como una manera de esfuerzo que el alma hace, por decirlo así, de adentro hacia afuera, a diferencia de la sensibilidad, que parece ejercitarse de afuera hacia adentro. Esto se adaptaría de algún modo a las percepciones sensitivas actuales, en que el alma, cuando atiende, obra sobre los órganos, y aviva las sensaciones que por su ministerio experimentamos y a que deseamos contraernos, excluyendo en cuanto es posible las otras. Pero no se adapta ni a las percepciones intuitivas, ni a los actos de la memoria.

Tal vez sería más exacto considerar la atención, no como una facultad intelectual distinta, sino como una cuali-

dad de los actos intelectuales, que consiste en el grado de fuerza y viveza en que los ejecutamos o experimentamos. En este grado de fuerza, influye a menudo la voluntad, y entonces la atención es voluntaria, y la acompaña una verdadera actividad del alma, pero una actividad que pertenece propiamente a la voluntad, no al entendimiento. Otras veces se verifica la atención, esto es, se hacen más vivas y enérgicas las representaciones y concepciones del entendimiento, sin que concurra de modo alguno la voluntad, y aun frecuentemente a pesar de ella. Nos es imposible dejar de atender a un dolor agudo; la sensación tiene entonces un grado de fuerza que la hace prevalecer sobre las otras sensaciones, y sobre los recuerdos e imaginaciones que en otras circunstancias prevalecerían. Entre muchas sensaciones simultáneas, las menos familiares prevalecen y amortiguan las otras. Entre muchos recuerdos simultáneos, prevalecen los de aquellos objetos que tienen conexión con nuestro interés o pasión dominante. La vista del mar, por ejemplo, despierta una infinidad de ideas, entre las cuales prevalece alguna, que no es una misma para los diferentes espectadores. El físico recordará tal vez la teoría del flujo y reflujo; el comerciante, la nave cuyo retorno aguarda; el alma religiosa y contemplativa pensará en la magnificencia de las obras del Criador; la madre, en el hijo ausente que surca otros mares o vive en país extranjero al otro lado del océano. En cada una de estas almas, prevalece una idea diferente, que amortigua las otras y las hace en cierto modo latentes. Cuanto mayor es la fuerza de una idea, más se debilitan y amortiguan las demás ideas coexistentes; y tanta puede ser la viveza y exaltación de una de ellas, que hasta las sensaciones actuales dejen de ser percibidas por la conciencia. El alma parece disponer de una cantidad limitada de atención, que se reparte en diferentes grados entre las ideas coexistentes; y no es posible que se avive y exalte una de ellas, sin que las otras proporcionalmente se atenúen y degraden.

FILOSOFIA FUNDAMENTAL

POR DON JAIME BALMES *

I

Si en algún punto el sabio y profundo autor de la *Filosofía Fundamental* ha quedado inferior a sí mismo, es, a nuestro juicio, en el de la relación del mundo interno de las sensaciones con un mundo externo. Culpa será de nuestra escasa inteligencia; pero, hablando francamente, nos parecen destituídos de toda fuerza los argumentos de Balmes contra el sistema idealista que no admite, o por lo menos pone en duda, la existencia sustancial de la materia. El modo en que propone la cuestión, pudiera hacer creer que no la ha considerado bajo su verdadero punto de vista.

“¿De la existencia de este mundo interno, que resulta del conjunto de las escenas ofrecidas por las sensaciones, podemos inferir la existencia de un mundo externo?”

“Para la inmensa mayoría de los hombres, la existencia de un mundo real, distinto de nosotros, y en comunicación continua con nosotros, está al abrigo de toda duda”.

Balmes tiene razón hasta cierto punto; pero es preciso aclarar qué es lo que se entiende generalmente por *realidad* del mundo externo o de la naturaleza corpórea.

* Miguel Luis Amunátegui publicó el texto inédito de Bello en O. C. VIII, *Introducción*, p. XXVI-XLIX. Lo da de lectura directa de los manuscritos. (*Comisión Editora. Caracas*).

Lo que se llama *real* en este asunto, es la regularidad y la consecuencia de los fenómenos. Creemos que un árbol existe realmente: 1º porque vemos que todos los hombres lo perciben como nosotros; 2º porque lo sometemos al examen de varios sentidos a un tiempo, principalmente al del tacto, y el testimonio de cada uno de ellos apoya y confirma el de los otros; 3º porque, repetido este examen, nos da constantemente un mismo resultado; y si no nos lo da, si, por ejemplo, notamos que le faltan a este árbol algunas ramas, o que ha desaparecido del lugar que ocupaba, podemos explicarnos estas diferencias por medio de ciertos accidentes que conocemos, o conjeturamos, por cuanto guardan una perfecta consonancia con las leyes de la naturaleza, leyes independientes de nosotros, y a cuyo dominio están sujetas nuestras sensaciones y las de todos los hombres. En una palabra, suponemos que nuestras sensaciones son producidas por causas que no están en nosotros, que existen fuera de nosotros. Ahora bien, la realidad del mundo corpóreo así entendida sólo puede ser rechazada por el extravagante escepticismo que duda de todo; lo que niegan los idealistas a la materia, es cosa diversa. El verdadero punto de la cuestión no está en la existencia de causas externas, extrínsecas al yo, independientes del yo, sino en el de la naturaleza de esas causas. Los idealistas reconocen que hay causas externas; el mundo corpóreo es para ellos el conjunto de estas causas; lo que se trata de saber es qué sean. ¿Son seres concretos, sustancias verdaderas, como lo es nuestro espíritu, aunque destituidas de inteligencia y de sensibilidad? ¿O son leyes generales que determinan el encadenamiento de las sensaciones y las hacen suceder unas a otras en el alma, según reglas constantes, conocidas en gran parte, sujetas a la experiencia y al cálculo; leyes que el Supremo Autor de la naturaleza ha establecido y conserva; leyes que no existen, sino en su voluntad soberana, y que obran sobre los espíritus creados inmediatamente, y no por el intermedio de otras sustancias creadas que carecen de vida y sentimiento?

Dos imágenes groseras pueden servirnos para concebir la cuestión.

Supongamos una vasta máquina, compuesta de diferentes órdenes de teclas, a las cuales corresponden, según ciertas condiciones, diferentes órdenes de sonidos; que estas teclas se mueven por sí mismas, y combinan y armonizan sus movimientos con sujeción a leyes constantes, procediendo de este juego de las teclas las respectivas series y combinaciones de sonidos; y que ciertos agentes extraños a la máquina pueden mover algunas de las teclas, las cuales a su vez mueven otras en conformidad a las mismas leyes y producen dentro de ciertos límites alteraciones en el juego natural de la máquina, de las que resultan series y combinaciones parciales de sonidos. Esta máquina es una imagen del mundo corpóreo, según lo conciben los materialistas (comprendiendo bajo este título a todos los que reconocen la existencia sustancial de los cuerpos, sea que reduzcan a ellos cuanto existe, o que admitan otras clases de cosas); las teclas son los cuerpos; los sonidos son las sensaciones; los agentes extraños son las almas a cuyas voliciones es dado imprimir movimientos parciales al mundo material, y por medio de ellos hacer servir la materia a sus necesidades y comunicar entre sí. Las leyes de la naturaleza corpórea están encarnadas en seres reales, sustanciales, a que damos el nombre de cuerpos o de materia.

Para los idealistas, que pudieran llamarse con más propiedad espiritualistas, no existe la máquina de que hemos hablado. Esas leyes que los partidarios de la materia sustancial han colocado en las teclas las colocan ellos directamente en los sonidos. El universo corpóreo no existe para ellos, sino en las leyes primitivamente impuestas por el Criador a las sensaciones, leyes que producen directamente los encadenamientos y conjunto de sensaciones que nos atestigua la conciencia, leyes cuya actividad puede ser hasta cierto punto modificada por las voliciones de los espíritus sin intermedio alguno.

La razón sin la revelación nada tiene que la decida a preferir el sistema materialista al idealista o vice-versa. Ambos son igualmente posibles; y ambos explican igualmente bien las apariencias fenomenales. Pero el sistema idealista es el más sencillo de los dos; la materia sustancial es una suposición ociosa; el ser supremo no necesitaba de su instrumentalidad para que sintiésemos lo que sentimos para que se desarrollase la vida animal con todas las modificaciones y vicisitudes de que es susceptible, para que existiese la sociedad civil con sus ciencias y artes, y para que el destino del hombre, la verdad, la virtud, fuesen exactamente lo que son. Decimos la razón sin la revelación, pues el dogma católico de la transubstanciación contradice abiertamente al idealismo. Así el protestante Berkeley, que, no contento con la posibilidad de su sistema, se aventuró a sostener su existencia actual, lo miraba como un poderoso argumento contra las doctrinas de la iglesia romana.

Premitidas estas consideraciones, continuemos nuestro examen.

“Salta a los ojos”, dice Balmes, “que debe de ser errónea una ciencia que se oponga a una necesidad y contradiga un hecho palpable; no merece el nombre de filosofía la que se pone en lucha con una ley que somete a su indeclinable imperio la humanidad entera, incluso el filósofo que contra esta ley se atreve a protestar. Todo lo que ella puede decir contra esa ley será tan especioso como se quiera; pero no será más que una vana cavilación, cavilación que, si la flaqueza del entendimiento no bastare a deshacer, se encargaría de resistirla la naturaleza”.

Todo eso está muy bien dicho contra los que negaren o dudaren que nuestras sensaciones deben precisamente tener causas y que esas causas no dependen de nosotros, que no podemos sustraernos a ellas, sino dentro de una esfera limitadísima y valiéndonos de ellas mismas. Pero nada vale contra el sistema idealista racional, que no se opone a ninguna necesidad, ni contradice a ningún hecho palpable. ¿Qué

necesidad sentimos de suponer que las sensaciones son producidas por seres aparte, y no por leyes generales que bajo ciertas condiciones las determinan? Los materialistas suponen, digámoslo así, dos dramas, de los cuales el que pasa en los sentidos es una traducción de otro que pasa fuera del alcance de éstos, y de que nada sabríamos, si no se nos revelase por el primero. Pero, si basta el primero para la satisfacción de todas nuestras necesidades, ¿en qué acepción es necesario el segundo? ¿Hay algún instinto irresistible que nos haga figurarnos bajo cada sensación un no-yo que existe como el yo, y que destituido de sensibilidad y de entendimiento, apenas puede definirse y concebirse? La naturaleza no nos ha dado instintos superfluos; y ninguno lo sería más que el que indicase al hombre una verdad metafísica que no puede servirle de nada.

El idealismo, repetimos, no contradice a ningún hecho palpable. Palpamos ciertamente causas externas, esto es, experimentamos sensaciones de tactilidad que tienen causas distintas del alma que siente; sobre esto, no cabe duda; lo que la admite es la naturaleza de estas causas; y la razón humana no tiene medio de explorarla. Decir que el idealismo se opone a un hecho palpable, es hablar el lenguaje del vulgo. La tactilidad es en el concepto vulgar la esencia de la materia. Decir a un hombre que la materia no existe realmente, sería como decirle que no experimentamos sensaciones táctiles; sería negarle un hecho de que le es imposible dudar. Pero éste es un hecho que los idealistas no niegan; lo que niegan está más allá. Así el fondo de la cuestión entre materialistas e idealistas es una quisquilla metafísica, que, no sólo carece de todo valor en la vida, sino que tampoco sirve para nada en la ciencia. Lo que importa en este asunto, es fijar la idea de lo que se disputa. Hecho esto, se percibirá fácilmente que las dos escuelas contienden sobre una cuestión incomprensible, cuya existencia o no existencia a nada conduce, ni teórica, ni prácticamente.

El grande argumento de Balmes es la diferencia entre

las sensaciones recordadas por la memoria y las sensaciones actuales. Sobre las unas, tiene imperio la voluntad; sobre las otras, no lo tiene.

“Estoy experimentando”, dice, “que se me representa un cuadro, o en lenguaje común, veo un cuadro que tengo delante. Supongamos que éste sea un fenómeno puramente interno, y observemos las condiciones de su existencia, prescindiendo de toda realidad externa, incluso la de mi cuerpo, y de los órganos por los cuales se me trasmite, o parece transmitirse la sensación. Ahora experimento la sensación; ahora no: ¿qué ha mediado? La sensación de un movimiento que ha producido otra sensación de ver, y que ha destruído la visión primera; o pasando del lenguaje ideal al real, he interpuesto la mano entre los ojos y el objeto. ¿Cómo es que, mientras hay la sensación última, no puedo reproducir la primera? Si existen objetos exteriores, si mis sensaciones son producidas por ellos, se ve claro que estarán sujetas a las condiciones que los mismos les impongan; pero, si mis sensaciones no son más que fenómenos internos, entonces no hay medio de explicarlo”.

La explicación es obvia. Ha mediado una volición: la volición ha producido una alteración con cierto encadenamiento de sensaciones. ¿No reconocen los idealistas que las voliciones de los espíritus modifican a las leyes naturales, alterando las condiciones de su actividad, y subordinándolas dentro de ciertos límites (estrechísimos sin duda) al imperio del hombre?

De este argumento, elegantemente amplificado, concluye Balmes “que los fenómenos independientes de nuestra voluntad, y que están sujetos en su existencia y en sus accidentes a leyes que nosotros no podemos alterar, son efecto de *seres* distintos de nosotros mismos”. Si *seres* significa sustancias materiales, negado: las premisas de Balmes no encierran semejante consecuencia, porque todos esos fenómenos en su existencia y sus accidentes pueden ser efecto de leyes generales dictadas por el *Ser* Supremo, que dadas ciertas

condiciones, produzcan en cada punto del espacio los fenómenos internos de que las almas tienen conciencia.

“Si el sistema de los idealistas ha de subsistir”, dice el autor de la *Filosofía Fundamental*, “es preciso suponer que ese enlace y dependencia de los fenómenos que nosotros referimos a los objetos externos, sólo existe en nuestro interior, y que la causalidad que atribuimos a los objetos externos, sólo pertenece a nuestros propios actos.

“Tirando de un cordón que está en el despacho, hace largos años que suena una campanilla, o en lenguaje idealista, el fenómeno interno formado de ese conjunto de sensaciones en que entra eso que llamamos *cordón y tirar de él*, produce o trae consigo ese otro que apellidamos *sonido de la campanilla*. Por el hábito, o una ley oculta cualquiera, existirá esa relación de dos fenómenos cuya sucesión nunca interrumpida nos causa la ilusión por la cual trasladamos al orden real lo que es puramente fantástico. Ésta es la explicación menos irracional de que pueden echar mano; pero con pocas observaciones se puede hacer sentir todo lo fútil de semejante respuesta”.

Antes de discutir las observaciones de Balmes, hagamos alto en lo que precede. Los idealistas no llaman ilusorias o fantásticas, sino las mismas cosas a que la generalidad de los hombres da este título. El cordón y la campanilla son para ellos objetos reales, tomando esta palabra en el significado que antes expusimos. La figura de un hombre que los ojos ven, y las manos no pueden palpar, sería para ellos, como para los demás, un espectro, una fantasma. No creen ellos que las sensaciones actuales estén encadenadas por hábitos anteriores, ni por leyes ocultas, sino por leyes generales establecidas por el Criador, de las cuales conocemos no pocas. Éste es a lo menos el idealismo de Berkeley, filósofo que no sólo reconoció la certeza de las leyes naturales, testificadas por los sentidos, sino que él mismo contribuyó a ilustrar algunas, las relativas a la vista, por ejemplo. El idealismo que confunde la vigilia con el sueño y niega toda fe

a los sentidos, es más bien un escepticismo absurdo, que no vale la pena de refutarse. Volvamos a la *Filosofía Fundamental*.

“Hoy tiramos del cordón”, dice Balmes, “y cosa extraña, la campanilla no suena. . . ¿cuál será la causa? El fenómeno causante existe; porque sin duda pasa dentro de nosotros el acto que llamamos tirar del cordón; y sin embargo tiramos, y volvemos a tirar, y la campanilla no suena. ¿Quién ha alterado la sucesión fenomenal? ¿Por qué poco antes un fenómeno producía el otro, y ahora no? En mi interior no ha ocurrido novedad: el primer fenómeno lo experimento con la misma claridad y viveza que antes; ¿cómo es que no se presenta el segundo? ¿cómo es que este último lo experimentaba siempre que quería con sólo excitar el primero, y ahora no? El acto de mi voluntad lo ejerzo con la misma eficacia que antes; ¿quién ha hecho que mi voluntad sea impotente?”

Éste es un raciocinio que cae sin fuerza ante el idealismo de Berkeley, que mira el encadenamiento de las sensaciones como independiente de la voluntad de las almas. Para que las sensaciones que llamamos *tirar el cordón* produzcan las que llamamos *sonar la campanilla*, son necesarias ciertas conexiones; y llegando a faltar una de ellas, el primer fenómeno deja de acarrear el segundo.

“Es de notar”, continúa Balmes, “que, cuando quiero explicarme la falta de la sucesión de estas sensaciones que antes iban siempre unidas, puedo recurrir a muchas que son muy diferentes como fenómenos internos, que, como tales, no tienen ninguna relación ni semejanza, y que sólo pueden tener algún enlace en cuanto corresponden a objetos externos. Al buscar por qué no suena la campanilla, para explicarme la razón de que se haya alterado el orden regular en mis apariencias, puedo pensar en varias causas, que por ahora consideraremos también como meras apariencias, o fenómenos internos. Puedo recibir las sensaciones siguientes: el cordón roto, el cordón enzarzado, la campanilla rota, la

campanilla quitada, la campanilla sin badajuelo. A todas estas sensaciones puedo yo referir la falta del sonido; y el referirlo a ellas será lo más irracional del mundo si las considero como simples hechos internos, pues, como sensaciones, en nada se parecen; y sólo discurro racionalmente si a cada una de estas sensaciones le hago corresponder un objeto externo, bastante por sí solo a interrumpir la conexión del acto de tirar del cordón, con la vibración del aire productora del sonido”.

Nada más débil que semejantes argumentos. En lo mismo que se parecen los hechos externos, se parecen las sensaciones correspondientes. Todas ellas suponen interrumpida una conexión necesaria entre lo que llamo *tirar el cordón* y lo que llamo *el aire vibrante en los oídos*.

Los raciocinios de Balmes prueban bien que nuestras sensaciones tienen causas distintas del yo, independientes en gran manera del yo. No prueban, como él pretende, que existe fuera de nosotros un conjunto de sustancias materiales sometidas a leyes necesarias, y que sean esas sustancias lo que produce sensaciones, sino que hay leyes necesarias, o más bien constantes, a las cuales, mediata o inmediatamente, nuestras sensaciones están sometidas.

Nosotros miramos el sistema idealista como una hipótesis falsa, porque se opone al dogma católico, pero cuya falsedad no puede la razón demostrar por sí sola.

II

La extensión y el espacio es la materia en que más discordes están las opiniones de los filósofos. En la *Filosofía Fundamental*, no hallamos nada que conduzca a conciliarlos.

Balmes hace consistir la extensión en la multiplicidad y la continuidad, y la juzga absolutamente inseparable de la idea de cuerpo: proposiciones admitidas, según creemos, por

todas las escuelas de filosofía. Observa con igual fundamento que la extensión tiene la particularidad de ser percibida por diferentes sentidos, siendo ella misma en sí y separada de toda otra calidad, como el color o la tactilidad, incapaz de percibirse sensitivamente. En particular, dice, ninguna calidad es necesaria a la perceptibilidad de la extensión, pero *disyuntivamente* sí; una u otra de estas calidades le es indispensable; si alguna de ellas no la acompaña, es imposible percibirla.

“La extensión considerada en nosotros (continúa Balmes) no es una sensación, sino una idea”. Esto merece aclararse.

La semejanza, considerada en nosotros, no es una sensación, sino una relación particular entre dos o más afecciones del alma; entre dos o más sensaciones, si se trata de cuerpos. Si *idea* quiere decir *relación*, la semejanza corpórea, considerada en nosotros, no es una sensación sino una idea; no pertenece a lo meramente sensitivo, sino a lo inteligente. Con la extensión, sucede lo mismo.

La extensión es una relación o conjunto de relaciones de una especie particular, que consiste en considerar dos o más cosas materiales como extrapuestas entre sí, como *fuera* unas de otras, de manera que no podemos sentirlas, sino separadamente; y reducido el órgano a un punto, es necesario que medie entre cada dos sensaciones una sensación del esfuerzo que se requiere para pasar el órgano sobre las cosas extrapuestas. La relación de extraposición es, pues, el elemento de la extensión, como la relación de sucesión es el elemento de la duración. Concebimos la primera concibiendo un conjunto de puntos tangibles o visibles como extrapuestos uno a otro; concebimos la segunda como una serie de afecciones espirituales que se suceden una a otra.

La relación llamada de sucesión es simple; es imposible descomponerla en elementos diferentes de ella. Al contrario, analizando la relación de extraposición se echa de ver que no es simple, sino compuesta. Supongamos, por ejemplo, dos

puntos tangibles o visibles *A*, *B*. La extraposición entre *A* y *B* consiste en que a la sensación táctil o visual de *A* sucede una sensación de esfuerzo, y a la sensación de esfuerzo la sensación táctil o visual de *B*. Toda extensión es un conjunto de extraposiciones percibidas de esta manera, actual o potencialmente.

Concebida la extensión de este modo, no suscribimos a que sea, como pretende Balmes, un hecho primario de nuestro espíritu. Todas las otras relaciones tendrían igual derecho para ser consideradas como hechos primarios. No la produce ninguna sensación, ninguna afección del alma por sí sola; sino que nace de un conjunto de sensaciones o de otras afecciones que el alma compara y juzga.

Pasemos ahora al capítulo VII del libro III, que es uno de los consagrados al espacio.

“El *espacio* (dice Balmes): he aquí uno de los profundos misterios que en el orden natural se ofrece al flaco entendimiento del hombre. Cuanto más se ahonda en él, más oscuro se le encuentra. El espíritu se halla como sumergido en las mismas tinieblas que nos figuramos allá en los inmensos abismos de los espacios imaginarios. Ignora si lo que se le presenta son ilusiones o realidades. Por un momento, le parece haber alcanzado la verdad, y luego descubre que ha estrechado en sus brazos una vana sombra. Forma discursos que en otras materias tendría por concluyentes, y que no lo son en ésta, porque se hallan en oposición con otros que parecen concluyentes también. Diríase que se encuentra con el límite que a sus investigaciones le ha puesto el Criador; y que, al empeñarse en traspasarle, se desvanece, siente que sus fuerzas flaquean, que su vida se extingue, como la de todo viviente al salir del elemento que le es propio. . .

“El profundizar este abismo insondable no es perder el tiempo en una discusión inútil. Aun cuando no se llegue a encontrar lo que se busca, se obtiene un resultado muy pro-

vechoso, pues se tocan los límites señalados a nuestro espíritu . . .

“¿Qué es, pues, el espacio? ¿Es algo en la realidad? ¿Es sólo una idea? Si es una idea, ¿le corresponde un objeto en el mundo externo? ¿Es una pura ilusión? La palabra espacio, ¿está vacía de sentido?

“Si no sabemos lo que es el espacio, fijemos al menos el sentido de la palabra, que con esto fijaremos también en algún modo el estado de la cuestión. Por espacio, entendemos la extensión en que imaginamos colocados los cuerpos, esa capacidad de contenerlos, a la que no atribuimos ninguna calidad de ellos, excepto la extensión misma.

“¿Será el espacio un puro nada? . . .

“Yo creo que esta opinión encierra contradicciones que difícilmente se pueden conciliar. Quien dice *extensión-nada*, se contradice en los términos; y sin embargo a esto se reduce la opinión de que estamos hablando”.

No vemos que el espacio considerado como un puro nada, o la extensión-nada, envuelva contradicción alguna. El grande argumento de Balmes para pensar así es aquel axioma escolástico: *nibili nullae sunt proprietates*; axioma que debe ceñirse a las propiedades positivas, que en lo material se reducen todas a verdaderas acciones de los objetos entre sí o en el alma.

Ahora bien, ¿qué es la extensión del espacio? ¿Es acaso la extraposición de puntos reales, tangibles o visibles? No. Es la extraposición de puntos imaginarios; extraposición tan imaginaria, como los puntos entre los cuales la concebimos. Puntos imaginarios, porque no ejercen, ni podemos concebir en ellos, ninguna acción entre sí, ni sobre el alma; y entre los cuales concebimos realmente relaciones, como las concebimos entre cantidades y figuras, que no existen, sin que demos por eso realidad alguna objetiva ni a ellos, ni a las relaciones que concebimos entre ellos.

La capacidad de recibir cuerpos que atribuimos al espacio, es lo que a Balmes ha parecido más incompatible con

el espacio-nada. Pero esta capacidad ¿qué es? La no resistencia del espacio puro a los cuerpos, calidad tan negativa, como la absoluta inercia, como la intangibilidad, como la invisibilidad. Aquí encontramos otra prueba de las ilusiones que produce el lenguaje. De que la palabra capacidad no envuelve ningún elemento negativo, no debe deducirse que la calidad representada por ella sea precisamente positiva. La capacidad de volar es algo positivo, porque es el poder de ejecutar una acción verdadera. La capacidad de sentir es positiva, porque es la posibilidad de experimentar afecciones reales. Pero la capacidad de recibir cuerpos, que es la impotencia de resistirles, no tiene nada de positivo. Si el espacio no fuese capaz de recibir cuerpos, les resistiría; ejercería necesariamente una especie de acción sobre ellos; contendría la fuerza que empleasen los cuerpos para penetrarle; lo cual pugna evidentemente con la idea de espacio puro, precisamente porque el espacio puro es nada, o *nibili nullae sunt proprietates*.

Se opondrá probablemente que el espacio, recibidos los cuerpos, subsiste; y la nada, recibidos los cuerpos, desaparece. Luego no es lo mismo una cosa que otra.

Este argumento carece de fuerza. El espacio puro es la capacidad potencial; y el espacio lleno, la capacidad actual. El espacio puro es la nada; el espacio lleno es la misma nada. Si de la idea del espacio lleno deducimos los cuerpos que lo ocupan, el residuo es la nada.

Si esta explicación no pareciese enteramente satisfactoria, compárense las dificultades que ella ofrece con las de otra cualquiera, con las de la idea de Balmes, sobre todo, de la que él mismo saca consecuencias que, a mi juicio, son otros tantos argumentos *ad absurdum* contra su propia doctrina, como veremos más adelante. Sigámosle ahora en las explicaciones que hace del axioma *nibili nullae sunt proprietates* al concepto del espacio-nada.

“Si en un aposento se reduce a la nada todo lo que en él se contiene, parece que las paredes no pueden quedar dis-

tantes. La idea de distancia incluye la de un medio entre los objetos; la nada no puede ser un medio; es nada”.

Pero ¿quién no ve que la idea de un medio negativo no repugna a la nada? Es verdaderamente asombroso el prestigio que tiene para un entendimiento tan perspicaz la inmensa vitalidad del lenguaje. *Mediar la nada entre las paredes*, o como decimos en castellano, *no mediar nada*, le parece atribuir un ser a la nada, como si esto significara otra cosa que no mediar cosa alguna, de la misma manera que, cuando decimos que un hombre descontentadizo de nada gusta, no queremos decir que le gusta la nada, sino que no le gusta cosa alguna. “Si el intervalo es nada (añade), no hay distancia”, porque apoyarle en la nada, hacerle propiedad de la nada, es, a su juicio, afirmar la posibilidad del ser y no ser a un mismo tiempo. Pero ¿a qué buscar un apoyo en que repose la distancia, que es una mera relación entre las paredes?

Otra dificultad parecida a la precedente es la del movimiento en el espacio. “Si el espacio es nada, el movimiento es nada también; y por lo mismo no existe. El movimiento ni puede existir ni concebirse, sino recorriendo cierta distancia: en esto consiste su esencia. Si la distancia es nada, no recorre nada; luego no hay movimiento”. El movimiento puede existir y concebirse desde que los cuerpos varían de distancia entre sí; desde que varía entre ellos esta relación particular que llamamos distancia. La relación es entre ellos, y no pertenece a la nada. La distancia, a la verdad, es extensión; pero ya hemos dicho que la extensión en el espacio es la extensión de los cuerpos que actualmente contiene, o que podemos imaginar en él.

No seguiremos a Balmes en la discusión de la doctrina de Descartes, Leibniz, Clarke y Fenelón sobre el espacio. A nosotros nos parece que la definición de Leibniz es la más satisfactoria de todas: el espacio es una relación, un orden, no sólo entre las cosas existentes, sino también entre las posibles, como si ellas existiesen.

Examinemos la explicación de Balmes.

“Analizando la generación de la idea del espacio”, dice, “se encuentra que no es más que la idea de la extensión en abstracto. Si tengo ante mis ojos una naranja, puedo llegar por medio de abstracciones a la idea de una extensión pura, igual a la de la naranja. Para esto, comenzaré por prescindir de su color, sabor, olor, blandura o dureza, y de cuanto pueda afectar mis sentidos. Entonces no me queda más que un ser extenso, el cual, si le despojo de la movilidad, se reduce a una porción de espacio igual al volumen de la naranja.

“Claro es que estas abstracciones puedo hacerlas sobre el universo entero; lo que me dará la idea de todo el espacio en que está el universo.

“Abstrayendo, prescindimos de lo particular, y nos elevamos a lo común. Si en el oro hago abstracción de las propiedades que le constituyen oro, y atiendo únicamente a las que posee como metal, me quedo con una idea mucho más lata, la de metal, que conviene no sólo al oro, sino también a todos los demás metales. Con la abstracción, he borrado el límite que separaba el oro de los demás metales; y me he formado una idea que se extiende a todos, que no especifica ni excluye ninguno. Si de la idea de metal abstraigo lo que le constituye metal, y me atengo únicamente a lo que le constituye mineral, he borrado otro límite; y la idea es más general todavía. Y, si subiendo por la misma escala, paso sucesivamente por la idea de inorgánico, cuerpo, sustancia, hasta la de ser, habré llegado a un punto en que la idea se extiende a todo.

“Con esto, se echa de ver que la abstracción sube a la generalización, borrando sucesivamente los límites que distinguen y como que separan los objetos. Aplicando esta doctrina a las abstracciones sobre los cuerpos, encontraremos la razón de la ilimitabilidad de la idea del espacio”.

Todo esto (dicho sea con el respeto que nos merece el agudo y profundo ingenio del filósofo español) nos parece más espicioso que sólido. La idea de género no excluye nin-

guno de los caracteres de las especies; no incluye a ninguno en particular, pero los incluye todos disyuntivamente. El hombre en general no es el hombre europeo, ni el asiático, ni el americano, ni el negro, ni el blanco, ni el de color cobrizo; pero es sin duda un hombre que pertenece a este o a aquel lugar de la tierra, y que tiene cierto color. Estos conceptos disyuntivos entran necesariamente en la idea del hombre en general. Prescindir del color o del país no es excluir el color ni el país, sino dejar de considerarlos y determinarlos por el momento, sin que por eso dejemos de verlos vagamente, por decirlo así, en lontananza.

En la extensión generalizada, sucede lo mismo. Prescindimos del límite, pero no excluimos la idea del límite. Si lo excluimos, concebimos necesariamente extensión infinita; es sin duda lo que sucede en la capacidad potencial que atribuimos al espacio.

No es cierto que, cuando pedimos la idea de la extensión en abstracto, y sin embargo terminada, pedimos una cosa contradictoria. Un límite dado quitaría sin duda a la extensión la generalidad. Pero un límite vago, un límite que no es éste, ni aquél, ni esotro, pero que por fuerza ha de ser alguno, es absolutamente necesario a la extensión generalizada, si no se supone infinita.

Balmes resume su doctrina en las proposiciones siguientes:

“1^a Que el espacio no es más que la extensión misma de los cuerpos;

2^a Que la idea del espacio es la idea de la extensión;

3^a Que las diferentes partes concebidas en el espacio, son las ideas de extensiones particulares, en las que no hemos prescindido de sus límites;

4^a Que la idea del espacio infinito es la idea de la extensión en toda su generalidad, y por tanto, prescindiendo del límite;

5^a Que la imaginación de un espacio indefinido nace necesariamente del esfuerzo de la imaginación en que des-

truye los límites, siguiendo la marcha generalizadora del entendimiento;

6^a Que donde no hay cuerpo, no hay espacio;

7^a Que lo que se llama distancia no es otra cosa que la interposición de un cuerpo;

8^a Que, en desapareciendo todo cuerpo intermedio, no hay distancia; hay, pues, inmediación, hay contacto, por necesidad absoluta;

9^a Que, si existiesen dos cuerpos solos en el universo, es metafísicamente imposible que disten entre sí;

10^a Que el vacío, grande o pequeño, coacervado o diseminado, es absolutamente imposible”.

No nos detendremos en las cinco primeras proposiciones, porque ya queda dicho lo que pensamos acerca de ellas.

Sobre la sexta, notaremos que de ella, si el espacio, como opina nuestro autor, es la extensión del universo, se sigue necesariamente que, donde cesa el universo, cesa el espacio; pero el espacio así considerado no es el espacio, como lo considera la generalidad de los hombres. Suponiendo finito el universo, más allá de sus límites es posible la existencia de otros cuerpos, de otros universos; esa posibilidad es en otros términos la capacidad de recibir cuerpos, la no-resistencia a los cuerpos; cualidad que, como hemos dicho, constituye el espacio puro, que no se diferencia de la nada. Decir que más allá de los límites del universo no hay espacio, es decir que falta allí todo, y que falta al mismo tiempo la carencia de todo, que es la nada; lo cual es evidentemente contradictorio.

La séptima proposición nos da también una idea turbada e inadmisibles de la distancia. La distancia de dos cuerpos es una relación particular entre ellos, que, según el modo de pensar de todos los hombres, subsistiría, aunque se aniquilara todo el universo, menos ellos.

De la novena proposición, nos atrevemos a decir que nos parece absurda, y que, como consecuencia del sistema de Balmes, es un argumento poderoso contra su teoría.

Lo mismo decimos de la décima. En la idea del vacío, no hay nada que repugne al entendimiento; y el presbítero Balmes no lo ha concebido así, sino porque ha dado una extensión excesiva al precitado axioma escolástico.

No objetaremos a la teoría de Balmes la necesidad del vacío determinado que, según la teoría corpuscular, es necesario para el movimiento de los cuerpos en el universo, porque esta teoría es una hipótesis, y los fenómenos de la rareza y densidad, de la dilatación y condensación, pudieran absolutamente explicarse sin ella.

De la íntima constitución de la materia, no sabemos nada. El mismo Balmes se espanta de la extrañeza de las consecuencias a que conduce su principio, y sospecha que se oculta algún error en él. Las del capítulo XIII son aun más repugnantes, permítasenos decirlo, al sentido común. Creemos que basta presentarlas, para que se aprecie el principio de que incontestablemente se derivan:

“Si existiese un cuerpo solo, no podría moverse, porque se movería en la nada”.

III

Los argumentos que hace Balmes contra la concepción del espacio-nada, ofrecen una prueba notable del imperio que pueden tener los hábitos escolásticos sobre las inteligencias más elevadas.

Si se reduce a la nada todo lo que se contiene en un aposento cerrado, parece, dice, que las paredes no pueden ya quedar distantes, porque la distancia es un intervalo, y la nada no puede ser un intervalo, porque la nada no puede tener cualidades; y si el intervalo es nada, no hay distancia.

Pero el axioma *nibili nullae sunt proprietates* no se opone a que atribuyamos predicados negativos a la nada. Nadie seguramente condenará por absurdas estas proposiciones: *la nada no tiene color, la nada no puede tocarse, la nada no*

puede producir efecto alguno; y el que diga que la nada no puede hacer resistencia a los cuerpos ni al movimiento, lejos de decir un absurdo, expresará una verdad incontestable, evidente. Ahora bien, la capacidad que atribuimos al espacio-nada no es otra cosa que la imposibilidad de hacer resistencia. La idea de distancia entre las paredes de un aposento que supongamos enteramente vacío de materia, no es más que la idea del movimiento necesario para que un móvil cualquiera, introducido en el aposento, se transporte de una pared a la pared opuesta. Decir, pues, que en la nada no puede haber movimiento, porque ese movimiento en la nada es nada, supuesto que *nikili nullae sunt proprietates*, ¿no es un miserable juego de palabras?

Pero el mejor modo de hacer ver hasta qué punto ese axioma ha descarriado a Balmes, es presentar al lector los corolarios que él mismo deduce de la idea que le ha parecido más aceptable entre cuantas se puedan formar del espacio.

“Donde no hay cuerpo no hay espacio”.

“Lo que se llama distancia, no es otra cosa que la interposición de los cuerpos”.

“En desapareciendo todo cuerpo intermedio, no hay más distancia; hay una inmediatez, hay contacto por necesidad absoluta”.

“Suponiendo que existan dos cuerpos solos en el espacio, es metafísicamente imposible que disten entre sí”.

“El vacío, grande o pequeño, coacervado o diseminado, es absolutamente imposible”.

Un cuerpo solo no puede moverse, porque el movimiento encierra por necesidad el correr distancia, y no hay distancia cuando no hay más que un cuerpo”.

“Un cuerpo con ángulos salientes¹, existiendo solo, es un absurdo; porque su figura exige que el punto A, vértice de un ángulo, diste del punto D, vértice de otro ángulo, la

¹ *Entrantes*, dice el autor; pero creo que ha querido decir *salientes*, porque no alcanzo cómo pueda entenderse su raciocinio, si se aplica a los que se han llamado comúnmente ángulos *entrantes*, que se internan en la superficie terminada por líneas, o en el sólido terminado por superficies. (*N. de Bello*).

distancia AD. Esta distancia no puede existir, porque donde no hay cuerpo no hay distancia”.

El universo se halla, según Balmes, en este caso. La superficie que le termina carece de prominencias y cavidades aun infinitísimas; y eso en virtud de una necesidad metafísica, de manera que la Omnipotencia misma no hubiera podido darle otra forma.¹

El sentido común de Balmes no ha podido menos de protestar contra tan extrañas aserciones. “Si el lector”, dice Balmes, “me pregunta lo que pienso sobre ellas, y sobre el principio en que estriban, confesaré ingenuamente que, si bien el principio me parece verdadero y las consecuencias legítimas, no obstante, la extrañeza de algunas de ellas me infunde sospechas de que en el principio se oculta algún error, o que el raciocinio con que se infieren las consecuencias, adolece de algún vicio, que no es fácil notar. Así más bien presento una serie de conjeturas y de raciocinios para apoyarlas, que no una opinión bien determinada”. A mí me parece que toda la armazón dialéctica de Balmes va por tierra desde que se reconozca que la *capacidad* del espacio puro significa *no-resistencia*; cualidad que nadie querrá disputar a la nada.

¹ *Filosofía Fundamental*, tomo II, página 200 y siguientes. (N. de Bello).

FILOSOFÍA

curso completo, de MR. RATTIER *

I

Aunque miramos el *Manual* de Mr. Rattier como una de las mejores obras que pueden adoptarse para la enseñanza elemental de la filosofía en nuestro país, no por eso disimularemos que ciertas opiniones del autor nos parecen aventuradas; que su nomenclatura ofrece inconvenientes graves; y que en algunas materias encontramos incompleta su doctrina, al paso que difusa y redundante en otras. Convenimos desde luego en que el primero de estos cargos vale poco. En la variedad de sistemas que dividen hoy la filosofía, cada cual es dueño de elegir los principios que más fundados conceptúe; y no somos tan presuntuosos que pensemos imponer nuestras opiniones a nadie. Pero, aun en esta parte, puede no ser inútil la discusión. Por lo tocante a los otros dos reparos, esperamos que no serán del todo desatendidas las observaciones en que nos hemos propuesto apoyarlos. Tratándose ahora de redactar un texto para la clase de filosofía del Instituto Nacional, y habiéndose elegido, en cuanto al fondo y método, el *Manual* de Mr. Rattier, las

* Fué publicado por primera vez en la *Revista de Santiago* I, 4, julio de 1848; I, 5, agosto de 1848; y II, 10, marzo de 1949. Se incluyó, revisado por Bello, en *Opúsculos literarios y críticos*, Santiago, 1850, p. 240-270. Se reprodujo en O. C. VII, p. 387-418. (Comisión Editora. Caracas).

presentamos como meras indicaciones al ilustrado profesor que se ha encargado de este importante trabajo. Aunque no se nos ha proporcionado comparar el *Manual* con el *Curso Completo*, juzgamos que el primero es un resumen del segundo, y preferimos referirnos al *Curso*, porque, estando allí más extensamente desarrollada la doctrina del autor, allí es donde podemos comprenderla mejor, y juzgar acertadamente de lo que falte o sobre en ella para una enseñanza elemental.

No es nuestro ánimo rebajar el alto concepto de que gozan en Chile las obras filosóficas de Mr. Rattier. Nosotros mismos hemos sido de los primeros en recomendarlas. Si no son del pequeño número de aquellas en que campea algún gran principio original, que abra un nuevo y vasto horizonte a la ciencia, el autor ocupa a lo menos un lugar distinguido entre los escritores cuya misión es refundir trabajos ajenos, coordinarlos, y darles la forma conveniente para hacerlos entrar en la circulación general; misión, también, de alta importancia, y cuyo adecuado desempeño exige cualidades nada comunes; una extensa instrucción para el acopio de los esparcidos materiales; un juicio superior para apreciarlos y elegirlos; un talento de elaboración, que, elucidándolos, y modificándolos, y corrigiéndolos cuando es menester, dé coherencia a las partes, unidad y simetría al todo. Éstas son las cualidades que, a nuestro juicio, distinguen eminentemente el *Curso de Filosofía* de que se trata. Mr. Rattier no es un mero abreviador o compilador; domina la materia; mejora a menudo lo que debe a otros; y posee en alto grado el talento de asimilación, que digiere, organiza, y da a todo lo que toca la estampa de sus propias ideas. Cuando no haya hecho avanzar la ciencia, a lo menos la habrá colocado en una posición elevada, de donde sea fácil tender la vista sobre todo el espacio recorrido por ella, y contemplar las conquistas que señalan su larga carrera. En cuanto a la ejecución, que en esta especie de obras es una circunstancia importante, la de Mr. Rattier reúne en

todas partes la claridad a la elegancia; y la difusión, que de cuando en cuando se le puede imputar, se compensa hasta cierto punto con la variedad de consideraciones que se hacen servir al esclarecimiento de cada cuestión, habilitando al lector para calificar las opiniones divergentes y juzgar por sí mismo.

Se abre el *Curso* por una *Introducción* en que el autor, después de dar a conocer el objeto de la Filosofía, para hacerlo concebir mejor, y manifestar la importancia de sus aplicaciones, echa una ojeada sobre todos los ramos del saber humano.

“Como hay”, dice, “dos clases de seres bien distintos por su naturaleza, los unos perceptibles por medio de los sentidos, y de que se compone el mundo visible, los otros accesibles solamente a la inteligencia y que constituyen el mundo invisible, hay por lo mismo dos clases de ciencias: las unas, que tienen por objeto los cuerpos, sus propiedades, los fenómenos que se observan en ellos, y las leyes generales y constantes que presiden a la producción de estos fenómenos; las otras, que tienen por objeto los espíritus, los fenómenos que los manifiestan, las leyes según las cuales se combinan los elementos del pensamiento, las facultades que tiene el alma de recibir ciertos modos de ser o de dárselos a sí misma por su actividad peculiar.

“De aquí la primera división de las ciencias en *físicas* y *metafísicas*”.

Las ciencias metafísicas se subdividen del modo siguiente:

“La ciencia del espíritu humano se llama *psicología*, cuando estudia el pensamiento en cada hombre, es decir, en los individuos; recibe el nombre de *demología* o de *política*, cuando estudia el pensamiento en cada sociedad, esto es, en las varias especies; y se denomina *antropología*, cuando estudia el pensamiento en el género, esto es, en la humanidad toda.

“Pero el pensamiento, sea que lo estudiemos en el indi-

viduo, en la especie o en el género, se presenta bajo tan variadas formas, que, con la ciencia del espíritu humano, se enlazan necesariamente, como expresión del pensamiento, una multitud de ciencias y artes metafísicas, que constituyen otras tantas aplicaciones de la *psicología*, de la *demo- logía*, y de la *antropología*.

“Así, cuando el pensamiento del hombre, fijándose en la noción del *ser*, aspira a comprenderla en su mayor generalidad, la ciencia toma el nombre de *ontología*. Llámase *teodicea*, cuando el espíritu humano, remontándose al principio universal de los seres, eleva su pensamiento a Dios, a los atributos de la divinidad, a las relaciones entre el hombre y su autor soberano. Llámase *moral* o *ética*, cuando el pensamiento, contemplando las relaciones entre el hombre y sus semejantes, le considera bajo el punto de vista de los deberes que le incumbe llenar en el seno de la sociedad; y recibe el nombre de *estética*, cuando trata especialmente de las combinaciones y deducciones que nos suministra la noción de la *belleza*, y de las aplicaciones que deben hacerse de los principios de lo bello a las artes y a la literatura.

“Así también la *filología*, o ciencia de las lenguas consideradas como signos del pensamiento en los diferentes pueblos; la *gramática*, o ciencia de las palabras y de las relaciones entre ellas; la *lógica*, o ciencia del raciocinio y de las leyes de la razón; la *elocuencia*, o ciencia de los medios propios para mover y persuadir; la *civilización*, que comprende en su generalidad la *legislación*, ciencia de lo que debe mandarse o prohibirse, como bueno o malo, útil o dañoso; la *administración*, o ciencia de gobernar con orden y justicia los intereses de los estados, de las familias y de los particulares; la *jurisprudencia*, o ciencia del derecho público y privado; la *pedagogía*, o ciencia de conducir y educar la juventud; en suma, todas las ciencias sociales y políticas, que hacen depender las acciones humanas de algo que es superior a la simple idea de utilidad, y las subordina a la ley

moral de equidad y caridad, que es el alma del cuerpo social; la *historia*, o ciencia de los pensamientos, hechos y acontecimientos en que tienen parte los individuos, las familias, las naciones, el género humano; la *etnografía*, o ciencia de las costumbres de los varios pueblos; no son más que ramos o aplicaciones diversas de esta ciencia general que estudia las naturalezas inteligentes.

“Clasificaremos también entre las artes metafísicas la *escritura*, el arte ingenioso de pintar las palabras y de hablar a los ojos; la *tipografía*, que inmortaliza el pensamiento humano, multiplicando los medios de transmitirlo intacto a los siglos futuros; la *vocalización*, otro medio de activar las comunicaciones intelectuales y la circulación de los pensamientos en el cuerpo social; la *gesticulación* y la *pantomima*, palabra material que no expresa ya las ideas con sonidos, sino las pinta con gestos, con las actitudes del cuerpo, con los movimientos de la fisonomía; la *música*, transformación gloriosa de la palabra, como la llama el abate Gerbert, arte de conmovir y agradar por el conocimiento de las relaciones misteriosas que existen, no ya entre los sonidos y las ideas, sino entre los sonidos y los sentimientos más íntimos del alma; la *declamación*, que obra a un tiempo en el hombre por el poder de las ideas y por el poder del canto, de que es una imagen rebajada; la *pintura*, palabra muda y escritura intuitiva; palabra muda, cuando en las combinaciones de formas y colores exprime toda el alma humana, con todas las pasiones y todos los sentimientos que pueden figurar en ella; escritura intuitiva, cuando, como los jeroglíficos egipcios, representa hechos y cosas, no con signos convencionales, sino bajo sus formas naturales vivientes; la *poesía*, que se sustituye a la pintura por sus imágenes y descripciones y al canto por su armonía; la *mnemónica*, que es a la memoria lo que la lógica a la razón, reglándola y dirigiéndola; la *danza*, que en todos los pueblos es el lenguaje de la alegría y de todos los sentimientos expansivos del alma, y que, como signo de una afección natural y de todos los matices en que

se manifiesta, participa de la pantomima por los movimientos combinados que imprime al cuerpo, y de la música por el ritmo, a que necesariamente debe sujetarse; la *arquitectura*, que en sus relaciones con el pensamiento moral y religioso, puede también considerarse como una escritura sublime, realizada en los monumentos, en los templos que erige a la divinidad, etc. En todas estas artes y en muchas otras que sería largo enumerar, la idea es todo, la materia nada; todo su valor está en el pensamiento que exprimen”.

Pudiéramos copiar otros pasajes de la *Introducción*, como muestras de la manera peculiar del autor, de la extensión de sus miras, del espíritu moral y liberal de su filosofía, y de la fácil y natural elegancia con que ameniza los asuntos que toca. Pero estamos reducidos a límites demasiado estrechos, y debemos apresurarnos a exponer las observaciones que al principio indicamos.

El autor comienza por la *Psicología*; esto es, por la ciencia del yo o del alma. En la Psicología desenvuelve primeramente todos los elementos constitutivos del pensamiento. Los primeros que llaman su atención, pertenecen a la *sensibilidad*.

“La sensibilidad”, según Mr. Rattier, “es el conjunto de las modificaciones que el yo experimenta cuando recibe la acción del mundo visible o invisible, no por el conocimiento que adquiere del uno o del otro, sino por las sensaciones agradables o desagradables, los goces o padecimientos, las emociones de placer o de pena, las aversiones o deseos, las afecciones simpáticas o antipáticas que esta acción determina en el yo” (tomo 1, página 122). Contra esta definición pudieran hacerse objeciones graves. ¿Por qué servirse de la sensación para explicar la sensibilidad, de la cual es aquélla un acto, que todavía no conocemos, y cuya definición no nos da el autor hasta muchas páginas después? Por otra parte, la sensibilidad, según esta definición, se reconoce por el placer o pena, el goce o padecimiento, la aversión o deseo que un objeto visible o invisible produce en el alma;

de que se seguiría que los actos del alma a que falta este colorido de goce o pena, de simpatía o antipatía, no son actos de la sensibilidad, y que las sensaciones mismas, cuando no son agradables o desagradables, no pertenecen a esta facultad primitiva. Un objeto que vemos, y que no nos afecta en bien ni en mal, produce sin duda sensaciones, afecta el *sentido* de la vista, que es una de las facultades especiales, comprendidas bajo el término genérico *sensibilidad*. El mismo Mr. Rattier reconoce que las sensaciones que el mundo material determina en nosotros, son a menudo *indiferentes*, esto es, ni agradables ni desagradables. He aquí sus formales palabras: “Las sensaciones que el alma experimenta a consecuencia de las impresiones que se operan en los órganos corpóreos, no son para ella placeres ni penas propiamente tales” (proposición inexacta en su generalidad: no lo son siempre, pero lo son muchas veces). “Hay circunstancias en que el alma, bajo la influencia de una sensación del tacto, del oído o la vista, no goza ni padece. Y aun se puede decir que las sensaciones indiferentes son las más numerosas” (tomo 1, página 181). Y seguidamente refuta a Mr. Garnier, para quien una *sensación indiferente es una sensación que no existe*. ¿Cómo, pues, conciliar esta doctrina con la definición precedente? Una de dos: o tenemos sensaciones que no son actos de la sensibilidad, contra la doctrina de Mr. Rattier, que creemos es la doctrina universal en esta materia; o no es esencial en los actos de la sensibilidad el placer o dolor, el goce o padecimiento, contra la definición de Mr. Rattier.

Nuestro autor distingue dos especies de sensibilidad: la *física* y la *moral*. Sensibilidad *física* es una denominación poco aparente, a nuestro juicio; porque la sensibilidad, bajo todas sus formas, es una facultad espiritual, una facultad de cuyos actos tenemos conciencia. Pero ¿qué es la sensibilidad física? Ella abraza, según Mr. Rattier, todas las sensaciones agradables o desagradables, que determina en nosotros la agencia de los cuerpos externos, todos los placeres y todos los

dolores que localizamos en alguno de nuestros órganos, y todos los apetitos y deseos sensuales, atractivos o repulsivos, que el alma experimenta con esta ocasión (página 123); otra definición que adolece del defecto que se llama en la lógica *idem per idem*, porque *sensibilidad*, *sensación* y *sensual*, son palabras cognadas cuyos significados tienen un fondo común, y era necesario haber definido una de ellas separadamente para que por su medio se determinase la idea que corresponde a cada una de las otras. Pero, en lo que nos parece más defectuosa la definición, es en que no abraza realmente todos los fenómenos de la sensibilidad física. Exclúyense, primeramente, las sensaciones indiferentes, que referimos a órganos determinados, o (según la expresión del autor), que localizamos en alguno de nuestros órganos, como son las más numerosas y familiares de la vista, oído y tacto. Las sensaciones que produce en mi vista un objeto que de ningún modo me interesa, la que produce en mi oído un rumor insignificante, o en mi tacto el tocamiento de un cuerpo que no me afecta ni en bien ni en mal, ¿a qué sensibilidad pertenecen? Según el texto de las dos definiciones que hemos considerado, se podría responder que a ninguna; y casi habría motivo de pensar que tal ha sido la mente del autor, si él mismo no hubiese tenido cuidado de anunciarnos, desde las primeras páginas, que *las sensaciones de todas clases son hechos interiores que él comprende bajo el nombre común de sensibilidad*.

Exclúyense, en segundo lugar, las sensaciones determinadas por nuestro propio cuerpo y que se localizan en un órgano; las sensaciones que corresponden a las impresiones que una parte de nuestro cuerpo hace en otra, y en que nuestro cuerpo ejerce sobre sí mismo acciones semejantes a las que podría ejercer en él un cuerpo externo. Además, el cuerpo animado despierta sensaciones peculiares en el alma que lo vivifica, y sensaciones que se localizan. La lesión de una víscera ocasiona un dolor agudo que referimos a la parte afecta. ¿Se comprende esta especie de sensaciones en

la definición anterior? ¿Y no corresponden ellas rigurosamente a la sensibilidad física?

En tercer lugar, se excluyen indebidamente las sensaciones que no se localizan en órgano alguno peculiar, y que referimos vagamente a todo el sistema, como las de intensidad, fatiga, sueño. El cuerpo viviente se halla impresionado, en cada uno de estos estados, de una manera especial, que aún no ha podido describirnos la fisiología, y que lleva traza de ser un enigma eterno, indescifrable al microscopio y al escalpelo. Pero cualquiera que sea la alteración física, química, eléctrica, magnética, que en esos estados experimenten los nervios, los músculos, el cerebro, los modos de ser que determinan ellos en el *yo*, en el alma, son sensaciones que no localizamos, sensaciones que se nos figuran derramadas sobre toda la máquina corpórea que el *yo* vivifica. ¿Y no son éstas también sensaciones que pertenecen al dominio de la sensibilidad física?

En los fenómenos de esta especie de sensibilidad, distingue Mr. Rattier la *impresión*, que corresponde al organismo, y la *sensación* que tiene su asiento en el alma. La impresión afecta primeramente una parte cualquiera de la superficie externa o interna de nuestros órganos; esta afección se comunica luego a los nervios, y se propaga por medio de ellos hasta el cerebro: impresión *primitiva* o *superficial*, impresión *media* o *nerviosa*, impresión *profunda* o *cerebral*. Mr. Rattier da también a la impresión superficial el título de *orgánica*, que debiera extenderse a todas tres, porque los nervios y el cerebro son verdaderos órganos; y aun pudiera decirse que es en ellos donde existe eminentemente el organismo de la vida; a lo menos así es en el hombre, y en las especies de animales que más se aproximan a la nuestra.

Estos tres grados de la impresión se pueden distinguir con claridad en la que precede a las sensaciones de la vista, oído, olfato, gusto y tacto, y generalmente a las sensaciones que localizamos en algún órgano determinado. Así el fluido luminoso que nos hace ver los colores, después de

atravesar los dos maravillosos aparatos ópticos que llamamos ojos, impresiona la retina; y esta impresión se propaga por medio de ciertos nervios hasta el cerebro. Así también un tejido interior dañado o desarreglado ejerce, en consecuencia, una acción especial en ciertos nervios, que la transmiten del mismo modo al cerebro. Pero ¿son siempre fáciles de discernir esos tres grados? ¿En qué órgano particular tiene origen, y por qué nervios es conducida al centro cerebral, la impresión que produce en el alma la sensación del sueño?

En seguida, pasa el autor a la descripción de los órganos, y a la exposición fisiológica de los fenómenos de la impresión; materia que, a lo menos en el *Manual*, hubiera podido reducirse a lo muy preciso para explicar los hechos de la *percepción sensitiva*, esto es, los juicios que forma el alma sobre las cualidades y estados de los cuerpos externos y del suyo propio, según las variedades de las sensaciones que experimenta, las cuales corresponden necesariamente a las variedades de las impresiones orgánicas. En ninguno de los sentidos, son más complejos estos juicios que en la vista. Las leyes a que obedece el entendimiento en la apreciación de los colores, figuras, tamaños y distancias de los cuerpos, deduciéndolas de menudísimas variedades de sensación, que corresponden a menudísimas variedades de impresión, han dado materia a muchos interesantes trabajos desde el siglo XVII acá. Lo mejor de Reid es acaso la parte que ha dedicado a este asunto en su *Investigación de los principios del sentido común*, en que lo concerniente a la vista forma uno de los más bellos y acabados capítulos de la filosofía intelectual. Y con todo eso, el doctor Reid ha logrado desempeñar su objeto economizando extremadamente los datos físicos y anatómicos.

Lo que menos estamos dispuestos a aceptar en la teoría de Mr. Rattier, es la división que hace de las impresiones y las sensaciones en *externas* e *internas*, suponiendo un exacto paralelismo, bajo este respecto, entre la impresión, la sensa-

ción y la percepción sensitiva. Pero la verdad es que semejante paralelismo no existe; que donde se encuentra fundamentalmente esa diferencia, y donde podemos manifestarla y formularla de un modo claro y preciso, es en la percepción sensitiva.

Importa mucho para fijar nuestras ideas no perder de vista la esencial separación de los tres trámites que acabamos de enumerar. "Entre estos dos hechos, la impresión y la sensación", dice Mr. Rattier (pág. 179), "hay toda la distancia que separa a la sustancia corporal de la sustancia espiritual. La impresión es un modo de ser de la materia, una alteración en los órganos, una vibración, un movimiento que se opera en ellos, que se comunica de la superficie interna o externa del cuerpo a los nervios y al cerebro, y cuyo progreso puede seguir, describir y averiguar la fisiología, observando atentamente los hechos que la constituyen. Pero una vez que ha recorrido los diferentes grados de la impresión hasta el centro cerebral en que ésta termina, se encuentra atajado el fisiólogo; porque allí están los límites de la materia; allí principia el dominio del alma y del pensamiento; y la experimentación física cede su lugar a la observación psicológica. La sensación no es un hecho corporal, que pueda presentarse a los ojos del profesor de anatomía, o que se manifieste bajo la punta del escalpelo". Esto nos parece exacto. Pero no hallamos que se tracen de un modo igualmente preciso los límites entre la sensación y la percepción.

"Definimos la sensación un modo de ser del alma, ocasionado por alteraciones que han ocurrido en el cuerpo. El carácter propio de la sensación es no tener objeto *diverso de ella misma*. Si se observa atentamente a el alma que lo experimenta, haciendo abstracción de todos los fenómenos espirituales que pueden manifestarse a consecuencia, es imposible ver en ella otra cosa que una modificación del yo, que existe de cierta manera particular, es decir, *que goza o padece bajo la influencia del placer o el dolor*. Es seguro, pues, que la sensación no supone absolutamente más que

sujeto afectado de cierta manera; que el yo no tiene en ella conciencia, sino de sí mismo y de su modo de ser; y que bajo la acción de la fuerza extraña que lo afecta, se halla en un estado puramente pasivo” (página 181). Prescindimos del goce o padecimiento, que aparece aquí otra vez como esencial en la sensibilidad. El carácter de la sensación, se dice, es no tener objeto diverso de ella misma. El carácter de la sensación, diríamos de mejor gana, es no tener objeto alguno. Si la sensación tuviese por objeto a sí misma, ¿en qué se distinguiría de la conciencia? Cuando el alma percibe la sensación, como cuando percibe el recuerdo, como cuando percibe el juicio, como cuando percibe cualquiera de sus modos de ser, la facultad que ejercita es la conciencia. A la verdad, el alma es una; todas sus facultades forman un todo uno, simple, indivisible. Pero en una análisis rigurosa, es necesario separarlas cuidadosamente una de otra; que es, en otros términos, discernir los diversos hechos de que consta cada fenómeno espiritual.

Las percepciones de la conciencia son de muy otra naturaleza que las percepciones sensitivas. En aquéllas, el alma ve directamente una modificación *suya*; en éstas, lo mismo que en las otras¹, ve directamente también una modificación *suya*; pero al mismo tiempo ve indirecta y representativamente otra cosa; porque de esa modificación de sí misma, que es siempre una sensación, hace un signo con que se representa la causa extraña de que la sensación es efecto. A las percepciones de conciencia caracteriza un juicio de identidad; a las percepciones de cualidades o estados materiales, un juicio de causalidad. Creemos expresar su diferente naturaleza, llamando a las unas *intuitivas, directas*; a las otras, *sensitivas, representativas, indirectas*.

La impresión pertenece al cuerpo; la sensación, a la sensibilidad; la percepción, a la inteligencia.

¹ En *Opúsculos literarios y críticos*, Santiago, 1850, Bello corrige expresamente este párrafo, donde decía “. . . lo mismo que en el alma”. En O. C. VII, Amunátegui no tuvo en cuenta la enmienda del texto. (Comisión Editora. Caracas).

Veamos ahora la diferencia entre las percepciones sensitivas internas y las externas.

Si la referencia que hacemos de la sensación es al organismo (sea que se nos muestre como circunscrita a una parte, o como derramada sobre todo él), si se representan por medio de la sensación cualidades y estados peculiares de los cuerpos vivientes (verbi gracia, el hambre, el sueño, el dolor que localizamos en una víscera, el escozor que referimos a un punto de la cutis), la percepción es interna. Si el alma va más allá, si reconoce en la sensación la agencia de una causa exterior que afecta el organismo, y por medio del organismo su propio ser, representándose en esa agencia cualidades o estados que pertenecen a la materia en general, y pueden existir en los cuerpos vivos, como en la materia bruta, inorgánica (verbi gracia, un color, un sonido, una superficie suave o áspera), la percepción es externa.

Así, el ser externa o interna la percepción sensitiva, no consiste precisamente en la localidad de la impresión original, sino en ser mediata o inmediata la causa corpórea a que el yo refiere la sensación; y como en toda percepción sensitiva no puede menos de haber causa inmediata, que es una afección del organismo, no hay percepción sensitiva externa, a que no acompañe necesariamente una percepción sensitiva interna. Cuando un color produce una sensación en el alma, percibe el alma intuitivamente esta sensación, y representativamente, por medio de la misma sensación, dos cosas diversas, un color y una afección orgánica.

Hay en estos fenómenos una composición progresiva. Si se limita el alma a ver en la sensación un modo de ser *suyo*, tenemos una percepción de conciencia, una percepción directa, intuitiva ¹. Si el alma se representa por medio de la sensación la causa inmediata, la afección orgánica que afecta su sensibilidad, tenemos una percepción sensitiva in-

¹ En *Opúsculos literarios y críticos*, Santiago, 1850, este párrafo es así: "Si se limita el alma a ver en la sensación un modo de ser *suyo*, tenemos una percepción directa, intuitiva". (Comisión Editora. Caracas).

terna. ¿Reconoce, además de la afección orgánica, que es la causa inmediata, otra causa más distante que obra en ésta, y, por medio de ésta, en ella misma? Tenemos una percepción sensitiva externa.

Todavía podemos dar un paso más. A veces hay dos causas corpóreas mediatas, de las cuales una obra en otra, y la segunda en el órgano, y por medio del órgano, en el alma, como sucede en las percepciones de la vista, oído y olfato. En las de la vista, por ejemplo, un cuerpo distante imprime cierto movimiento, cierta modificación particular al flúido luminoso; éste impresiona, en consecuencia, a ciertos órganos; y los órganos impresionados afectan de cierto modo particular la sensibilidad. Cuando tenemos, pues, alguna idea del proceder de la naturaleza en las percepciones de la vista, una misma sensación es objeto directo de la conciencia y se nos hace signo de tres cosas diversas: de una impresión particular del organismo, de una modificación particular de los rayos de luz que lo impresionan, y de un color particular del objeto visible, que imprime aquella particular modificación a la luz. El signo, sin variar de naturaleza, varía de significado, según la referencia que unimos a él.

Si, pues, como hemos visto, una misma impresión, y por consiguiente, una misma sensación, puede servirnos para percepciones internas o externas, es preciso admitir que lo externo y lo interno de las sensaciones o de las impresiones, según la división de Mr. Rattier, no tiene que ver con lo interno y lo externo de las percepciones, según su natural división, que no se aleja mucho de la de nuestro autor.

Los caracteres diferenciales que asigna Mr. Rattier a sus dos clases de impresiones (página 171), justifican nuestra opinión.

1º Las externas nacen con ocasión de un excitante exterior, cuya presencia y naturaleza se prestan a la observación; al paso que los excitantes de las internas se hallan envueltos en una oscuridad profunda. — Se hace consistir el carácter de la impresión en el carácter de la percepción pro-

vocada por ella: la impresión es externa si percibimos una sustancia exterior que la produce; interna, si no se percibe semejante sustancia. Hay un zumbido de oídos que se asemeja mucho al de ciertos insectos; la sensación, y por consiguiente, la impresión, son de una misma especie en ambos casos. Sin, embargo, la impresión, y por consiguiente, la sensación, se califican, en el un caso, de internas, y en el otro, de externas, en virtud de una circunstancia que es del todo extraña a las dos; es a saber, el referir o no el alma la sensación a un excitante exterior.

2º Las impresiones externas se localizan; mientras que estamos en una ignorancia completa acerca del sitio en que se desenvuelven las otras. — Esta diferencia falla muchísimas veces. El estado orgánico, producido por la temperatura atmosférica, y de que nacen las sensaciones de calor o de frío, no se localiza; y nadie negará que referimos estas sensaciones a un excitante exterior, el ambiente; de manera que, atendiendo al primero de estos dos caracteres, deberíamos llamar interna la impresión, en la nomenclatura de Mr. Rattier, y atendiendo al segundo, la deberíamos calificar de externa. Por otra parte, cuando sentimos un dolor agudo, que nos parece tener asiento en un tejido interior, cuando experimentamos una sensación de angustia que referimos al pecho, y en otras muchas incomodidades y dolencias, la impresión se localiza; y bajo este punto de vista, pertenece a la clase de las externas, al paso que, no apareciendo excitante alguno exterior, es preciso llamarla interna.

3º Tenemos la facultad de sustraernos a los excitantes exteriores, tapándonos, por ejemplo, los oídos, cerrando los párpados, alejándonos de un cuerpo, cuyo contacto nos es desagradable; pero no podemos atajar el desarrollo de una impresión interna; a despecho nuestro, persisten, cuando sentimos hambre o sueño, los correspondientes estados orgánicos, mientras no comemos o dormimos; y todo lo que podemos es atenuar hasta cierto punto la intensidad de la sensación por una fuerte contención de espíritu, dirigida a

otro objeto; pero al fin triunfa el organismo. — Las impresiones orgánicas que sirven al ejercicio de los sentidos externos, se producen a veces sin excitación exterior, como en el ejemplo antes citado del zumbido de los oídos; como cuando, cerrados los ojos, después de haber estado algún tiempo bajo la acción de una luz viva, nos parece ver todavía la luz; y en otras alucinaciones de que hacen mención las obras de medicina y fisiología. Las impresiones son internas, porque no podemos sustraernos a ellas. Sin embargo, son semejantes a las que sirven para el ejercicio normal de los sentidos externos; a lo menos, así es creíble por la semejanza de las sensaciones que producen; y si son diferentes, no tenemos medio de saberlo. Es decir que, según la nomenclatura de Mr. Rattier, impresiones y sensaciones en que no columbramos diferencia de naturaleza, se colocan en diversas categorías a virtud de una circunstancia extraña, el poder o no sustraernos a ellas.

4º Por las sensaciones que provienen de las impresiones excitadas por agentes externos, conocemos estos agentes; por las sensaciones que las impresiones internas excitan, nada aprende el alma acerca de una agencia externa. — Por medio de estas sensaciones, aprendemos a distinguir ciertos estados orgánicos: el del hambre, el de la sed, el de la lesión de una entraña, etc. Por medio de las otras, aprendemos también a distinguir ciertos estados orgánicos: el de la visión, la audición, la olfacción, etc. ¿En qué está, pues, la diferencia? En haber o no, al mismo tiempo y por el mismo medio, percepciones externas. Por las funciones peculiares de la inteligencia, se clasifican las afecciones del organismo y de la sensibilidad.

5º Las impresiones externas son a menudo indiferentes; las internas son acompañadas de placer o dolor. Por la exposición misma de Mr. Rattier, se echa de ver la insuficiencia de este carácter. Impresiones de las que él llama externas, son a veces acompañadas de placer o dolor: de placer, cuando olemos una rosa, un jazmín; cuando gustamos una vian-

da sabrosa; de dolor, cuando miramos una luz demasiado intensa, cuando oímos el chirrido de una carreta, cuando pasamos la mano por una superficie erizada de filos y puntas, cuando olemos una cosa que hiede, cuando probamos una cosa que excita a náusea. Y también hay ciertas impresiones de las que él llama internas, que no tienen semejante carácter, verbi gracia, los latidos del corazón en su estado normal.

No hay para qué detenernos en lo *externo* y lo *interno* de las sensaciones, porque sería repetir casi con las mismas palabras lo que hemos dicho de las impresiones.

Lo que hay de cierto, es que las afecciones del organismo no nos son conocidas, sino por las sensaciones que excitan. Los fisiólogos mismos no pueden lisonjearse de habernos mostrado en ellas otra cosa que la corteza, por decirlo así, de los fenómenos orgánicos; la mecánica de las fuerzas vitales, las íntimas alteraciones que se operan en cada tejido, en cada fibra, y de que se ocasionan las varias especies o modos particulares de sensación, serán probablemente un misterio eterno. Las impresiones orgánicas de que resultan las sensaciones de la vista, son de las que mejor conocemos. Y ¿hasta dónde llega lo que sabemos de ellas? Hasta donde ha podido llevarnos la óptica, hasta la miniatura que pintan los rayos de luz en la retina. Pero ¿qué son las impresiones nerviosas y cerebrales que se desarrollan más allá? Nuestras ideas de los estados y afecciones orgánicas son ideas de *causas ocultas*, de que las sensaciones son *signos*; signos que se parecen a ellas, como la escritura a la voz humana, y no más, ni tal vez tanto. La importancia psicológica de las impresiones consiste en las sensaciones que despiertan, como la de las sensaciones en su significado objetivo, en la referencia que de éstas hace el alma a causas mediatas o inmediatas¹. Así la percepción sensitiva es el verdadero punto de vista. Mr. Rattier mismo, en lo que dice de las impresiones y las sensa-

¹ En *Opúsculos literarios y críticos*, Santiago, 1850, este párrafo es así: "La importancia psicológica de las impresiones consiste en las sensaciones en su significado objetivo, en la referencia que de éstas hace el alma a causas mediatas o inmediatas". (COMISIÓN EDITORA. CARACAS).

ciones, se ve obligado a recurrir continuamente a la percepción, aun para darse a entender.

II

Consecuente Mr. Rattier a su definición de la sensibilidad física, forma de las sensaciones externas cinco clases:

Placeres y penas del tacto,
Placeres y penas del gusto,
Placeres y penas del olfato,
Placeres y penas del oído,
Placeres y penas de la vista.

Quedan, por consiguiente, excluidas de su clasificación todas las sensaciones que no son acompañadas de placer o de pena, que, según él, son las más numerosas de la vista, oído y tacto.

Por otra parte, aunque esta clasificación de los cinco sentidos externos está universalmente admitida, no puede mirarse como completa, a no ser que se incluyan en el sentido del tacto afecciones que de ningún modo le pertenecen. De un cuerpo que tocamos se dice que *está caliente o frío*, como de una bebida que gustamos se dice que *está dulce o amarga*, o de una superficie sobre la cual ponemos la mano, que *está lisa o áspera*; la percepción sensitiva en estos tres casos es externa y *plesioscópica*, esto es, de aquellas en que se refiere la sensación a una causa externa que obra inmediatamente en un órgano. De un cuerpo en combustión, colocado a cierta distancia, decimos que *calienta*, como de una lámpara se dice que *alumbra*, percepción sensitiva externa y *aposcópica*; el objeto a que se refiere la sensación, no obra en el órgano inmediatamente. De la misma especie, són las percepciones de la temperatura atmosférica: cuando decimos que *hace calor o frío*, reconocemos una cualidad, un

estado externo a nosotros, que nos afecta de cierto modo, y que atribuimos a un sujeto vago, indeterminado, a la naturaleza que nos rodea; sujeto también de otros varios estados o hechos externos, como los que designamos por las expresiones *llueve, nieva, hiela*. Hasta aquí la sensación puede llamarse externa, porque se hace signo de cualidades de la materia inorgánica. Pero hay otros casos en que no es así. *Tengo calor, tengo frío*, se dice, como *tengo hambre, tengo sueño*, declarando estados particulares del organismo; y eso mismo es lo que damos a entender cuando decimos *siento calor*, como *siento fatiga, siento opresión en el pecho, me siento bueno o malo*. De manera que una misma especie de sensación puede servir para percepciones internas, en que nos representamos estados orgánicos; para percepciones externas, en que nos representamos cualidades de cuerpos que obran a cierta distancia de los órganos; y para percepciones externas, en que nos representamos cualidades de cuerpos que tocan la superficie del nuestro. Mr. Rattier pondera en varias partes de su *Curso* la admirable filosofía de que está como impregnado el lenguaje vulgar; y la materia presente es de aquellas en que los filósofos hubieran podido estudiarlo con fruto.

De todas las variedades de percepción a que sirven las sensaciones de calor o frío, no hay otras en que puedan confundirse con las del tacto, que aquellas que son producidas por cuerpos que realmente tocamos. Pero no hay más motivo para mirarlas en este caso como sensaciones táctiles, que para dar este título a las sensaciones peculiares del gusto, que están siempre asociadas a las del tacto, y que, sin embargo, se han considerado universalmente como de diversa naturaleza. De un cuerpo que gustamos, podemos decir a un mismo tiempo que *está duro* y que *está sabroso*, atribuyendo las dos cualidades a sentidos diversos. ¿No tenemos igual o mayor fundamento para distinguir dos sentidos en las sensaciones de dureza y calor que experimentamos tocando una piedra que ha estado expuesta a los rayos del sol? ¿Hay más

analogía, en este caso, entre las dos sensaciones asociadas? ¿No vemos, al contrario, que esta asociación, indefectible en el sentido del gusto, falta a menudo en las sensaciones de calor o frío, puesto que las referimos muchísimas veces a cuerpos distantes, a agentes vagos, impalpables, y aún a meros estados orgánicos?

Mr. Rattier ha hecho de los *apetitos* o *deseos sensuales* un tercer grado o manifestación de la sensibilidad física. A nuestro juicio, hay en ellos dos cosas que deben distinguirse: una sensación de malestar, incomodidad, desazón, dolor, que, referida al organismo, constituye una percepción sensitiva interna, y un conato de la voluntad, que no pertenece a los fenómenos de la sensibilidad física, y de que tenemos percepción intuitiva, percepción de conciencia.

Reconocemos, como Mr. Rattier, una sensibilidad moral, excitada por causas inmateriales. Las varias manifestaciones de esa sensibilidad tienen el título peculiar de *emociones*, *sentimientos*, *afectos*, *pasiones*. Pero no vemos que se haya trazado con precisión el límite que separa las *sensaciones* propiamente dichas de los *sentimientos* o *emociones*.

Desde luego es necesario separar en estos fenómenos del alma lo que pertenece a la voluntad, que desea, quiere, rehuye, rechaza, y produce en el cuerpo los movimientos correspondientes, para procurar ciertos objetos o evitarlos, y lo que pertenece a la inteligencia, que recuerda, imagina, juzga, excogita medios y prevé consecuencias, de lo que pertenece a la sensibilidad pura, que consiste en la molestia, pena, desazón, dolor, que el alma refiere a sí misma, y de que tiene percepción intuitiva, pero que, llegando a cierto grado de intensidad, produce impresiones orgánicas, dolores, incomodidades que el alma refiere al organismo, y de que tenemos, por consiguiente, percepciones internas. Los fenómenos de las pasiones y afectos son sobre manera complejos; y para darnos cuenta de ellos, es necesario descomponerlos en sus últimos elementos.

Observemos desde luego que, en los fenómenos de la sen-

sibilidad moral, la parte del cuerpo y la parte del alma se manifiestan regularmente en un orden inverso al que presentan las excitaciones de la sensibilidad física. En ésta, un estado orgánico despierta una sensación; la sensación, a su vez, excita a la inteligencia, que percibe el estado orgánico, piensa en él y en los objetos que tienen relación con él; y al ejercicio de la inteligencia, sucede la intervención de la voluntad, que tiene los medios de proporcionar a el alma un placer o de sustraerla a un dolor. Cuando el alma goza, la intervención de la voluntad puede ser negativa o nula. Satisfecha el alma con ese estado actual, se concentra en él. El hambre, por ejemplo, principia por una modificación particular del organismo, de que tenemos una percepción sensitiva interna, a que sucede la ocupación del pensamiento en los objetos propios para hacer cesar la sensación penosa de necesidad, y la determinación de la voluntad hacia ellos, que constituye un apetito, un deseo sensual. Satisfaciendo esta necesidad, gozamos, experimentamos sensaciones agradables, que referimos al organismo. El ejercicio de la voluntad se debilita por grados, y al fin se extingue.

De otra manera se desenvuelven las emociones morales, los afectos. En este fenómeno, la causa que produce la sensación, llamada entonces *sentimiento*, es una imaginación, un juicio, una idea. Cuando presenciemos las agonías de un moribundo, no es la percepción visual del objeto externo lo que nos afecta, lo que produce en nosotros el sentimiento de compasión u horror, sino la idea de los padecimientos del moribundo, la imaginación que nos coloca a nosotros mismos en una situación semejante, y el juicio de que tarde o temprano hemos inevitablemente de vernos en ella, ante un porvenir de felicidad o miseria; juicio que despierta en nosotros emociones solemnes, profundas. Estos afectos del alma, llevados a cierto punto, obran en el organismo; se revelan en nuestra voz, en nuestro semblante, en nuestras actitudes y movimientos involuntarios; nos estremecemos, lloramos. Las afecciones del organismo producen, al mismo tiempo, per-

cepciones sensitivas internas; y a todo se mezcla la participación de la voluntad; el alma tiende a huir de ese espectáculo que la aflige y espanta.

De la misma manera, si la dicha inesperada de un amigo nos enajena de regocijo, es evidentemente la inteligencia lo que influye en la sensibilidad, y por medio de ésta en el organismo. La alegría que en esa y en otras ocasiones semejantes sentimos, supone cierta participación de los órganos, que pasan entonces a un estado extraordinario de movilidad. Así vemos manifestarse este afecto por saltos y brincos en los niños y en todas las personas que no se cuidan de la compostura exterior. Por eso, el baile ha sido en todas partes su expresión natural. Pero esa modificación corpórea no es más que un traslado pálido de lo que pasa entonces en la inteligencia, que hace combinaciones rápidas de ideas, vuela de un pensamiento a otro, y produce la locuacidad chistosa, la jovialidad, la algazara. En la tristeza, al contrario, el alma no sale de un círculo limitado de ideas, y tiene que hacerse violencia para distraerse del pensamiento que la aflige; busca la soledad y el silencio; los movimientos de la máquina corpórea se hacen tan lentos y lánguidos como las funciones intelectuales; los ojos se fijan; permanecemos en una misma actitud, prefiriendo la más descansada; apoyamos la cabeza en las manos, como si aún el esfuerzo habitual que es necesario para sostenerla nos fuese entonces molesto. A veces, con todo, la alegría y la tristeza proceden inmediatamente del organismo, y pertenecen a la sensibilidad física.

Aun las emociones más delicadas, como son, por ejemplo, las que suscita el ejercicio de la inteligencia, cuando contempla alguna de las bellas creaciones de la fantasía poética o artística, o cuando brilla súbitamente a sus ojos una verdad nueva, fecunda de consecuencias importantes; aun estas emociones etéreas, digámoslo así, en que el espíritu, como desprendido de la materia, se eleva a las más altas regiones a que le es permitido remontarse en su mansión terrena, producen modificaciones orgánicas, que se manifiestan

tan en el semblante. ¿Quién pronunció jamás el *eureka* sin una bulliciosa conmoción de todo su ser espiritual y orgánico? Cada pasión tiene sus gestos, sus actitudes, su fisonomía, y da modulaciones peculiares a la voz humana. Esto es lo que imitan la declamación, la música, la pintura, la mímica; y en esto consiste su poder. Pero estas mismas artes no conmueven la sensibilidad, sino por medio de la inteligencia.

Echamos menos en el *Curso Completo* la análisis de estos fenómenos de la sensibilidad moral, bajo el punto de vista psicológico. Verdad es que el autor ocupa en ellos muchas páginas, y de las más interesantes de su obra; pero que, por el aspecto con que los mira, estarían mejor colocadas en la filosofía *moral*. Los sentimientos son inmediatamente excitados por la inteligencia, que refleja el espectáculo y el movimiento del mundo moral y social, religioso y político, literario y artístico. Pero las relaciones de los objetos multiformes que en él se le ofrecen, sea con el individuo aislado, o entre los varios miembros de la sociedad, y sus efectos en la felicidad propia, en la felicidad común, y en la realización de los destinos humanos, son del dominio de la ética. ¿No es, pues, una manifiesta anticipación de las doctrinas morales lo más de lo que se contiene desde la página 200 hasta la 309? Léase como una muestra (y pudiéramos dar otras muchas y de mayor extensión) lo que dice Mr. Rattier sobre el amor a la soledad, al fin del título primero, destinado a la sensibilidad. El asunto es, sin duda, importante, y está expuesto con la lucidez y elegancia que resplandecen en todo el *Curso*. Pero ¿aguardaría nadie estos dos párrafos en otra parte de la obra, que en la que se dedica a la actividad voluntaria, a los deberes y destinos humanos; en una palabra, al hombre moral?

“El último sentimiento de que tenemos que dar cuenta es el amor a la soledad, la necesidad de sustraernos al mundo y recogernos en nosotros mismos. Este sentimiento no tiene su principio en la misantropía; se huye a los hombres, no

porque se les aborrezca, sino porque la vida mundana es un obstáculo a la perfección a que aspiramos. No se trata de aquellas circunstancias extraordinarias, que en los primeros siglos del cristianismo, empujaban a millares de fieles a refugiarse en los desiertos, único asilo en que les era dado gozar, en paz, de la libertad de servir a Dios según su conciencia. El mundo pagano, con sus bárbaros emperadores, sus persecuciones, sus patíbulos y verdugos, bastaba entonces para que se tomase aversión a una sociedad que sólo presentaba proscripciones a los sectarios de la religión nueva. «Pero», dice Mr. de Chateaubriand, «cuando cesaron las calamidades de los siglos bárbaros, la sociedad, tan hábil para atormentar las almas y tan ingeniosa en dolor, ha sabido hacer que nazcan otras mil razones de adversidad, que nos arrojan fuera del mundo. ¡Qué de pasiones engañadas, qué de sentimientos traicionados, qué de pesares amargos nos arrastran a la soledad!» Y aún no es ése el único principio del sentimiento que describimos. No todos los hombres son vendidos por sus amigos, o abandonados de sus naturales protectores, víctimas del infortunio, o de la injusticia; pero todo hombre siente, de cuando en cuando, la necesidad de vivir consigo mismo; fatigado del mundo, de sus fastidios y agitaciones, y de las trabas molestas que impone el comercio social, se retira como al santuario de su propio corazón y busca allí una tregua de calma y sosiego. Quiere ser suyo, y después de haberse entregado todo entero a la sociedad, y de haber sentido todo el peso de las mil obligaciones que prescribe, gusta de recobrar su existencia, de restaurar su individualidad, de pertenecer algunas horas a sí mismo.

“Pero esta necesidad de recogimiento asume un carácter determinado en las almas elevadas, que, desde la altura del sentimiento religioso, contemplan la perfección moral a que es llamado el hombre, la corrupción del mundo, los lazos que tiende a la virtud, las pasiones que enciende, y la dificultad de cumplir, entre tantos peligros, nuestro inmortal destino. . . El deseo de la perfección, y la incompatibilidad

de una virtud sin mancha con el contacto impuro del mundo y el espectáculo corruptor de sus vicios y escándalos, he ahí lo que las induce a salir de la vida común, para no tener que pelear, sino con los enemigos interiores. Ahora pues, todo hombre que no es enteramente ajeno al sentimiento religioso, halla en sí mismo, más o menos desarrollado, el germen de estos deseos, de estas disposiciones íntimas. El cristianismo lo ha depositado en todas las conciencias, con la doctrina de la perfección evangélica. Para todo hombre, hay momentos en que la necesidad de hurtar el cuerpo a la tiranía del mundo y a la esclavitud de las pasiones, se hace sentir poco o mucho, y en que la imagen de aquella felicidad que se asocia a la dulce paz de una vida oscura, consagrada a la virtud, se presenta al espíritu de un modo más o menos claro y más o menos atractivo». «No lo dudemos», dice Mr. de Chateaubriand, «tenemos en el fondo del alma mil razones de soledad; unos son arrastrados a ella por un pensamiento inclinado a la contemplación; otros por cierto encogimiento tímido, el cual hace que gusten de habitar en sí mismos; y también hay almas demasiado excelentes, que buscan en vano en la naturaleza otras almas, hechas para unirse con ellas, y parecen condenadas a una especie de virginidad moral o de viudez eterna. Para estas almas solitarias es para quienes había levantado la religión sus asilos»”.

Toda esta parte del *Curso* está llena de excelente doctrina, que no puede dejar de ser provechosísima a la juventud, donde quiera que se coloque; pero es mejor que esté en su lugar.

Observaremos de paso, para la debida exactitud y precisión del lenguaje, que la palabra *sentimiento* es propiamente un hecho de la sensibilidad, y nada más; designa la especie de sensaciones despertadas por la inteligencia, como las otras lo son por el organismo. Al fenómeno complejo en que concurren a un tiempo la inteligencia, la sensibilidad física y moral, y las tendencias o determinaciones de la voluntad, convienen mejor las palabras *pasión, afecto*.

III

En el título 2º de la Psicología, se trata de las *percepciones*, materia en que se nos permitirá decir que las clasificaciones y nomenclatura de Mr. Rattier están muy lejos de satisfacernos.

1. Primeramente, dando el nombre de *sentido íntimo* a la conciencia, sería necesario advertir que esta denominación no debe entenderse sino como una simple metáfora, porque no existe identidad de naturaleza entre la conciencia y los sentidos, entre las percepciones directas que el alma tiene de sí misma, y las percepciones indirectas de los sentidos, que no ven el objeto en sí mismo, sino representado, simbolizado por una cosa del todo diversa, la sensación. En el ejercicio de los sentidos, lo que el alma percibe directamente es la sensación por medio de la conciencia; y no percibe las cualidades materiales, sino de un modo indirecto, representándoselas por medio de las diversas sensaciones que los objetos materiales excitan en ella. Ésta nos parece una idea fundamental en Psicología; y no sería difícil probar que las divergencias de los varios sistemas psicológicos provienen casi todas de no formularse este principio con la precisión y extensión necesarias.

En la teoría de Condillac, para quien la sensación es toda el alma, la conciencia es un sentido. Mas, separadas la sensibilidad y la inteligencia, no vemos por qué se hayan de poner en una misma categoría (que eso es darles un mismo nombre) las facultades o capacidades que pertenecen a la primera con la facultad intelectual por excelencia, que contempla todas las modificaciones del alma, y dirige todos sus actos.

Sentido y *sensación* son palabras correlativas: la primera denota la facultad o capacidad, cuyo ejercicio actual o individual es designado por la segunda. Respecto de la *conciencia*, no tenemos una voz cognada que signifique los ac-

tos, como la tiene el idioma inglés (*conscience, consciousness*); y por eso, en nuestra lengua, se suelen designar con una misma palabra la facultad y los actos; pero pudiéramos apropiarnos a éstos la denominación de *intuiciones*, que les conviene perfectamente, y no es nueva en esta acepción. Así lo hemos hecho, y seguiremos haciéndolo.

2. Mr. Rattier divide las percepciones en seis clases: percepciones interiores o de conciencia, "conocimiento que toma el yo de todos los fenómenos que en él se producen, de todas las modificaciones de que es actualmente sujeto" (tomo 1, página 321); recuerdos, percepciones de los hechos interiores pasados (página 341); percepciones materiales externas; percepciones de relación, que se atribuyen a una facultad especial llamada *razón*; percepciones morales, por cuyo medio conocemos el bien y el mal moral; percepciones estéticas, que nos dan a conocer lo bello y lo feo.

Esta división nos parece viciosa por varios respectos. No es exacto que en los recuerdos percibamos siempre hechos interiores pasados. Cuando nos limitamos a recordar una afección circunscrita a el alma, un puro objeto de la conciencia, pudiera decirse (aunque no con una completa propiedad) que el recuerdo es una intuición de lo pasado, y la memoria una conciencia retro-intuitiva. Pero, cuando recordamos objetos externos, la música que oímos anoche en el teatro, las flores que vimos ayer en el jardín, la serie de perspectivas que se nos han presentado en un viaje, ¿podremos mirar estos actos del alma que versan sobre cosas materiales, como meras percepciones de hechos interiores pasados? ¿Podremos darles ese título sin una impropiedad manifiesta? Si las percepciones actuales no son, todas, percepciones de hechos interiores presentes, ¿por qué los recuerdos, reproduciendo las percepciones que fueron actuales, han de ser, todos, percepciones de hechos interiores pasados?

La memoria reproduce las percepciones originales o actuales de todas especies; y por consiguiente, los recuer-

dos, las percepciones reproducidas, se dividen en las mismas especies que las percepciones originales. — Las percepciones originales, las percepciones propiamente dichas, sean intuitivas o sensitivas, de hechos interiores atestiguados por la conciencia, o de hechos exteriores a el alma, que conocemos por los sentidos, forman un género; los recuerdos, en que se reproducen todas esas percepciones, forman otro género colateral, tan extenso como el primero.

Pero el recuerdo, aun cuando se trate de un hecho circunscrito a el alma, de un hecho de conciencia, no es propiamente la intuición de un hecho interior que ya no es. En el recuerdo, se renueva un estado anterior del alma con más o menos viveza. — Pero hay algo más que una simple renovación en los fenómenos de la memoria. El alma asocia al objeto del recuerdo la idea de tiempo pasado; idea que nace espontáneamente en el recuerdo, y cuyo primer origen está sin duda en él. Por una ley primitiva de la inteligencia, colocamos el objeto de la percepción renovada en una perspectiva distinta de la que obra actualmente sobre los sentidos o la conciencia, concibiendo entre las dos perspectivas una relación particular indefinible, la relación de *sucesión*, en que la perspectiva renovada es *antes*, y la perspectiva actual, *después*.

3. El cuarto miembro de la división anterior de Mr. Rattier nos ofrece también dificultades graves. El autor enumera, entre las percepciones de relación, las de semejanza o diferencia, de efecto a causa, de fenómenos a sustancia, de cuerpo a espacio, de existencia a duración, de orden a inteligencia, de lo finito a lo infinito, de lo relativo a lo absoluto, de lo contingente a lo necesario, de hechos a leyes, de principios a consecuencias. El examen de esta enumeración nos engolfaría en discusiones metafísicas interminables. Por ahora, nos limitaremos a algunas breves indicaciones; y diremos, en primer lugar, que no es completa. No alcanzamos por qué motivo no se haya comprendido en ella la percepción de una relación dife-

rente de todas las enumeradas, y que el mismo Mr. Rattier y todo el mundo reconoce: la de *identidad y distinción* (entendiendo por *distinto* lo *no-idéntico*, que es su significado propio). Apenas es menester advertir que no es lo mismo semejante o diferente, que *idéntico* o *distinto*. Dos hojas de un árbol son semejantes, y en tanto grado pueden serlo, que no percibamos la menor diferencia entre ellas, sin que por eso dejen de ser distintas, puesto que forman dos seres, y no uno solo. Por el contrario, el *yo* del niño y el de la misma persona en la vejez, son diferentísimos, y sin embargo, idénticos. Ni es peculiar de la identidad el percibirse en un mismo ser, al paso que las otras relaciones se perciben ordinariamente entre seres distintos. Porque una cosa puede parecernos semejante o desemejante a sí misma, contemplada en situaciones diversas; y la duración no es más que la sucesión continua de una cosa a sí misma.

Otra relación ha omitido Mr. Rattier entre las que pueden ser objetos de percepciones especiales; relación que es el elemento constitutivo de todas nuestras ideas de tamaño, número, cantidad e intensidad; relación que ocurre cada instante al entendimiento, y sobre la cual está fundado el vasto edificio de las ciencias matemáticas. Hablamos de la relación de igualdad o desigualdad, de más o menos. Y no es menester probar que no se reduce a ninguna de las enumeradas por Mr. Rattier; y que, en último resultado, es un concepto elemental, indefinible.

Señalando la de la existencia a la duración, quiere decir Mr. Rattier que no podemos concebir una cosa como existente, sin que por el mismo hecho la refiramos a aquella grande escala con que medimos las existencias: el tiempo. Así es en efecto. Pero ¿es éste un concepto relativo y simple? ¿Qué es el tiempo, sino un agregado continuo, infinito e infinitamente divisible, de sucesiones? ¿Y qué es la sucesión sino una de las varias fases en que se nos presenta la relación que designamos con las palabras *simulta-*

neidad, sucesión, antes, después? ¿No denotamos con cada una de ellas un concepto elemental, indefinible, que entra como parte integrante en las ideas de duración y de tiempo?

Mutatis mutandis, podemos aplicar lo mismo a la relación de cuerpo a espacio. No podemos concebir cuerpo sin que lo refiramos a cierta porción del espacio. Y como el espacio mismo es un agregado continuo, infinito e infinitamente divisible, de relaciones de extraposición entre puntos imaginarios en todas las direcciones posibles, síguese que el concepto de extraposición es el concepto constitutivo del espacio, como lo es de las ideas de extensión, tamaño, figura, situación y distancia. Pero la extraposición misma no es una relación elemental e indefinible. Hemos manifestado su composición en uno de los artículos del *Crepúsculo*.

La relación del efecto a la causa pudiera no ser otra cosa que el concepto de la sucesión uniforme y constante de dos fenómenos, uno de los cuales acarrea invariablemente al otro, de manera que, dado el primero, somos inducidos a concebir que le sigue el segundo. Mucho se ha disputado sobre esto; pero no creemos se haya probado hasta ahora que haya en la *causalidad* otra cosa que sucesión uniforme y constante, necesaria unas veces, como entre la primera causa y las otras, y otras veces contingente, derivada de la ordenación suprema, que ha encadenado los fenómenos, sometiénolos a ciertas leyes, a ciertas conexiones constantes. Como quiera que sea, Mr. Rattier entiende por relación del efecto a la causa, un axioma, una ley del raciocinio, en virtud de la cual concebimos que todo nuevo fenómeno supone una causa; que todo lo que se produce a nuestros sentidos, a nuestra inteligencia, supone algo que le ha precedido acarreándolo, produciéndolo, en virtud de esas leyes de sucesión constante, establecidas por la causa suprema, primera. Tenemos así confundidas las relaciones que pueden percibirse directamente, con relaciones más

elevadas, con las leyes del raciocinio, que formulamos en axiomas y que pertenecen propiamente a la *razón*.

Sobre la relación de lo finito a lo infinito, habría mucho que decir. Sientan algunos filósofos (y esta doctrina es bastante general en el día) que por el hecho de presentarse al entendimiento una cosa finita nace en él necesariamente la idea del infinito, porque finito quiere decir no-infinito. Pero la verdad es que la gran mayoría de las inteligencias humanas, ocupadas incesantemente en cosas finitas, llegan al último término de la vida sin columbrar ese infinito, a no ser por medio del dogma religioso, que les revela la incomprensible infinitud de los atributos divinos, la eternidad de la existencia futura, etc. Ni es lo mismo presentarse al entendimiento una cosa finita, que concebirla como no-infinita. ¿Puede dudarse que la inteligencia infantil se representa con la mayor claridad los objetos corpóreos en su natural figura y tamaño sin pensar en lo infinito? ¿Y no es esto lo mismo que pasa en los entendimientos adultos, con muy limitadas excepciones? La idea del infinito no entra en los proceder ordinarios y espontáneos de la razón humana; es una deducción filosófica, erizada de dificultades, en que el entendimiento puede apenas abrirse camino entre contrarios absurdos.

Casi otro tanto puede decirse de la *relación* de lo contingente a lo necesario. Deduciremos lo segundo de lo primero, como deducimos del orden la causa inteligente, y de lo relativo lo absoluto, y de los fenómenos la sustancia, y de los principios las consecuencias, por el raciocinio de demostración, y de los hechos las leyes generales por el raciocinio analógico. Pero ya que Mr. Rattier ha querido darnos una lista de las relaciones que sirven al raciocinio y pertenecen a la razón, ¿no hubiera debido mencionar aquí una de las más familiares al entendimiento, la que sirve a la especie particular de raciocinio, llamada *silogismo*, es a saber, la relación del continente al contenido, de la especie al género? Domina sobre este punto en las escuelas una idea que nos parece

errónea. No todo raciocinio es silogismo; hay en el entendimiento varios tipos de raciocinio, espontáneos, instintivos, que se diferencian entre sí, según la relación particular sobre que versan; y si bien muchos de ellos (no todos) pueden reducirse al silogismo por medio de un largo circuito, no es necesaria esta reducción, ni representa hecho alguno intelectual. No es necesaria, porque cada uno de estos procedimientos avasalla por sí solo al entendimiento con tanto o más poder que el silogismo, sin necesidad de que lo comprobemos por él. Y no representa hecho alguno psicológico, porque esa reducción (cuando es posible) es un artificio mecánico de la escuela, y no una operación espontánea de la inteligencia.

Pero este cuarto miembro de clasificación de las percepciones nos presenta además el inconveniente de comprenderse en los dos primeros.

Toda percepción es un juicio; y todo juicio envuelve de necesidad una relación. En las percepciones intuitivas o de conciencia, el *yo* reconoce un fenómeno interior como suyo y lo identifica consigo mismo. El *yo*, por ejemplo, que ahora experimenta cierta sensación, es el mismo *yo* en que la memoria me reproduce, más o menos oscura y vagamente, una cadena inmensa de modificaciones, cuyo principio se pierde para mí en el sombrío horizonte de lo pasado; relación de identidad, que no puede menos de presentarse con bastante claridad al entendimiento desde aquella temprana edad en que el niño es capaz de usar el pronombre de la primera persona, que significa la propia sustancia, una, continua, y siempre la misma, agregándole adjetivos y verbos que significan las modificaciones y estados accidentales de su ser, incesantemente variables. De donde nace otra relación, la de los modos o fenómenos a la sustancia, cuyo tipo ve el hombre en sí mismo, y lo aplica después a los demás seres; relación que se revela también muy temprano por el uso de los sustantivos, adjetivos y verbos.

En las percepciones sensitivas, no es la identidad la re-

lación característica; la sensación es para el alma el efecto de una causa que no es ella; la relación que el juicio pronuncia es la de causalidad, acompañada de varias otras; la de el yo); la de los modos a la sustancia (formada sobre el distinción (la causa de la sensación que experimento *no* es tipo de los fenómenos interiores referidos al yo sustancial), y las de localidad o espacio, que se manifiestan asimismo en una edad temprana por el uso de las innumerables palabras que significan lugar, situación, distancia, figura, tamaño.

En unas y otras, intervienen además ideas de tiempo, relaciones de simultaneidad, de sucesión, de antes y después, que se revelan también desde la niñez por el habla, y especialmente por la conjugación del verbo, que hace tanto papel en el organismo del lenguaje.

Aun hay más. Si damos al objeto percibido uno o más nombres, si lo llamamos (mentalmente) espíritu o cuerpo, esfera o prisma, planta o piedra, blanco o rojo, como no podemos menos de hacerlo desde el primer desenvolvimiento de la inteligencia, tendremos en toda percepción una o más relaciones de semejanza, porque dar un nombre general a un objeto es referirlo a una clase en virtud de la semejanza que percibimos entre ese objeto y los demás objetos de la clase; y aun cuando le damos un nombre propio, percibimos la semejanza del objeto en situaciones diversas, y de la semejanza inferimos la identidad. Así en cada objeto que percibimos hay un grupo más o menos complicado de relaciones.

Si, pues, en toda percepción van envueltas relaciones, ¿qué es lo que tienen de peculiar y característico las que se llaman en el *Curso* de Mr. Rattier percepciones de relación? ¿No supondría este cuarto miembro que los otros cinco son percepciones de lo absoluto? ¿Percibimos algo absoluto? Creemos que no, y que cuando llamamos absoluto un objeto de percepción, prescindimos de las relaciones que entran necesariamente en todas las percepciones como elementos esenciales de que no podemos despojarlas.

Las relaciones esenciales e inseparables de las percepciones son la de identidad en las intuitivas o de conciencia; y la de causalidad en las sensitivas, que tienen algo material por objeto. Cuando digo, por ejemplo, que estoy triste o alegre, no hay duda que comparo mi estado presente con otros que de antemano he percibido en mí, y que de esta comparación nace la idea de semejanza; pero si soy capaz de comparar el estado presente con otros, es porque veo el estado presente en sí mismo y separado de los otros. No puedo sin duda expresarlo, sino valiéndome de un nombre general que envuelve una comparación; pero éste es un acto ulterior que se sobrepone a la percepción de mi estado presente en sí mismo. De la misma manera, cuando percibo que un cuerpo es blanco o rojo, hay dos actos separables: la percepción del color en sí mismo, y la comparación de este color con otros colores conocidos, en virtud de la cual percibo una semejanza que me hace dar al color que veo el mismo nombre que a otros colores que he visto. Lo que no puedo separar de la percepción intuitiva o sensitiva, es el juicio en que reconozco a la afección de mi ser, o simplemente como una modificación del yo, o además como un efecto y signo de una causa que no es el yo. Se llaman, pues, percepciones absolutas las que sólo envuelven estas relaciones esenciales, y percepciones de relación las otras.

De lo cual se sigue que las percepciones de relación no constituyen una especie distinta de las percepciones de conciencia o de las percepciones sensitivas que Mr. Rattier llama exteriores; que las percepciones de conciencia pueden ser absolutas o relativas; y las percepciones sensitivas lo mismo. Peca, pues, la clasificación de Mr. Rattier de la misma manera que pecaría la clasificación de las plantas de un huerto si las dividiésemos en indígenas, exóticas, anuales y perennes; porque las indígenas pueden ser anuales o perennes, y las exóticas lo mismo.

Otros reparos pudieran hacerse sobre las percepciones morales, y las percepciones estéticas; pero el examen de unas

y otras exigiría más espacio que el de los breves artículos que sobre esta materia hemos destinado a la *Revista*. Concluiremos con una observación que nos parece importante.

La *relación* es la obra de la inteligencia sobre los materiales que le ofrecen la conciencia y la sensibilidad. En las percepciones de relación, la inteligencia es activa, fecunda. Concibe, crea en cierto modo, algo que los materiales sobre los cuales trabaja no contienen; que no existe en ellos sino como causa o fundamento, y que necesita de una elaboración ulterior. Pudiéramos experimentar sensaciones semejantes y no percibir semejanza; la relación de semejanza es una especie de creación, en que el entendimiento ejerce cierta actividad que le es propia; actividad, sin embargo, determinada por la naturaleza de las afecciones que se comparan. Las percepciones de relación completan así las otras y las hacen verdaderas ideas, nociones, conocimientos.

ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES

Este índice, preparado por el Dr. Juan David García Bacca, Profesor de la Universidad Central de Venezuela, recoge los nombres de autores citados directamente por Bello, en el texto del volumen. Refiere, naturalmente, a las páginas del tomo. (COMISIÓN EDITORA. CARACAS).

- ARAGO, Francisco Juan (1786-1853): 518.
- ARISTÓTELES (384-322 a. C.): 434, 437, 505, 506, 596, 599.
- BACON, Francisco (1561-1626): 129, 502, 506, 588.
- BAILLY, Juan Sylvano (1736-1793), 502.
- BALMES, Jaime Luciano (1810-1848): 188, 189, 614, 616-656.
- BENTHAM, Jeremías (1748-1832): 548.
- BERKELEY, Jorge (1685-1753): 177, 209, 269, 288, 292, 293, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 373, 374, 395, 538, 579, 588, 640, 643.
- BRICEÑO (i. e. Briseño), Ramón (1814-1896 (?), 593-613.
- BROWN, Tomás (1778-1820): 27, 28, 31, 57, 177, 214, 329, 330, 333, 334, 455, 456, 457, 538, 607, 608, 609, 610, 613.
- CABANIS, Pedro (1757-1808): 200 (nota), 263, 578.
- CAMPBELL, JORGE (1719-1796): 499.
- CLARKE, Samuel (1675-1729): 160, 162, 189, 190, 534, 650.
- CONDILLAC, Etienne Bonnot de (1715-1780): 265, 266, 269, 454, 455, 509, 578, 606, 613, 682.
- COUSIN, Victor (1792-1867): 34, 120, 121, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 146, 379, 383, 386, 387, 583, 587, 588, 589, 591-592, 594.
- CUVIER, Jorge Leopoldo Cristián Federico Dagoberto, barón de (1769-1832): 374, 487, 503.
- D'ALEMBERT, Jean le Rond (1717-1783) 393.
- DE GERANDO, José María (1772-1824): 578.
- DESCARTES, René (1596-1650): 623, 650.
- DESTUTT DE TRACY, Antonio Luis (1754-1836): 177, 238, 239, 241, 578.
- EPICURO (341-270 a. C.): 549.
- ESCOLÁSTICOS: 434, 435, 440, 441, 442, 443, 445, 446, 447, 529, 549, 602, 623 (nota).
- EUCLIDES (450-380 a. C.): 507.
- FENELON, Francisco de Salignac de la Mothe (1651-1715): 650.
- FICHTE, Manuel Hermán (1796-1879): 587, 622.
- FRESNEL, Agustín Juan (1788-1827): 427.
- GALENO, Claudio (130-201): 435.
- GARNIER, Adolfo (1801-1864): 663.
- GUIZOT, Francisco, Pedro, Guillermo (1787-1874): 583, 614.
- HEGEL, Jorge Guillermo Federico (1770-1831): 587.
- HERSCHELL, Juan (1792-1871): 483, 515.
- HOBBS, Tomás (1588-1679): 129, 139, 142.
- HOMERO: 536, 537.
- HUME, David (1711-1776): 530.
- JOUFFROY, Teodoro (1796-1842): 547-577, 588, 589, 590.
- KANT, Manuel (1724-1804): 164, 190, 386, 387, 587, 594.
- KEPLER, Juan (1571-1630): 482.

Filosofía

- LAROMIGUIÈRE, Pedro (1756-1837): 66
(nota), 587, 594.
- LEIBNITZ Gotfrido Guillermo (1646-1716), 161, 162, 190, 650.
- LEROUX, Pedro (1798-1871): 583-590.
- LINNEO, Carlos de (1707-1778): 420.
- LOCKE, Juan (1632-1704): 120, 122, 139, 147, 269, 287, 288, 392, 579, 588.
- MALEBRANCHE, Nicolás (1638-1715): 531, 579.
- MARIN, Ventura (1806-1877): 580-582.
- MILL, Juan Stuart (1806-1873): 149, 150, 151.
- NEWTON, Isaac (1642-1727): 265, 482, 483, 484, 489, 509.
- PALEY, Guillermo (1743-1805): 163, 165.
- PARISET, Esteban (1770-1847): 264.
- PIRRON (360-270 a. C.), 366.
- PLATON (427-347 a. C.): 187.
- PLINIO, Gayo (62-113): 331.
- POMPONAZZI, Pedro (1462-1525): 220, 221 (nota).
- PREVOST, Pedro (1751-1839): 493, 496, 500.
- RATTIER, María Estanislao (1792-1845)? 657-691.
- REID, Tomás (1710-1796): 23, 114, 138, 199, 204, 213, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 297, 316, 369, 371, 395, 396, 499, 528, 537, 538, 539, 542, 578, 588, 666.
- ROUSSEAU, Juan Jacobo (1712-1778): 590.
- ROYER-COLLARD, Pedro Pablo (1763-1843): 587.
- SAY, Juan Bautista (1767-1832): 452, 453.
- SHELLING, Federico Guillermo José (1775-1854): 587.
- SMITH, Adán (1723-1790): 211.
- STEWART, Dugald (1753-1828): 27, 311, 312, 313, 366, 389, 392, 393, 394, 396, 397, 446, 470, 494, 496, 498, 500, 501, 502, 504, 505, 507, 509, 525, 578, 588.
- TORRICELLI, Evangelista (1608-1647): 474.
- VEGA, Lope de (1562-1635): 99.
- VILLEMMAIN, Abel Francisco (1790-1870): 583.
- VOLTAIRE, Francisco María Arouet de (1694-1778): 157.
- WALLIS, Juan (1616-1703): 446, 506.
- ZENON de Elea (490-430 a. C.): 451, 540.

ÍNDICE DE MATERIAS

Preparado por el Dr. Juan David García Bacca, Profesor de la Universidad Central de Venezuela. Refiere, naturalmente, a las páginas del tomo. (COMISIÓN EDITORA. CARACAS).

A

A posteriori. Véase *Juicio*.

A priori. Véase *Juicio*.

Abstracto (Abstracción, Abstraer). Nombres abstractos, su prestigio y peligros: 34, 269, 628, 629; Abstracción y atención: 247, 248, 271; Ideas abstractas: 267, 268; Abstracción de abstracciones: 269; Abstracción y lenguaje: 270; Abstracción y entes ficticios: 270; Abstracción química, trópica, analítica: 271, 272; Relación entre general y abstracto: 272.

Acto. Facultad y Acto: 8; Acto del alma: 8; Acto y conciencia: 9.

Adjetivo. Nombre adjetivo. Véase *Nombre*. Definición de Adjetivo: 418.

Adverbio. Definición de Adverbio: 418.

Afección. Afección y percepción: 348; Fuerza natural de la Afección: 343; Duración de la Afección: 348-349; Coexistencia de la Afección: 350; Relación y Afección: 350-351.

Afecto. Véase *Percepción sensitiva interna*.

Alma. Las expresiones: animus, anima, sujeto: 361; Ignorancia de la naturaleza del Alma: 35; Poderes o facultades del Alma: 6; Alma y espíritu: 8; Unidad, simplicidad, indivisibilidad del Alma: 9, 32, 33, 34, 634; Identidad del Alma: 9, 25, 32, 33, 34, 215, 216; Modificaciones del Alma, su número: 13, 28, 33, 34, 74, 338, 668-669; Percepción del propio ser del Alma: 15,

35; Conciencia y Alma: 17, 275, 340, 341; Alma, sentir, sentidos: 23, 37, 38; Alma y sustancia: 32, 38; Continuidad del Alma: 32, 34, 216; Actividad relacional del Alma: 74, 75; Actividad del Alma: 121, 137, 190, 280; Inmortalidad del Alma: 166, 220; Alma y felicidad: 167; Alma de los brutos: 220; Significación etimológica de Alma: 263.

Análisis (analítico). Método analítico: 507-511. Véase *Juicio*.

Analogía. Función de la Analogía en la percepción: 49, 63; Analogía e instinto: 224; Analogía entre sonidos y cualidades; 319; Raciocinio analógico: 424, 427, 428, 430; Analogía y ciencias hipotéticas: 469, 470; Analogía y leyes de la Naturaleza: 476; Analogía y síntesis: 480; Analogía y fin: 486-490; Analogía y peligros de error: 541-542; Analogía y expresiones: 493-499; Ideas erróneas acerca de la Analogía: 499-500.

Anamnesis. Significación de Anamnesis: 302; Definiciones de memoria y recuerdo frente a Anamnesis: 302; Objeto de la Anamnesis: 303, 304, 400; Anamnesis y percepción: 304, 305, 306, 307, 308, 338, 400.

Animal (bruto). Inteligencia de los brutos: 220-224.

Anterior-posterior. Véase *Sucesión*.

Apocóptico. Percepción apocóptica: 39, 42, 381.

Asociación. Asociación de recuerdos: 316;

Filosofía

- Asociación de ideas, leyes: 317; Formas de Asociación: 330, 331, 333, 334, 336.
- Atención.* Atención y modificaciones positivas del alma: 28; Significación de Atención: 340, 635-636; Atención y voluntad: 349; Doce determinantes de la Atención: 348-356.
- Atributo.* Definición de Atributo: 245-257; Verbo "ser" como Atributo: 401-402; Atributo y sujeto en cuanto comprensión y extensión: 402.
- Axioma.* Véase *Juicio*. Axioma y juicio implícito: 391, 393; Axioma y elementos de la Razón: 394; Juicios y Axiomas: 407.
- B**
- Bondad (bien, bueno).* Bondad moral: 547; Bondad como facultad y sentido especial: 547; Qué es Bondad: 551-553; Mayor bien posible: 560-562; Bien útil, felicidad, identidad de las tres ideas: 562.
- Bruto.* Véase *Animal*.
- C**
- Cantidad.* Significado originario de cantidad: 99; Cantidad discreta y continua: 105-106; Cantidad de materia: 106, 107; Cantidad de peso: 107; Medida de la Cantidad continua: 108, 110, 115, 116; Cantidad e intensidad o viveza: 109; Cantidad confusa, sus grados: 109-110; Cantidad como relación elemental: 122; Cantidad de duración: 122.
- Caracteres.* Caracteres trópicos: 321-323; Caracteres ciriológicos: 324.
- Causa.* (Causalidad). Relación de Causa: 73, 77, 515, 521, 686; Causa, efecto, sucesión: 125, 130, 135, 147, 357, 358; Series intermediarias de Causa y efectos: 127, 128, 130, 139, 141; Causa y acción: 129, 139, 140; Causa primera y segunda: 135-136, 140; Causa, pues, después: 137; Causa como relación compuesta: 137; Origen del concepto de Causa: 147; Dos especies de Causa: 148, 149; Causa libre: 149; Causa de error: 522-543; Causa y nada: 534-535; *Causa* y falacia accidentales: 539.
- Certidumbre.* Certidumbre y juicio: 406; Grados de Certidumbre: 406-407, 411; Certidumbre física: 411, 412; Certidumbre y juicio sobre lo espiritual: 413.
- Ciencia.* Ciencias matemáticas: 461-471; Ciencia física: 472-485, 491-493, 512, 513, 616-617; Ciencias biológicas: 486-489.
- Clase.* Clase y semejanza: 92, 247, 262; Extensión de una Clase: 246; Atributos o comprensión de una Clase: 246, 264, 403. Clase positiva y negativa: 252, 253.
- Clasificación.* Clasificación y división: 419, 420.
- Coexistencia.* Véase *Sucesión*.
- Comparación.* Comparación y percepción: 28-29; Comparación y relación: 73-74; Comparación y semejanza: 83-84.
- Comprensión.* Comprensión y extensión de predicados: 402-403.
- Concepción.* Juicio y concepción: 66, 67, 121.
- Concepto.* Conceptos relativos: 121; Comprensión y extensión del Concepto, véase *Clase*.
- Conciencia.* Significación de Conciencia: 17, 31; Definición de Conciencia: 413; Existencia de la Conciencia: 27, 28; Mundo de la Conciencia: 39; Conciencia y espíritu: 7, 8; Conciencia y actos del alma: 9; Conciencia e intuición: 67, 346, 347; Conciencia y conocimiento: 9; Conciencia y realidad de actos: 9; Conciencia y sentido íntimo: 22, 30, 31, 69, 408; Conciencia y sensación: 14; Conciencia activa y pasiva: 17; Conciencia moral: 27, 570; Percepciones propias de la Conciencia: 24, 75; Posibilidad de múltiples estados simultáneos de la conciencia: 31; Potencias de Conciencia: 31; Modificaciones fugitivas de la Conciencia: 344.
- Conexión.* Descomposición de todo fenómeno en Conexiones simples: 128, 129; Conexión imaginaria: 129; Conexiones intermedias: 127, 128, 130.
- Confusión (confuso).* Cantidad confusa: 109.
- Conocimiento.* Conocimiento y conciencia: 9; Conocimiento e idea: 26. Véase *Razón*, *Entendimiento*.
- Contigüidad.* Véase *relación*.
- Cópula.* Proposición y Cópula: 401-402, 433.
- Conversión.* Conversión de proposiciones: 437-443.
- Cualidad.* Cualidad y objetos: 12; Cualidad y materia: 25; Cualidad, alma y sustancia: 25; Cualidad absoluta y relativa: 71, 72, 277, 279; Cualidad simple y compuesta: 76, 285, 286; Cualidad y tipo variable: 86-87; Cualidad primaria y secundaria, Locke: 287, 288.

Índice de materias

Cuerpo. Existencia de los Cuerpos: 367, 640; Cuerpo y sensación: 233; Fenómenos del Cuerpo: 8, 9; Idea de Cuerpo, vista y tacto: 41; Forma y magnitud de los Cuerpos, modos de conocerlas: 169, 170, 171; Cuerpo y materia: 359; Cuerpo, ente, viviente: 360-361; Sustancialidad de los Cuerpos: 369-370, 394, 395.

Q

Deber. (Obligación). Moralidad y Deber: 547.

Deducción (deductivo). Procedimiento deductivo: 449, 450; Procedimiento deductivo único: 454-458. Véase *Silogismo*, *Raciocinio*.

Definición. Definición y proposición: 413; Definición y juicio: 413; Definición y conceptos del Entendimiento: 413, 414; Especies de Definición: 414; Reglas de Definición: 414-415; Definición y palabra: 416, 417.

Demérito. Véase *Mérito*.

Demostración. Véase *Raciocinio demostrativo*.

Descripción. Descripción y definición: 416.

Destino (Fin). Destino del individuo, sociedad, especie humana: 550; Destino, vida presente y futura: 550-551.

Diferencia. Diferencia y definición: 413. Véase *Relación*, *Semejanza*.

Dilema. Véase *Silogismo disyuntivo*.

Dios (divino). Caracteres de Dios: 163; Atributos divinos: ser eterno: 151, 152; Presciencia: 150-151; Eternidad: 158, 159; Independencia: 159; Supremo hacedor: 153; Infinidad: 159, 163; Causa primera: 152, 163, 220; Inteligencia: 159, 160; Libertad y voluntad: 153, 154, 155, 156, 160, 161; Dios y principio de causalidad: 155; Inmensidad: 163; Idea de Ser supremo: 156, 157; Dios y sanción moral: 157; Dios e interés social: 157; Pruebas de la existencia de Dios: 158-167; Providencia de Dios: 164, 165, 331; Dios, espacio y tiempo: 189, 190; Dios y fin del hombre: 553.

División. Necesidad de la División: 419; Reglas de la División: 419, 420.

Duración. Medida de la Duración: 108; Duración e isocronismo: 108, 109; Duración y sucesión: 114, 115, 120, 121; Duración y divisibilidad infinita: 116; Duración y coexistencia: 116; Unidad de medida de Duración: 116.

E

Eclecticismo (ecléctico). Definición de Eclecticismo: 585.

Educación. Naturaleza y educación del Hombre: 200.

Efecto. Relación de Efecto: 73, 77; Causa, efecto y sucesión: 125. Véase *Causa*.

Egoísmo. Egoísmo y conciencia: 555.

Elemento. Elemento y signo: 290; Elemento del juicio: 291.

Emoción. Véase *Percepción sensitiva interna*.

Empírico (empirismo). Véase *Juicio*. Contenido del Empirismo: 624.

Ente (Ser, Cosa). Ente supremo: 164; Ente, Ser, Cosa: 253, 402; Ente ficticio: 270; Ente viviente, cuerpo: 360, 361.

Entendimiento. Idea de Entendimiento: 271-272, 635; Entendimiento e inteligente: 270; Historia del título: 5 (nota); Teoría del Entendimiento: 6 (nota); Teoría del Entendimiento, espacio y tiempo: 182; Relaciones con psicología mental y lógica: 7; Facultades del Entendimiento: 9, 119, 240; Ley del Entendimiento en la sensación: 40, 41, 45, 49, 50; Entendimiento y relación de semejanza: 79, 240; Entendimiento y conocimiento de la cantidad: 110; Entendimiento y relaciones de sucesión, causalidad: 113, 144 (nota); Entendimiento e imaginación: 119; Entendimiento, sucesión y juicio: 146; Signos de la vista para el Entendimiento: 198; Entendimiento y afecciones simples, su indescomponibilidad: 240-241; Epocas del Entendimiento: 290; Véase *Historia de la Inteligencia*; Juicios del Entendimiento anteriores a la experiencia: 383; Entendimiento y certeza: 620; Ordenes de fenómenos del Entendimiento: 630.

Entimema. Entimema y silogismo: 447, 609.

Error. Causas de Error: 522-543.

Escepticismo (escéptico). Filosofía y Escepticismo: 586.

Escritura. Origen y etapas de la Escritura: 319-327; Escritura ideográfica: 322-323.

Esfuerzo. Sentidos de la palabra Esfuerzo: 56, 57, 58, 176; Extensión y Esfuerzo: 177; Esfuerzo y puntos táctiles: 178-180; Esfuerzo e idealismo: 365.

Espacio. Significación de Espacio: 181, 650; Existencia del Espacio: 186; Espacio, universo, voluntad divina: 153,

154, 160, 653; Espacio e inteligencia humana: 164; Representación del Espacio: 180; Espacio libre: 181, 648-649; Espacio y nada: 181, 184, 186; Espacio y volumen, diferencias: 181; Espacio y tiempo: 182; Situación, lugar; Espacio movimiento: 182, 185; Nulidad ontológica del Espacio: 190.

Especie. Especie y semejanza: 92.

Espíritu. El nombre de Espíritu: 361; Conocimiento del Espíritu: 5, 390; Naturaleza del Espíritu: 5, 7, 8, 233; Afecciones y actos del Espíritu: 5; Relación con poder y facultad: 6; Espíritu humano, conciencia y arbitrio: 7; Espíritu, acción y pasión: 7; Espíritu y alma: 8; Espíritu y materia: 9; Unidad esencial del Espíritu: 9; Opiniones acerca del espíritu: 361-364; Existencia de espíritus: 372, 486; Espíritu religioso: 549.

Estado. Origen y significación de la palabra "Estado": 14; Estado y formas: 14; Pluralidad de estados espirituales: 30.

Estar. Indicación propia del verbo "estar": 14.

Eternidad. Eternidad e infinitud del tiempo: 118.

Etica. Objeto de la Etica: 6.

Evidencia. Evidencia instintiva, absoluta: 408-409; Evidencia matemática: 409; Evidencia y juicio perceptivo: 409, 410, 411.

Existencia. Significado de la palabra Existencia: 272, 290. Juicios de Existencia, Véase *Juicio*.

Experiencia. Significado de la palabra Experiencia: 382-383; Experiencia inducción, raciocinio intuitivo: 44; Experiencia y conexiones causales: 126; Experiencia universal: 150; Experiencia y analogía: 493-499.

Extensión. Idea de Extensión: 103, 104, 176, 177, 178, 179, 646-647; Modos de conocer la Extensión: 170, 171, 172, 176; Extensión y movimiento: 173, 177 (nota 1); Extensión y resistencia: 177 (nota 2); Extensión y esfuerzo: 177, 178; Extensión táctil, visual: 183, 286, 296; Extensión y extraposición: 24, 295; Extensión lógica: 402.

Extraposición. Relación de Extraposición: 178; Percepción de la Extraposición: 178.

F

Facultad. Naturaleza de la Facultad: 9; Clases de Facultad: 6, 9; Facultades intelectuales: 66, 67.

Falacia. En qué consiste la Falacia: 450-454, 458; Véase *Causas de Error*.

Fantasia. Véase *Imaginación*.

Fe. Fe, razón y revelación: 167.

Felicidad. Felicidad y voluntad divina: 167; Felicidad, utilidad y bien: 549, 562.

Fenómeno (Apariencia). Fenómeno y cuerpo: 8, 360; Percepción de Fenómeno: 8; Fenómeno anterior y causalidad: 138, 139; Fenómenos o apariencias sensibles: 365-366; Fenómenos espirituales: 413; Fenómenos psicológicos: 413, 459; Fenómeno residual: 517-518.

Filosofía (Filósofo). Objeto de la Filosofía: 5, 461; División de la Filosofía: 6; Finalidad de la Filosofía: 6, 7 (nota); Filosofía del Entendimiento: 7; Filosofía moral: 7, 547-579; Filosofía y sistema: 585-586; Evolución de la Filosofía: 586-588, 616.

Fin (Finalidad). Fin y voluntad humana: 152; Fin y voluntad divina: 152, 153; Fin y destino del Hombre: 550; Fin, vida presente, vida futura: 550-551.

Finito. Véase *Infinito*.

Fórmula. Fórmula general: 147, 395; De instinto a Fórmula general: 147.

G

General (Generalización). Relaciones entre General y abstracto: 272; Véase *Idea general*, *Nombre general*.

Género. Género y semejanza: 92; Nombre genérico: 233; Género y diferencia: 413, 416.

Geometría. Geometría visual y táctil: 48.

Grados. Grados o pasos de cantidad confusa: 110; Grados, palabra y definición: 417.

Gramática. Gramática y combinaciones de palabras, clases de objetos: 234, 235.

H

Hipótesis. Hipótesis y analogía: 500; Utilidad de las Hipótesis: 501-504.

Hombre (humano). Idea de Hombre: 236, 237, 271; Naturaleza del Hombre e ideas abstractas: 574.

Índice de materias

I

Idea. Percepción renovada, recuerdo; Idea: 13, 26, 253, 399; Idea de un objeto: 234; Idea compleja, simple: 12, 276, 277; Idea-signo: 103, 112, 119, 250, 254, 255, 256-274; Dos especies de Ideas: 111, 112; Fallas de las Ideas-signo: 532; Idea, imaginación, imagen: 119, 275; Idea, representación, signo: 225; Idea latente: 250; Idea de un objeto espiritual: 230, 231; Idea general: 232-251, 617; Causas de errores acerca de las Ideas generales: 243-244; Idea vaga: 233, 234; Idea negativa: 252-255; Su significación: 252; Idea negativa y universalidad: 252; Qué es Idea-signo: 256-258; Ideas-signo homónimas: 258; Ideas-signo metafóricas: 260-263; Ideas-signo endógenas: 272-274; Ideas-signo abstractas: 267; Idea metáfora intuitiva: 369.

Idealismo. Idealismo y leyes de la naturaleza: 639-641; Idealismo y sensación: 642-645.

Identidad. Relación de Identidad: 215; Identidad del Yo, del Alma: 216; Significaciones de Identidad: 217; Identidad, relación compleja: 218.

Idioma. Véase *Lenguaje*, *Lengua*.

Igualdad (Igual, más, menos). Igualdad como relación elemental, simple: 96, 97; Tres formas de Igualdad: 96, 97; Igualdad y semejanza: 97.

Ilusión. Origen de las Ilusiones: 50.

Imagen. Imagen e idea: 13, 26, 275.

Imaginación. Imaginación y tiempo: 117, 119; Imaginación y causalidad: 151; Imaginación y conocimiento: 228, 229; Objetos imaginados: 310, 311, 399, 400, 617; Imaginación y universo: 360; Imaginación e instinto: 377.

Impresión. Naturaleza de la Impresión orgánica: 37; Impresión orgánica: 15; Impresión y sensación, percepción: 16, 289, 290; Realidad objetiva de la Impresión: 15; Dos sentidos de Impresión: 15; Diferencia entre sensación e Impresión: 15; Grados de Impresión: 664-666; División de Impresión y sensación: 666-668, 670-673.

Individuo. Definición de Individuo: 105; Fin del Individuo: 550.

Inducción. Inducción y recuerdo instintivo: 44; Inducción y silogismo: 446, 598; Inducción de Bacon: 504-506; Inducción de Aristóteles: 505.

Infinito. Cantidad continua e Infinita: 111; Intuición del Infinito: 111; Re-

lación entre conceptos de finito e Infinito: 111; Infinito y signo: 112, 687; Infinito y progreso: 112; Infinito y nada: 255.

Instante. Instante, momento: 118, 119; Véase *Duración*.

Instinto (Instintivo, Tendencia). Instinto, raciocinio, inducción: 44; Instinto y causalidad: 126, 132, 133, 143, 144, 378, 379, 380, 399; Instintos y axiomas: 147, 157, 378; Instinto animal: 221, 222; Instinto e inteligencia: 222; Volición e Instinto: 222; Instintos e ideas de extensión y tiempo: 290; Instintos y verdades teóricas: 369; Instinto e imaginación: 377; Instinto, bien y fin del hombre: 551.

Inteligencia. Relaciones de Inteligencia con mente y entendimiento: 6; Función de la Inteligencia: 6, 115 (nota); Movimientos impresos a la Inteligencia: 133; Historia de la Inteligencia: 264.

Intensidad. Cantidad e Intensidad: 109.

Interés. Interés moral: 566-570, 573; Interés absoluto, relativo: 566-570, 573.

Intuición. Naturaleza de la Intuición: 31; Intuición y percepción: 16, 17; Percepción intuitiva del alma: 15; Decrecimiento de potencias de Intuición: 346, 347.

J

Juicio. Definición de Juicio: 396; Juicio y conocimiento: 397, 398; Juicio explicativo o ilustrativo: 386; Juicio analítico: 386; Juicio sintético: 387; Juicio instintivo: 44, 126, 147, 157; Juicio, sensación y percepción: 16, 65, 66, 399; Juicio perceptivo: 398, 409, 410, 688; Juicio deductivo: 294, 398; Juicio testimonial: 398, 399; Juicio y referencia, Véase *Referencia*; Dos especies de Juicios en sensaciones: 43; Juicio y relación: 385-386, 399, 403, 626-627, 688; Juicio y clase: 403; Verdad del Juicio: 404; Juicio sugerido: 46, 48, 52; Juicio de semejanza, su variación: 82, 404, 405; Juicio de existencia real: 229, 230, 309; Juicio de presencia de un objeto: 291, 292; Juicios anteriores a la experiencia: 383; Juicio empírico o a posteriori: 383, 387; Juicios no empíricos o a priori: 383, 387; Juicio implícito: 391; Juicios y modificaciones: 404-405; Doble aspecto del Juicio: 406.

Filosofía

I.

- Lenguaje** (Lengua). Lenguaje, letras, relación de semejanza: 282, 283; Lenguaje escrito, escritura: 283, 284; Lenguaje, lengua, idioma, signo: 316; Lenguaje natural y convencional: 318, 319, 360, 361; Lenguaje y entes ficticios: 629; Lenguaje y elementos abstractos: 629.
- Ley**. Ley de la naturaleza: 133, 370, 384, 385, 514.
- Libertad** (Libre, libre albedrío). Causa libre: 149; Libre albedrío: 150, 151, 547; Libertad moral: 151, 152, 547.
- Lógica**. Psicología mental y Lógica: 5; Lógica como parte de la filosofía del Entendimiento: 375-543.
- Lugar**. Lugar absoluto: 217, 218; Véase *Espacio*.

M

- Maldad** (Malo). Véase *Bondad*, *Bien*.
- Mano**. Mano y número: 101, 102.
- Matemáticas**. Demostración matemática: 461-464; Matemáticas e identidad: 464-467; Procedimiento deductivo matemático: 468-471; Análisis y síntesis en las Matemáticas: 507-511.
- Materia**. Acepciones de la palabra *Materia*: 370; *Inercia* absoluta de la *Materia*: 9, 161; *Materia* y sensación: 12, 359; Conocimiento de la *Materia*: 25, 35, 395, 654; Conocimiento de las cualidades de la *Materia*: 25, 285; *Materia* y sus modificaciones: 35; *Sustancialidad* de la *Materia*: 369-374, 394, 395.
- Material**. Ser material: 12; Ser material y conocimiento: 12; Relaciones materiales: 297, 298.
- Materialismo**. Materialismo y sensación: 359-360; Materialismo absoluto: 364; Materialismo y mundo exterior: 639-640.
- Medida**. Significación de *Medida*: 104, 105; *Medida* y número: 101; *Variación* infinita de *Medida*: 102; *Unidad* de *Medida*: 105, 116; *Medida* de cantidad continua: 108.
- Memoria**. Naturaleza de la *Memoria*: 25, 298; Relaciones entre *Memoria*, imaginación y fantasía: 25-26; *Memoria* y sentido íntimo: 30; *Memoria* e identidad: 216; *Memoria* y percepción renovada: 299, 300; Diversos elementos de la *Memoria*: 302; *Ley* de la *Memoria*: 344, 345; Doce leyes de la aten-

- ción y de la *Memoria*: 348-356; Testimonio de la *Memoria*: 390, 391; Fallas de la *Memoria*: 350-351.
- Mental**. Psicología mental: 6; Su objeto: 6.
- Mente**. Relación con entendimiento e inteligencia: 6; Su función: 6.
- Mérito** (Demérito). Mérito moral: 547.
- Metafísica**. Definición: 7 (nota 1); Relación con *Ontología*: 7.
- Metafora**. Expresiones metafóricas: 129, 254; Ideas-signo metafóricas: 260-262; *Metafora* y nombres abstractos: 270.
- Método** (Procedimiento, proceder). Definición de *Método*: 512; Método de ciencias físicas: 485; Método de ciencias matemáticas: 468-471.
- Modificación**. Modificación del *Espíritu*: 8, 390; Modificación activa y pasiva: 8, 9, 121; Modificación del alma: 9, 13, 17, 173, 174; Modificación y conocimiento: 13; Modificación, sensación y percepción: 23; Modificación y cosa modificada: 34; Modificación y sustancia: 34; Juicio y Modificación: 404-405.
- Modo**. Modo indefinible, particular: 12; Modo del alma: 120-121.
- Modus ponens**. Silogismo y *Modus Ponens*: 445.
- Modus tollens**. Silogismo y *Modus Tollens*: 445.
- Momento**. Véase *Instante*.
- Moral**. Psicología moral: 6; Filosofía moral: 7; Orden moral: 166-167; Moral e inmortalidad: 220; Tres periodos morales: 566; Moral y sociedad humana: 577, 663-664.
- Moralidad**. Moralidad y volición: 142.
- Movimiento**. Movimiento, espacio, tiempo, situación, esfuerzo: 182.
- Mundo**. Mundo de la conciencia; Mundo de los sentidos: 38; Mundo de la vista; Mundo del tacto: 197.

N

- Nada**. Caracteres de la *Nada*: 188, 253, 254, 649, 650, 654-655; *Nada* y causalidad: 143 (nota), 188; *Nada* y espacio: 181, 188.
- Naturaleza**. Naturaleza y educación del Hombre: 200.
- Necesidad** (Necesario). Necesidad y posibilidad: 132, 687; Necesidad entre causa y efecto: 132, 133; Necesidad absoluta del Universo: 135, 136, 154, 384-385; Necesidad secundaria: 135,

Índice de materias

136; Necesidad y omnipotencia: 136, 140; Necesidad filosófica: 149; Necesidad absoluta divina: 163; Necesidad lógica y universalidad: 384-386.
Negación. Significado de Negación en el silogismo: 610-612.
Nombre. Nombre abstracto: 34; Nombre común, general: 94, 232, 262; Nombre específico: 233; Nombre y clase: 98; Nombre sustantivo, adjetivo: 98; Nombre y número: 103.
Número. Definición de Número: 100, 105; Signo numérico: 101; Número y medida: 100, 101; Número y mano: 101, 102; Número y lenguaje: 101, 102.

O

Objeto. Objeto y percepción: 11, 12; Objeto complejo: 12; Objeto y cualidad: 12; Objeto extenso: 41; Véase *Referencia objetiva*, *Signo*, *Símbolo*.
Obligación. Véase *Deber*.
Ojo. Véase *Vista*.
Ontología. Ontología ciencia del ente: 7 (nota), 460; Ontología y causalidad: 142.
Orden. Orden moral: 166, 167, 575; Idea de Orden: 575-576; Belleza del Orden: 577.

P

Palabra. Uso de las Palabras: 533; Ambigüedad de las Palabras: 540.
Pasión. Véase *Percepción sensitiva interna*.
Pensamiento. Etimología de Pensamiento: 263; Véase *Razón*, *Inteligencia*, *Entendimiento*, *Mente*.
Percepción. Naturaleza de la Percepción: 11; Componentes de la Percepción: 11, 12, 17; Percepción y juicio: 16, 17, 43; Percepción, juicio e impresión: 16, 289; Percepción e intuición, Percepción intuitiva: 15, 16, 17, 21, 32, 56, 409; Percepción renovada, recuerdo, idea: 12, 13, 26; Percepción actual: 13; Percepción del ser del alma: 15; Percepción representativa, sensitiva: 16, 21, 35, 668-669; Percepción sensitiva interna y externa: 20, 21, 54, 60, 668-669; Familias de percepciones sensitivas internas; 60; Percepción sensitiva, su variedad: 20, 21; Percepción y sensación: 22, 289-290; Percepción y órganos: 23; Percepción sensitiva ex-

terna y conocimiento de los objetos: 24, 25; Función objetivadora de la Percepción: 38; Apercepción, Percepción: 39, 40, 43; Percepción primaria: 43; Percepción sugerida: 43, 46, 52; Diferencia entre Percepción y sentir: 67, 68; Percepción relativa: 113; Historia de las Percepciones del tacto: 175-176; Percepción y anamnesis: 304-308; Grados de fuerza o viveza de las Percepciones: 339-340; Halo de Percepción: 342-343; Percepción y afección: 348-349.
Placer. Significado de Placer: 549; Placer de inteligencia, imaginación, moral: 165.
Plesioscópico. Percepción plesioscópica: 39, 40, 50, 51, 382; Percepción plesioscópica y tacto: 51.
Pneumatología. Su objeto: 7 (nota 1).
Posibilidad (posible). Posibilidad y relación de causas y efectos: 131; Posibilidad, necesidad, imposibilidad: 131, 132; Posibilidad y certidumbre: 412.
Posterior - anterior. Véase *Sucesión*.
Potencia. Potencia y relación de causalidad: 125.
Predicado. Proposición y Predicado: 401-402.
Principio. Principio empírico: 133, 144, 148, 370, 378; Principio de causalidad: 133, 143, 147, 370, 378-379; Imposibilidad de derivar el Principio empírico del Principio de causalidad: 144 (nota); Necesidad del Principio de causalidad: 153; Principio de razón suficiente: 378, 380; Principio de contradicción: 378-379, 386; Principio de sustancialidad: 378, 380; Principio moral: 574; Principio universal: 621.
Proposición. Proposición y juicio: 400, 401; Elementos de la Proposición: 401; Proposición negativa: 402; Conversión de Proposición: 437-443; Sentido de Proposición: 625-626.
Psicología. Psicología mental: 6, 460; Psicología moral: 6; Relaciones con Teodicea y Pneumatología: 7 (nota); Psicología y conciencia: 459.
Punto. Significación de Punto: 179; Puntos táctiles: 178, 179, 180.

R

Raciocinio. Definición de Raciocinio: 421; Raciocinio instintivo: 44, 147; Raciocinio ad absurdum: 254, 255; Raciocinio y fórmula general: 393; Racioci-

- nio y deducción: 422; Tres especies de Raciocinios: 431; Raciocinio demostrativo: 422, 461-471; Raciocinio demostrativo matemático: 461-471; Raciocinio experimental o empírico: 423, 424, 427, 428, 472; Raciocinio inductivo o analógico: 424, 427, 428; Cinco especies de Raciocinio analógico: 430-431; Raciocinio fáctico: 472-493; Raciocinio y verdad: 596-597.
- Razón.** Razón suficiente: 161, 162; Razón y Fe: 167; Razón y axiomas: 394; Razón y conciencia: 531. Véase *Entendimiento, Inteligencia*.
- Realidad.** Significado de Realidad: 637-639; Realidad objetiva, Véase *Referencia objetiva*.
- Recuerdo.** Percepción renovada, Recuerdo, idea: 13, 25, 26, 683-684; Recuerdo y anamnesis: 302, 339.
- Reductio ad absurdum.** Argumento de Reductio ad absurdum: 452.
- Referencia.** Referencia de la sensación a sus causas: 16, 36, 292, 632; Referencia de modificaciones al alma, a objetos: 17, 38, 41; Referencia y juicio: 17, 399, 630-631; Referencia y función objetivadora: 38, 41, 42, 43, 45, 55, 64, 146; Referencia y su formación temporal: 48; Referencia fundamental y causalidad: 146; Referencia de un hecho al tiempo: 311.
- Relación (relativo).** Relación y juicio: 385-386; Concepción de Relación: 17, 70, 71, 74, 280, 691; Términos de la Relación: 71, 280, 385-386; Términos relativos: 71; Fundamento de la Relación: 278; Relación homóloga y antiloga: 71, 77, 114; Cualidad relativa y Relación: 71, 277; Palabras relativas: 72, 73; Relación de semejanza, diferencia, contigüidad, causa, efecto: 72, 73, 112, 278; Relación y modos del alma: 74; Relaciones de relaciones: 75, 77, 80, 96; Ordenes de Relación: 75; Relación como elemento primario y simple: 77, 78, 80, 114; Relación compleja: 131; Invención de Relaciones: 276; Palabras correlativas: 278-279.
- Representación.** Representación mental de números: 102-103; Representación, Idea, Signo: 225.
- Residual.** Fenómeno residual: 517-518.
- Semejanza.** Semejanza y comunidad: 89, 281; Relación de Semejanza: 71, 73, 626-627, 646; Semejanza como relación elemental, primaria, simple: 79, 80, 90, 91, 122; Grados de Semejanza: 80, 81, 82, 88; Semejanza, clase, género, especie: 92; Semejanza tal o cual, cualidad: 93, 94; Semejanza y raciocinio: 429, 430.
- Sensación.** Naturaleza de la Sensación: 13; Sensación, acto del alma sola: 13, 14, 173; Sensación actual y renovada: 13, 15; Sensación e impresión: 13, 15, 16, 289; Sensación y referencia a sus causas: 16; Sensación y percepción: 22, 289; Sensación y símbolo: 24; Extensión del significado de Sensación: 67; Teoría de la Sensación en Condillac: 266; Sensación simple e ideas: 276; Sensación y juicio deductivo: 294.
- Sensible (sensibilidad).** Significaciones de Sensible: 68; Sensibilidad física y moral: 663-664, 677.
- Sentido.** Significación de Sentido: 68, 69; Sentido íntimo, conciencia: 22, 30, 69, 408, 682; Sentido externo: 15, 16, 20, 21, 38, 674-675; Sentido como privativo del alma: 23; Asiento de los Sentidos: 23; Mundo de los Sentidos: 38; Sentido del olfato, del oído: 42, 43; Sentido del tacto y de la vista. Véase *Vista, Tacto*; Sentido del esfuerzo: 57, 58, 59; Sentido y símbolo: 69; Sentido común: 394; Sentido moral: 560.
- Sentimiento.** Sentimiento moral: 547, 677-679; Véase *Percepción sensitiva Interna*.
- Sentir.** Sentir y modificaciones del alma: 23; Diferencia entre Sentir y percibir: 67, 68.
- Ser (Ente).** Ser supremo: 164; Verbo Ser como cópula y atributo: 401, 402; Seres ficticios y lenguaje: 629.
- Signo.** Alma y Signo: 32; Signo y valor objetivo: 54; Signo intelectual: 55, 112; Signo triple: 56; Signo y sucesión: 673; Signo numérico: 100; Signo idea, representación: 225, 250, 273, 274; Sustitución de Signo: 250, 251; Signo y memoria: 302, 303; Signo y fantasía: 372; Signo ideográfico, fonético: 322, 326; Signo y juicio: 404.
- Silogismo.** Teoría del Silogismo, premisas, extremos, figuras, modos: 406, 433-443; Reglas del Silogismo: 406; Silo-

Índice de materias

- gismo y raciocinio: 422, 432-458; 597-598, 604; Significado de "ser" en el Silogismo: 433, 601-602, 603; Uso del Silogismo: 443-445; Silogismo disyuntivo: 445; Silogismo y tipos de relación: 447, 448, 599-600, 604-605; Axiomas del Silogismo: 600, 606; Silogismo y operaciones del alma: 597.
- Símbolo.* Sensación y Símbolo: 38, 357; Símbolo sensible y tacto: 65; Símbolo de la causa: 225.
- Simpatía.* Simpatía y moral, sociedad: 550-557; Simpatía de la razón: 575-576.
- Simultaneidad.* Véase *Coexistencia*.
- Sintético.* Método sintético: 507-511; Véase *Juicio sintético*.
- Sofisma.* Sofisma y causa especial de errores: 533-543; Sofisma, sus clases: 533-543.
- Sorites.* Sorites y silogismo: 447.
- Sucesión.* Sucesión y afecciones sucesivas: 113; Sucesión como relación primitiva: 113, 123; Sucesión y coexistencia: 114; Concepto intelectual de Sucesión: 122, 123; Componentes de la idea de Sucesión constante: 125, 126; Sucesión simple y compuesta: 127; Sucesión y causalidad, Véase *Causa*; Sucesión y anamnesis: 312, 313.
- Sugestión* (sugerido). Percepciones sugeridas: 43, 46, 52; Recuerdos sugeridos: 315, 316; Sugestión y semejanza: 329; Sugestión y contraste: 332. Véase *Asociación*.
- Sujeto.* Identidad entre Sujeto y objeto: 21; Percepción, su función transformadora de Sujeto en objeto: 38; Sujeto de la proposición: 401, 402; Sujeto y atributos, en cuanto comprensión y extensión: 402; Sujeto lógico, Sujeto gramatical: 443.
- Sustancia.* Sustancia corpórea: 175, 219, 640; Sustancia y espacio: 187; Insustancialidad del espacio y del tiempo: 190; Formas sustanciales: 269; Sustancialidad de los cuerpos, Véase *Cuerpo*.
- Sustantivo.* Nombre Sustantivo, Véase *Nombre*; Sustancia y sustantivo: 187; Sustantivo y verbo Sustantivo: 402; Definición de Sustantivo: 417, 418.
- T**
- Tacto* (táctil). Percepciones propias del Tacto: 39; Importancia del Tacto: 40, 44, 51, 62, 65; Tacto e idea de Cuerpo: 41, 168, 169, 296; Geometría táctil: 48; Referencia objetiva básica del Tacto: 64; Historia de las percepciones del Tacto: 175, 176; Tacto y espacio: 182.
- Tendencia.* Tendencia y fin: 554; Tendencia y entumescimiento: 628; Véase *Instinto*.
- Teodicea.* Definición de Teodicea: 7 (nota 1); Objeto de la Teodicea: 460-461; Relaciones con Psicología mental y lógica: 7 (nota 1).
- Teorema.* Teorema y definición: 393.
- Tiempo.* Definición de Tiempo: 187; Tiempo y duración: 117, 118; Tiempo e imaginación: 117; Escala del Tiempo: 117; Tiempo, era y época: 118, 120; Infinitud del Tiempo: 118, 119, 123; Tiempo y línea recta: 119; Tiempo y sucesión: 117, 118, 123; Tiempo universo y voluntad divina: 153, 159; Tiempo e inteligencia humana: 164; Tiempo y espacio: 182; Nulidad ontológica del Tiempo: 190.
- U**
- Unidad.* Unidad de cantidad de duración: 122.
- Universalidad.* Universalidad lógica y necesidad: 384-386.
- Universo.* Armonía del Universo: 136, 140; Universo y región del espacio: 153, 160; Universo y momento del tiempo: 153, 155, 159.
- Utilidad* (útil). Idea de Utilidad: 549-550; Utilidad, bien, felicidad: 562-563.
- V**
- Verbo.* Proposición y verbo: 401-402.
- Verdad.* Verdad implícita: 407; Verdad y raciocinio: 596-597.
- Vicio.* Véase *Virtud*.
- Virtud.* Virtud como don de Dios: 166; Virtud moral, vicio moral: 547.
- Vista* (visual). Importancia de la Vista: 40, 44, 62; Vista e idea de cuerpo: 41, 296; Geometría visual: 48; Percepción visual como signo triple: 56; Vista y espacio: 182; Vista y ojo: 191, 192, 193; Evolución de la Vista: 193, 194, 196; Pintura ocular: 195; Mundo visible, mundo del tacto: 197;

Filosofía

Signos de la Vista: 198; Vista y distancia: 200-202, 203, 204, 207-208, 209-211, 212, 213; Visión doble: 204-207.
Voluntad (volición). Voluntad como facultad del alma: 6; Su función: 6; Facultad de la Voluntad: 9, 10; Volición como causa y efecto: 148; Voluntad creadora: 163; Voluntad y afección: 348-349.

Y

Yo. Significado de la palabra Yo: 33; Alma, espíritu, Yo: 8, 9; Yo, alma, sentidos: 24, 64, 390, 634, 688; Relaciones entre Yo, sujeto y sustancia: 33, 219; Conocimiento del Yo sustancial: 34; Yo y tacto: 173, 174; Yo e identidad: 215; Idea del Yo en el niño 555.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Retrato de Andrés Bello por Raymond Quinsac Monvoisin	ENTRE II-III
Cátedra de Santo Tomás de Aquino, existente en el paraninfo de Universidad de Venezuela en Caracas	ENTRE XXXII-XXXIII
Facsímil de la portada de la edición de <i>Filosofía del Entendi- miento</i> , primer volumen de las <i>Obras Completas de Don Andrés Bello</i> , decretadas por el gobierno de Chile	ENTRE 84-85
Primeras páginas del primer número de <i>El Crepúsculo</i>	ENTRE 92-93
Facsímil del manuscrito de Andrés Bello con la tesis propuesta para su examen de Bachiller en Artes en la Universidad de Caracas, en mayo de 1800	ENTRE 126-127
Facsímil de la última hoja del expediente del grado de Bachiller en Artes	ENTRE 206-207
Facsímil de la solicitud manuscrita, presentada en mayo del año de 1800	ENTRE 286-287
Facsímil de la solicitud firmada por Bello por la que suplica se le admita en el curso de Ciencias de la Universidad de Caracas	ENTRE 382-383
Facsímil de la solicitud manuscrita por la que suplica ser admitido al grado de Bachiller en Artes	ENTRE 478-479
Facsímil del recibo del pago de derechos depositado para el grado de Bachiller en Filosofía	ENTRE 558-559

ÍNDICE GENERAL

	Pág.
Prólogo. Introducción general a las obras filosóficas de Andrés Bello, por Juan David García Bacca	ix

FILOSOFÍA DEL ENTENDIMIENTO

Introducción	5
------------------------	---

Psicología mental

I. De la percepción	11
II. De las percepciones intuitivas y de la conciencia	27
III. De las percepciones sensitivas externas	36
IV. Percepciones sensitivas internas	53
Apéndice I. Resultado de la análisis precedente	65
Apéndice II. Observaciones sobre el uso vulgar o trópico de ciertas palabras	67
V. De las percepciones relativas	70
VI. De la semejanza y la diferencia	79
VII. De la relación de igualdad y de más y menos	96
Apéndice	111
VIII. De la sucesión y la coexistencia	113
Apéndice	120
IX. De la relación de causa y efecto	124
Apéndice I	137
Apéndice II. Del Ser Supremo y de sus atributos	156
X. De la relación de extraposición	168
XI. De la vista como significativa del tacto	191
XII. De la relación de identidad. Sustancialidad	215
Apéndice I. De la inteligencia en los brutos	220
XIII. De la composición de las ideas	225
XIV. De las ideas generales	232
XV. De las ideas negativas	252
XVI. De las ideas-signos	256

Filosofía

	Pág.
XVII. De la semejanza entre los objetos sensibles y las percepciones actuales o renovadas que tenemos de ellos	275
XVIII. Examen de la teoría de las percepciones sensitivas externas, según la escuela escocesa	285
XIX. Análisis de los actos de la memoria	298
XX. De la sugestión de los recuerdos	315
XXI. De la atención o del grado de fuerza o viveza de las percepciones	338
XXII. De la materia	357
Apéndice	373

L Ó G I C A

I. De los conocimientos	377
Apéndice	389
II. Del juicio y de sus varias especies	396
III. Del raciocinio en general	421
IV. De los raciocinios demostrativos	432
V. De las materias a que se aplica el raciocinio demostrativo puro	459
VI. Del raciocinio en materia de hechos	472
Apéndice I. Diferencia entre la experiencia y la analogía, según Prevost y Stewart	493
Apéndice II. Ideas erróneas de Reid y Campbell sobre la analogía	499
Apéndice III. Sobre las hipótesis	500
Apéndice IV. Sobre la inducción de Bacon	504
Apéndice V. De la análisis y la síntesis	507
VII. Del método, y en especial del que es propio de las investigaciones físicas	512
VIII. De las causas de error	522

ESCRITOS FILOSÓFICOS

Apuntes sobre la teoría de los sentimientos morales, de Mr. Jouffroy	547
Elementos de ideología, por Destutt de Tracy	578
Elementos de la filosofía del espíritu humano, por Ventura Marín	580
Refutación del eclecticismo, por Pedro Leroux	583
Curso de historia de la filosofía moral del siglo XVIII, por Mr. Victor Cousin	591
Curso de filosofía moderna, por N. O. R. E. A.	593
El protestantismo comparado con el catolicismo, por Jaime Balmes	614
Filosofía fundamental, por Jaime Balmes	616
Filosofía fundamental, por Jaime Balmes	637
Filosofía, curso completo, por Mr. Rattier	657
<i>Índice de nombres</i>	695
<i>Índice de materias</i>	697
<i>Índice de ilustraciones</i>	707

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE TOMO EN LOS TALLERES
DE CROMOTIP EN LA CIUDAD DE CARACAS, EL DÍA
VEINTINUEVE DE NOVIEMBRE DE 1981, AL CUMPLIRSE EL
BICENTENARIO DEL NACIMIENTO DE

ANDRÉS BELLO

SE HAN IMPRESO CINCO MIL EJEMPLARES. LA EDICIÓN
HA SIDO HECHA BAJO LA DIRECCIÓN DE LA COMISIÓN
EDITORA DE LAS OBRAS COMPLETAS DE ANDRÉS BELLO
Y LA FUNDACIÓN LA CASA DE BELLO, AMBAS CON SEDE
EN CARACAS. VENEZUELA.

