



111

Comellacs-Cluet

INTRODUCCION

À

LA FILOSOFIA

B92

C6

c. 1

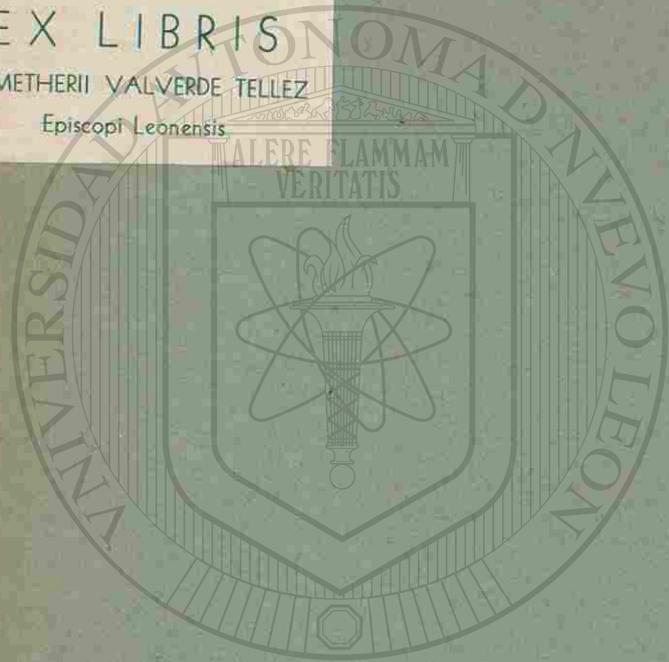
46125



1080021621

2.75

EX LIBRIS
HEMETHERII VALVERDE TELLEZ
Episcopi Leonensis

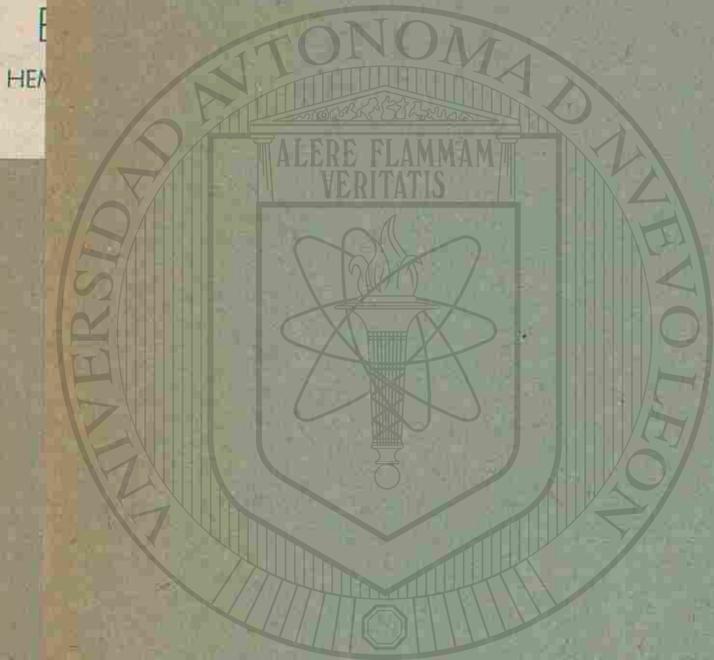


UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN



DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



INTRODUCCION Á LA FILOSOFÍA,

ó SEA

DOCTRINA SOBRE LA DIRECCION AL IDEAL

DE LA CIENCIA

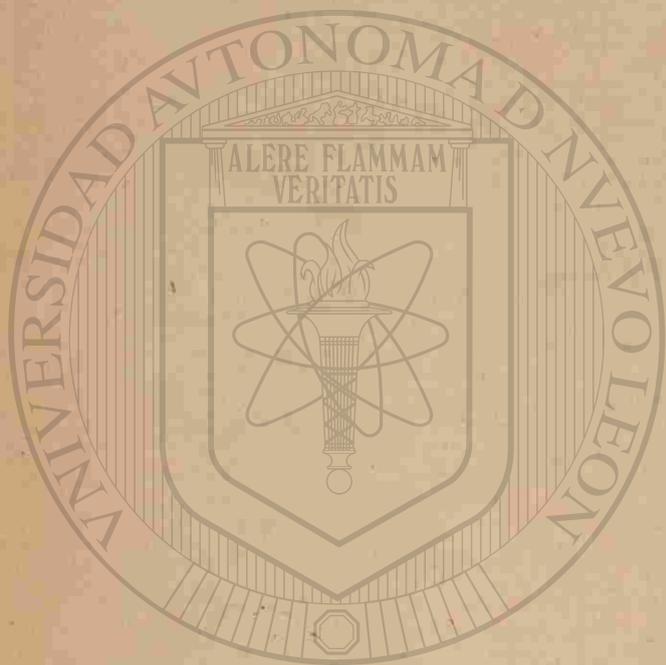


UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

100[®]
Núm. Clas C 732a
Núm. Autor 9669
Núm. Adg. _____
Procedencia -6-
Precio _____
Fecha _____
Clasificó [Signature]
Catalogó _____

HE



INTRODUCCION
A
LA FILOSOFÍA,

Ó SEA
DOCTRINA SOBRE LA DIRECCION AL IDEAL
DE LA CIENCIA,

POR
D. ANTONIO COMÉLLAS Y CLUET, PBR.

Con aprobacion de la Autoridad eclesiástica.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
Biblioteca Valverde y Tellez.
Capilla Alfonsina
Biblioteca Universitaria



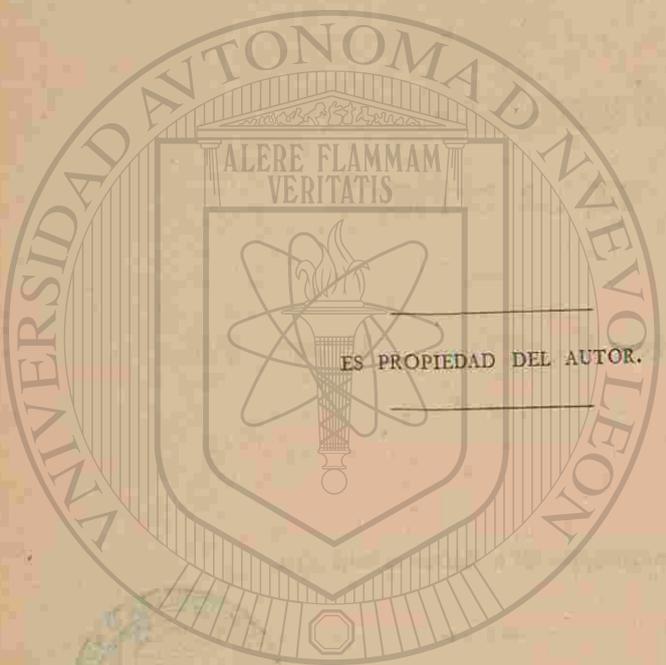
BARCELONA.
IMPRENTA DE LA VIUDA É HIJOS DE J. SUBIRANA,
CALLE DE LA PUERTA FERRISA, NÚM. 16.
1883.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
1980. 1025 MONTERREY, MEXICO

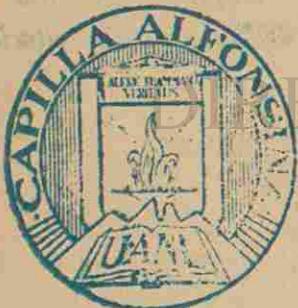
9669

46125

B92
C6



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN



FONDO EMETERIO
VALVERDE Y TELLEZ

POJJP

ÍNDICE

	Págs.
ÍNDICE.	V
CENSURA Y APROBACION.	VII
PRÓLOGO.	XIII
PLAN.	XV

LIBRO PRIMERO

PRIMER ESTADO: LO REAL

CAPÍTULO PRIMERO. Contenido de lo real.	4
CAP. II. Lo real y el absurdo.	5
CAP. III. Transición del primer estado al segundo.	12

LIBRO SEGUNDO

SEGUNDO ESTADO: EL IDEAL ATRAYENTE

CAPÍTULO PRIMERO. La aspiración.	20
CAP. II. Dirección al ideal.	24
CAP. III. Primer principio práctico.	27
CAP. IV. Corolario: Adhesión a la fe católica.	30
CAP. V. Corolario: La tradición filosófica.	39
CAP. VI. Duda universal.	52
CAP. VII. Descartes y la duda.	57
CAP. VIII. La investigación y la duda.	67
CAP. IX. Doctrina de Aristóteles.	73
CAP. X. Del progreso en la ciencia.	81
CAP. XI. Eclecticismo. Consin.	85
CAP. XII. Investigación propia.	96
CAP. XIII. Investigación amplia y detenida.	105
CAP. XIV. Método: tres momentos.	109
CAP. XV. El positivismo.	115
CAP. XVI. Doctrina krausista.	126

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
Cndo. 1625 MONTERREY, MEXICO

009669

	Págs.
CAP. XVII. El escolasticismo y los tres momentos del método.	140
CAP. XVIII. Condiciones de los tres momentos. Empirismo.	144
CAP. XIX. Condiciones de los tres momentos. Abstraccion.	152
CAP. XX. Condiciones de los tres momentos. Deduccion.	163
CAP. XXI. Formas y clases de la deduccion. Induccion.	172
CAP. XXII. Doctrina de Stuart Mill sobre la induccion.	181
CAP. XXIII. Clases de la deduccion. Analogía.	194
CAP. XXIV. Deduccion primitiva y derivada. Hipótesis.	199

ALERE FLAMMAM
VERITATIS

LIBRO TERCERO

TERCER ESTADO: SÍNTESIS INCOADA DE LO REAL CON LO IDEAL

CAPÍTULO PRIMERO. Del conocimiento de la verdad.	206
CAP. II. Del error.	210
CAP. III. Del criterio de la verdad y principio de la certeza.	215
CAP. IV. Del principio de evidencia.	221
CAP. V. De la apariencia.	228
CAP. VI. Corolarios.	235
CAP. VII. Doctrina de Aristóteles.	246
CAP. VIII. Doctrina de San Agustín y de Santo Tomás.	253
CAP. IX. Doctrina de Descartes.	257
CAP. X. Doctrina de Reid.	267
CAP. XI. Doctrina de Balmes.	279
CAP. XII. Doctrina de Jacobi.	285
CAP. XIII. Doctrina de Lamennais.	288
CAP. XIV. Duda razonable.	292
CAP. XV. Escepticismo. Noción y clases.	298
CAP. XVI. Limitacion real del escepticismo.	301
CAP. XVII. Inconsecuencia del escepticismo.	315
CAP. XVIII. Falta de fundamento en el escepticismo. Imposibilidad. Insubsistencia de los fundamentos relativos al objeto.	322
CAP. XIX. Insubsistencia de los fundamentos relativos al sujeto.	333
CAP. XX. Insubsistencia de los fundamentos relativos á la union del objeto con el sujeto.	352
CAP. XXI. Doctrina de Hamilton, de A. Comte y de H. Spencer.	361
CAP. XXII. Del escepticismo mixto	376
CAP. XXIII. El escepticismo, lo real y el ideal.	380
CAP. XXIV. De la síntesis de lo real con el ideal.	383
CAP. XXV. El filósofo cristiano y el ideal.	389

CENSURA Y APROBACION

EXCMO. É ILMO. SR. :

El libro sobre el cual el que suscribe ha de emitir dictámen por desempeño de la honrosa comision que V. E. I. le ha confiado, es otro sillar de notable magnitud aportado al edificio imponente y grandioso de la restauracion de los estudios filosóficos que ha de constituir el Areópago católico de nuestro siglo y de su sapientísimo Pontífice, no sólo para resistir las embestidas del racionalismo y del escepticismo que en nuestros días se presentan ya alevosos y hasta marcadamente descarados, si que tambien para salirle al paso á este enemigo comun é incansable de toda filosofia práctica y de toda religion positiva, y para oponer sistemas á sistemas, principios á principios, teorías á teorías, afirmaciones á negaciones, sabios á sabios,—que tambien tiene sus sabios el error—: para oponer no verdades á verdades, porque *verum vero non opponitur*, sino las verdades católicas, esplendentes y fijas como el eterno manantial de donde brotan frescas y purísimas, á las nebulosas y variables concepciones de un idealismo que aparece siempre entre las nebulosidades de un racionalismo aéreo y á las delirantes lueubraciones de un eclecticismo desesperante porque no tiene entrañas.

Desde la dichosa y para siempre memorable aparicion de la Encíclica *Aeterni Patris* hasta la hora presente han sido varios, expertos y valerosos los hombres de letras que en la patria de los grandes filósofos, que es nuestra patria, han respondido con afán y hasta con júbilo al llamamiento marcadamente oportuno que [para la restauracion del saber bajo las bases sólidas y anchurosas de la filosofia católica hizo el inspirado Leon XIII; y el modesto sacerdote cuyo nuevo libro motiva estas líneas, si no llegó á

la hora de *Prima*, fué porque precisamente en aquellas horas en que desde el Vaticano salía aquel grito de alarma que el gran Padre de familia alzaba porque el afán del hombre enemigo no cesa ni de noche para que la zizaña ahogue el trigo en el campo del saber, este siervo no ménos fiel que prudente lanzaba el acero de su pluma como provocación valiente y firme al que en el campamento de la negación de toda evidencia había osado levantar, pero no sostener, el estandarte de los conflictos entre la religión católica y la ciencia: provocación que, si fué admirada y estimada por los hombres de estudio, no fué contestada por quien ha dado á comprender al mundo entero que no tenía el valor de sus convicciones, por más que tuviera la audacia de entregarlas, ya por sí ya por medio de ineptos traductores, á todos los vientos de la publicidad.

Retirado el Reverendo señor Coméllas y Cluet en rincón poco ménos que oscuro de la alta montaña de Cataluña, conocedor de las obras más notables que sobre materias filosóficas é históricas se publican en inglés, alemán, francés y de las que se escribieron en los idiomas clásicos de la antigüedad, estudia en sus textos nativos así las obras de los Padres de la Iglesia desde San Jerónimo á San Juan Crisóstomo, las de las lumbreras de la filosofía pagana desde Aristóteles hasta Pirron, y las de los racionalistas modernos desde Hume hasta Spencer: como aquellos profundos sabios hijos del claustro que pasaban su vida entre aquel *quid de nocte?* que les constituía centinelas incansables para combatir el error ó resistir sus embestidas no siempre inesperadas, así el autor de las páginas que acabamos de examinar, desde su tranquila morada observa paciente, perspicaz, sereno y celoso la marcha desoladora y apresurada que en contra del Catolicismo va tomando la filosofía moderna representada en sus más rencorosos y espertos patriarcas. Y como el punto objetivo más indicado á donde convergen todos los esfuerzos de todos los adalides heterodoxos, está en encontrar, en señalar la clave que contenga el secreto de la ciencia, cabalmente porque de treinta años á esta parte el afán por saber—no por estudiar— en nuestra generación ha llegado en muchos hasta el paroxismo del delirio, es por esto porque no se perdona medio ni sacrificio para clamar y para propagar que el ideal de la ciencia y los medios de adquirirla con ménos esfuerzos, con tareas ménos fatigosas y más seguras, no los posee, nó, el Catolicismo. Y por esto también en el terreno de la psicología pura y de la lógica trascendental, dejando para otros compañeros suyos la apología esencial y exclusivamente científica,— es donde viene hoy á discutir nuestro autor y á vindicar á favor de las doctrinas filosóficas de nuestra santa Religión el inestimable tesoro del ideal de la ciencia.

Dotado de una facultad de concentración asombrosa, este autor pasea, sereno su espíritu y con un aplomo encantador, por estas regiones del mundo interno en que tantos sientan en falso la planta y se derrumban en los antros de la negación y de la duda, porque ó no han tomado el asidero de la revelación, ó han desconfiado de su fuerza y de su eficacia. Desde esta altura y porque hasta allí se remontan las lucubraciones de nuestros detractores, examina las doctrinas de Hartmann sobre el querer vacío (*velle volens*) y el pensamiento negro y desesperante de Schopenhauer que supone que el mundo actual es el peor de los posibles y que la dicha y la ventura no se conciben, no se encuentran ni entre las encantadoras florestas del paraíso tan magistralmente pintadas por Dante.—Uno de los recursos que para el ideal de la ciencia presentan todas las filosofías hasta las más reñidas con el sentido común del género humano es el amor á la verdad: recurso que en manera alguna rehusa el Catolicismo—¿cómo rehusarlo? Por ella siente el autor un atractivo que le fascina hasta esclamar con Santo Tomás de Aquino que se debe amar la verdad *magis quam homines*; y hace muy suyo lo de *amicus quidem Soerates, sed magis amica veritas*, pero formulado en el *Credo ut intelligam*, sin que esta fe conduzca á la filosofía fantástica tan ponderada por Bacon en su *Novum Organum*, ni puede en manera alguna asentir al encubrimiento irreflexivo de Mr. Cousin (1) cuando dice que la razón humana es luz sobre todas las luces.

Este ideal de la ciencia buscado á la sombra del Catolicismo no es contrario á la tradición filosófica en su esfera genuina, porque rechazarla nos conduciría al individualismo engendrado por la duda metódica de Descartes, que con la *Filosofía del Progreso* de Proudhon traducida en España por Pi y Margall, empieza por aniquilar la ciencia de buena ley acumulada por los siglos, para aniquilar luego el arte y todo progreso estable. Por esto el Autor prueba con razonamiento irrefutable que para llegar al ideal que se busca es necesaria la admisión y aceptación de verdades, y se horroriza ante las aberraciones á que conduce la duda universal y absoluta, ya en las esferas de la fe, ya en la vida científica y práctica de la humanidad. Esto le conduce como por la mano á detenerse en esta duda cartesiana que, si no condujo á su fundador directamente á un escepticismo ciego, le hizo ladear sus abismos; y con el escalpelo del psicólogo analiza el reverendo Coméllas cómo procede el entendimiento y cómo se raciocina, considerando la duda en sus diversos y opuestos derroteros para llegar al ideal científico que con afán los filósofos buscaron, sin

(1) Introduction à l'histoire de la Philosophie, Paris. 1861.

descuidar la teoría de Aristóteles de que siempre á la investigacion precede la duda. De todo hace desprender como de consecuencia encantadoramente legitima que el Catolicismo bajo ningun concepto se opone al verdadero y tan buscado ideal de la ciencia; que no coarta los vuelos de la razon; que no opone á las investigaciones de la ciencia espermental otra rémora que las que acompañan á una prudencia discreta, y las que de sí demandan los mismos limites inherentes á las facultades que sirven al alma del hombre en su desarrollo y en sus mismas investigaciones.

Con la clara precisión del filósofo consumado estudia el positivismo de Augusto Comte y el de Heriberto Spencer, al paso que escudriñando las operaciones del sujeto percipiente, actos y cosas percibidos, para alcanzar el criterio de la verdad y con éste el principio de evidencia, entra con pié firme en la observacion de las primorosas relaciones que median entre lo real y lo ideal, en los hechos del espíritu ya internos ya externos, ya en lo que tienen de atrayente en sí mismos; para probar con reflexiones que no tienen réplica, ó la subjetividad del Yo ó su responsabilidad contra el materialismo que lo niega, ó contra el idealismo cuya duda, no metódica por cierto, con frecuencia lamentable llega á la negacion, áun sin darse cuenta de ello y no pocas veces presumiendo lo contrario.

De aquí, con una oportunidad que no nos cansaremos de ponderar, descende á la refutacion de los sistemas de Reid que, muy á pesar suyo y á pesar de lo mucho que vale y se hace estimar como hombre y como maestro, ó coarta la reflexion del espíritu ó le arrastra al escepticismo; examina los principios teóricos de Lamennais que sujetando la verdad al tribunal del sentido comun como á medio de conocer la revelacion, conduce tambien al escepticismo por el procedimiento de un criterio subjetivo-objetivo que se califica por su singularísima singularidad. Igualmente justa es la severidad de criterio que estiende el reverendo Coméllas á las cavilaciones de Montaigne, reproduccion de las célebres *Instituciones pirrónicas* de Sexto Empírico, renovadas y comentadas por Hamilton, y dirigidas todas ellas á combatir la idea católica en las regiones de la especulacion filosófica, como en el terreno de la práctica religiosa: que como observa con recomendable exactitud el autor, el escepticismo contemporáneo, sobre empequeñecer lo real, estorba é impide el vuelo á lo ideal.

En las disquisiciones sobre la certeza y medios de obtenerla disiente este libro de alguna de las apreciaciones que consigna nuestro inmortal Bálmes en su obra inestimable de *Filosofía fundamental*; pero sobre pagarle tributo de admiracion y de cariñoso respeto, que muy justamente lo merece el que con D. Ramon Martí de Eixalá y el Ilmo. Sr. Dr. D. Juan José Arbolí inició en España el renacimiento de los estudios filosóficos

contra el sensualismo de Condillac, tiene á gloria confesarse discípulo de un maestro cuya figura se agranda despues de su muerte y con el trascurso de los años.

Una consideracion que contrista y que desalienta, Exmo. é Ilmo. Sr., asalta al que suscribe y no le abandona un solo momento al leer y releer las páginas de este libro estimable bajo muchísimos conceptos: es la consideracion de que sin duda alguna serán contados los lectores que va á tener este libro que á su autor le cuesta largas vigiliás, penosos insomnios y un estudio comparativo de todos los filósofos de talla así antiguos como modernos, que han escrito y discurrido sobre psicología y sobre lógica en la esfera de lo trascendental. Cuando de la Italia y de la Alemania salen á luz obras que son la espresion de unas potencias intelectuales asombrosas y de una erudicion mas asombrosa todavia por lo sólida, ya que no por lo ortodoxa, y que son la causa primera de las aberraciones de tantas inteligencias; por lo que mira á la nacion que es madre de los Suárez, y de los Vázquez, que indisputablemente son los primeros metafísicos del mundo, se pregunta uno con pena ¿cómo aquella generacion de sabios se ha poco ménos que estinguido en esta España que un día en las regiones del saber era tambien *Domina gentium*, y que guarda empolvados en el fondo de sus cuasi desiertas bibliotecas tesoros y títulos que, sobre justificar abolengo envidiable, á precio de oro los solicitan y los compran los que desde las heladas regiones de Moscou y de San Petersburgo los estiman porque los conocen y los conocen porque los estudian *die ac nocte*? Sí, sí, que contrista mirar como gran parte de nuestra juventud va en pos de libros insustanciales en todos los ramos del saber para salir del paso mientras se sienta en el banco de las aulas, y que los de edad adulta digan que les falta tiempo y humor para engolfarse en libros de in folio y que sienten repulsion para todo lo que tiene sabor á problemas é investigaciones metafísicas. Ah! es que no han saboreado, ni saboreado siquiera, la mas insignificante de las fruiciones que deleitan al psicólogo cuando estudia, clasifica y enumera las facultades y potencias de esta alma cuyo pasto de vida es la verdad y el bien: la verdad para ser adquirida por medio del verdadero ideal de la ciencia, y el bien para que esta misma ciencia estase á sus discípulos ante la asombrosa é incomprensible grandeza del Dios único y trino Señor que es la causa de las causas y *per quem omnia facta sunt*. Confíemos empero: la restauracion filosófica lleva ya sus frutos, y no será España la nacion ménos favorecida, ya que tan glorioso es su abolengo en todo lo que mira á estudios sólidos.

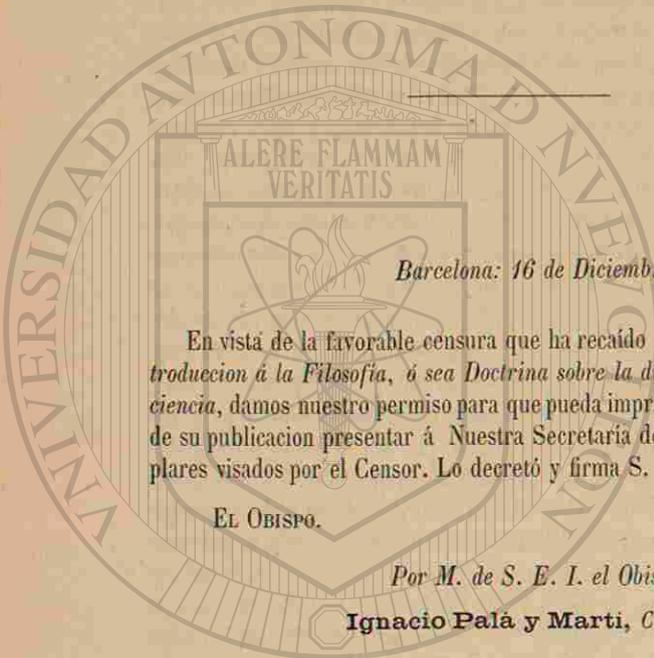
Y no habiendo encontrado, Exmo. é Ilmo. Sr., en este libro principio ni proposicion alguna contra el dogma y enseñanzas de nuestra Santa Ma-

(XII)

dre la Iglesia católica, soy de parecer de que puede concederse el permiso que para publicarlo pide su sabio autor.

Barcelona: 1 de Diciembre de 1882.

Dr. Buenaventura Ribas y Quintana, *Pbro.*



Barcelona: 16 de Diciembre de 1882.

En vista de la favorable censura que ha recaído en la obra titulada *Introducción á la Filosofía, ó sea Doctrina sobre la dirección al ideal de la ciencia*, damos nuestro permiso para que pueda imprimirse, debiendo ántes de su publicación presentar á Nuestra Secretaría de Cámara dos ejemplares visados por el Censor. Lo decretó y firma S. E. I. de que certifico.

EL OBISPO.

Por M. de S. E. I. el Obispo mi Señor,

Ignacio Palá y Martí, *Canónigo Secretario.*

PRÓLOGO

EL presente escrito es el resultado de un insigne esfuerzo entre los innumerables que hace el espíritu humano para irse acercando al ideal de la ciencia. Creyendo que es harto encumbrado este ideal para desdeñar medio alguno ordenado á él, los emplemos todos segun la medida de nuestras fuerzas. No hacemos uso de esta ó de aquella clase de facultades, sinó del conjunto de todas ellas. Tenemos por impotente el individualismo, que desecha los trabajos de las generaciones pasadas, y menosprecia la revelacion sobrenatural de la Inteligencia creadora y ordenadora del universo. Por esto nos servimos de la tradicion filosófica, y tomamos por guía la revelacion confiada á la Iglesia católica y á su Jefe infalible, el augusto Pontífice de Roma.

Con esto se deja entender que el presente escrito pertenece á la série de los que en estos últimos tiempos se han publicado para la restauracion de la filosofía en sentido escolástico: restauracion felizmente emprendida y continuada con gloria por

filósofos insignes, y en nuestros días alentada y dirigida por el papa Leon XIII en su Encíclica *Aeterni Patris*. Por bien empleados tendríamos nuestros trabajos y desvelos, si en algo pudiéramos contribuir á engrosar esa benéfica corriente de restauracion.

Á nadie queremos ofender con nuestras apreciaciones y juicios críticos. Buscando siempre la verdad, y con la mira de cooperar á su triunfo, nos vemos en la precision de impugnar ciertas doctrinas profesadas por personas á quienes amamos y respetamos en alto grado. De un modo especial sentiríamos en el alma que se nos tuviera por poco afectos al insigne Bálmes, á quien alguna vez impugnamos en el presente escrito. Tenemos á Bálmes por una de las mas legítimas glorias de la España contemporánea, admiramos su ingenio peregrino, leemos con fruicion y provecho sus escritos, y vamos á orar ante sus cenizas en los claustros de la catedral de Vich cuando visitamos aquella ciudad.

No pretendemos escribir una obra literaria. Tratamos únicamente de manifestar nuestros pensamientos, por si pueden ser de alguna utilidad á los que se dan al estudio de la filosofia. Y para este fin creemos que basta esponer la verdad de un modo sencillo y claro.

Tales son nuestras aspiraciones y nuestros procedimientos; tal es nuestra posicion en el mundo de escritos filosóficos de la época presente.

PLAN.

Pensadores hay á quienes en un momento feliz se les ha aparecido intelectualmente un ideal de ciencia altísimo y nobilísimo. Han admirado este ideal, lo han amado con puro y ardiente amor, y han aspirado á conseguirlo al traves de las dificultades que habían de encontrar durante un largo período de tiempo. Desde la memorable aparicion han ido en pos de este ideal, empleando medios que han creído convenientes para irlo alcanzando. Mediante estos esfuerzos han conocido verdades, principios y leyes que ántes no conocían; han logrado elevar sus conocimientos á mayor unidad y simplicidad que ántes; y con esto han empezado á alcanzar alguna parte de dicho ideal.

La importancia de la aspiracion al ideal es superior á toda ponderacion; y quedará manifiesta en la resolucion de muchas cuestiones ventiladas en el presente escrito. Conviene tener esta aspiracion para hacer grandes progresos en el terreno de la ciencia. Conviene fijar los ojos en esta aspiracion para descubrir las leyes á que hemos de someternos en nuestros estudios. Por esto nosotros la colocamos como centro en nuestra *Introduccion á la Filosofia*, creyendo que ha de irradiar sobre las diferentes partes de que ésta se compone.

La aspiracion al ideal de la ciencia junto con los hechos que la preceden y con los que la siguen, constituye tres esta-

(XVI)

dos, de los cuales el primero pertenece á lo real, el segundo á la atracción ejercida por el ideal, y el tercero á la síntesis incoada de lo real con el ideal. Por manera que en este procedimiento se encuentra la ley triádica de tésis, antítesis y síntesis. Á esos tres estados corresponden otros tantos libros en la presente *Introducción*.



LIBRO PRIMERO

PRIMER ESTADO: LO REAL

DURANTE un largo período de tiempo suele vivir el hombre sin que conozca el ideal de ciencia que quizá después le cautive, y sin que obtenga los benéficos resultados de semejante conocimiento.

Á causa de esta imperfección, de esta ausencia de bien, de la falta de elevación y grandeza ideal, debe ser tenido este primer estado por estado de *realidad*. En esta denominación no se da á la palabra *realidad* el sentido de verdad ó de existencia, sino el de pobreza y defecto, por contraposición á la alta excelencia del ideal.

CAPÍTULO PRIMERO

Contenido de lo real

I

El hombre, que se halla en el estado de realidad de que acabamos de hablar, tiene por una parte, ser y bien; y por otra, falta de ser y de bien: es noble y grande bajo el primer concepto, pero pobre y pequeño bajo el segundo.

El hombre en ese estado de realidad tiene el bien de la existencia; porque si no existiera, mal podría hallarse en ese estado, ni en otro alguno. No existiendo, no fuera nada, al paso que lo

(XVI)

dos, de los cuales el primero pertenece á lo real, el segundo á la atracción ejercida por el ideal, y el tercero á la síntesis incoada de lo real con el ideal. Por manera que en este procedimiento se encuentra la ley triádica de tésis, antítesis y síntesis. Á esos tres estados corresponden otros tantos libros en la presente *Introducción*.



LIBRO PRIMERO

PRIMER ESTADO: LO REAL

DURANTE un largo período de tiempo suele vivir el hombre sin que conozca el ideal de ciencia que quizá después le cautive, y sin que obtenga los benéficos resultados de semejante conocimiento.

Á causa de esta imperfección, de esta ausencia de bien, de la falta de elevación y grandeza ideal, debe ser tenido este primer estado por estado de *realidad*. En esta denominación no se da á la palabra *realidad* el sentido de verdad ó de existencia, sino el de pobreza y defecto, por contraposición á la alta excelencia del ideal.

CAPÍTULO PRIMERO

Contenido de lo real

I

El hombre, que se halla en el estado de realidad de que acabamos de hablar, tiene por una parte, ser y bien; y por otra, falta de ser y de bien: es noble y grande bajo el primer concepto, pero pobre y pequeño bajo el segundo.

El hombre en ese estado de realidad tiene el bien de la existencia; porque si no existiera, mal podría hallarse en ese estado, ni en otro alguno. No existiendo, no fuera nada, al paso que lo

real es un sér, es alguna cosa que aún no tiene la perfeccion á que puede encaminarse.

Ademas, tiene facultades ó fuerzas cognoscitivas y afectivas, como lo dan á conocer los muchos actos que produce en uno y otro de estos dos órdenes. Puede percibir un mundo admirable por su riqueza, estension y hermosura. No tiene necesidad de limitarse á los objetos que le rodean, ántes puede estender sus miradas á distancias incalculables. Á la consideracion del mundo exterior puede juntar la de sí mismo, y percibir no sólo muchos de sus actos sensitivos, sinó tambien muchos otros pertenecientes á la vida del espíritu, aún de entre los que se verifican en lo más íntimo y recóndito de su sér.—Posee una inteligencia capaz de fijarse en lo universal y de llegar á la vision de principios altísimos. Posee la preciosa facultad de locucion mental, con la que espresa los objetos contemplados con las facultades perceptivas, hace más íntimo el conocimiento de los mismos, y se pone en disposicion de comunicar sus ideas y sus sentimientos á otros seres inteligentes.

Con sus fuerzas afectivas puede saludar con júbilo la aparicion de un bien insigne que ántes no conocía, puede aspirar á conseguirlo, y dirigirse á este fin desplegando actividad, constancia y energía invencibles. Puede reposar amorosamente en el bien que ya posee, y con tanto mayor gozo cuanto más precioso sea este bien; puede tenerse por noble y grande á causa de su union amorosa con grandes y escelentes bienes. Es capaz de dirigir sus miradas á nuevas regiones, y de buscar cien y cien veces un punto más encumbrado á donde se encamine. Son inagotables los tesoros de amor que posee en su corazon.

II

Á este lado luminoso del hombre aún en estado de realidad va unido otro de oscuridad y de sombras, ya que el hombre en tal estado se halla falto de sér y de bien bajo muchos y muy notables conceptos. Está limitado por lo que toca al tiempo y

al espacio. No sólo no ha existido eternamente, pero ni siquiera durante todo el tiempo bastante corto de la existencia del linaje humano; y mucho ménos ha alcanzado los remotos tiempos de la aparicion del reino animal, ni los remotísimos del estado primitivo de la materia. Del espacio ocupa tan sólo una parte insignificante, y si recorre sucesivamente dilatadas comarcas del globo que habita, es á costa de grandes trabajos y sacrificios. No puede visitar los astros colocados á una distancia de miles de millones de leguas, cuando ni siquiera alcanza á remontarse al astro más inmediato, al satélite de la tierra.—En consecuencia de esta limitacion en el existir la tiene tambien en sus fuerzas ó facultades. Con sus fuerzas perceptivas no llega á percibir los hechos anteriores, ni los posteriores á su existencia, ni tampoco un sinnúmero de hechos coetáneos que se verifican en lugares inaccesibles á sus sentidos. Se halla tambien limitado intrínsecamente en su propio sér, segun puede inferirlo de su limitacion en el tiempo, en el espacio y en sus facultades perceptivas; puesto que, si fuera infinito, si tuviera toda perfeccion, existiría en todos los tiempos y en todos los lugares, y vería con intuicion clarísima no sólo lo presente, sinó tambien lo pasado y lo futuro. Por esto es que tampoco tiene ni una intuicion, ni una locucion mental infinita: la intuicion sólo puede estenderla de una vez á uno ó á varios hechos; y con la locucion mental, por ser abstractiva, no alcanza á abarcar todo cuanto ha conocido con el acto de la percepcion.

En el estado de realidad que estamos examinando, el hombre no ha encontrado aún puntos de vista luminosos que encontrará despues; está por ver todavía muchas leyes generales, puntos de contacto entre varias ciencias, y los últimos fundamentos de ciertos principios. Aún no ha tenido la gloriosa aparicion del ideal á que puede aspirar; aún no ha visto transformados sus sentimientos y su vida por este soberano bien; aún no ha poseído el entusiasmo, la aspiracion, las esperanzas y los nobles presentimientos de un admirable porvenir, que pueden ser la consecuencia de aquella aparicion.

En virtud de su limitacion se halla tambien sujeto á la dependencia de muchas maneras. Depende de otros seres en su

(4)

existencia y en el ejercicio de sus facultades. Así como ha necesitado de otros para llegar á existir, así también necesita de la acción benéfica de agentes exteriores para conservar su vida, y puede perderla por la influencia de causas físicas ó espirituales. Para su pleno desenvolvimiento científico necesita de otros objetos y sujetos que no son él mismo. Es verdad que mirándose á sí, tiene una base empírica desde la cual puede elevarse á encumbradas especulaciones metafísicas. Pero si no atiende á otros objetos, carecerá de datos suficientes para las inducciones, no llegará al conocimiento de las leyes generales de la materia ni del espíritu, ni tampoco al de la estensísima realidad individual de los otros seres, ya que no la encuentra en su propio sér, ni en el conocimiento abstractivo consiguiente á la percepción de sí mismo. Si no encuentra otros sujetos que le estimulen, le fecunden y le sirvan de auxilio en sus trabajos científicos, no alcanzará (á causa de su limitación) el conocimiento de hechos y doctrinas innumerables, y con esto distará muchísimo del ideal á que puede encaminarse.

III

Del sér y de los bienes de que está falto el hombre en ese estado de realidad, unos podrá alcanzarlos algún día, y otros no podrá alcanzarlos jamás. Cualesquiera que sean sus progresos, nunca llegará á ser infinito, ni eterno, ni independiente. Por más que llegue á una perfección altísima, siempre tendrá la imperfección de haber pasado por ese estado de realidad, lo cual no se compadece con una perfección infinita. Con sus progresos no alcanza la inmortalidad; y aún cuando la alcanzase, no por esto habría existido en la dilatada serie de siglos que le son anteriores. Por más que progrese, siempre será hombre, y tendrá la doble dependencia objetiva y subjetiva que hemos mencionado al fin del párrafo anterior. Tendrá también una parte de su naturaleza constituida por la materia, y bajo este concepto estará sometido á las leyes del mundo material, y á la de-

(5)

pendencia que en el existir y obrar tienen unos seres materiales respecto de otros.

Si no puede alcanzar estos bienes, en cambio podrá alcanzar otros que ahora le faltan también. Con la observación, meditación, lectura y comunicación oral de otros hombres puede descubrir vastos horizontes que nunca había visto. Puede ser tan afortunado que vea el ideal acomodado á su naturaleza y á sus fuerzas, y que experimente la gloriosa transformación que le vaya acercando á este ideal. El sér y las fuerzas de que está dotado, tienen aptitud para verificar un movimiento ascendente en orden al conocimiento y posesión de la verdad, como lo demuestra de un modo irrefragable el hecho de verificarse muchas veces este movimiento. De esta última clase de bienes no tiene todavía la posesión, pero sí la capacidad.

Así, pues, el hombre en el estado de realidad que examinamos tiene *sér y fuerzas*,—*limitación y dependencia insuperables*,—*limitación superable* mediante la *capacidad* de su sér y de sus fuerzas respecto á bienes altísimos que aún no posee en *acto*.

CAPÍTULO II

Lo real y el absurdo

I

Aunque lo real (en el sentido dicho) contiene sér y no sér, bien y falta de bien, sin embargo no encierra una contradicción, no es un absurdo. Considerando el principio de contradicción, que consigna la imposibilidad de que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, vemos que para la contradicción ó absurdo se necesitan tres cosas: identidad de sujeto, identidad de objeto en el cual recaigan la afirmación y la negación, identidad de tiempo al realizarse esta afirmación y negación. Y estas tres cosas no concurren en el sér que designamos con el

nombre de real. En éste, ó bien la afirmacion y la negacion se refieren á distintos objetos, ó bien no se verifican á un mismo tiempo. Lo real existe en un momento dado, pero no ha existido en todos los momentos: su existencia y su no existencia se verifican en diversos tiempos. Lo real tiene fuerza para muchos actos, pero no la tiene para otros; está dotado de capacidad para poseer un bien altísimo, pero no tiene aún el acto de la posesion. Por lo cual resulta que en tales casos la afirmacion y la negacion se refieren á objetos diferentes.

Que lo real no contiene contradiccion, nos lo acaba de enseñar la observacion del objeto real mismo. Tambien podemos deducirlo del principio de contradiccion y de la existencia de lo real. Muchas veces percibimos objetos reales, y no podemos abrigar duda alguna de la existencia de tales objetos. Estos no pueden contener la afirmacion y la negacion respecto de una misma cosa á un mismo tiempo, segun nos lo dice el principio de contradiccion. Y como que lo imposible no se verifica, resulta que de hecho lo real no contiene semejante afirmacion y negacion en el modo dicho, que no encierra una contradiccion ó absurdo.

II

No sucede otro tanto con lo real escogitado por Eduardo de Hartmann en su *Filosofía de lo Inconsciente*. Segun este filósofo, lo inconsciente en su primer estado de querer (que es estado de grande realidad) incluye contradiccion en sí mismo, y va precedido y seguido de estados que habrían de poner en él otras contradicciones. Oigamos algunas de las monstruosas explicaciones del filósofo de Berlin.

El mundo con su movimiento de transformacion (*Realität des Weltprocesses*) arguye en lo inconsciente un acto de voluntad al que debe la existencia. Este acto de voluntad no ha podido ser eterno; porque la eternidad envuelve una infinidad de existencia en lo pasado y en lo sucesivo, y esta infinidad res-

pecto de lo pasado es imposible, toda vez que traería consigo la plena realizacion de lo infinito (1). Así, pues, ha habido una ocasion en que la voluntad de lo inconsciente era potencia sin acto (2). Cuando no existió ese acto de querer, tampoco existió el acto de la inteligencia, el cual en lo inconsciente debe su origen al acto de la voluntad (3). Tampoco existía entónces el mundo, pues que supone el acto de querer. De esto resulta que ántes del mundo no había *nada actual* (4). Había lo inconsciente, ó sea una sustancia con dos atributos, con *potencia* de querer y *posibilidad* de entender (5). Y como la sustancia con sus dos atributos no tiene más que la subsistencia, pero no la existencia (6), resulta que ántes del mundo no existía cosa alguna, había la *nada absoluta*.

Del estado de potencia de querer y de la nada absoluta lo inconsciente ha pasado al acto de querer propio y determinado, mediante un estado intermedio, mediante un querer que bajo un aspecto es acto, y bajo otro es potencia. No ha podido llegar al acto propio de querer mediante el acto de la inteligencia, puesto que éste tiene su origen en el acto de querer. Sólo ha podido realizar dicha transicion teniendo ántes una voluntad vaga, que ha escitado al entendimiento á prorumpir en un acto al que ha seguido el de la voluntad. Á la potencia de querer ha seguido un querer vago é indefnido, un querer sin objeto (Inhalt), un querer vacío (leeres Wollen), el cual es acto

(1) Die Ewigkeit des Willens bedingt die Unendlichkeit des Processes, und zwar nach vorwärts und rückwärts... hier tritt der Widerspruch zu Tage, dass eine (wenn auch nur einseitige) Unendlichkeit als vollendete Realisation gegeben sein soll (Ed. v. Hartmann: *Philosophie des Unbewussten*, Tomo II, páginas 429, 430, edicion 7.ª, 1876).

(2) ...Jenseits des Processanfangs diese Potenz ohne Actualität war (Ibid., t. II, p. 430).

(3) Ibid., t. II, p. 14.

(4) Vor dem Entstehen und nach dem Aufhören der Welt und des Weltprocesses ist—actuell genommen—Nichts (Ibid., t. II, ps. 364 y 365).

(5) Ibid., t. II, ps. 448-458.

(6) Darin aber kann man mit Spinoza übereinstimmen, das die Existenz erst in dem herausgesetzten (ἐξιστάμενον oder ἐξεσταμένον) Modus zu finden ist, der Substanz als solcher sammt ihren Attributen aber nur die Subsistenz zukommt (was dem Herausgesetzten zu Grunde liegt, *subsistit*). (Ibid., t. II, página 458.

respecto de la potencia primitiva, y potencia respecto del acto propio y determinado, y así constituye un estado medio entre aquella potencia y este acto (1). Ese querer *vacío* es un esfuerzo para llegar á querer; es una resolución de querer, unida á la impotencia de conseguirlo por sí solo (*velle volens, sed velle non potens*) (2).

El querer *vacío* encierra contradicción, en cuanto quiere y no puede querer, aspira á la felicidad y cae en la infelicidad. El querer es un absurdo, porque es negación del principio de identidad; es potencia que no permanece potencia, sino que pasa á ser acto; es *A* que no sigue siendo *A*, sino que se transforma en *B* (3).

El entendimiento estimulado por lo absurdo del querer pasa á negar este absurdo, que es la negación de lo lógico, de lo que es conforme al entendimiento, y dice: «No debe existir semejante contradicción, que va dirigida contra mí, que soy lo lógi-

(1) Wenn nun einerseits der Wille als bloße Potenz überhaupt nicht, also auch nicht auf die Vorstellung wirken kann, wenn andererseits das Wollen als *eigentlicher Actus* erst existentiell wird *durch* die Vorstellung, und doch die Vorstellung *von sich selbst* nicht existentiell werden kann, so bleibt nur die Annahme übrig dass der Wille in einem zwischen reiner Potenz und wahren Actus gleichsam in der Mitte stehendem Zustande auf die Vorstellung wirkt in welchem es war bereits aus der latenten Ruhe der reinen Potentialität herausgetreten ist, also dieser gegenüber sich schon actuell zu verhalten scheint, aber doch noch nicht zur realen Existenz, zur gesättigten Actualität gelangt ist, also von dieser aus betrachtet noch zur Potentialität gehört... so brauchen wir eine feste Bezeichnung für denselben (*ese estado de la voluntad*), und wählen den Ausdruck: *«leeres* (d. h. des Inhalts noch entbehrendes) *Wollen...»* Das leere Wollen wird das Werden in jenem eminentem Sinne gebraucht, wo es nicht Uebergang aus einer Form in eine andere, sondern *aus dem absoluten Nichtsein (reinem Wesen) in's Sein* bedeutet. (Ibid., t. II, ps. 432, 433).

(2) Das leere Wollen ist das *Ringeln nach dem Sein...* der Wille der sich zum Wollen entschieden hat... der wollen zwar wollende, nun aber für sich allein das Wollen noch nicht zu Stande bringen könnende (*velle volens, sed velle non potens*) Wille... (Ibid., t. II, p. 433).

(3) Der innere Widerstreit des leeren Wollens, das wollen will und doch nicht kann, das Befriedigung erstrebt und Unbefriedigung erlangt, ist ein solches Unlogisches; das Wollen selbst ist die Negation des Satzes der Identität, indem es das Verharren in der Identität mit sich selbst umstößt, und fordert dass *A* (die reine Potenz) nicht *A* bleibe, sondern sich zu *B* (dem Actus) verändere, es ist also die Negation des positiv Logischen, und fordert damit das logische Formalprincip zur Bethätigung im negativen Sinne heraus (Ibid., t. II, p. 443).

co.» Así que el acto de entender se pone como medio para la abolición del querer (1).

La potencia de querer y el querer vacío son infinitos, al paso que la idea ó representación intelectual, cuyo contenido debe abrazar la voluntad, es finita. De esto resulta que ha de quedar siempre por satisfacer una parte de la voluntad, lo cual es causa de tormento y de infelicidad. Para librarse de este tormento, la voluntad busca alguna cosa á que asirse; y teniendo en frente la representación intelectual, abraza su contenido y quiere el mundo (2). Según esta explicación, el *acto* de voluntad y el mundo, que á él debe su existencia, se ordenan á la abolición de la voluntad, que es la causa necesaria del tormento que se quiere evitar. Y como la voluntad es la causa del sér; el acto de entender, el de querer, y el mundo, que es su resultado, ordenándose á la abolición de la voluntad, se ordenan á la destrucción del sér, á la vuelta al estado de la nada.

En el principio la nada; en un estado intermedio, el querer, que es un absurdo; y en el fin ó término, otra vez la nada.

(1) Das Logische negirt die Negation seiner selbst, es sagt: «Der Widerspruch (nämlich gegen mich, das Logische) soll nicht sein!» und indem es das sagt setzt es sich eben damit den Zweck, nämlich die Anhebung des Unlogischen, des Wollens (Ibid., t. II, p. 444).

(2) Denn der Wille ist potentiell unendlich und in demselben Sinne ist seine Initiative, das leere Wollen unendlich; die Idee aber ist endlich ihrem Begriff nach (wenn schon unendlicher Durchbildung in sich fähig), so dass auch nur ein endlicher Theil des leeren Wollens von ihr erfüllt werden kann (und nur eine, endlicher Welt entstehen kann). Es bleibt also ein unendlicher Ueberschuss, des hungrigen leeren Wollens neben und ausser dem erfüllten Weltwillen bestehen welcher nun in der That bis zur Rückkehr des geamnten Willens nur reinen Potentialität rettungslos der Unseligkeit verfällt... Der Wille aber, der durch die Erhebung aus der laueren Potenz in das leere Wollen sich in den Stand der Unseligkeit versetzt hat, reisst die Vorstellung oder Idee in den Strudel des Seins und die Qual des Processes mit hinein... Dadurch dass die Idee eines activen Widerstandes gegen den Willen gar nicht fähig ist, und dass der blind um sich greifende Wille gar nicht umhin kann dieselbe zu ergreifen, weil sie das einzige Ergreifbare ist, und ihm gleichsam vor der Nase liegt, mit einem Worte dadurch dass die Wesensidentität des Willens und der Vorstellung ein nicht Zusammengehen beider nach einmal gegebenem Impulse unmöglich macht, wird an jenem Verhältniss beider zu einander nichts geändert, es wird vielmehr dasselbe nur aus dem Gegebenen als unverständliche Thatsache in die Sphäre der Nothwendigkeit erhoben, und wird dadurch zugleich der Beweis der obigen Behauptung geliefert, dass ein Intervall von leerem Wollen zwischen dem Moment der Initiative und dem realem Weltprocess unmöglich sei... (Ibid., t. II, ps. 434, 435).

III

Segun la precedente esposicion de la doctrina de Hartmann, el sér que este filósofo designa con el nombre de inconsciente en el estado que él llama de querer *vacio*, ha de ser tenido por un sér realísimo en el sentido en que ahora tomamos esta palabra. Lo inconsciente en ese estado de querer, no tiene aún el acto de voluntad propio y determinado, ni tampoco un acto de inteligencia de ninguna clase. No sólo no ha alcanzado los ideales intelectual y moral con actos nobilísimos de inteligencia y de voluntad, sino que se halla respecto de uno y otro á una distancia tan grande como la que media entre la potencialidad y un acto nobilísimo. No posee el gozo y bienestar inefable que es consiguiente al reposo de la voluntad en el bien sumo; antes por el contrario ha caído en un estado de infelicidad y de tormento incommensurable segun es grande la potencialidad de su voluntad no satisfecha todavía. A causa de tanta imperfeccion, lo inconsciente en ese estado es un sér real en grado altísimo.

Este sér real no encierra la contradiccion ó el absurdo bajo los conceptos que Hartmann pretende en el pasaje citado por nosotros en la nota 3.^a de la pág. 8. En ninguno de aquellos conceptos tienen lugar la afirmacion y la negacion juntas con la triple identidad de sujeto, de objeto y de tiempo. Si lo inconsciente con el querer vacío quiere querer y no puede; si aspira á la felicidad, y se ve sujeto al tormento, no hay afirmacion y negacion respecto de un mismo objeto. La habría, si desease querer y no lo desease; si aspirara á la felicidad y no aspirara. — Así como bajo este concepto falta la identidad de objeto, así bajo el otro mencionado por Hartmann falta la identidad de tiempo. En su sistema el querer es *potencia* antes de existir el mundo, pasa á ser *acto* en el comienzo del mundo: es *A* en un momento, y no es *A* en otro momento diferente.

Bajo otros conceptos en verdad encierra mucha contradiccion lo real escogitado por Hartmann. Si consideramos este sér

en sí mismo, veremos que con el querer *vacio* se ha decidido á querer, hace un esfuerzo para llegar á querer; y sin embargo tiene una voluntad que aún no ha llegado á una verdadera existencia (*zur realen Existenz*). Su voluntad verdaderamente no existe, y con todo se ha decidido, y se esfuerza en llegar á un estado ulterior. Afirmar la no existencia de un sér cuando obra, es afirmar su existencia y su no existencia á un mismo tiempo, ya que no puede obrar aquello que no existe.—Este querer intermedio encierra tambien el absurdo de tener objeto y de no tenerlo. Es un querer vacío, está desprovisto de objeto; y á pesar de esto es decision de querer y voluntad de querer (*velle volens*). Tiene este objeto especial, que es querer, y se le niega toda clase de objeto.

Si á dicho sér real le consideramos en su relacion con lo que le precede, y con lo que le sigue, le encontraremos no ménos contradictorio y absurdo. Le precede la nada; puesto que el mundo no existe aún al tener lugar el querer vacío, y lo inconsciente, que lo ha de producir, ni aún con su potencia de querer y con su posibilidad de entender tiene existencia segun la doctrina de Hartmann. El querer vacío de dicho sér real no puede tener la razon de su existencia en otro sér, porque no existe nada cuando él empieza á existir; tampoco puede tenerla en sí mismo, porque es un absurdo, y siendo imposible el absurdo, mal podrá ser el fundamento de la existencia de ningun sér. Además de que el sér que tenga en sí mismo la razon de su existencia, bastándose á sí mismo para existir, no ha de aguardar ningun tiempo ni condicion alguna, sino que ha de existir en todos tiempos y condiciones. Ha de tener tambien una plenitud de sér y de perfeccion, toda vez que bastándose á sí mismo para existir, tiene la perfeccion eminentísima de no depender de ninguno de los seres reales ni posibles. Dicho querer, no existiendo en el momento de lo inconsciente sólo con sus dos atributos, y siendo un acto imperfectísimo, de ningun modo puede tener en sí mismo la razon de su existencia.

Al querer vacío le sigue el acto del entendimiento que niega la contradiccion contenida en dicho querer, y por lo tanto afirma lo opuesto á la misma. Semejante afirmacion es imposi-

ble dados los precedentes que Hartmann le asigna. El entendimiento en sus afirmaciones debe fundarse en un conocimiento de contemplación (el cual de un modo ú otro precede siempre al de locución ó afirmación), y en su contemplación no puede conocer sino lo que es; puesto que aquello que no es, no puede ofrecerse al entendimiento para ser objeto de su contemplación. Ahora bien, cuando el entendimiento de lo inconsciente ha puesto su primera afirmación, no había podido contemplar más que el querer vacío, toda vez que no existía otra cosa. Habiendo tenido por objeto de su contemplación un absurdo real, existente en el querer vacío, no podía negar el absurdo, sino que debía afirmar tanto su posibilidad como su existencia. Si percibo un ser orgánico, afirmaré con un acto de locución mental la existencia de aquel ser; y por más que me esfuerce, no podré lograr que mi entendimiento niegue la existencia del mismo. Como que en el sistema de Hartmann el absurdo es el fundamento y el estímulo del acto del entendimiento, este acto debió afirmar el absurdo, y estar en armonía con él; pero no podía aparecer como un ser antitético á ese absurdo realizado.

CAPÍTULO III

Transición del primer estado al segundo

Lo real no debe permanecer en este primer estado, sino que ha de trasladarse á otro en el que se encamine á la consecución del ideal. Las fuerzas de que está dotado el hombre aún en estado de realidad, léjos de mantenerlas en la inacción, ha de emplearlas para volar á regiones más encumbradas donde viva una vida más alta con más riqueza de ser y de perfección. El mundo y la sociedad en que vive, con sus bienes, con

sus encantos y con sus tesoros de ciencia, no se han de poner vanamente en contacto con el hombre, que tiene tan alta y tan variada capacidad.

Mediante cierta relación con un bien excelente puede el hombre recibir estímulo bastante para ponerse en movimiento hacia el ideal. Si de una ú otra manera éste se le presenta intelectualmente, puede el hombre conocer su bien y excelencia, puede quedar atraído por él para aspirar á conseguirlo, y emplear medios dirigidos á este fin. Con esto, el hombre que antes se hallaba en estado de realidad, pasa al segundo estado por la atracción del ideal.

De tres modos puede el ideal presentarse y atraer al hombre: en su totalidad, parcialmente, ó en un bien contenido en el mismo, pero que no llega todavía á ser ideal. Tratando del ideal en el orden científico, podemos considerar toda una ciencia, todo un grupo de ciencias, y aún la ciencia en su totalidad absoluta. Si al hombre se le presentara el ideal de cualquiera de estas tres cosas, se le habría presentado un ideal total. Y éste puede presentarse de un modo abstracto, ó de un modo concreto: de un modo abstracto, si se presenta en general, sin comprender estas ó aquellas doctrinas determinadas; de un modo concreto, si se presentase en tal doctrina determinada, en tal sistema escogitado ya por algún pensador. Sucede á veces que oyendo ó leyendo la exposición de un sistema, se cree haber encontrado con un ideal de la ciencia, á lo ménos en cuanto á lo esencial; se admira aquel sistema, y se emprende un estudio detenido del mismo para conocerlo en toda su extensión y profundidad, y mejorarlo con perfecciones accidentales.

Si un hombre conociera con claridad un grupo de verdades, y supiera reducirlo á una sola idea y fundarlo en la misma, al considerar el bien y la excelencia de este conjunto de conocimientos, podría ver aquí un ideal parcial. Si después concibiera una perfección semejante estendida á toda una ciencia, ó á todo un grupo de ciencias, con esto tendría delante de su inteligencia un ideal total.

Sucede frecuentemente que el hombre percibe un hecho, lo

ble dados los precedentes que Hartmann le asigna. El entendimiento en sus afirmaciones debe fundarse en un conocimiento de contemplación (el cual de un modo ú otro precede siempre al de locución ó afirmación), y en su contemplación no puede conocer sino lo que es; puesto que aquello que no es, no puede ofrecerse al entendimiento para ser objeto de su contemplación. Ahora bien, cuando el entendimiento de lo inconsciente ha puesto su primera afirmación, no había podido contemplar más que el querer vacío, toda vez que no existía otra cosa. Habiendo tenido por objeto de su contemplación un absurdo real, existente en el querer vacío, no podía negar el absurdo, sino que debía afirmar tanto su posibilidad como su existencia. Si percibo un ser orgánico, afirmaré con un acto de locución mental la existencia de aquel ser; y por más que me esfuerce, no podré lograr que mi entendimiento niegue la existencia del mismo. Como que en el sistema de Hartmann el absurdo es el fundamento y el estímulo del acto del entendimiento, este acto debió afirmar el absurdo, y estar en armonía con él; pero no podía aparecer como un ser antitético á ese absurdo realizado.

CAPÍTULO III

Transición del primer estado al segundo

Lo real no debe permanecer en este primer estado, sino que ha de trasladarse á otro en el que se encamine á la consecución del ideal. Las fuerzas de que está dotado el hombre aún en estado de realidad, léjos de mantenerlas en la inacción, ha de emplearlas para volar á regiones más encumbradas donde viva una vida más alta con más riqueza de ser y de perfección. El mundo y la sociedad en que vive, con sus bienes, con

sus encantos y con sus tesoros de ciencia, no se han de poner vanamente en contacto con el hombre, que tiene tan alta y tan variada capacidad.

Mediante cierta relación con un bien excelente puede el hombre recibir estímulo bastante para ponerse en movimiento hacia el ideal. Si de una ú otra manera éste se le presenta intelectualmente, puede el hombre conocer su bien y excelencia, puede quedar atraído por él para aspirar á conseguirlo, y emplear medios dirigidos á este fin. Con esto, el hombre que antes se hallaba en estado de realidad, pasa al segundo estado por la atracción del ideal.

De tres modos puede el ideal presentarse y atraer al hombre: en su totalidad, parcialmente, ó en un bien contenido en el mismo, pero que no llega todavía á ser ideal. Tratando del ideal en el orden científico, podemos considerar toda una ciencia, todo un grupo de ciencias, y aún la ciencia en su totalidad absoluta. Si al hombre se le presentara el ideal de cualquiera de estas tres cosas, se le habría presentado un ideal total. Y éste puede presentarse de un modo abstracto, ó de un modo concreto: de un modo abstracto, si se presenta en general, sin comprender estas ó aquellas doctrinas determinadas; de un modo concreto, si se presentase en tal doctrina determinada, en tal sistema escogitado ya por algún pensador. Sucede á veces que oyendo ó leyendo la exposición de un sistema, se cree haber encontrado con un ideal de la ciencia, á lo ménos en cuanto á lo esencial; se admira aquel sistema, y se emprende un estudio detenido del mismo para conocerlo en toda su extensión y profundidad, y mejorarlo con perfecciones accidentales.

Si un hombre conociera con claridad un grupo de verdades, y supiera reducirlo á una sola idea y fundarlo en la misma, al considerar el bien y la excelencia de este conjunto de conocimientos, podría ver aquí un ideal parcial. Si después concibiera una perfección semejante estendida á toda una ciencia, ó á todo un grupo de ciencias, con esto tendría delante de su inteligencia un ideal total.

Sucede frecuentemente que el hombre percibe un hecho, lo

admira, desea conocer la naturaleza ó la causa del mismo, y emprende investigaciones encaminadas á este fin. En este caso se ha presentado á la inteligencia del hombre como un bien el conocimiento de la naturaleza ó de la causa del hecho; y por esto su voluntad ha aspirado á alcanzar este conocimiento, y se ha determinado á emplear los medios necesarios. Que el conocimiento no se limite á lo aparente, sinó que se estienda á lo íntimo y recóndito, que es la naturaleza; que el conocimiento no se limite al hecho percibido, sinó que se eleve á la causa del mismo, es un bien y una excelencia que ya están comprendidos en el ideal, en esa perfeccion soberana de tanta estension y elevacion. Sin embargo, este bien y esta excelencia no bastan por si solos para constituir un ideal, ni parcial siquiera, puesto que no reúnen ni una estension ni una reduccion á la unidad suficientes para constituir el bien altísimo designado con este nombre.

El primer modo de estímulo á la adquisicion de la ciencia lo enseña Platon á vueltas de varios mitos y de la falsa doctrina de la preexistencia de las almas. En su *Convite*, sin duda teniendo presente el ideal de la ciencia, nos habla de la soberana belleza de la sabiduría, y del atractivo que ésta ejerce sobre la voluntad, induciéndola á quererla y desearla: «Ningun dios, dice él, desea ni busca la sabiduría, porque ya la tiene; ni la desea ningun otro sabio. Tampoco la desean ni la buscan los necios; pues este mal trae la necesidad, que uno se cree bueno y sabio sin serlo, por lo cual no apetece aquellas cosas de las cuales no se cree falto..... *La sabiduría es cosa bellísima*; y como el amor recae sobre lo bello, síguese necesariamente que *el amor desea la sabiduría*, y por esto ocupa un lugar medio entre el necio y el sabio. Y la causa de esto es su origen, pues

nació de un padre sabio y opulento, y de una madre que no era ni sabia ni rica (1).»

En otros lugares Platon amplía esta idea, hablando de lo divino que es objeto del pensamiento del filósofo; que á éste le hinche de entusiasmo y de admiracion, de la cual nace la filosofía. «Esto es, dice él, la reminiscencia de las cosas que en otro tiempo vió nuestra alma estando con Dios, y despreciando lo que ahora decimos que es: y levantando la mente á lo que tiene verdadero sér. Por lo cual sólo el pensamiento del filósofo recobra mercedamente sus alas, fija siempre, en cuanto cabe, su memoria en aquellas cosas por las cuales Dios es divino..... Alejado de los negocios humanos, y *fijo en lo divino*, la muchedumbre le ve como fuera de sí, pero ignora que está lleno de entusiasmo (2).»—«Es frecuente en el filósofo la admiracion; pues *no es otro sinó este el principio de la filosofía*, y parece no haber explicado mal su origen quien llamó á Iris hija de Taumante (esto es, de la admiracion) (3).»

El postrer modo de estímulo á la adquisicion de la ciencia, lo describe Aristóteles en los términos siguientes: «Ahora y al principio comenzaron los hombres á darse á la filosofía movidos de la admiracion: al principio admirando las cosas fáciles dudosas; despues adelantando paulatinamente y dudando de

(1) Θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι· ἔστι γὰρ οὐδ' εἰ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ, οὐδ' οἱ ἀγαθεὶς φιλοσοφοῦσιν οὐδ' ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι· αὐτὸ γὰρ τοῦτ' ἐστὶ χαλεπὴν ἀνάγκη, τὸ μὴ ὄντα καλὸν κάγαθὸν μὴδὲ φρόνημον δοκεῖν αὐτῷ εἶναι (ικανόν). οὐκ οὐκ ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ αἰσθόμενος ἐνδεής εἶναι οὐδ' ἂν μὴ οἴεται ἐπιδείσθαι..... ἔστι γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία. Ἔρωσι δ' ἔστιν ἔρωσι περὶ τὸ καλόν, ὡς ἀναγκαῖον· ἔρωσι φιλοσοφῶν εἶναι, φιλοσοφῶν δ' ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφῶν καὶ ἀγαθῶν, αἰτία δ' αὐτῶν καὶ τούτων ἡ γένεσις· πατρὸς μὲν γὰρ σοφῶν ἐστὶ καὶ εὐπόρου, μητρὸς δ' οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου. (Platonis Opera omnia, ed. Didot, t. 1, 1873, Convivium, pág. 682).

(2) Τοῦτο δ' ἔστιν ἀνάγκησις ἐκείνων, ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ θυγῆ συμπορευεῖσα θεῶν καὶ ὑπεριδούσα ἃ νῦν εἶναι φασιν καὶ ἀνακλύσασα εἰς τὸ ὄν ὄντως, διὸ δὴ δικαίως μόνη περὶ τοῦτ' ἢ τοῦ φιλοσοφῶν διανοία· πρὸς γὰρ ἐκείνοις αἰεὶ ἐστὶ μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ ὁ θεὸς ἂν θεῖός ἐστι..... ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρώπων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τὸ θεῖον γυρομένης νοθεύεται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθε τὸς πολλούς. (Ibid. t. 1, Phaedrus, pág. 714).

(3) Μᾶλα γὰρ φιλοσοφῶν τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη, καὶ ἔοικεν ὁ τὴν Ἴριν θαύμαντος ἔχρονον φήσας οὐ κακῶς γενεαλογεῖν. (Ibid. t. 1, Theaetetus, pág. 119).

cosas mayores, como por ejemplo, de la generacion del universo, y de lo que acontece en la luna, en el sol y en las estrellas. El que duda y admira, piensa que ignora. Por esto el filósofo es en algun modo amante de fábulas, ya que la fábula se compone de cosas que escitan la admiracion. Así, pues, si los hombres se dieron á la filosofia para librarse de la ignorancia, es manifiesto que iban en busca del saber para adquirir conocimientos, y no por utilidad alguna (1). — La misma doctrina enseña Santo Tomas en su comentario á este pasaje de Aristóteles.

El conocimiento de cosas fáciles, el de cosas más difíciles, como ciertos hechos relativos al sol, á la luna y á las estrellas, no llegan á ser un ideal total ni parcial en el orden de la ciencia; puesto que pueden poseerse todos estos conocimientos, sin reunir ni la estension ni la elevacion necesarias para el ideal. Este bien altísimo no lo espresa Aristóteles en el pasaje aducido, contentándose con espresar otros bienes y perfecciones que con más frecuencia se presentan al entendimiento de la generalidad de los hombres.

Es de notar la diferencia entre este pasaje de Aristóteles y los que de Platon hemos citado en este párrafo mismo. Platon menciona como estímulo para ir en busca de la ciencia el conocimiento de lo divino, que llena de entusiasmo al hombre; la belleza altísima de la sabiduría, que le atrae poderosamente; escelencias que ya constituyen un ideal. Aristóteles espresa lo que atrae al mayor número y con más frecuencia; y Platon lo que cautiva más poderosamente, y es más fecundo en grandes resultados.

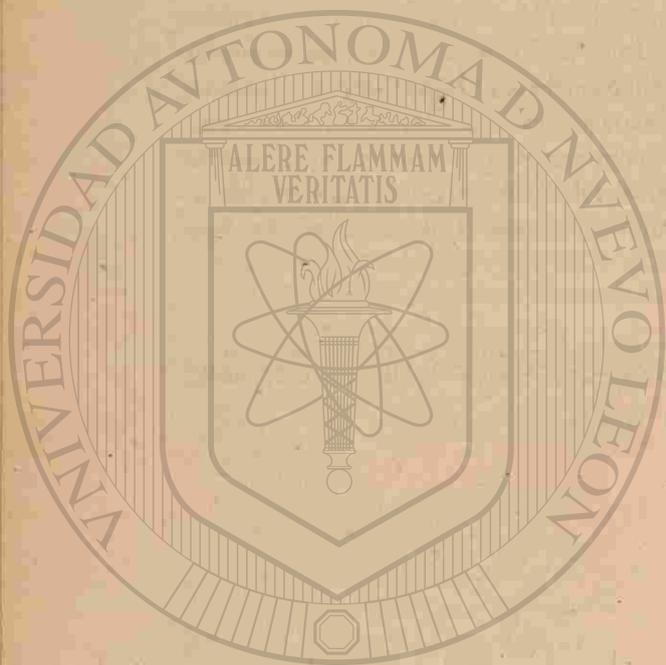
No se crea por esto que Aristóteles y Santo Tomas dejen de recomendar la aspiracion al ideal mismo. Aristóteles en el

(1) Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ τὸν καὶ τὰ πρῶτων ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. Ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀπορῶν θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μίτρον οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μετέωρων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἀστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως. Ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάσιων οἶστα ἀγορεύειν. Διὰ καὶ ὁ φιλομυθὸς φιλόσοφος πῶς ἔστιν ὁ γὰρ μύθος σύγκριται ἐκ θαυμασίων. Ὅτι εἶπερ διὰ τὸ φεῦγειν τὴν ἀγνοίαν ἐφιλοσόφησαν, φανερόν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον, καὶ οὐ γρησῶς τινος ἔνεκεν. (Metaph. Libr. I, cap. 2, ed Didot, Opp. t. 2, pag. 470, 471.)

capítulo 5.º del libro 3.º de la *Metafísica* habla de la ciencia que nos es posible alcanzar, del amor que escita en nosotros, de los esfuerzos á que nos induce, y de su consecucion mediante estos esfuerzos. «Los que principalmente ven la verdad posible, dice él, son los que la buscan y aman con más ardor (1).» Santo Tomas en su comentario al Maestro de las Sentencias enseña lo siguiente: «Homo debet se erigere ad divina quantumcumque potest, ut dicit Philosophus 10 Ethicorum (2).» En pocas partes se encontrará una aspiracion tan levantada como ésta: aspiracion digna del genio que á tanta altura se ha elevado al recorrer todas las regiones de la filosofia, y que nos ha legado los grandes monumentos de la *Suma Teológica* y de la *Suma contra los gentiles*.

(1) Εἰ γὰρ οἱ μάλιστα τὸ ἐνδεχόμενον ἀληθὲς ἐπιρακάτες (οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ μάλιστα ζητούντες αὐτὸ καὶ φιλοῦντες)... (Metaph., lib. III, c. 5, n. 10, ed cit., pag. 509.)

(2) In III Sent., Dist. 24, q. 1, a. 3, sol. 2 ad 2.



LIBRO SEGUNDO

SEGUNDO ESTADO. EL IDEAL ATRAYENTE

DESPUES de haber permanecido en estado de realidad, el hombre, al presentársele intelectualmente un ideal de ciencia, puede aspirar á conseguir este ideal en cuanto sea posible. Esta aspiracion es un hecho fundado en la tendencia de la voluntad humana, la cual se inclina naturalmente al bien que se le presenta. El hombre en el estado de realidad tiene entendimiento para conocer el bien altísimo contenido en el ideal, tiene voluntad capaz de ser atraída por este bien conocido del entendimiento, y de aspirar á él con tanto más ardor, cuanto más elevado fuere este bien.

Como de la aspiracion resulta la direccion hacia el bien á que se aspira, mediante el empleo de medios convenientes para conseguirlo; la aspiracion al ideal va seguida de la direccion hacia el mismo, y del empleo de ciertos principios prácticos, y de cierto método encaminado á irlo alcanzando.

Por esto es que consideraremos esta aspiracion en sí misma, y en sus consecuencias (direccion al ideal, principios prácticos y método).

CAPÍTULO PRIMERO

La aspiracion

La aspiracion al bien es natural al hombre, como lo manifiesta la universalidad de esta aspiracion. Al bien aspira toda clase de hombres; al bien aspira el hombre en las diversas épocas de su vida; al bien aspiran las sociedades actuales lo mismo que las que nos han precedido, ordenando á este fin las leyes, la estabilidad, las reformas, el cultivo de las ciencias y de las artes. — Aunque muchas veces el hombre abraza el mal, lo hace movido del bien que piensa encontrar en las mismas cosas malas: algun bien es lo que busca en la profesion de errores, en las acciones criminales, y en empresas desacertadas.

La aspiracion al bien es un acto bueno. Dos elementos comprende esta aspiracion: el acto de aspirar, y el objeto á que este acto se dirige. El acto de aspirar contiene el ser general de acto, y el ser especial de pertenecer á una facultad apetitiva. El acto, el obrar, en sí es una cosa buena; asimismo lo son la voluntad, el apetitivo sensitivo, y los actos de entrambos considerados en sí mismos. Como que el objeto de la aspiracion de que tratamos es el bien, resulta que son buenos todos los elementos de la misma; y por lo tanto, ella ha de ser un acto bueno.

La aspiracion al bien es principio de engrandecimiento individual. De dos modos conduce esta aspiracion al engrandecimiento del que la tiene, á saber, por razon del bien que hace conseguir, y por razon de los medios que induce á emplear. La aspiracion al bien, induciendo á emplear medios para conseguirlo, lleva frecuentemente á la consecucion del mismo, y de este modo aumenta el caudal y la grandeza del individuo. In-

duciendo á emplear medios acomodados al fin, es causa de actos nobilísimos, de energía, de constancia, de heroísmo, que por sí solos ya constituyen un engrandecimiento moral del individuo, y que ademas lo son tambien en cuanto con ellos contribuye el individuo á su propio engrandecimiento, y tiene parte en una causalidad noble y elevada.

La aspiracion al bien muchas veces es principio de engrandecimiento general. De dos modos puede verificarse este hecho, á saber, por la influencia del engrandecimiento individual en la sociedad, y por la tendencia del individuo á comunicar sus bienes á los demas. Muchas veces el engrandecimiento de un individuo es la gloria de una sociedad ó de una nacion, fomenta en ellas el sentimiento de dignidad (principio de nobles acciones), y es un estímulo poderoso para que otros individuos se encaminen á un engrandecimiento semejante. — Muchas veces el bien que ya se ha conseguido es un bien altísimo, que cautiva poderosamente al individuo; de manera que éste quisiera verlo realizado en todas partes, y por esto experimenta una fuerte escitacion á comunicarlo á los demas. Otras veces el amor á nuestros semejantes fundado en el bien y grandeza que ya tienen, induce á comunicarles los bienes que uno posee y de que ellos están faltos; induce á elevarlos á una grandeza ulterior acomodada á la que ya poseen. En estos casos la aspiracion al bien puede haber conducido á su consecucion, y ésta al deseo de comunicarlo á otros: de la aspiracion al bien habrá resultado el engrandecimiento del individuo, y de éste un engrandecimiento general.

La aspiracion al bien es principio de bienestar. Esta aspiracion produce contento y goce por los seis motivos siguientes: 1.º por el acto de direccion de la voluntad hacia el bien; 2.º por la esperanza que va incluida en la aspiracion; 3.º por los actos derivados de la aspiracion, en cuanto son medios ordenados á un fin noble; 4.º por el bien que se alcanza con estos medios; 5.º por la participacion que uno tiene en su propio engrandecimiento; 6.º por la generosidad que un día podrá ejercerse con otros, comunicándoles los bienes adquiridos. — Es verdad que la aspiracion al bien no está exenta de males, ya por el trabajo

y molestias inherentes á los medios que se han de emplear, ya por no lograrse á veces el resultado apetecido. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que el trabajo y molestias del empleo de los medios traen consigo parte de los bienes enumerados, y que pueden convertirse en contento y gozo inefable por la aspiracion á un bien amado con ardor. La falta de resultado conduce muchas veces á una nueva aspiracion más poderosa, más enérgica, y de este modo á un triunfo que ennoblece y es causa de satisfaccion indecible. Hasta la falta definitiva de resultado debe dejar tranquilo y contento al hombre que haya aspirado al bien, y que, conforme á las enseñanzas de la religion verdadera y á las demostraciones de la razon, crea en la existencia de un Dios creador, pródigo y remunerador. En este caso el hombre tiene la conciencia de haber obrado bien y noblemente, sabe que en esto ha merecido la aprobacion de Dios, y que sus esfuerzos, estériles ahora, están destinados á obtener despues una inestimable y eterna recompensa.

Siendo el ideal un bien muy eminente, la bondad y escelencia que se encuentran en la aspiracion al bien han de encontrarse todavía de un modo más notable en la aspiracion al ideal.

II

Las doctrinas del párrafo anterior se oponen á las que enseña el filósofo pesimista Arturo Schopenhauer tocante á la voluntad, á la vida y al universo. Pretende este filósofo que la voluntad y la vida son un continuo sufrimiento; y que el universo, morada de tanto mal, es el peor de todos los mundos posibles. Segun él, la voluntad no es otra cosa sinó una serie no interrumpida de aspiraciones, y por lo tanto, privacion y sufrimiento. Si alguna vez cesa la aspiracion, entra luégo el fastidio; de modo que la vida es una oscilacion continua entre estos dos males: fastidio y aspiracion. Como que estos males no tienen término, es tambien inconmensurable el sufrimiento.—Cua-

lesquiera representaciones que de bienes particulares tenga el hombre, deben ceder el lugar á la idea general de la suma maldad del mundo, que encierra sufrimiento hasta lo sumo. En fuerza de esta idea general del universo debe el hombre contener su voluntad ante cualesquiera representaciones de bienes particulares, debe cesar de querer para dar fin á los sufrimientos (1).

Por lo dicho en el párrafo anterior se viene en conocimiento de cuán exagerada es esta doctrina de Schopenhauer, inspirada en un pesimismo y utilitarismo de todo punto injustificables. Ni la vida del hombre es una aspiracion continua; ni esta aspiracion es continuo sufrimiento. No pocas veces tiene el hombre apacible descanso en el bien que ya posee, ó en el que alcanza de nuevo. Hay aspiraciones suaves y placenteras; y las que son trabajosas, van acompañadas de los bienes arriba mencionados.

No son los intereses y comodidades de esta vida los que han de guiar al hombre; mucho más deben atraerle los bienes intelectuales y morales. En la ciencia y en la virtud halla el hombre bienes superiores á los sufrimientos de esta vida. Y al que trabajare y sufiere digna y justamente, le está reservada la fruicion del Sér infinito, y el gozo inefable de su posesion. A este fin nobilísimo se ordenan los sufrimientos de esta vida. Esta ordenacion revela ya que el mundo actual no es el peor de los mundos posibles: obra de la sabiduría y del amor divino, el mundo no sólo no es malísimo, ántes al contrario es altamente bueno (2).

(1) Vide: Ueberweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. T. 3.º, 5.ª edicion, 1880, págs. 331 y siguientes.

(2) Dice Schopenhauer que Dante tomó de este mundo real los tormentos descritos en su *Infierno*; pero que cuando quiso describir el cielo y su gloria, tropezó con una dificultad insuperable por no encontrar en nuestro mundo materiales proporcionados; y que por esto hubo de contentarse con referir, no los gozos del Paraíso, sinó las instrucciones que recibió de sus antepasados, de Beatriz y de varios Santos (V. A. Schopenhauer. Lichtstrahlen aus seinen Werken; 3.ª ed. 1874, págs. 189, 190).

Ciertamente es preciso estar cegado por el pesimismo para no ver los gozos inefables descritos en el *Paraíso* de Dante. Allí á cada paso se mencionan los divinos gozos provenientes de la belleza de los cielos, de los ángeles, de los San-

No debe, pues, cesar la voluntad del hombre. Haya aspiración á un bien altísimo; y ella será grande y fecunda aún en medio de los sufrimientos de esta vida.

CAPÍTULO II

Dirección al ideal

I

El hombre que ha conocido el ideal, puede portarse de dos modos; porque puede permanecer inactivo, aguardando una infusión de esta ciencia nobilísima, y puede también dirigirse al ideal, obrando, poniendo medios y esforzándose á conseguirlo.

tos, de la luz y de los cantares. Allí, recordando el poeta el gozo intensísimo que sintió viendo á Dios, pide á éste que le dé fuerza suficiente para dejar á las edades venideras una sola centella de su gloria:

C'una favilla sol della tua gloria
Possa lasciare alla futura gente.

(Canto XXXIII.)

Allí hay

Luce intellettuale piena d'amore,
Amor di vero ben pien di letizia,
Letizia che trascende ogni dolore.

(Canto XXX.)

Allí se embriaga el poeta al contemplar los cumplidos gozos á causa de los cuales parecía sonreír todo el universo:

Al Padre, al Figlio, allo Spirito Santo
Cominciò gloria tutto il Paradiso,
Si che m' inebbriava il dolce canto.
Ciò ch' io vedeva, mi sembrava un riso
Del l'universo, perchè mia ebbrezza
Entrava per l'udire e per lo viso.
O gioià! o ineffabile allegrezza!
O vita intera d'amore e di pace!
O senza brama sicura ricchezza!

(Canto XXVII.)

Tal es el Paraíso en el cual Schopenhauer no ve gozos, sino lecciones.

El primero de estos dos modos tiene el inconveniente de fomentar la ociosidad, y de acarrear todos los males inherentes á la misma. Además, hace inútiles en orden á este fin las poderosas facultades de que está dotado: la observación, la inteligencia de los principios, la deducción, el estudio de las doctrinas de los sabios y de la religión, todo eso lo descuida, privando al hombre de un tesoro de verdades inestimable, que sería el resultado de estos actos. Con la inacción el hombre no sólo se priva de estos bienes, sino que daña á sus facultades, contribuyendo á que se emboten y sean ménos aptas y más tardas en lo sucesivo. En esto el orden intelectual y el moral se asemejan al orden físico, en el que los objetos se deterioran, enmoheciéndose ó apolillándose por falta de uso. Por fin, el que permaneciese en la inacción, de ningún modo se acercaría al ideal, ni contribuyendo á ello con sus esfuerzos, ni logrando la infusión del mismo. Dios, que está en posesión de toda ciencia, no tendría esta singular generosidad con quien desechara los medios que tiene en su mano, y se envileciera en la inacción.

Lo contrario de todo esto pasa en el empleo del segundo modo. El hombre, obrando y esforzándose en irse acercando al ideal, utiliza sus facultades y las ennoblece, haciéndolas cooperar á un fin elevado. Las enriquece con hábitos buenos adquiridos por medio de frecuente ejercicio; y con el orden, energía y constancia que ha de emplear en este ejercicio, contribuye á formar y vigorizar su carácter. Dios, que se complace en las empresas nobles y grandes, y que protege á cuantos se esfuerzan en darles cima, bendecirá al que trabaje arduosamente para la consecución del ideal, le fortalecerá en las privaciones y sufrimientos, y hará que sean fecundos sus desvelos y trabajos.

II

El hombre, dirigiéndose al ideal con sus esfuerzos y con el empleo de los medios convenientes, contribuye á la aproxima-

ción al ideal, en parte es causa de este engrandecimiento. Por razón de esta causalidad el hombre se ennoblece y engrandece no sólo por el bien que adquiere, sino también por la causalidad misma. Ésta de suyo es un bien, ya porque es acción, ya porque envuelve producción y fecundidad. Sobre todo lo es cuando recae sobre el bien, y principalmente sobre un bien elevado, como el ideal ó una aproximación al mismo. Para que haya causalidad respecto de semejantes bienes no bastan acciones y fecundidad vulgares, sino que son necesarios actos nobles y elevados, y fecundidad poderosa.

Los escolásticos en varios tratados de teología, al hablar de la santificación de los ángeles, de Adán, y de la Virgen Santísima, han enseñado la excelencia del modo de engrandecimiento que se verifica con alguna causalidad propia. Suárez ha espesado esta doctrina del modo siguiente:«Alcanzar la gracia santificante con alguna cooperación propia incluye mayor perfección que recibirla solamente de otro; porque de suyo y en igualdad de circunstancias siempre es cosa más perfecta tener algo por sí mismo que recibirlo meramente de otro, y ser en algún modo causa de su propia perfección que no serlo (1).»

Lo espuesto en este capítulo nos da á conocer que el hombre en estado de realidad no posee una mera receptividad respecto de su ideal científico, sino que además tiene verdadera capacidad activa en orden al mismo. En dicho estado el hombre es un sér que aún no tiene la alta perfección acomodada á su naturaleza, pero que posee fuerzas para obrar é irse encaminando á la misma, como también una capacidad pasiva para recibir lo que vaya adquiriendo con sus actos y con el auxilio de los demás. No está condenado perpetuamente á su limitación actual; y la perfección superior que puede poseer, no ha de aguardar á recibirla solamente de otro, sino que con sus es-

(1)Consequi gratiam habitualem cum aliqua cooperatione propria perfectius est quam omnino ab extrinseco illam recipere, quia ex suo genere ac cæteris paribus semper est perfectius habere aliquid a se quam ab aliis tantum, et esse aliquo modo sibi causam suae perfectionis quam non esse. (Suárez: *Opera Omnia*, t. I, *De Angelis*, lib. V, cap. 8, p. 606, edic. de Vives, 1856.)

fuerzos ha de cooperar á adquirirla. Tres cosas positivas tiene en medio de su limitación: naturaleza y sér,—capacidad activa—y capacidad pasiva en orden al bien altísimo que es su ideal.

CAPÍTULO III

Primer principio práctico

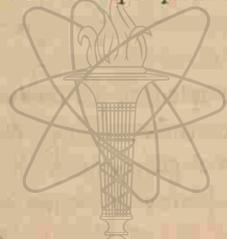
I

De la aspiración al ideal se deriva el empleo de los medios necesarios para alcanzarlo. Uno de ellos consiste en tener dos grandes afectos: amor á la verdad, y amor al progreso. Á ellos corresponden dos principios prácticos que hemos de seguir en nuestra dirección hacia el ideal.

El primero de estos principios consiste en abrazar la verdad y desechar el error donde quiera que se les encuentre. En otro lugar (1) hablábamos de este principio en los términos siguientes: «Según es vasto y elevado el ideal de la ciencia, debemos aprovechar todas las ocasiones de adquirirla á fin de irnos acercando al objeto de nuestra aspiración: según es puro todo ideal, debemos evitar cuanto pueda empañar su brillo; para un ideal de verdad debemos evitar toda mezcla de errores. No importa que la verdad la alcancemos por medio del empirismo ó por medio de la especulación; que la hayamos descubierto nosotros ú otros pensadores; que la enseñen los escritores nacionales ó los extranjeros, los antiguos ó los modernos, los que pertenecen á la escuela cuya tendencia predominante sigamos, ó los que pertenecen á una escuela distinta. Como quiera, siempre es la verdad; y la verdad es amable; es digna de ser

(1) *Demostración de la armonía entre la religión católica y la ciencia*, páginas 71-72.

abrazada y de ser defendida. El sentimiento de amor puro á la verdad debe sufocar en nosotros el espíritu de exclusivismo, los celos y las rivalidades, que sólo sirven para hacer patente nuestra pequeñez actual, y para impedir nuestra futura grandeza. Un nombre por muchos títulos ilustre, una escuela insigne por el número y por la valía de sus escritores, el homenaje recibido de parte de muchas generaciones, nada es bastante para legitimar el error. En llegando que lleguemos á descubrirlo, debemos aborrecerlo y desecharlo: el puro amor á la verdad nos ha de apartar de la negación de la misma, nos ha de alejar del error, cualquiera que sea su forma, cualquiera que sea el manto con que pretenda cubrirse.»



II

La excelencia de la verdad, el puro amor y la preferencia de que es digna, la enseñaron los escolásticos en bellísimos pasajes de sus escritos sobre la metafísica y sobre la ética.

Entre otros Santo Tomas dice lo siguiente: «Aunque todos los hombres, por estar dotados de razón, deben preferir la verdad á los amigos, sin embargo han de hacerlo de un modo especial los filósofos, que enseñan la sabiduría, la cual es conocimiento de la verdad.... Porque se ha de deferir más á quien es más amigo: y teniendo amistad con la verdad y con el hombre, y debiendo amar á éste principalmente por la verdad y por la virtud, resulta que la verdad es este amigo preeminente, á quien se debe respetar y amar con preferencia al hombre. Además, la verdad es algo divino; puesto que primera y principalmente se halla en Dios. Por lo cual es cosa santa honrar la verdad antes que á los amigos. De este parecer es también Platon, quien al reprobar una opinión de su maestro Sócrates, dice que se ha de tener más cuenta con la verdad que con cualquier otra cosa, añadiendo en otro lugar: *Sócrates es amigo mío, pero lo es más la*

verdad; y en otra parte: De Sócrates nos hemos de cuidar poco, pero de la verdad mucho (1).»

Esa misma doctrina enseña Alberto Magno en el libro primero de su comentario sobre la *Ética* de Aristóteles (tratado 5.º, cap. 11); y en el comentario sobre la *Metafísica* del mismo añade: «Los varones ilustres de la antigüedad no fueron dioses, sino hombres, y pudieron errar: á nadie se ha de apreciar de tal modo que por él se abandone la verdad (2).»

Este respeto y adhesión á la verdad los enseña también el Sumo Pontífice Leon XIII en su memorable Encíclica sobre la restauración de la filosofía cristiana; pues en ella al paso que recomienda la eminente sabiduría de Santo Tomas, declara «que ha de admitirse todo lo que fuere sabiamente proferido, ó útilmente inventado y escogitado por quien quiera que sea (3).»

(1) Quamvis universaliter ratione pertinente ad omnes homines, veritas sit praeferenda amicis, specialiter tamen hoc oportet facere philosophos, qui sunt professores sapientiae, quae est cognitio veritatis.... Quia ei qui est magis amicus magis est deferendum. Cum autem habeamus amicitiam ad utrumque, scilicet ad veritatem et ad hominem, magis debemus amare veritatem quam hominem, quia hominem praecipue debemus amare propter veritatem et virtutem. Veritas autem est amicus huiusmodi superexcellens, cui debetur reverentia honoris. Etiam veritas est quoddam divinum. In Deo enim primo et principaliter invenitur; et ideo sanctum est praehonorare veritatem hominibus amicis. Juxta hoc etiam est sententia Platonis qui reprobans opinionem Socratis magistri sui dicit: quod oportet magis de veritate curare quam de aliquo alio. Et alibi dicit: Amicus quidem Socrates, sed magis amica veritas. Et in alio loco: De Socrate quidem parum est curandum, de veritate multum. (In libr. I *Ethic.*, lect. VI.)

(2) Prisca auctoritatis viri non dii sed homines fuerunt, et errare poterunt: nec ita amandus est aliquis ut veritas deseratur propter eum. (Libr. IV *Metaph.*, tract. III, cap. 2, *Op. Omn.*, edit. Lugd. 1651, III, p. 140.)

(3) ...Edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quicquid sapienter dictum, quicquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum. (Encíclica *Aeterni Patris*).

CAPÍTULO IV

Corolario: Adhesion á la fe católica

I
 De este primer principio se siguen dos importantísimos corolarios, de los cuales el uno se refiere á la fe católica, y el otro á la tradicion filosófica. El primero puede espresarse en los siguientes términos: el filósofo ha de adherirse á la fe católica. Está probado que la fe católica es verdadera, y que es imposible que haya verdades opuestas. Por tanto, si se ha de abrazar la verdad donde quiera que se la encuentre, es preciso también adherirse á la fe católica; si se ha de desechar el error, es preciso también desechar toda doctrina contraria al catolicismo, la cual, por opuesta á una doctrina verdadera, ha de ser indispensablemente un error.

El filósofo ha de conformarse á la doctrina católica en las investigaciones y en los resultados de las mismas. En las investigaciones ha de tomar por guía dicha doctrina, si es que la haya referente á las cuestiones en que se ocupe. Si se trata, por ejemplo, del origen del mundo, ó de la naturaleza del alma humana, ha de tener por ciertas las doctrinas de la creacion del mundo y de la espiritualidad del alma humana, enseñadas por el catolicismo. Toda vez que va en busca de la verdad, y es cierto que ésta se encuentra en la doctrina católica, debe abrazar desde luego esta doctrina. Adherido á ella podrá evitar muchos errores en que fácilmente habría caído, y no por eso habrá de renunciar al empleo de ninguna de sus facultades, ni á las más amplias y profundas investigaciones.—En el resultado de las investigaciones ha de tener por piedra de toque la doctrina católica. De manera que si alguna vez llega á un resulta-

do opuesto á esa doctrina, en virtud de lo consignado arriba sobre la verdad del catolicismo y sobre la imposibilidad de verdades opuestas, ha de tener por cierto que su investigacion adolece de algun defecto y que le ha llevado á un error.

La necesidad de adhesion á la fe católica podemos considerarla por parte de lo real, del ideal y de la direccion del primero hacia el segundo. Por parte de lo real encontramos esta necesidad en la limitacion del mismo. Son hechos atestiguados por la esperiencia, y consignados en gran número de documentos históricos, que el hombre no valiéndose del auxilio de la revelacion ha caído en gravísimos errores relativos al orden natural, ha tenido mucha dificultad en conocer verdades reveladas susceptibles también de demostracion, á veces las ha conocido con poca certeza, y el conocimiento de las mismas ha sido privilegio de pocos. Santo Tomas en la *Suma contra los gentiles* ha referido estos mismos hechos y señalado sus causas en la forma siguiente:

«Sequerentur tamen tria inconvenientia si hujus veritas (*del orden natural relativo á Dios*) solummodo rationi inquirenda relinqueretur.

Unum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem impediuntur propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum..... Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris..... Quidam autem impediuntur pigritia.

Secundum inconveniens est, quod illi qui ad praedictae veritatis cognitionem vel inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent, tum propter hujusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur, tum etiam propter multa quae praeeleguntur, ut dictum est; tum propter hoc quod tempus juventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altae veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens, ut dicitur in 7.^o Physicorum.....

Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis hu-

manae plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus nostrí in iudicando, et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanent ea quae sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et praecipue cum videant a diversis qui sapientes dicuntur, diversa doceri (1).»

Por parte del ideal es necesaria la adhesión á la fe católica, en cuanto el ideal es un conjunto de verdades que también ha de comprender algunas doctrinas enseñadas por el catolicismo. Éste enseña doctrinas relativas á cuestiones de la ciencia, y siendo una religión verdadera, ha de enseñar tocante á aquellas cuestiones las doctrinas que después la ciencia reconocerá como verdaderas. Quien busque, pues, el ideal de la ciencia, y desee abrazar las verdades comprendidas en él, ha de abrazar también estas doctrinas del catolicismo.—Aunque al principio de la adhesión no tenga evidencia de aquellas doctrinas, sin embargo, no obra livianamente, porque tiene averiguado que son verdaderas; ni pone un estorbo á su progreso científico, porque en ellas más bien encontrará un auxilio. Un discípulo, si sabe que su profesor ha conocido algún hecho experimentalmente, podrá creerlo; y de esta adhesión podrá recibir auxilio, ya para conocerlo él mismo con sus experiencias, ya para encontrar una explicación científica. Por el mutuo enlace de las ciencias se verifica muchas veces que una toma de otra verdades que ella no se ocupa en conocer ni por la demostración ni por la experiencia. Mediante esta adhesión tal vez se puedan verificar inducciones ó deducciones importantísimas que sin este auxilio no se habrían llevado á cabo.

Por parte de la dirección al ideal encontramos la necesidad de la adhesión á la fe católica en las leyes que Dios ha impuesto al hombre en el orden intelectual. En este orden, lo mismo que en el físico y en el moral, el hombre está sujeto á ciertas leyes de las cuales no puede prescindir, si quiere tener vida y sobre todo si quiere progresar. Si el hombre trata de prescindir de la experiencia, no dará á sus conocimientos una base sólida,

(1) *Summa contra gentiles*, lib. I, cap. IV, ed. de Migne.

ni la determinación y animación manifestada en lo experimental. Si quiere prescindir de la abstracción, no verá ciertos principios altísimos, ni llegará á descubrir hechos recónditos que mediante estos principios hubiera podido conocer. Siendo, pues, indispensable al hombre la sumisión á las leyes impuestas por Dios; siendo cierto, según la enseñanza de la religión verdadera, que en el orden intelectual Dios ha impuesto á todo hombre la adhesión á la fe cristiana, el hombre debe someterse á esta ley. Quien deseche la revelación cristiana, no tendrá en el orden de la inteligencia la vida lozana y robusta necesaria para irse acercando al ideal.

Por tanto, el filósofo en su investigación científica debe tomar por divisa el *Credo ut intelligam*.

II

A la doctrina que acabamos de exponer tocante á la adhesión á la fe católica se opone el semiracionalismo, el cual pretende que en la investigación científica se prescinda de la revelación. El semiracionalismo no niega la verdad de la doctrina revelada, pero sí la deja á un lado. Es un término medio entre el racionalismo y el catolicismo.

Lord Bacon enseña el semiracionalismo en varias de sus obras, en la que lleva el título *De dignitate et augmentis scientiarum*, y en el *Novum Organum*. En esta última obra, repitiendo un concepto emitido ya en la primera, dice que buscar las verdades naturales en las Santas Escrituras es buscar la muerte en la vida, y que la funesta mezcla de lo divino y de lo humano da por resultado una filosofía fantástica (1). Como que no se

(1) *Huic autem vanitati nonnulli ex modernis summa levitate ita indulserunt, ut in primo capitulo Geneseos et in libro Job et aliis Scripturis Sacris Philosophiam naturalem fundari conati sint, inter viva quaerentes mortua. Tantoque magis haec vanitas inhibenda venit et coeercenda, quia ex divinarum et humanorum male sana admixtione non solum educitur Philosophia phantastica, sed etiam religio haeretica. Itaque salutare admodum est, si mente sobria fidei tantum dentur quae fidei sunt. (Nov. Organum., lib. 1, aph. 65. Op. Omn. ed. Lipsiae, 1694).*

ha de buscar la muerte en la vida, ni se ha de crear una filosofía fantástica, resulta que, según la doctrina de lord Bacon, en la investigación filosófica se ha de prescindir de la revelación.

Pensamos que lord Bacon con la denominación de *filosofía fantástica* (que, según él, se origina del uso de la teología en la filosofía), no ha querido sostener que la teología fuera una ciencia falsa, que comunicase vanas ilusiones ó fantasmas á la filosofía; puesto que aquí mismo enseña que en la teología está la vida, y en el capítulo 1.º del libro 3.º de la otra obra la considera fundada en la inspiración divina, llamándola *Theologiam inspiratam*. Pensamos asimismo que lord Bacon con el epíteto de cosa muerta aplicado á la filosofía no ha querido significar que ésta fuera impotente para encontrar la verdad; puesto que él mismo señala varios caminos para encontrarla, pondera la necesidad del método de inducción para el progreso de la ciencia, y cree que él ha entrado constantemente en el camino verdadero y que ha contribuido algún tanto al progreso (1).

Creemos, pues, que lord Bacon con las denominaciones de muerte y vida solamente ha querido significar la inferioridad de la filosofía respecto de la teología. Y dando por supuesto que lo inferior no está contenido en lo superior, ha pensado que la teología no contenía verdades naturales, y que si el filósofo fuera á buscarlas allí, no llevaría á la filosofía doctrinas reveladas, sino imaginaciones ó ilusiones suyas, creando de este modo una filosofía fantástica. Por consiguiente, á nuestro entender, el semiracionalismo de lord Bacon se funda únicamente en el supuesto principio de que lo inferior no está contenido en lo superior.

Lord Bacon se equivocó tocante al fundamento de su doctrina, y de éste dedujo conclusiones que, sobre estar destituidas de solidez, son también falsas. Se equivocó tocante al fundamento, porque lo superior contiene muchas veces á lo inferior. El vegetal tiene las propiedades físicas del mineral; el animal

(1) ...Veram viam constanter ingressum, et ingenium rebus submittentem, haec ipsa aliquatenus (ut existimamus) provexisse. (*Nov. Org.*, l. I, aph. 113, ed. cit.).

tiene la vida vegetativa; y el hombre posee junto con la vida de la inteligencia la animal y la vegetal. En una ciencia superior está muchas veces incluida otra inferior: así, las fórmulas algebraicas por su universalidad comprenden las expresiones particulares de la aritmética; y un talento eminente se eleva al conocimiento de leyes generales que comprenden los hechos particulares vistos también por una inteligencia vulgar. Una santidad eminente comprende no sólo la fuerza necesaria para actos heroicos, sino también la suficiente para actos proporcionados á una santidad inferior. Así, pues, con la observación del orden ontológico, del orden lógico y del orden moral se viene en conocimiento de la falsedad del fundamento dado por lord Bacon al semiracionalismo.

Las conclusiones basadas en este fundamento falso están destituidas de solidez, y no tienen valor alguno para la ciencia. Además, es falsa la primera conclusión, ó sea la que enseña que la ciencia fundada en la revelación no contiene verdades del orden natural. Aquí se trata de un hecho; y para averiguar su verdad ó falsedad, debía lord Bacon observar lo que la revelación enseña y lo que la ciencia demuestra. Examinándolo imparcialmente, habría visto que la revelación contiene algunas doctrinas que también son objeto de demostración por parte de la ciencia, por ejemplo, las relativas al origen del mundo y á la naturaleza del alma humana.

Es también falso lo que deduce en segundo lugar, á saber, que el uso de la teología dé por resultado una filosofía fantástica. Basta abrir las obras de los eminentes escritores que han tomado por guía la revelación cristiana, para saber si han creado una ciencia fantástica allí donde han podido valerse de la revelación. Precisamente sucede lo contrario de lo afirmado por lord Bacon. No es el uso, sino el olvido de la revelación cristiana lo que crea una ciencia fantástica: para demostrarlo, ahí están las monstruosidades y las vanas ilusiones de la ciencia embebida de panteísmo y de materialismo.—De la tercera deducción, ó sea del semiracionalismo, queda probada la falsedad en el párrafo anterior.

El carácter de inferioridad que lord Bacon reconoce en la

filosofía respecto de la teología, debió haberle conducido á la doctrina que nosotros enseñamos en oposicion al semiracionalismo. El sér inferior busca su bien y su progreso no sólo en sus propios recursos, sinó ademas en el auxilio de algun sér superior. Por esto el individuo busca el apoyo de una sociedad, la familia el del Estado, y el Estado entra en una confederacion ó alianza para alcanzar lo que no puede por sí solo. El sér inferior por causa de su limitacion y del crecido número de obstáculos que encuentra, tiene necesidad de procurarse el auxilio de algun sér superior que pueda superar aquella limitacion y arrollar aquellos estorbos. De aquí resulta que la filosofía, como fundada en la razon, debe buscar el auxilio de la revelacion cristiana para superar su propia limitacion y disminuir la gran dificultad de acercarse al ideal.

III

Cousin ha enseñado tambien el semiracionalismo, y le ha señalado un fundamento opuesto al que hemos encontrado en lord Bacon. Así como éste lo funda en la inferioridad de la filosofía, Cousin, por el contrario, ha creído poder derivarlo de la escelencia de la razon humana. En su *Introduccion á la historia de la filosofía* considera al semiracionalismo como un carácter general de la filosofía moderna, y á la razon como la luz de las luces y la autoridad de las autoridades. Tocante á lo primero enseña que «la unidad de la filosofía moderna consiste solamente en un punto comun á todos los filósofos, á saber, en valerse de la razon con absoluta libertad.» «En la Edad media, añade, Abelardo, Alberto, Santo Tomas, Roger Bacon, Duns Escoto eran en verdad pensadores originales, y á veces hasta temerarios. Pero aún en su vuelo más atrevido tenían siempre fija la vista en los límites trazados por la autoridad eclesiástica, y se encerraban ó por lo ménos pretendían encerrarse den-

tro de ellos. Hoy día la emancipacion es completa (1).»—Tocante á la escelencia de la razon escribe lo siguiente: «La evidencia tan sólo se encuentra en la razon. Por esto la filosofía es la luz de todas las luces, y la autoridad de las autoridades. Los que quieren imponer á la filosofía y al pensamiento una autoridad estraña, no consideran que ó bien el pensamiento no comprende á esta autoridad, y entónces esta autoridad es para ella como si no existiera; ó bien la comprende, se forma de ella un concepto, la acepta mediante esta condicion, y entónces el pensamiento se toma á sí mismo por medida, por regla y por última autoridad (2).»

La falsedad de este fundamento del semiracionalismo queda manifiesta con sólo considerar que la razon humana, dada su limitacion y la infinidad de Dios, no puede tener la preeminencia sostenida por Cousin. La razon humana es muy limitada, como lo atestigua á cada paso la esperiencia, y lo confirman los resultados del hecho de la emancipacion consignado por Cousin. Bien se conoce que muchos filósofos modernos se han emancipado de la revelacion cristiana, cuando han caído en tantos y tan graves errores tocante á Dios, al hombre y al universo. Dios es infinito, segun lo demuestra la filosofía misma. Siendo Dios infinito, y la razon limitada, la ciencia que se funde en ésta ha de ser inferior á la que se funde en la revelacion divina. No puede, por tanto, la razon humana ser la luz de las luces, ni la autoridad de las autoridades, sinó que ha de

(1) Cette unité (de la philosophie moderna) est et ne peut être que ce point commun à tous les philosophes, de faire usage de leur raison avec une liberté absolue. Au moyen âge, Abélard, Albert, Saint Thomas, Roger Bacon, Duns Scott, étaient, il est vrai, des esprits originaux, quelquefois même téméraires, mais dans leur élan le plus hardi ils avaient sans cesse les yeux sur les limites qui leur étaient tracés par l'autorité ecclésiastique, et ils s'y renfermaient, ou du moins ils prétendaient s'y renfermer. (*Introduction à l'histoire de la philosophie*, 4.^e édit. Paris, 1861, págs. 42, 43).

(2) L'évidence est dans la raison seule. La philosophie est donc la lumière de toutes les lumières, l'autorité des autorités. Ceux qui veulent imposer á la philosophie et á la pensée une autorité étrangère, ne songent pas que de deux choses l'une: ou la pensée ne comprend pas cette autorité, et alors cette autorité est pour elle comme si elle n'était pas, ou elle la comprend, elle s'en fait une idée, l'accepte á ce titre, et alors c'est elle-même qu'elle prend pour mesure, pour règle, pour autorité dernière. (*Ibid.*, págs. 17, 18)

reconocer una luz superior á la suya, y una autoridad á la cual se someta.—Ademas, el alma humana comienza á existir en cuanto es creada por Dios, segun lo enseña la filosofía, y por lo tanto es dependiente de Dios, y ha de someterse á las leyes y á la autoridad establecidas por Dios. Toda vez que es cierto que es una ley establecida por Dios la adhesion á la fe, y que es de institucion divina la autoridad de la Iglesia católica, á ellas debe someterse el alma humana por la relacion de dependencia en que se halla respecto de Dios.—De la limitacion de la razon humana se deriva la necesidad de la adhesion á la fe católica *por parte de lo real*; de la infinidad de Dios se deriva la verdad de la revelacion divina, y la necesidad de la adhesion á la misma *por parte del ideal*; del origen del alma humana proviene su dependencia respecto de Dios, y la necesidad de someterse á las leyes divinas *por parte de la direccion al ideal*.

La doctrina de Cousin sobre la preeminencia de la razon humana es lógica, si se admite el racionalismo, el panteísmo hegeliano, ó el materialismo. Admitido el racionalismo, ha de negarse la revelacion divina, y las doctrinas reveladas han de considerarse como ficciones, ó como mitos ó símbolos inventados para enseñar ciertas verdades naturales. En este caso la enseñanza de la razon, puesto que espresaría la verdad de un modo claro y manifiesto, sería superior á las doctrinas tenidas por reveladas, que á lo más contendrían la verdad envuelta en la oscuridad é incertidumbre de los mitos. Si se admite el panteísmo hegeliano ó el materialismo, al hombre se le considera como el último término de la evolucion, como el resultado supremo de las transformaciones de los seres. Entonces no puede haber una inteligencia superior que ilumine á la razon humana, le sirva de guía, y le dicte leyes. Siendo falsos estos sistemas, y verdaderas las doctrinas de la limitacion de nuestro entendimiento, y de la creacion del alma humana, la preeminencia de la razon defendida por Cousin se funda en el error y no en la verdad.

De la evidencia que se encuentra en la razon, no se sigue la preeminencia de esta facultad. La razon no es un juez ante el cual hayan de comparecer la revelacion y la autoridad reli-

giosa como inferiores. El acto evidente de la razon es una condicion indispensable para que el hombre crea; puesto que el hombre no creería, si por los motivos de credibilidad no viese que ha de creer. Pero la condicion *sine qua non* no incluye superioridad respecto de lo condicionado, como tampoco la incluye el sujeto que pone la condicion respecto del sujeto en que se funda lo condicionado. Puesta una condicion por un sér inferior, es posible que un sér superior haga un acto, no porque esté sujeto al inferior, sinó para guardar un órden establecido por él mismo. Es tambien posible que un sér superior ponga un acto que exija sumision por parte del inferior, luégo que en éste se verifique la condicion del conocimiento de dicho acto. El Estado dicta una ley á la cual ha de someterse cada individuo de la nacion; pero éste no se sometería á la misma, si no la conociera. Aunque el individuo haya de poner esta condicion indispensable, no por esto es superior al Estado, ni puede emitir un juicio que destruya aquella ley. Una cosa semejante se verifica en las relaciones de la razon con la doctrina revelada. Dios, que es superior á la razon humana, ha revelado una doctrina, y establecido una autoridad religiosa, obligando al hombre á acatar la una y la otra. La razon humana ha de poner la condicion de conocer esta ordenacion divina; y luégo de haberla puesto, debe someterse por voluntad de un sér superior.

CAPÍTULO V

Corolario: la tradicion filosófica

Del primer principio práctico se sigue tambien la necesidad de admitir muchas doctrinas contenidas en la tradicion filosófica, enseñadas de los filósofos oralmente ó por escrito. No todas las doctrinas enseñadas por los filósofos son verdaderas, pero tampoco son falsas todas ellas. Muchas son verdaderas, y

reconocer una luz superior á la suya, y una autoridad á la cual se someta.—Ademas, el alma humana comienza á existir en cuanto es creada por Dios, segun lo enseña la filosofía, y por lo tanto es dependiente de Dios, y ha de someterse á las leyes y á la autoridad establecidas por Dios. Toda vez que es cierto que es una ley establecida por Dios la adhesion á la fe, y que es de institucion divina la autoridad de la Iglesia católica, á ellas debe someterse el alma humana por la relacion de dependencia en que se halla respecto de Dios.—De la limitacion de la razon humana se deriva la necesidad de la adhesion á la fe católica *por parte de lo real*; de la infinidad de Dios se deriva la verdad de la revelacion divina, y la necesidad de la adhesion á la misma *por parte del ideal*; del origen del alma humana proviene su dependencia respecto de Dios, y la necesidad de someterse á las leyes divinas *por parte de la direccion al ideal*.

La doctrina de Cousin sobre la preeminencia de la razon humana es lógica, si se admite el racionalismo, el panteísmo hegeliano, ó el materialismo. Admitido el racionalismo, ha de negarse la revelacion divina, y las doctrinas reveladas han de considerarse como ficciones, ó como mitos ó símbolos inventados para enseñar ciertas verdades naturales. En este caso la enseñanza de la razon, puesto que espresaría la verdad de un modo claro y manifiesto, sería superior á las doctrinas tenidas por reveladas, que á lo más contendrían la verdad envuelta en la oscuridad é incertidumbre de los mitos. Si se admite el panteísmo hegeliano ó el materialismo, al hombre se le considera como el último término de la evolucion, como el resultado supremo de las transformaciones de los seres. Entonces no puede haber una inteligencia superior que ilumine á la razon humana, le sirva de guía, y le dicte leyes. Siendo falsos estos sistemas, y verdaderas las doctrinas de la limitacion de nuestro entendimiento, y de la creacion del alma humana, la preeminencia de la razon defendida por Cousin se funda en el error y no en la verdad.

De la evidencia que se encuentra en la razon, no se sigue la preeminencia de esta facultad. La razon no es un juez ante el cual hayan de comparecer la revelacion y la autoridad reli-

giosa como inferiores. El acto evidente de la razon es una condicion indispensable para que el hombre crea; puesto que el hombre no creería, si por los motivos de credibilidad no viese que ha de creer. Pero la condicion *sine qua non* no incluye superioridad respecto de lo condicionado, como tampoco la incluye el sujeto que pone la condicion respecto del sujeto en que se funda lo condicionado. Puesta una condicion por un sér inferior, es posible que un sér superior haga un acto, no porque esté sujeto al inferior, sinó para guardar un órden establecido por él mismo. Es tambien posible que un sér superior ponga un acto que exija sumision por parte del inferior, luégo que en éste se verifique la condicion del conocimiento de dicho acto. El Estado dicta una ley á la cual ha de someterse cada individuo de la nacion; pero éste no se sometería á la misma, si no la conociera. Aunque el individuo haya de poner esta condicion indispensable, no por esto es superior al Estado, ni puede emitir un juicio que destruya aquella ley. Una cosa semejante se verifica en las relaciones de la razon con la doctrina revelada. Dios, que es superior á la razon humana, ha revelado una doctrina, y establecido una autoridad religiosa, obligando al hombre á acatar la una y la otra. La razon humana ha de poner la condicion de conocer esta ordenacion divina; y luégo de haberla puesto, debe someterse por voluntad de un sér superior.

CAPÍTULO V

Corolario: la tradicion filosófica

Del primer principio práctico se sigue tambien la necesidad de admitir muchas doctrinas contenidas en la tradicion filosófica, enseñadas de los filósofos oralmente ó por escrito. No todas las doctrinas enseñadas por los filósofos son verdaderas, pero tampoco son falsas todas ellas. Muchas son verdaderas, y

éstas debe admitirlas el que se precie de amante de la verdad, el que profese el principio de abrazarla donde quiera que se la encuentre. Examinando las doctrinas enseñadas por los que nos han precedido, podemos conocer la verdad de muchas de ellas; porque podemos averiguar los hechos que consignan, ó ver los principios en que se fundan, y la relacion de las mismas con estos principios. Los que nos han precedido, han allanado el camino de la ciencia, en cuanto han encontrado la verdad, ó la han demostrado, ó la han espuesto de una manera luminosa. Nosotros, al paso que nos aprovechamos de sus trabajos, abrazamos la verdad movidos de la evidencía, pero no en virtud de la autoridad de ningun filósofo, el cual ha podido errar.

La necesidad de utilizar la tradicion filosófica podemos considerarla tambien por parte de lo real, del ideal, y de la direccion hacia este último. Por parte de lo real hay esta necesidad en cuanto un individuo es incapaz de levantar por sí solo el edificio de la ciencia. Si un filósofo no se vale de la enseñanza de los que le hayan precedido, por más esfuerzos que haga, quedará muy atras en el camino de la ciencia. Basta examinar la historia de los primeros filósofos y escuelas filosóficas de una nacion, para ver cuán poca parte de dicho camino han recorrido. Los que sólo han podido aprovecharse de los trabajos de algunos otros, han dejado muchísimos vacíos que llenar, y no pocos errores que corregir. A nadie debe sorprender esta impotencia del individuo aislado, si se tiene en cuenta la corta duracion de la vida humana, la grande estension y elevacion de la ciencia, el tiempo absorbido por la vida material y sensible, la dificultad de multiplicar las esperiencias en grande escala, de ver con claridad los primeros principios, y de deducir legítimamente las consecuencias en ellos contenidas, el vigor de las pasiones y su influencia en los juicios que pueden trascender á la vida práctica. Todas estas circunstancias dejan muy limitado al individuo, y le precisan á buscar un remedio á esta limitacion en las fuerzas de los demas.

Por parte del ideal existe esa necesidad á causa de ser verdaderas muchas doctrinas enseñadas por nuestros predecesores, y de estar comprendidas en el ideal de la ciencia. Si nos ob-

servamos á nosotros mismos y al mundo exterior para conocer las leyes que rigen al hombre y el universo, percibiremos muchos hechos que ya fueron observados por nuestros predecesores. Si queremos reducir nuestros conocimientos á la unidad posible, veremos principios generales enseñados ya por otros filósofos. Si, valiéndonos de estos principios, queremos indagar objetos recónditos que no están sujetos á nuestra observacion, llegaremos á conclusiones á que ántes llegaron otros tambien. Si queremos, pues, el ideal de la ciencia, debemos abrazar estas verdades enseñadas ya por otros.

Por parte de la direccion al ideal hay tambien esta necesidad, porque un individuo por sí solo no se acercará al ideal como puede hacerlo con el auxilio de los demas. Sucede con harta frecuencia que uno experimenta un hecho, encuentra una demostracion, ó ve una consecuencia que otro no acierta á descubrir por más que trabaje y se quiebre la cabeza. Por consiguiante, si este último no quiere aprovechar los descubrimientos del primero, se quedará bajo este aspecto aún más léjos del ideal. —Ademas, si cada uno ha de emplear otra vez sus fuerzas para descubrir lo mismo que otros vieron, procediendo como si nunca se hubiese descubierto nada, no podrá emplear estas fuerzas en adelantos ulteriores. Volviendo á comenzar siempre de nuevo, podremos llegar á poca diferencia al mismo punto, y nos quedaremos casi á la misma distancia del ideal.

Utilizando las investigaciones de nuestros predecesores, y comunicando el resultado de las nuestras á las generaciones que vienen en pos de nosotros, realizamos una ley admirable del universo. Las generaciones que nos han precedido, nos transfunden el caudal de sus conocimientos; y las que nos siguen, adquieren el que nosotros hemos alcanzado. Nosotros en medio de unas y de otras somos un lazo de union, adquiriendo de las primeras, y transfundiendo á las segundas. Las generaciones anteriores son la tésis, las venideras la antítesis, y nosotros la síntesis: en las anteriores hay la transfusion, en las venideras la adquisicion, y en nosotros una y otra juntamente. De este modo con la mutua comunicacion y adquisicion hay una cadena de oro que enlaza á unas generaciones con otras.

9669

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
1625 MONTERREY, MEXICO

II

A la doctrina espuesta en el párrafo anterior se opone el *individualismo*, según el cual es preciso romper con la tradición filosófica, desentendiéndose de lo enseñado por los filósofos anteriores, y comenzando de nuevo el edificio de la ciencia. Lord Bacon es uno de los que más han inculcado el individualismo, y de los que más han contribuido al desprecio de filósofos y de escuelas respetabilísimas. A sus escritos se deben en gran parte las preocupaciones de muchos naturalistas y filósofos modernos contra Aristóteles y los escolásticos. A estos últimos se refiere lo que de él hemos citado en el párrafo 2.º del capítulo 4.º sobre una *filosofía fantástica* y una *religion herética*. De Aristóteles afirma que movido de espíritu de contradicción, y declarando la guerra á toda la antigüedad, se esforzó en abolir y esterminar toda la sabiduría de los antiguos, y que con su dialéctica corrompió la filosofía (1). Y á los griegos en general (á quienes por otra parte considera como padres de la ciencia), les da la denominación de *sofistas* (2).

Consecuente con este desprecio, enseña lord Bacon en el prefacio de la *Instauratio magna* que «se ha de emprender una plena restauración de las ciencias, de las artes, y en general de

(1) ... Impetu quodam percitus contradictionis et bellum universae antiquitati indicens, non solum nova artium vocabula pro libitu condendi licentiam usurpavit, sed etiam priscam omnem sapientiam extinguere et delere annisus est. (*De dignitate et augmentis scientiarum*, lib. III, cap. 4.)—... Philosophiam naturalem dialectica sua corrupte *Novum Organum*, lib. I, aph. 63).

(2) Scientiae quas habemus fere a Graecis fluxerunt. Quae enim scriptores romani aut arabes aut recentiores addiderunt, non multa aut magui momenti sunt: et qualiacumque sint fundata sunt super basim eorum quae inventa sunt á Graecis... Nomen illud sophistarum quod per contemptum ab iis qui se philosophos haberi voluerunt in antiquos rethores rejectum et traductum est, Gorgiam, Prothogoram, Hippium, Polum, etiam universo generi competit, Platoni, Aristoteli, Zenoni, Epicuro, Theophrasto et eorum successoribus, Chrysippo, Carneadi, reliquis. (*Nov. Organ.*, lib. I, 71, ed. cit.).

todos los conocimientos humanos, para reconstruir el edificio desde sus últimos fundamentos, y sentarlo sobre terreno más sólido (1).» Y en el *Novum Organum* señala como una de las causas del escaso progreso de las ciencias filosóficas el que hasta su tiempo nadie había tenido bastante fuerza de voluntad «para imponerse la ley de abolir completamente todas las teorías y nociones comunes, y aplicar de nuevo á las ciencias el entendimiento *raldo* y *liso* (2).» De aquí es que lord Bacon enseña el individualismo en las ciencias filosóficas, y lo funda en que en los antiguos apénas se encuentra otra cosa que un cúmulo de errores y de doctrinas mal fundadas.

Descartes ha profesado también el individualismo, y ha pretendido levantar el edificio de la ciencia desentendiéndose de la tradición filosófica, y contentándose con estudiarse á sí mismo y el gran libro del mundo. En la primera parte de su discurso sobre el método escribe lo siguiente tocante á la filosofía y á los filósofos: «Viendo que la filosofía ha sido cultivada durante muchos siglos por las inteligencias más distinguidas, y que no obstante no contiene cosa alguna sobre la cual no se dispute, y que, por lo tanto, no sea dudosa, yo no tenía tanta presunción que esperara ser más afortunado que los otros... Por lo que toca á las otras ciencias, en cuanto ellas toman de la filosofía sus principios, pensaba que nada sólido podía haberse edificado sobre fundamentos de tan poca consistencia (3).»

(1) Ex quo fit, universa ista ratio humana qua utimur quoad inquisitionem naturae, non bene congesta et aedificata sit, sed tamquam moles aliqua magnifica sine fundamento... Restabat illud unum ut res de integro tractetur, melioribus praesidiis; utque fiat scientiarum et artium atque omnis humanae doctrinae in universum instauratio a debitis excitata fundamentis. (Advertencia puesta ántes de la dedicatoria de la *Instauratio Magna*).

(2) Nemo adhuc tanta mentis constantia et vigore inventus est, ut decreverit et sibi imposuerit theorias et notiones communes penitus abolere, et intellectum abrasum et aequum ad particularia de integro applicare. (*Nov. Organum*, lib. I, 91).

(3) Je ne dirai rien de la philosophie sinon que voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres... Puis pour les autres sciences, d'autant qu'elles empruntent leurs principes de la philosophie, je jugeais qu'on ne pouvait avoir rien bâti qui fut solide sur des fondements si peu fermes. (*Discours de la méthode*, 1.º partie. Œuvres de Descartes, par Jules Simon, Paris, 1872, p. 6).

Habiéndose formado esta idea de los escritos filosóficos, no es maravilla que abandonara enteramente el estudio de los libros, decidiéndose á no buscar otra ciencia sinó la que podría encontrar en sí mismo ó en el gran libro del mundo, y que hiciera cuenta que podría encontrar muchas más verdades en los discursos de los hombres relativos á sus propios intereses, que «en los que hace un sabio en su gabinete relativamente á especulaciones estériles, y que tal vez no le dan otro resultado sinó el de fomentar tanto más su vanidad cuanto más destituidas estén de sentido comun, á causa del ingenio y artificio que habrá debido emplear en su afan por hacerlas verosímiles (1).» En estos pasajes es manifiesto el aislamiento en que Descartes quiso colocarse respecto de la tradición filosófica y el fundamento de esta resolución, el cual consistió en creer controvertido y por consiguiente dudoso todo cuanto se enseñaba en filosofía.

Comparando los pasajes que hemos citado de lord Bacon con los de Descartes, se nota una diferencia en el carácter del fundamento asignado por uno y otro al individualismo. Lord Bacon le da un fundamento de carácter dogmático, al paso que Descartes se lo da de carácter escéptico: el primero ve errores en las doctrinas de los filósofos; pero el segundo las considera dudosas.

La afirmación de lord Bacon está desmentida por los hechos; de manera que basta examinar imparcialmente los escritos de Platon, de Aristóteles y de los más insignes escolásticos para convencerse del sinnúmero de verdades contenidas en los mismos: verdades importantísimas concernientes á la naturale-

(1) C'est pourquoi, sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittai entièrement l'étude des lettres, et me résolvant de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde... Il me semblait que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent, et dont l'événement le doit punir bientôt après s'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet, et qui ne lui sont d'autre conséquence sinon que peut-être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées du sens commun, à cause qu'il aura dû employer d'autant plus d'esprit et d'artifice à tâcher de les rendre vraisemblables. (Ibid., págs. 6, 7).

za, al alma humana, al hombre y á Dios. Las preocupaciones contra Aristóteles y los escolásticos en parte han desaparecido; y ahora se les hace más justicia que en la época del Renacimiento. Leibnitz afirmó que había oro escondido *sub stercore illo scholastico barbarico*. Trendelenburg ha contribuido á la rehabilitacion de la filosofía aristotélica en su cátedra de Berlin y con sus escritos filosóficos. En la actualidad sabios eminentes trabajan con no escaso provecho y gloria en la restauracion y progreso de la filosofía escolástica.

Tampoco estaban mal fundadas muchas de las doctrinas enseñadas por los filósofos anteriores á lord Bacon. Tanto Aristóteles como los escolásticos enseñaron que el conocimiento del hombre se funda en la esperiencia; á ella se dedicaron, consignando en sus escritos muchos hechos concernientes á la naturaleza y al espíritu humano. En estos casos estaban bien fundadas sus doctrinas, toda vez que se apoyaban en la percepcion. En sus escritos enseñaron muchos principios tan evidentes como los hechos empíricos; y por consiguiente tenían tanto derecho para enseñar aquellos principios como para consignar estos hechos. En sus cuestiones metafísicas suelen poner un fundamento empírico en cuanto consignan hechos en los que apoyan sus deducciones. Por esto es que muchas de estas deducciones, fundadas en hechos observados y en principios evidentes, pueden resistir el embate de todos los enemigos de Aristóteles y de los escolásticos.

Las afirmaciones de lord Bacon que contienen el error que refutamos, incluyen una aspiracion noble y levantada, que sólo hubiera merecido aprobacion y aplauso á quedar encerrada dentro de los límites debidos. Esta aspiracion es la aspiracion al progreso; es el deseo de corregir y mejorar lo existente. Era un bien que se llenaran los vacíos de la filosofía anterior á lord Bacon; era un bien que se enmendaran los errores contenidos en la misma; era un bien que se la ampliara explorando nuevas regiones, consolidando los resultados obtenidos ya, y obteniendo otros nuevos. Pero era un mal que se despreciara y arrojara el oro contenido en dicha filosofía; era un mal que fueran vilipendiadas personas muy dignas de estima, que se fuera injusto

con quienes habían merecido bien de la ciencia y de la humanidad. Al paso que rechazamos y combatimos este desatino é injusticia, aprobamos y aplaudimos aquella aspiracion al bien.

Descártes creyó que eran dudosas todas las doctrinas de la filosofía, fundándose en que había disputas relativamente á todas ellas. Esta creencia de Descártes comparada con lo que él afirma tocante al resultado de sus meditaciones, es muy propia para dejar prevenido á cualquier pensador contra la doctrina cartesiana. Durante muchos siglos inteligencias eminentes han cultivado la filosofía, á veces con ardor y aplicacion infatigable, habiendo estado muchas de ellas iluminadas por la luz de la revelacion cristiana: ¡y todas estas inteligencias juntas no han podido encontrar una verdad cierta y segura! Y ha venido Descártes, y se ha dado á la meditacion; ¡y luégo ha encontrado verdades ciertas, cuales son el propio pensamiento y la propia existencia! El que busque la verdad con ánimo imparcial y sereno, al oír la relacion de las glorias de Descártes, y de la miseria de todos los filósofos predecesores suyos, se sentirá inclinado á repetir lo de Horacio: *Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi.*

Descártes no se ha apoyado en un fundamento sólido al tener por dudosas las doctrinas de los filósofos que le habían precedido. Para que una doctrina sea dudosa, no basta que álguien la niegue ó dispute sobre la misma; puesto que éste puede negar ó disputar por antojo, y no movido de una razon plausible. La negacion y la disputa son meros hechos que por sí solos no encierran un derecho. Una doctrina es dudosa cuando hay derecho á disputar sobre la misma, cuando hay alguna razon plausible contra ella y á favor de una doctrina opuesta. Y este derecho y esta razon no existen relativamente á muchas de las doctrinas enseñadas por los filósofos anteriores á Descártes; de manera que si han sido negadas, no debieron serlo, ni eran dudosas.

Desechada la filosofía anterior, Descártes asienta como primer principio de la suya la siguiente verdad: *Yo pienso; luego existo* (1). En este principio están contenidas tres cosas; puesto

(1) ...Je pris garde que pendant que je voulais ainsi penser que tout était

que en él no sólo se afirman el pensamiento y la existencia, pero también ésta se deduce de aquél. La afirmacion del pensamiento y de la existencia es manifiesta; la deduccion está espresada por la partícula contenida en el principio, y por la explicacion que da el mismo Descártes. En este principio se afirman tres cosas evidentes: el pensamiento, que es percibido; el principio de que la existencia está contenida en el pensamiento, principio que es visto por la inteligencia; y el hecho de la existencia, que el entendimiento ve en las dos verdades anteriores. Si Descártes ha admitido como ciertas estas verdades evidentes, ¿qué motivo tenía para calificar de dudosas tantas verdades evidentes contenidas en los escritos de los filósofos que le habían precedido? Ninguno. En los escritos de estos filósofos están consignados muchos hechos cosmológicos y psicológicos, principios metafísicos y deducciones tan evidentes como las verdades del primer principio cartesiano. Fué, pues, inconsecuente Descártes al afirmar este principio y desechar todo lo demas.

Descártes es digno de alabanza por haber adoptado como punto de partida un hecho empírico, un hecho culminante del orden psicológico, cual es el propio pensamiento. Es también digno de alabanza por no haberse contentado con el empirismo, por haber reconocido el principio metafísico mencionado y haberse servido de él y del hecho empírico para verificar una deduccion. Pero en estos procedimientos le habían precedido Aristóteles y los escolásticos, los cuales habían reconocido la esperiencia como base del conocimiento humano, y fundados en la misma se habían elevado por la abstraccion al conocimiento de principios metafísicos, y habían llegado á importantes deducciones. Si Descártes procedió rectamente con este método, ántes que él habían procedido rectamente Aristó-

faux, il fallait necessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose; et remarquant que cette vérité: je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais. (Discours de la méthode, p. 22, ed. cit.)

teles y los escolásticos; si él conoció de este modo verdades evidentes y ciertas, también las habían conocido otros filósofos predecesores suyos.

III

La adhesión á muchas verdades enseñadas por la tradición filosófica es procedimiento contrario á la doctrina de Proudhon tocante al progreso. Según este escritor, el progreso consiste en el movimiento de las ideas; el progreso es verdad y bien; y la verdad es lo que cambia, ó por lo ménos es susceptible de movimiento (1). De aquí es que, según Proudhon, si las doctrinas que profesamos han sido enseñadas anteriormente por otros, tendrán un carácter de fijeza y permanencia, y por lo tanto no serán verdaderas. Debíamos, pues, esforzarnos en introducir continuamente doctrinas nuevas, las cuales incluyendo un cambio y una mudanza, serían verdaderas y constituirían un progreso.

Meditando sobre las afirmaciones de Proudhon y sobre el enlace de las mismas, se conoce fácilmente que varias de ellas son falsas, y que no existe entre las mismas el enlace pretendido por Proudhon. No es verdad que el progreso consista en el movimiento de las ideas; porque, si bien el progreso incluye

(1) «El progreso en la más pura, es decir, en la ménos empírica acepción de la palabra, es el movimiento de las ideas, *processus*... Por el contrario, lo absoluto ó el absolutismo es la afirmación de todo lo que el progreso niega, y la negación de todo lo que el progreso afirma... De esa doble y contradictoria definición del progreso y de lo absoluto se deduce desde luego como corolario una proposición bastante extraña para nuestras inteligencias, acostumbradas desde largo tiempo al absolutismo; la de que en todas las cosas lo verdadero... es lo que cambia, ó es por lo ménos susceptible de progreso, de conciliación y de transformación; al paso que lo falso... es todo lo que se presenta fijo, entero, completo, inalterable, indefectible... Toda proposición que tenga por objeto, ya hacer adelantar una idea atrasada, ya hacer más íntima la combinación de diversos elementos, ya ponerlos en mayor armonía, será ventajosa para nosotros y verdadera. Como que estará en progreso.» (Proudhon: *Filosofía del Progreso*, traduc. por D. F. Pi y Margall, 1869, págs. 22-27.)

un movimiento, no está constituido por esto solo, sino que encierra algo más. El progreso es adelanto; y para adelantar es preciso poseer mayor bien que ántes, pasar de un estado inferior á otro estado superior. De aquí es que el progreso no sólo incluye el movimiento, sino también un término superior al punto de partida; lo cual no está incluido en todo movimiento. —Es verdad que el progreso es un bien; pero no lo es que todo bien y toda verdad sean un progreso. Hay bienes y verdades que no constituyen un adelanto, que no incluyen un estado superior á un estado precedente, y que, por lo tanto, no pueden ser un progreso no obstante su carácter de bien y de verdad. Un bien que poseamos, un hecho ó un principio que conozcamos después de haberlos poseído y conocido anteriormente, no nos elevan á un estado superior, ni nos hacen progresar. —Si todo bien y toda verdad fueran un progreso, y éste consistiera en el movimiento, sería legítima la deducción de que la verdad y el bien están en la mudanza. Pero aun cuando fuese verdadera la segunda de dichas afirmaciones, y además lo fuese la de que el progreso fuera un bien y una verdad, no sería legítima la deducción mencionada, puesto que una cosa es que el progreso sea un bien y una verdad, y otra muy diferente es que todo bien y toda verdad sean un progreso. Por fin, siendo falsas aquellas dos afirmaciones, está destituida de sólido fundamento la doctrina de Proudhon de que la verdad consista en la mudanza.

Si el fundamento de esta doctrina de Proudhon está destituido de solidez, las consecuencias, sobre ser falsas y horribles, pueden traer consigo males sin cuento. Admitiendo que el bien y la verdad sean un progreso y por lo tanto un movimiento, se habrá de admitir también que un ser es tanto más excelente cuanto más esté sujeto á movimiento, y tanto peor cuanto más se acerque á la inmutabilidad. De ahí la horrenda blasfemia de que *el Dios verdadero es el mal*, por ser eterno, inmutable, y contener toda sabiduría y santidad en un acto invariable de inteligencia y de amor. Así se concibe la satánica audacia de Proudhon, cuando dice á Dios que se retire, y estendiendo la mano hacia el cielo, jura que Dios es el verdugo de su razón y el

espectro de su conciencia (1).—En la teoría de Proudhon el arte sería digno de reprobación por haberse consagrado á la representación de lo absoluto, de lo inmutable. Dios, los ángeles, los esplendores de una gloria inmarcesible, formas invariablemente bellas, son en muchísimos casos el objeto de las bellas artes. Por esto no es de extrañar que Proudhon abomine del arte, tal como ha sido cultivado hasta ahora, y que formule el deseo de que «para nuestra pronta regeneración, museos, catedrales, palacios, salones, gabinetes, con todos sus muebles antiguos y modernos, sean echados á las llamas, con prohibición absoluta á los artistas de ocuparse en su arte durante cincuenta años (2).—La ciencia y los sabios no saldrían bien librados de la doctrina de Proudhon que estamos examinando. La vida del sabio habría de asemejarse al trabajo de Penélope: para huir de la estabilidad, debiera el sabio cambiar todos los días las doctrinas que anteriormente hubiese profesado. Y ¿qué sería de la ciencia en medio de ese torbellino incesante? La doctrina misma de Proudhon habría de ser tenida por falsa; toda vez que concebida por él, y enseñada después en sus escritos, ha sido abrazada y defendida por sus discípulos: con lo cual reviste un carácter de permanencia, que no de mudanza.

Algunas consideraciones relativas al progreso, á la verdad y al movimiento nos convencerán de la falsedad de la teoría de Proudhon. El progreso no sólo incluye movimiento, sino también fijeza y permanencia; puesto que el ser que progresa ha de perseverar en alguna realidad que ya tenía ántes. Si el ser que ha de progresar perdiese toda la realidad que ántes tenía, dejaría de existir, no sería nada; y la nada es incapaz de progresar y de pasar á un estado ulterior. Para el progreso se requiere fijeza y permanencia, tanto por razón del objeto, como por razón del sujeto. El hombre á veces tiene momentos felices

(1) Dieu c'est le mal. Tant que l'humanité s'inclinera devant un autel, l'humanité esclave des rois et des prêtres, sera reprouvée... Dieu, retire-toi, car dès aujourd'hui, guéri de la crainte et devenu sage, je jure, la main étendue vers le ciel, que tu n'es que le bourreau de ma raison, le spectre de ma conscience. (*Philosophie de la misère*; pasaje citado por Lupus en la obra *Le Traditionalisme et le rationalisme*. t. III, pág. 828.)

(2) *Filosofía del Progreso*, pág. 180, ed. citada.

en los que alcanza un bien altísimo, ó conoce una verdad soberana: si no permanece en este bien y en esta verdad, tal vez no vuelva á alcanzarlos más en su vida, ni llegue á reemplazarlos por otro bien y otra verdad superior. En los procedimientos que el sujeto emplea, es también necesaria muchas veces la permanencia. Hay métodos, elementos de inducción, principios necesarios para la deducción, en los cuales es preciso perseverar para realizar el progreso. Aún el movimiento exige cierta fijeza para progresar; pues dada la limitación del hombre, la falta de fijeza, la dirección, ora en un sentido, ora en otro, haría estériles ó casi estériles sus esfuerzos.

La verdad es la realidad, y ésta no incluye en ninguna manera el movimiento. Una realidad, por ser fija y permanente, no deja de existir ó de ser una realidad. Por el contrario, aún queda realizada con la fijeza y permanencia; puesto que para ello necesita una fuerza que no tendría en caso de perder el bien primitivo.

El movimiento ó mudanza puede ser ascendente, descendente y de equivalencia, según se pase á un estado superior, á un estado inferior, ó á un estado igual ó equivalente. La primera clase de movimiento supone la carencia de una realidad que después se adquiere; la segunda supone falta de firmeza en conservar lo adquirido; y la tercera, como que pierde una realidad y adquiere otra equivalente, encierra los defectos de las dos clases anteriores. Por donde se ve que el movimiento no se funda en la verdad ó realidad, ántes supone falta de la misma. Y por consiguiente, cuanto más movimiento tenga un ser, tanto mayor falta de verdad ó realidad tendrá también; cuanto menos susceptible sea de movimiento, tanto más rico será en verdad ó realidad. La plenitud de la verdad ha de estar en el ser absolutamente inmutable.

CAPÍTULO VI

Duda universal

De la aspiracion al ideal de la ciencia, del primer principio práctico ó de alguno de sus corolarios ¿se sigue por ventura el empleo de la duda universal? Á primera vista pudiera parecer que sí. Pudiera pensarse que siendo dicho ideal una ciencia purísima, que no puede contener asomo de error, exige una duda universal á fin de evitar todo conocimiento falso. En el amor purísimo á la verdad pudiera creerse incluida la necesidad de dudar de todo y de emprender una nueva y general investigacion á fin de profesar pura y simplemente la verdad en todos nuestros conocimientos.

Sin embargo, examinando atenta y detenidamente esta cuestion, se ve que la aspiracion al ideal, el primer principio práctico y sus corolarios exigen ántes la reprobacion que el empleo de la duda universal. Esta duda, empleada en el comienzo de una investigacion científica para llegar al conocimiento de la verdad, es un medio escéptico para un fin dogmático.

En primer lugar, esta duda se opone á la aspiracion al ideal, á la direccion hacia el mismo, y á la síntesis incoada procedente de la aspiracion. Veamos cómo se opone á cada uno de estos tres grandes bienes. La aspiracion nace del conocimiento del bien. No aspiramos sino á lo que tenemos por bueno, y aspiramos con tanto más ardor y vehemencia cuanto más noble y grande creemos el bien. Si dudamos de todo, hemos de dudar tambien no sólo de la grandeza y hermosura del ideal, sino hasta de su bondad. No sabiendo si el ideal es grande y hermoso, no sabiendo si es bueno siquiera, no podemos aspirar á él, y mucho ménos con ardor y vehemencia, puesto que no conocemos objeto digno de esta aspiracion. Y así en consecuen-

cia de la duda relativa al ideal, hemos de suspender nuestra aspiracion.

Suspendida la aspiracion al ideal, ha de quedarle tambien la direccion, que era su consecuencia. ¿Cómo hemos de encaminarnos hacia el ideal, si no lo apeteceamos? ¿Cómo hemos de darnos á la investigacion, y sobre todo á difíciles y constantes investigaciones para acercarnos al ideal, si en fuerza de la duda estamos indiferentes para con él? Y no se diga que suspendida la aspiracion al ideal á causa de la duda relativa al mismo, podemos desde luégo enderezar la investigacion á superar la duda, para entrar de nuevo en la aspiracion al ideal, y en todo lo consiguiente á la misma. Lógicamente no puede esto suceder, porque la investigacion, los esfuerzos para vencer las dudas, quitar la ignorancia y adquirir la ciencia, provienen de la aspiracion á la misma: la investigacion y los esfuerzos serán proporcionados á la aspiracion; destruída ésta, caerán ellos tambien.

Habiendo cesado la aspiracion y la direccion al ideal, será imposible la consecucion incoada del mismo, toda vez que está fundada en aquella aspiracion y direccion. No sólo el ideal de la ciencia, pero ni la ciencia siquiera, ni un conocimiento cierto son posibles, admitida la duda universal. Quien admita semejante duda, se despeña en una sima de la cual no podrá salir; porque los medios que para esto hubieran de servirle, los ha desechado previamente. Cualquiera que aspire á una ciencia nobile sima, y para alcanzarla adopte como medio la duda universal, habrá tenido ya un sinnúmero de conocimientos evidentes. Cuando despues de haber conocido la elevada ciencia de la cual había de quedar cautivado, y despues de haber discurrido sobre los medios necesarios para alcanzarla, elija el de una duda universal, habrá tenido ya muchísimas percepciones esternas, muchísimas internas, y no pocos actos de evidencia intelectual. Movido de la evidencia objetiva envuelta en dichas percepciones y actos intelectuales, ha tenido certeza, y la ha tenido legitimamente; y con todo ha desechado estos conocimientos ciertos y evidentes adoptando la duda universal. Cuando pugne por salir de esta duda, no encontrará otro medio

legítimo que el de la evidencia objetiva; y habiéndola desechado ántes, también deberá desecharla después, si quiere evitar la inconsecuencia. Tan evidentes eran muchos conocimientos anteriores á la duda, como los posteriores; quien á pesar de los primeros haya dudado, ha de seguir dudando á pesar de los segundos. Si se admite la duda universal, es preciso resignarse á quedar perpetuamente en la misma, renunciando á todo conocimiento cierto, á la ciencia y á la aproximación al ideal.

En segundo lugar, la duda universal y el primer principio práctico con sus dos corolarios tampoco son para en uno. El amor purísimo á la verdad, consignado en el primer principio, nos induce á abrazarla donde quiera que la encontremos. Á quien admita la duda universal, la verdad se le ha presentado mil veces, ofreciéndose á su sentido y á su inteligencia; y sin embargo él, aunque la ha conocido evidentemente, ha rehusado abrazarla. Semejante indiferencia para con la verdad claramente conocida, no responde al amor purísimo que debemos profesarle.—La verdad se ha manifestado ya de una manera evidente, ha hecho lo necesario para que el filósofo pudiera abrazarla, ha cumplido la primera parte de la ley armónica del universo poniendo el acto de comunicación. Debíó el filósofo cumplir la segunda parte de esta ley adquiriendo el ser comunicado: si se abstiene de esta adquisición, él es quien rompe la armonía del universo no correspondiendo con su amor al amor y á la generosidad de otros seres.

El que se entregue á la duda universal, ha de suspender su adhesión á la fe católica y al crecido número de verdades contenidas en la tradición. Aunque el filósofo quiera limitar su duda á todo lo del orden natural, forzosamente habrá de estenderla á muchas verdades reveladas pertenecientes á dicho orden, y proporcionadas á los alcances de la razón. Y basta la duda de una sola verdad revelada para hacer imposible la adhesión á la fe católica, porque aquella duda destruye esta adhesión. Añádase á esto que la racionalidad de la adhesión á la fe católica es también un objeto del orden natural, y puede ser demostrada por la razón. Si de todo lo perteneciente al orden natural ha de dudar el filósofo, habrá de dudar también de dicha racio-

nalidad, y suspender la mencionada adhesión. Arguiría falta de rectitud y de elevación moral hacer un acto del cual se dudara si es razonable ó no.

No hay para qué ocuparse en probar que dudando de todo se ha de dudar también de las verdades contenidas en la tradición científica. Dejaría de ser universal la duda, si no comprendiera tales verdades. No pueden éstas librarse de la ruína total de la certeza por no tener condiciones superiores á las de otras muchas conocidas evidentemente, y sin embargo hechas objeto de duda.

Aviéndose la duda universal no con el respeto á la tradición científica, sino con una loca estima de sí mismo llevada hasta el desprecio de cuantos filósofos han existido. Únicamente el que no haga cuenta alguna de tantos y tan insignes varones, y se tenga por gigante más poderoso que todos ellos juntos, podrá entregarse á la duda universal para emprender de nuevo y por sí solo la construcción del edificio de la ciencia.—Así, pues, el filósofo que se entregue á la duda universal debe despojarse de su adhesión á la fe católica y á gran número de verdades contenidas en la tradición; debe renunciar á tan poderosos auxilios, guías y estímulos en su dirección al ideal, y ha de contentarse con sus fuerzas individuales.

En tercer lugar, la duda universal, sobre no ser razonable, es imposible. No es razonable, porque no hay motivo suficiente para dudar de todas las cosas, al paso que lo hay para asentir firmemente á muchas de ellas. De que á veces hayamos caído en error, de que no siempre hayamos encontrado la verdad en cada uno de los momentos de nuestra investigación, al observar, al abstraer y al deducir, no se sigue que hayamos de dudar de todo. Por haber encontrado muchas monedas falsas, no debemos dudar de la legitimidad de todas, aun de aquellas cuya legitimidad tenemos averiguada. Si á veces hemos caído en error, en cambio hemos alcanzado verdades innumerables; y estamos ciertos de haberlas alcanzado, porque las hemos visto con nuestros sentidos ó con nuestra inteligencia. Si hemos caído en error, seamos en lo sucesivo más cautos para evitarlo; investiguemos más, y pongamos las debidas condiciones; pero

no dudemos de las cosas ciertas y evidentes. Es cosa razonable lo primero, pero no lo segundo.

Es imposible la duda metódica universal, porque á ella se oponen los conocimientos evidentes adquiridos ántes de la misma, y los del instante en que aquélla hubiera de ser admitida. El filósofo que trate de entregarse á la duda universal, no habrá olvidado todos los conocimientos adquiridos, ni la evidencia de muchos de ellos. Cuando quiera abalanzarse á tener por dudoso lo que era objeto de estos últimos conocimientos, se hallará impedido por la evidencia de los mismos. Allá en el fondo de su espíritu verá que aquellas cosas eran ciertas por evidentes, que con razon se había adherido á las mismas, y que no puede menos de adherirse ahora también. Y en los momentos en que medite sobre los medios necesarios para alcanzar un alto grado de ciencia, y en que trate de adoptar una duda universal, verá claramente sus pensamientos actuales y las inclinaciones de su voluntad, sabrá que son una realidad estos pensamientos é inclinaciones, y no podrá en manera alguna dudar de todas las cosas. Si á pesar de esto dice que tiene una duda universal, habrá caído en ilusion, pues que en el fondo de su espíritu conserva la certeza de no pocas verdades.

No de la duda universal, sino del ideal atrayente y del amor han de esperarse grandes progresos en el terreno de la ciencia. Haya por parte del objeto idealidad presentada á una alta inteligencia; haya por parte del sujeto un amor ardiente al ideal conocido; y se podrá estar seguro de la grandeza de los resultados. El amor al ideal produce la actividad necesaria para dirigirse hacia él; induce á la indagacion de los medios, al empleo de la duda en los casos necesarios, á la investigacion de los objetos para descubrir la verdad. El amor al ideal comunica fortaleza al espíritu, y le ayuda á vencer los mayores obstáculos, sosteniéndole en la dificultad de las observaciones y experimentos, en la profundidad de las meditaciones y en el cansancio de las lecturas. El amor al ideal contribuye á la constancia tan necesaria para los adelantos científicos; alienta al espíritu en medio de las dificultades incesantemente renovadas, de no pocos esfuerzos frustrados y de la perspectiva de traba-

jos de larguísima duracion. La duda universal, á contraposicion del amor, menguaría la actividad, la fortaleza y la constancia: fuera para el espíritu el hielo y la muerte, mientras el amor al ideal es el calor y la vida (1).

CAPÍTULO VII

Descartes y la duda

I

Á nuestro entender, la duda metódica no siempre la espone Descartes de la misma manera: en su *Discurso sobre el método* y en sus *Meditaciones Metafísicas* la entiende en sentido más amplio que en los *Principios de Filosofía*.

En las dos primeras obras profesa y enseña la duda universal. En el *Discurso sobre el método*, despues de haber manifestado que *juzgó conveniente... rechazar como absolutamente falsas todas aquellas cosas respecto á las cuales pudiera imaginar asomo de duda*, añade lo siguiente: «Puesto que los sentidos nos engañan algunas veces, quise suponer que ninguna cosa es tal como ellos nos la hacen imaginar; y atendiendo á que otros hombres se equivocan y cometen paralogismos al discurrir áun acerca de las más sencillas cuestiones de geometría, y á que yo puedo errar no menos que ellos, rechacé como falsos todos los discursos que ántes había tenido por demostraciones; considerando, en fin, que los mismos pensamientos que tenemos en estado de vigilia, podemos tenerlos cuando dormimos, aunque no

(1) Platon en su *Convite* pone en boca de Agaton las siguientes palabras, en las cuales se declara que en el terreno de las artes, mientras el desamorado permanece en la oscuridad, el que está impelido del amor sobresale en ellas y se granjea un nombre ilustre. « Ἀλλὰ τὴν τῶν τεχνῶν δημιουργίαν οὐκ ἴσμεν ὅτι οὐ μὲν ἂν ὁ θεὸς οὗτος διδάσκαλος γένηται, ἐλλόγιμος καὶ φανὸς ἀπέβη, οὐδ' ἂν ἔρος μὴ ἐφάφηται, σικταίνῃς..... (Opp. Omn., ed. cit., t. 1, págs. 676, 677).

sean verdaderos, me determiné á fingir que todo cuanto había pensado estaba tan desprovisto de verdad como las ilusiones de mis sueños (1).»

De las tres consideraciones contenidas en este pasaje, Descartes ordena la primera y la segunda á una duda parcial, y la tercera á una duda universal. Por la primera se resuelve á tener por dudoso lo percibido mediante los sentidos; por la segunda, duda de las cosas que juzgó demostradas; por la tercera, duda de todo cuanto había pensado. Y como ántes había resuelto suponer falsas todas las cosas de las cuales pudiera dudar, pasa á suponer ó fingir que es falso todo lo mencionado en las tres consideraciones antedichas. Si Descartes duda de todo cuanto había pensado, ciertamente dudará de lo finito y de lo infinito, de la materia y del espíritu, del hombre, de sí mismo y de sus actos.

Sumergido en esta duda universal, piensa Descartes librarse de ella por medio de la siguiente reflexion: «Luégo despues advertí que miéntras quería pensar que todo era falso, yo que esto pensaba había de ser por precision alguna cosa (2).» Precede la duda universal, y á ella la sigue la reflexion sobre sí mismo, sobre sus actos y sobre la existencia en cuanto contenida en ellos.

En las *Meditaciones Metafisicas* Descartes espone otras razones para entregarse á una duda universal, y afirma esta duda

(1) ...Je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejettasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrai imaginer le moindre doute... Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer; et, parce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant même touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que que j'étais sujet à faillir autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations; et en fin considérant que toutes les mêmes pensées que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir quand nous dormons sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. (*Discours de la Méthode*. 4^e partie, ed. cit. págs. 21-22).

(2) Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose... (Ibid., pág. 22).

de una manera enérgica y desconsoladora: «Todo cuanto, dice él, he admitido hasta ahora como muy verdadero, lo he recibido de los sentidos, ó por medio de los sentidos. Pero tengo observado que éstos á veces engañan; y la prudencia aconseja no fiarse de aquellos que siquiera una vez nos hayan engañado... Está hondamente arraigada en mi alma la antigua creencia de que existe un Dios todo poderoso, que me ha criado tal cual soy. ¿Y cómo sé que Él no me ha criado de tal manera que yo me equivoque al pensar que existen tierra, cielos, estension, figuras, cantidades y lugares, ó al hacer la suma de dos y tres, ó al contar los lados de un cuadrado, ó al ocuparme en cosas más fáciles todavía? Mayormente cuando juzgo que á veces otros se engañan tocante á cosas que ellos creen saber perfectísimamente. Ni vale el decir que Dios, siendo sumamente bueno, no quiere que yo me engañe de este modo; porque si á su bondad se opusiera el crearme de modo que me engañe siempre, tambien se opondría el crearme de modo que me engañe alguna vez. Y esto último no pudo admitirse..... Como que á estos argumentos nada tengo que responder, me veo precisado á confesar que no por lijereza, sino por sólidas y bien meditadas razones puedo dudar de todo lo que ántes tenía por verdadero (1).»

Despues de haber afirmado é intentado justificar su duda

(1) Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi; hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est numquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt... Verumtamen infixam quaedam est meae menti vetus opinio Deum esse qui potest omnia, et a quo talis qualis existo, sum creatus: unde autem scio illum non fecisse ut nulla plane sit terra, nullum coelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus, et tamen haec omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere. Imo etiam quemadmodum iudico interdum alios errare circa ea quae se perfectissime scire arbitrabantur; ita ego ut fallar quoties duo et tria simul addo, vel numero quadrati latera, vel siquid aliud facilius fingi potest? At forte noluit Deus ita me decipi, dicitur enim summe bonus; sed si hoc ejus bonitati repugnaret talem me creasse ut semper fallar, ab eadem etiam videretur esse alienum permittere ut interdum fallar, quod ultimum tamen non potest dici... Quibus sane argumentis non habeo quod respondeam, sed tandem cogor fateri nihil esse ex his quae olim vera putabam de quo non liceat dubitare, idque non per inconsiderantiam vel levitatem, sed propter validas et meditata rationes...

(*Medit. de 1.^a Philosophia*, medit. 1.^a, págs. 6. 7, ed. Amstelod., 1698).

universal, vuelve á afirmarla con más precision y claridad que nunca, preguntándose si hay algo verdadero, y respondiendo: « quizá no hay otra cosa sinó la de que nada hay cierto (1). »

La duda de Descartes tomada en este sentido universal está sujeta á todos los inconvenientes espuestos en el capítulo anterior, porque tiene el carácter de universalidad en el cual aquellos inconvenientes están fundados.

Pudiera pensarse que la duda de Descartes no tiene los inconvenientes mencionados, porque no es real, sinó ficticia; porque consiste en *suponer* que todo es falso sin tenerlo realmente por tal, en darse de nuevo á la investigacion como si todo fuera dudoso. Las palabras *ficción* y *suposición*, empleadas por Descartes en algunos de los pasajes citados, pueden haber dado ocasion á interpretar su duda en este sentido. Pero examinando atentamente dichos pasajes, se verá que Descartes usa de las palabras *ficción* y *suposición* en órden á la *falsedad*, no en órden á la *duda*; finge ó supone que todo es falso, pero no finge que todo sea dudoso. No empleando estas palabras relativamente á la duda, sobre todo empleándolas relativamente á la falsedad, Descartes deja entender que en verdad se resuelve á dudar de todas las cosas. ¿Y qué otra significacion pueden tener las expresiones: « *Me veo precisado á confesar que no por lijereza, sinó por sólidas y bien meditadas razones, puedo dudar de todo lo que ántes tenía por verdadero* » — y « *quizá no hay otra cosa verdadera sinó la de que nada hay cierto?* »

Á esto debe añadirse que las consideraciones de Descartes sobre las ilusiones de los sentidos, sobre la semejanza del estado de sueño con el de vigilia, sobre la posibilidad de la evidencia

(1) ... Quid igitur erit verum? Fortassis hoc unum nihil esse certi (Ibid., medit. 2.^a, pág. 9).

de las cosas falsas, son consideraciones enderezadas á dudar realmente, y no á fingir una duda universal. Son reflexiones hechas tambien por los escépticos para llegar al escepticismo ó para continuar en él, pero no para fingirlo. Por esto pensamos que Descartes realmente quiso y creyó estender la duda á todas las cosas en el terreno de la ciencia.

Podrá tambien pensarse que no será muy peligrosa la duda de Descartes, cuando éste pudo librarse de la misma con tanta facilidad, y seguir con tanto denuedo sus investigaciones en el terreno de la filosofía. Entregado á la duda, reflexionó sobre sí mismo, observó sus pensamientos, contempló su contenido, y desde luégo quedó cierto del famoso principio: *Yo pienso; luego existo*.

Es verdad que Descartes salió del estado de duda, y llegó á la certeza de los hechos percibidos por la conciencia, y de un principio visto por el entendimiento. Pero hizo esto siendo inconsecuente, obrando primero de una manera y despues de otra opuesta, con hallarse en igualdad de circunstancias. Ántes de la duda metódica había observado hechos internos, y conocido principios evidentes; y sin embargo quiso dudar de todo. Si despues se observó á sí mismo, y vió la existencia incluída en su pensamiento, no estuvo en mejor situacion que ántes para conocer la verdad, y por lo tanto debió continuar en la duda. Sentó principios cuyas consecuencias aceptó una vez, dejando de aceptarlas en lo sucesivo. Si hemos de dudar de todo, porque los pensamientos del estado de vigilia podemos tenerlos tambien en estado de sueño habremos de dudar al emprender de nuevo la investigacion filosófica lo mismo que despues de haberla emprendido. Dudar en el primer caso, y tener certeza en el segundo, es obrar de un modo inconsecuente.

Esta inconsecuencia preservó á Descartes de un escepticismo perpetuo, como otra le preservó de la incredulidad. Segun lo dicho en el capítulo anterior, quien duda de todo en el terreno de la ciencia, debe dudar tambien de la racionalidad de la adhesion á la fe católica, y por lo tanto habrá de suspender tal adhesion hasta que haya salido de esta duda. No obstante, Descartes por otra feliz inconsecuencia determinó seguir varias

máximas morales, entre ellas la de perseverar en la religion en la cual por la gracia de Dios había sido educado desde su infancia (1). Estas inconsecuencias de Descártes las ha visto tambien el historiador del escepticismo moderno, Vicente Sartiñi, y las ha hecho observar con las siguientes palabras: «Messe in salvo il Cartesio le verità di fede; ma s'accorda con esse il dubbio logico che impedisce di vedere la razionalità delle credenze?..... Egli non uscì del dubbio che contraddicendosi, ma dove non si contraddirà, negherà la certezza naturale (2).»

II

En los *Principios de Filosofía* Descártes espone la duda en un sentido más limitado, esceptuando de ella las verdades espresadas en el principio: *Yo pienso; luego existo*. En la parte primera, párrafo primero enseña la necesidad de que una vez en la vida dudemos de todas las cosas respecto á las cuales tengamos algun motivo, siquiera leve, para dudar (3). En el párrafo quinto enseña que «dudemos tambien de las otras cosas que antes tuvimos por certísimas, hasta de las demostraciones matemáticas, y de los principios que hasta ahora habíamos creído evidentes con evidencia inmediata (4).» Y funda esto en «la ignorancia en que estamos de si somos creados por Dios de tal suerte que erremos siempre, aun en las cosas que nos parecen evidéntísimas (5).»

(1) *Discours de Méthode*, 3.^o p.º, ed. cit., pág. 15.

(2) Vinc. Sartiñi: *Storia dello Scetticismo moderno*, 1876, pág. 65.

(3) *Multis praejudiciis a veri cognitione avertimur, quibus non aliter videtur posse liberari quam si semel in vita de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus (Principia Philosophiae, Amstel. 1692 part. 1.^a, parágr. 1).*

(4) *Dubitabimus etiam de reliquis quae antea pro maxime certis habuimus, etiam de mathematicis demonstrationibus, etiam de iis principiis quae hactenus putavimus esse per se nota. (Ibid., part. 1.^a, 5).*

(5) *Ignoramus enim, an forte nos tales creare voluerit (Deus) ut semper fallamur, etiam in iis quae nobis quam notissima apparent; quia non minus hoc videtur fieri potuisse quam ut interdum fallamur, quod contingere ante advertimus (Ibid., part. 1.^a, 5).*

Despues de esta afirmacion universal, en el párrafo séptimo espone la duda con la limitacion indicada, y se espresa en los términos siguientes: «Desechando y aun suponiendo falso todo aquello de lo cual podemos en algun modo dudar, fácilmente suponemos que no hay Dios, ni cielo, ni cuerpo alguno, y que nosotros mismos carecemos de miembros corporales; mas no por eso suponemos que no éxistamos nosotros, que tales pensamientos tenemos, porque repugna el juzgar que el sujeto que piensa no exista mientras está pensando. Así, pues, el principio: *Yo pienso; luego existo*, es de todos el primero y el más cierto que se presenta á quien se dedica ordenadamente á la filosofía (1).» En este pasaje Descártes escluye espresamente de la duda su existencia por contenida en su pensamiento; y toda vez que quiere dudar de todo lo dudoso, deja entender que no tiene por tal ni su pensamiento ni su existencia.

La duda limitada de este modo fuera ménos desordenada y peligrosa que la duda universal; sin embargo, no tendría aún la limitacion necesaria, porque comprendería objetos tan evidentes como el pensamiento y la existencia. Todas las cosas vistas por la inteligencia en un objeto abstracto son tan evidentes como la existencia vista en el pensamiento: si esta última no es objeto de duda, tampoco deben serlo las primeras. El mundo corporal es percibido por los sentidos exteriores, como los hechos internos lo son por la conciencia: escluidos de la duda los hechos internos, debió serlo tambien el mundo corporal. La verdad de muchos hechos percibidos por testigos veraces, es á las veces tan evidente como los hechos percibidos por nosotros; debe, pues, admitirse, y de ningún modo ponerse en duda.

Estas consideraciones nos inducen á pensar que Descártes

(1) *Sic autem rejicientes illa omnia de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes, facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus nec pedes nec denique ullum corpus; non autem ideo nos qui talia cogitamus nihil esse; repugnat enim ut putemus id quod cogitat eo ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio *Ego cogito, ergo sum*, est omnium prima et certissima quae cuilibet ordine philosophanti occurrit. (Principia Philosophiae, ed. cit., p. I, 7).*

se contradice á sí mismo, esceptuando de la duda su existencia y su pensamiento, sin esceptuar el mundo corporal percibido por los sentidos, todo lo visto por la inteligencia, y la verdad de hechos atestiguados conocida evidentemente. Que no escluye de la duda ninguna de estas tres cosas, nos lo indica Descartes no mentando ninguna de ellas en la escepcion, espresando en los párrafos quinto y séptimo la duda tocante á los principios evidentes y al mundo corporal, y hablando en el párrafo trece del espíritu que se conoce á sí mismo, y duda aún de todo lo demas.

En el método empleado por Descartes, á la duda universal ó limitada del modo espuesto sigue la investigacion ordenada á adquirir ó ampliar la ciencia. Desechados los conocimientos ciertos adquiridos ántes, debe emplearse algun medio para adquirir otros nuevos, si no se quiere hacer asiento en la duda universal. Este medio es la investigacion, la cual se compone de dos elementos: observacion y discurso. Así el empleo de uno y otro, como su resultado lo describe Descartes en el siguiente pasaje, interesante en alto grado para el exacto conocimiento de su doctrina: «El espíritu que se conoce á sí mismo y duda aún de todo lo demas, mirando por todos lados á fin de dar mayor estension á sus conocimientos, ante todo halla en sí muchas ideas, tocante á las cuales no puede engañarse como se limite á contemplarlas, sin afirmar ni negar que fuera de sí mismo exista algo semejante á ellas. Asimismo halla ciertas nociones comunes; y por medio de éstas demuestra varias cosas de cuya verdad queda plenamente persuadido mientras atiende á la demostracion. Así, por ejemplo, tiene el espíritu en sí mismo ideas de números y figuras, y entre otras nociones comunes la de que si á cantidades iguales se les añaden otras iguales, lo serán tambien los resultados; por medio de lo cual fá-

cilmente demuestra que los tres ángulos de un triángulo son iguales á dos rectos, etc., y se persuade de la verdad de estas y otras semejantes cosas mientras atiende á las premisas (1).»

Segun esto, dos cosas ha de hacer el espíritu: observar y discurrir. Por medio de la observacion descubre hechos, ideas y ciertas nociones comunes; por medio del discurso pasa de unas verdades á otras, demostrando éstas con el auxilio de aquéllas. La abstraccion para formar ideas ó conceptos, la contemplacion del objeto abstracto para descubrir principios, no los menciona Descartes; sinó que supone que el espíritu ya encuentra en sí mismo ideas ó conceptos, como tambien ciertos principios ó nociones, por ejemplo, el de la adiccion de cantidades iguales.

Para salir del estado de duda y llegar á conocimientos ciertos sin mezcla de errores no basta el medio de la investigacion; es ademas necesaria una regla referente á los objetos sobre los cuales ha de recaer la certeza. Sin una regla que señale las condiciones de tales objetos, es fácil asentir firmemente á lo que no merece este asenso. Á fin de evitarlo se dió Descartes el precepto de no admitir jamas por verdadero sinó lo que evidentemente conociera ser tal (2). Siguiendo este precepto en su investigacion, habia de tener por ciertas las cosas evidentes, y seguir dudando de lo demas.

No debe confundirse este precepto con la duda universal mencionada anteriormente. Esta duda es anterior á la investi-

(1) Cum autem mens quae se ipsam novit, et de aliis omnibus rebus adhuc dubitat, undiqueque circumspicit, ut cognitionem suam ulterius extendat, primo quidem invenit apud se multarum rerum ideas quas quamdiu tantum contempletur, nihilque ipsis simile extra se esse affirmat nec negat, falli non potest. Invenit etiam communes quasdam notiones, et ex his varias demonstrationes componit, ad quas quamdiu attendit, omnino sibi persuadet esse veras. Sic exempli causa numerorum et figurarum ideas in se habet, habetque etiam inter communes notiones, quod si aequalibus aequalia addas, quae inde exurgunt erunt aequalia, et similes; ex quibus facile demonstratur tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, etc.; ac proinde haec et talia sibi persuadet vera esse, quamdiu ad praemissas ex quibus ea deduxit, attendit. (*Principia Philosophiae*, ed. cit., p. 1, 13).

(2) Le premier (précepte) était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle. (*Discours de la Méth.*, p. II, pag. 12, ed. cit.).

gacion ordenada á alcanzar una nueva ciencia: sirve para remover un impedimento de esta ardua tarea. Pero el precepto se refiere á la investigacion misma, es la regla que ha de seguirse miéntras se investiga. Con la duda universal se destruye el edificio viejo; con la investigacion se trabaja para construir otro nuevo; y en el precepto se tiene la medida á que ha de sujetarse la construccion del nuevo edificio. Que dicho precepto se refiere á la investigacion lo dice el ser uno de los cuatro que en el método de Descartes reemplazan las reglas de la antigua lógica, encaminadas á dirigir el entendimiento en la investigacion de la verdad. Á ella se refieren los otros tres preceptos: análisis minucioso, orden en los pensamientos, y enumeraciones completas. Á ella se refiere tambien la amonestacion (de contenido idéntico al precepto) dada por Descartes á los lectores de sus obras, cuando dice en los *Principios de Filosofia*: «nihilque ab ullo credi velim, nisi quod ipsi evidens et invicta ratio persuadebit (1).»

Segun acabamos de manifestar, creemos que en el método de Descartes es preciso distinguir tres cosas: la duda universal ó escasamente limitada; la investigacion por medio de la observacion y del discurso; y la regla ó precepto tocante á la certeza. En este capitulo hemos tratado de la primera de estas tres cosas; de la segunda trataremos al hablar de los momentos de la ciencia; y de la tercera al esponer el resultado de la direccion al ideal. La certeza y la duda á que dicha regla se refiere es ya un resultado de la investigacion: observando y discuriendo se llega á la evidencia, ó no se llega; en el primer caso se tiene certeza, y en el segundo se continúa en la duda. De ahí el tratar de esta última duda y de la certeza no ahora, sino al esponer los resultados de la investigacion en la tercera parte.

(1) *Principia Philosophiae*, p. IV, pág. 207, ed. cit.

CAPITULO VIII

La investigacion y la duda

I

Si no hemos de admitir la duda universal, ni la escasamente limitada de Descartes, ¿habremos de dudar á lo ménos de todo lo que sea objeto de nuestra investigacion? ¿Será necesaria esta duda para que investiguemos los objetos con mayor detencion y amplitud, y para que nos acerquemos más al ideal de la ciencia? Despues de haber meditado sobre esta cuestion, creemos que no ha de ser resuelta en sentido afirmativo.

Ante todo pensamos que para investigar no es necesaria la duda tocante al objeto de la investigacion. Puede ser que quien investiga, dude ó no dude de este objeto. Que muchas veces investigamos cosas de las cuales dudamos, nadie lo ignora ni lo contradice. Que tambien investigamos cosas sin dudar de ellas, es un hecho que con frecuencia podemos observar en nosotros mismos y en los demas. Los que tienen la dicha de profesar la fe católica, creen firmemente muchas verdades del orden natural susceptibles de demostracion en el terreno científico, la unidad de Dios, por ejemplo, la creacion del mundo, la espiritualidad del alma humana, etc. Muchísimas veces tienen certeza de estas verdades cuando aún no las conocen científicamente por medio de la demostracion. En este caso, si emprenden la investigacion de tales verdades para llegar á demostrarlas, no por eso dudan de ellas, que de ningun modo quieren dejar de ser católicos para ser sabios. De aquí es que semejante investigacion va acompañada de certeza tocante al objeto investigado, y se ordena no á destruir la duda, sino á confirmar la certeza preexistente. Lo propio sucede si se trata de un hecho accesi-

gacion ordenada á alcanzar una nueva ciencia: sirve para remover un impedimento de esta ardua tarea. Pero el precepto se refiere á la investigacion misma, es la regla que ha de seguirse miéntras se investiga. Con la duda universal se destruye el edificio viejo; con la investigacion se trabaja para construir otro nuevo; y en el precepto se tiene la medida á que ha de sujetarse la construccion del nuevo edificio. Que dicho precepto se refiere á la investigacion lo dice el ser uno de los cuatro que en el método de Descartes reemplazan las reglas de la antigua lógica, encaminadas á dirigir el entendimiento en la investigacion de la verdad. Á ella se refieren los otros tres preceptos: análisis minucioso, orden en los pensamientos, y enumeraciones completas. Á ella se refiere tambien la amonestacion (de contenido idéntico al precepto) dada por Descartes á los lectores de sus obras, cuando dice en los *Principios de Filosofia*: «nihilque ab ullo credi velim, nisi quod ipsi evidens et invicta ratio persuadebit (1).»

Segun acabamos de manifestar, creemos que en el método de Descartes es preciso distinguir tres cosas: la duda universal ó escasamente limitada; la investigacion por medio de la observacion y del discurso; y la regla ó precepto tocante á la certeza. En este capitulo hemos tratado de la primera de estas tres cosas; de la segunda trataremos al hablar de los momentos de la ciencia; y de la tercera al esponer el resultado de la direccion al ideal. La certeza y la duda á que dicha regla se refiere es ya un resultado de la investigacion: observando y discuriendo se llega á la evidencia, ó no se llega; en el primer caso se tiene certeza, y en el segundo se continúa en la duda. De ahí el tratar de esta última duda y de la certeza no ahora, sino al esponer los resultados de la investigacion en la tercera parte.

(1) *Principia Philosophiae*, p. IV, pág. 207, ed. cit.

CAPITULO VIII

La investigacion y la duda

I

Si no hemos de admitir la duda universal, ni la escasamente limitada de Descartes, ¿habremos de dudar á lo ménos de todo lo que sea objeto de nuestra investigacion? ¿Será necesaria esta duda para que investiguemos los objetos con mayor detencion y amplitud, y para que nos acerquemos más al ideal de la ciencia? Despues de haber meditado sobre esta cuestion, creemos que no ha de ser resuelta en sentido afirmativo.

Ante todo pensamos que para investigar no es necesaria la duda tocante al objeto de la investigacion. Puede ser que quien investiga, dude ó no dude de este objeto. Que muchas veces investigamos cosas de las cuales dudamos, nadie lo ignora ni lo contradice. Que tambien investigamos cosas sin dudar de ellas, es un hecho que con frecuencia podemos observar en nosotros mismos y en los demas. Los que tienen la dicha de profesar la fe católica, creen firmemente muchas verdades del orden natural susceptibles de demostracion en el terreno científico, la unidad de Dios, por ejemplo, la creacion del mundo, la espiritualidad del alma humana, etc. Muchísimas veces tienen certeza de estas verdades cuando aún no las conocen científicamente por medio de la demostracion. En este caso, si emprenden la investigacion de tales verdades para llegar á demostrarlas, no por eso dudan de ellas, que de ningun modo quieren dejar de ser católicos para ser sabios. De aquí es que semejante investigacion va acompañada de certeza tocante al objeto investigado, y se ordena no á destruir la duda, sino á confirmar la certeza preexistente. Lo propio sucede si se trata de un hecho accesi-

ble á la observacion, ó de una ley descubierta por el procedimiento inductivo, cuando por parte de alguno solamente sean conocidos por el testimonio de observadores fidedignos. El que sólo por éstos conoce el hecho ó la ley, al dirigirse á investigarlos por sí mismo, no duda ni de la ley ni del hecho; y por el contrario está cierto de que verá lo mismo que le ha sido atestiguado.

Sucede tambien que aquel que ha llegado á un resultado cierto por medio de la induccion, hace nuevos experimentos para confirmarse en el resultado obtenido. Como en la induccion la certeza se funda en principios metafísicos y en la multiplicidad y variedad de observaciones; aumentando el número y variedad de éstas, aumentará tambien la certeza. Por esto el investigador que ya tiene observados hechos suficientes, y ha llegado á una induccion cierta, multiplica aún sus observaciones y experimentos, no para llegar á la certeza, sinó para tenerla mayor.—Ademas, nos enseña la esperiencia que muchas verdades demostrables por varios medios, cuando ya han sido demostradas por uno, son todavia objeto de investigacion en cuanto se refieren al otro. El que ya tiene demostrada la espiritualidad del alma humana por los actos intelectuales, prosigue muchas veces su investigacion, y trata de demostrar la misma verdad por medio de los actos de la voluntad y del sentimiento. En esta segunda investigacion no duda de la verdad demostrada ya; lo que intenta es corroborar la demostracion anterior.

En ninguno de los hechos que acabamos de esponer, el investigador duda del objeto de su investigacion. En todos está cierto del mismo, pero no lo conoce por todos los medios. Sus esfuerzos se dirigen á conocer por otro medio la verdad investigada, á conocerla por un medio científico cuando sólo la conocía por la autoridad, á conocerla por nuevos experimentos ó demostraciones.

La esperiencia consigna otros hechos en los cuales no se tiene conocimiento cierto del objeto de la investigacion, pero tampoco se duda del mismo. Se tiene á veces un conocimiento indeterminado del objeto que se investiga, pero no se ha puesto

una condicion necesaria para la duda, cual es la consideracion del sí y del no tocante al objeto de la investigacion. Si el entendimiento no ha pensado en el sí y en el no, mal podrá estar vacilante entre uno y otro. Sin esta vacilacion podrá tener un conocimiento general y vago de un objeto, y dirigir la investigacion á conocerlo de un modo preciso y determinado. Si percibo un sonido extraño é ignoro su causa, tal vez me ponga á investigarla, dirigiéndome desde luégo á observar el objeto sonoro, sin que ántes haya discurrido acerca de las varias cosas que puedan ser la causa de aquel sonido. Puedo percibir un objeto y tener deseo de conocer su carácter ó naturaleza; teniendo para mí que he de alcanzar este conocimiento por medio de la observacion de los actos de aquel objeto, quizá sin hacer otras consideraciones me dirija á dicha observacion. En estos y otros semejantes casos el que investiga tiene un conocimiento vago del objeto de su investigacion, piensa en su naturaleza, causa, etc., de un modo general, y no considera especial y determinadamente si la naturaleza ó la causa es ésta ó aquélla. Entónces la investigacion no se encamina á destruir una duda, sinó á adquirir un conocimiento preciso y determinado de lo que tan sólo vagamente se conoce.

Creemos que el conjunto de hechos concernientes á la investigacion puede resumirse del modo siguiente. El que investiga, unas veces tiene conocimiento cierto del objeto de su investigacion, y se dirige á conocer este objeto por otros medios. Otras veces no tiene tal conocimiento cierto; y entónces, ó bien duda del objeto de su investigacion, y se dirige á adquirir la certeza; ó bien no duda, y se propone llegar á un conocimiento determinado del cual carece.

Por consiguiente, á nuestro entender, la investigacion supone alguna falta de conocimiento, pero no incluye siempre la duda tocante al objeto investigado.

II

Sin esta duda no sólo puede haber investigación, sinó también investigación cabal, investigación amplia y detenida, cual se requiere para el conocimiento exacto y profundo de un objeto.

La investigación puede considerarse por parte del objeto sobre el cual recae, y por parte del sujeto que la practica. Ha de ser amplia ó de mucha estension por parte del objeto investigado; y detenida y reposada por parte del sujeto que investiga. Esto lo trataremos de propósito en uno de los capítulos siguientes.

Estas dos condiciones de la investigación las consiente muy bien el estado de certeza del investigador. El que ya tiene certeza de un objeto, puede también aspirar á vastos y profundos conocimientos. La certeza, léjos de estar reñida con aspiraciones ideales, más bien las favorece; pues parece dar aliento para ellas, haciendo concebir la esperanza de encontrarla también en otros terrenos. Por el contrario, pudiera la duda en ciertos casos ser parte á sufocar una aspiración ideal, en cuanto hiciera decaer el ánimo é indujese á creer en la imposibilidad de alcanzar una ciencia eminente. Quien tenga la mencionada aspiración, aunque por un medio esté cierto de un objeto, no se contentará con ello, sinó que emprenderá una amplia y detenida investigación para acercarse á su ideal. Así, pues, no es necesaria la duda tocante al objeto investigado para una investigación cabal.

Eso mismo está confirmado con innumerables hechos de sabios que han investigado detenida y ampliamente muchas verdades de las cuales ya estaban ciertos. Dese una mirada á las obras de los escolásticos y de los apologistas católicos; y se verá cuán detenida y minuciosa ha sido su investigación de las verdades enseñadas por la fe. Ellos estaban bien ciertos de estas verdades; y sin embargo las investigaban bajo tanta mul-

titud de aspectos y con tal detención, que los sabios contemporáneos, áun los dotados de más paciencia, apenas la tienen para seguirles en sus lucubraciones.

No procede de la duda la investigación amplia y detenida, sinó del amor á la ciencia. El que duda, si al mismo tiempo es indiferente por la ciencia, no se cuidará de hacer una investigación amplia y detenida para llegar á un conocimiento cierto y evidente. Por el contrario, el que está poseído de amor á la ciencia, aunque no dude del objeto de sus investigaciones, examina trabajando y sacrificándose, no encuentra reposo cumplido hasta haber dado con la gloria de su entendimiento. Un aficionado á las ciencias naturales, al saber de persona fidedigna, y creer la realidad de un fenómeno nuevamente descubierto que él mismo puede contemplar, se sentirá estimulado á procurarse su intuición, á examinarlo, á escudriñar sus condiciones y sus causas. Quien desdeña las ciencias naturales, aunque al oír la relación de aquel fenómeno dude de su realidad, no sentirá en su espíritu los estímulos provenientes del amor á la ciencia, ni hará medios para averiguar la verdad ó falsedad, la mucha ó poca monta del fenómeno referido.

III

Además de no ser necesaria para los fines espresados, la duda de todos los objetos de investigación es injustificada y estorba la aproximación al ideal de la ciencia.

No hay motivo para dudar de lo que ya es conocido de una manera cierta por un medio seguro. Que éste sea la autoridad divina, la autoridad humana, una inducción ó una demostración, poco importa. La existencia de otros medios de conocimiento no destruye la validez del primero; y por lo tanto no justifica la duda tocante al objeto de la investigación.

De ahí proviene que esta duda respectivamente general, como que se estiende más allá de los justos límites, merezca la calificación de escepticismo. Una duda legítima, áun después

de llevada á cabo la investigacion, aunque hubiese de perseverar durante toda la vida del sabio que no pudiese encontrar razones para disiparla, no merecería aquella calificacion. Lo mismo en la vida práctica que en el terreno de la ciencia se califica de escéptico al que duda de aquello de que no ha de dudar; pero no al que duda con justo motivo, ya sea en sus investigaciones, ya sea despues de ellas.

La duda de todos los objetos de investigacion es por varios motivos un estorbo para la aproximacion al ideal. En primer lugar, es desfavorable al acto fundamental de esta aproximacion, ó sea, á una aspiracion ardiente. Porque una duda general de todo objeto de investigacion, hasta de aquellos de los cuales por algun medio ya se estaba cierto, es ocasionada al desaliento, segun lo dicho en el párrafo anterior. En segundo lugar, impide uno de los medios conducentes á dicha aproximacion, á saber, la adhesion á la fe católica (v. pág. 54). Si se ha de dudar de todo cuanto se investiga, tambien se habrá de dudar de las verdades reveladas pertenecientes al orden natural cuando sean objeto de investigacion; y esto destruye la fe, y el auxilio que ella presta en el terreno de la ciencia. En tercer lugar, con la duda de que hablamos se impiden lógicamente muchísimos de los actos con los que se va atesorando la ciencia y caminando hacia el ideal. Con dicha duda se desecha en algunos casos el principio de certeza dejando de adherirse firmemente á verdades conocidas ya por demostracion, por induccion ó por un testimonio competente. Quien obre de tal modo, si no quiere caer en inconsecuencia, debe desechar el principio de certeza en los demas casos, entregarse al escepticismo, y renunciar á los tesoros de ciencia que con los actos de certeza hubiera podido adquirir.

Así, pues, no deberemos estender la duda á todos los objetos de nuestras investigaciones; podremos investigar amplia y detenidamente cuanto convenga para satisfacer las más altas aspiraciones á un ideal de ciencia; podremos caminar hacia este ideal restringiendo nuestra duda á objetos que ni estén comprendidos en la fe católica, ni sean ya debidamente conocidos por otro medio seguro.

CAPÍTULO IX.

Doctrina de Aristóteles

I

Aristóteles en varios lugares de sus obras trata de la duda referente al objeto de la investigacion. A nuestro entender, enseña que se ha de dudar de todo cuanto se investigue; pero resuelve esta cuestion colocándola bajo un punto de vista parcial y diferente del nuestro.

Segun la doctrina de Aristóteles contenida en el pasaje aducido por nosotros en la página 16, los hombres se dan á la filosofía en cuanto admiran y dudan. Al principio se admiraron y dudaron de cosas fáciles, y las investigaron; despues admiráronse y dudaron de cosas más difíciles, y pasaron tambien á investigarlas. De este modo á causa de la admiracion y de la duda se han hecho innumerables investigaciones, y se ha reunido un gran caudal de ciencia. Por tanto, segun Aristóteles, á la ciencia precede la investigacion, á ésta la admiracion y la duda; y así todo objeto de investigacion lo ha sido tambien de duda.

Al principio del libro segundo de la *Metafísica*, capítulo primero, enseña la estension que ha de tener la duda, y las ventajas que trae consigo. Tocante á la estension dice que se ha de dudar «de todo aquello acerca de lo cual ha habido opiniones discrepantes, ó que aún está por averiguar. Tocante á las ventajas enseña que con la duda la investigacion es ordenada, en cuanto se endereza á un fin; tiene más probabilidad de llegar al conocimiento de la verdad por recaer sobre las razones en pro y en contra; y conduce á un conocimiento más amplio, porque se ocupa no sólo en la doctrina, sinó tambien en las

dificultades que militan contra ella. «Importa, dice él, que duden bien los que desean tener alguna aptitud ó disposición; porque la última disposición consiste en deshacer las dificultades que han motivado la duda. No se suelta un nudo, si no se le conoce; pero la vacilación del entendimiento lo hace conocer..... Los que investigan no dudando ántes, semejan á los que no saben á dónde han de ir; y además, no pueden conocer si han hallado ó no lo que buscaban. De éstos no es visto manifestamente el fin; pero si lo es de los que ántes han dudado. Añádase á esto que puede juzgar mejor quien oiga á manera de litigantes las razones de las doctrinas opuestas (1).»

Segun esta doctrina de Aristóteles, el que investiga ha de dudar de las cosas no investigadas todavía, y también de las investigadas que hayan sido objeto de opiniones discrepantes. Como difícilmente se investigará cosa alguna que no esté comprendida en una de las dos clases mencionadas, parece que, segun Aristóteles, se habrá de dudar de todo cuanto se investigue. Además, al esponer una de las ventajas de la duda, dice Aristóteles de un modo general que no obtendrán esta ventaja *los que investiguen no dudando ántes*. Infiérese de esto que todos los que investiguen han de dudar. Por otra parte, en toda investigación habrían de alcanzarse las ventajas que Aristóteles atribuye á la duda, sobre todo el juzgar recta é imparcialmente. Por tanto es de creer que Aristóteles pretende que se dude de todo cuanto se investigue, poniéndose de este modo en disposición de obtener los buenos resultados de la duda.

Consecuente con su doctrina, Aristóteles acostumbra pre-

(1) ...Τὰυτὰ δ' ἐστὶν ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειληφασίαιτες γὰν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνοι παραωραμένον. Ἔστι δὲ τοῖς εὐπορήσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς· ἢ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστὶ. λῦειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοῦντας τὸν δεσμόν. Ἄλλ' ἢ τῆς διανοίας ἀπειρία δηλοῖ τούτου περὶ τοῦ πράγματος· ἢ γὰρ ἀπορεῖ, ταύτη παραλήτηρον πέπονθε τοῖς δεδεμένοις· ἀδύνατον γὰρ ἀμφοτέρως προσελθεῖν εἰς τὸ πρόσθεν..... τοὺς ζητοῦντας ἄνευ τοῦ διαπορῆσαι πρώτον ὁμοίους εἶναι τοῖς ποῖ δεῖ βαδίσειν ἀγνοῦσαι, καὶ πρὸς τούτοις οὐδ' εἰ ποτε τὸ ζητούμενον εὗρηκεν ἢ μὴ γινώσκειν τὸ γὰρ τέλος τούτου μὲν οὐ δῆλον τῷ δὲ προηπορηκότι δῆλον. Ἔτι δὲ βέλτιον ἀνάγκη ἔχειν πρὸς τὸ κρίναι τὸν ὡσπερ ἀντιδίκων καὶ τῶν ἀμειβεθητόντων λόγων ἀνεκτότα πάντων. (Opp., ed Didot, vol. II, págs. 488, 489.)

sentar las dificultades y dudas ántes de resolver la cuestión sobre la cual recaen. Este hecho lo consigna Santo Tomas en sus comentarios sobre la *Metafísica* de Aristóteles, diciendo: «Consuetudo Aristotelis fuit fere in omnibus libris suis, ut inquisitioni veritatis, vel determinationi praemitteret dubitationes emergentes (1).» Lo ha consignado también Trendelenburg con las siguientes palabras: «Omnis Aristotelis institutio ab ἀπορίας proficisci solet h. e. a difficultatum in utramque partem quaestione..... Quae quidem fit dialectice; ea enim quae de re proposita vulgo statuuntur (τὰ ἐνδοξα), ita exagitantur et quasi excutiuntur, ut difficultates appareant quae in repugnantia sive rerum sive notionum cernuntur (2).»

II

Si Aristóteles enseña que se dude de todo cuanto se investigue, toma en cambio la investigación en un sentido parcial, que no comprende todo lo que nosotros designamos con la palabra investigar. Con ella designamos el buscar, examinar ó inquirir alguna cosa, tanto si es cierta como si no lo es; al paso que Aristóteles no quiere que sean objeto de cuestión ó inquisición muchas cosas que se buscan, examinan ó investigan. De aquí es que Aristóteles no abraza sinó una parte de lo que nosotros designamos como objeto de investigación. En el libro primero de los *Tópicos*, capítulos octavo y nono, excluye de la inquisición las cosas manifiestas á todos ó á la mayor parte, las doctrinas religiosas y morales evidentes, y las cosas obvias á los sentidos. «Nadie, dice él, propondrá como una cuestión las cosas manifiestas á todos ó á la mayor parte, porque tales cosas no son objeto de duda.»—«No todo problema, ni toda tésis deben someterse á exámen, sinó tan sólo aquellas cosas de las

(1) In lib. tertium *Metaph.*, lect. 1.

(2) *Elementa logices aristoteleae*; ed. 8.^a, 1878, págs. 111.

cuales pueda dudar quien desea seguir el dictamen de la razon y no hacerse acreedor á una pena ni indicar que carece de algun sentido. Pues los que duden si debe darse culto á los dioses, y si los padres han de ser amados, merecen castigo; é inducen á pensar que estará faltos del sentido de la vista los que duden si la nieve es blanca ó no (1).» Aristóteles, excluyendo de la investigacion y de la duda las cosas mencionadas, muestra bien que no pretende que se dude de las cosas evidentes y ciertas. Aunque diga que todo objeto de investigacion lo ha de ser tambien de duda, no por esto debe ser argüido de escéptico, porque ya excluye de la investigacion lo evidente y averiguado. Nosotros consideramos objeto de investigacion no sólo las cosas dudosas, sinó tambien otras que no lo son. Aristóteles limita la investigacion á lo controvertible, y dice que de esto se ha de dudar: en lo cual venimos tambien nosotros.

Para apreciar mejor la doctrina de Aristóteles acerca de la duda, es preciso conocer la actitud de éste respecto á la religion. El insigne historiador de la filosofia griega, Eduardo Zeller, la declara diciendo que en la filosofia de Aristóteles «la ciencia puede obrar con la mayor libertad en su propio terreno, y en ninguna parte se hace el ensayo de resolver cuestiones científicas con doctrinas religiosas.»—«La filosofia de Aristóteles tiene muy escasas relaciones con la religion positiva. A la verdad no desprecia los puntos de apoyo que ésta le ofrece, aunque de ningun modo necesita de ella para sus investigaciones; pero tampoco pretende por su parte purificarla y transformarla, por considerar, segun parece, como una necesidad el estado de imperfeccion de la misma. Filosofia y religion se muestran en realidad indiferentes una para con otra: la filosofia sigue su camino inspirándose en sí misma sin cuidarse mucho de la re-

(1) Οὐδὲ προβάλλει τὸ πᾶσι φανερόν ἢ τοῖς πλείστοις· τὰ μὲν γὰρ οὐκ ἔχει ἀπορίαν... Οὐ δὲ δὲ πᾶν πρόβλημα οὐδὲ πᾶσαν θέσιν ἐπισκοπεῖν, ἀλλ' ἢν ἀπορήσειεν ἂν τις τῶν λόγου δεομένων καὶ μὴ χολασσεως ἢ αἰσθήσεως· οἱ μὲν γὰρ ἀποροῦντες πότερον δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν καὶ τοὺς γονεῖς ἀγαπᾶν ἢ ὃ κολλασσεως δεόνται, αἱ δὲ πότερον ἢ χιῶν λευκῆ ἢ ὃ αἰσθήσεως. (Opp., ed. Didot, t. I, 1872, pág. 178, 179).

ligion, pero tambien sin temor de verse inquietada por ésta en sus lucubraciones (1).»

Examinando atentamente varios pasajes de las obras de Aristóteles, nos vemos inducidos á creer que éste se formó de la religion de su país la misma idea que los racionalistas tienen de las religiones positivas. Pensó, segun parece, que aquella religion enseñaba ciertas verdades filosóficas envueltas en mitos, y que ademas contenía ficciones encaminadas á un fin práctico, como por ejemplo, la observancia de las leyes. Veamos cómo espone su modo de pensar en el capítulo octavo del libro undécimo de la *Metafisica*: «Que estos son los dioses, y que lo divino contiene toda la naturaleza, lo enseñaron de muy antiguo nuestros antepasados, y se ha conservado despues en forma de mito. Lo demas es fabuloso y se ha introducido, ya para persuadir á la muchedumbre, ya para inducir á la observancia de las leyes y á otras cosas útiles; puesto que se dice que los dioses tienen forma de hombres y de varios otros animales, y se afirman otras cosas semejantes y consiguientes á éstas. Si alguien, prescindiendo de lo demas, considera únicamente lo primitivo, es decir, la doctrina de que los dioses son las primeras sustancias, la tendrá por divina; y pensará que habiendo sido muchas veces, segun parece, inventada y desarrollada en lo posible toda arte y filosofia, y habiendo decaído despues, se han conservado á manera de restos y llegado hasta nosotros estas opiniones de los antiguos (2).»

(1) ...Der Wissenschaft die freieste Bewegung auf ihrem Felde möglich gemacht ist, und nirgends der Versuch gemacht wird, Wissenschaftliche Fragen mit religiösen Voraussetzungen zu beantworten...—Das Verhältniss der aristotelischen Philosophie zur positiven Religion ist so im ganzen doch ein sehr loses: sie verschmät es zwar nicht, die Anknüpfungspunkte zu benutzen, welche jene ihr darbietet, aber sie bedarf ihrer für sich selbst in keiner Weise; ebensowenig will sie aber ihrerseits reinigend und umbildend auf die Religion einwirken, deren Unvollkommenheit sie vielmehr als etwas hinzunehmen scheint, was nun einmal nicht anders sein könne: beide verhalten sich im wesentlichen gleichgültig gegeneinander, die Philosophie geht ihrem Weg für sich, ohne sich auf denselben um die Religion viel zu kümmern, oder in ihrem Geschäft eine Störung von ihr zu befürchten. (Ed. Zeller: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*: tomo 3.º, ed. 3.ª, 1879, págs. 789-797).

(2) Παράδειγμα δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παρπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τὲ εἶναι οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τῆν

De este pasaje se desprende que Aristóteles, considerando las doctrinas estravagantes y absurdas contenidas en la mitología griega (antropomorfismo, etc.), veía con su clara inteligencia que no podían ser verdaderas. Por otra parte, comparaba algunas de estas doctrinas con otras que él tenía por verdades filosóficas; y encontrándolas semejantes, juzgaba que aquéllas eran un modo ó forma para espresar estas otras. Así, segun el pasaje citado, en la doctrina mitológica de la existencia de los dioses veía la que él juzgaba filosófica de la existencia de inteligencias eternas, motoras de las esferas celestes. Y segun lo que dice en el tratado del movimiento de los animales, capítulos tercero y cuarto, en la fábula de Atlante hundido de piés en la tierra sospechaba estar contenida la doctrina del eje del mundo; y en el mito de la cadena de oro, á uno de cuyos extremos estuviera asido Júpiter inmóvil, estándolo al otro y esforzándose en arrastrarle los demas dioses y diosas, en este mito veía la verdad filosófica del primer movente inmóvil. Empero otras doctrinas mitológicas en las cuales no encontraba dicha semejanza las tenía por ficciones; y viendo que eran conducentes á ciertos fines prácticos, las creía inventadas de propósito para el logro de tales fines. Llevado de su espíritu filosófico procuraba indagar las causas del contenido y de la forma de las doctrinas religiosas, y las encontraba en la invencion, desarrollo y decadencia de las artes y de la filosofía. Éstas, segun su opinion, habían en épocas anteriores progresado hasta alcanzar su completo desarrollo, decayendo despues y quedando por fin arruinadas. Este círculo de invencion, desarrollo, decadencia y ruína lo habían recorrido la filosofía y las artes no una sola, sino muchas veces durante los interminables siglos de la existencia del universo. En las épocas de esplendor y de gloria para la filoso-

θλην φύσιν. Τὰ δὲ λοιπὰ μυστικῶς ἔδει προσέχεται πρὸς τὴν παιδίαν τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ σὺνθετον γῆρας ἁθηρωποειδὲς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζῶων ὁμοίως αἰεὶ κέρουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένους. Ὅταν τις χωρίσας αὐτὸ λάβῃ μόνον τὸ πρῶτον ὅτι θεοὺς ὄντων τὰς πρώτας οὐσίας, εἶναι θεοὺς ἂν εἰρησθῆαι νομίσαιεν, καὶ κατὰ τὸ εἶδος πολλάκις εὐρημένους εἰς τὸ δυνατὸν ἐκείσσης καὶ τέγγης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περιεσσωσθῆαι μέχρι τοῦ νῦν. (Opp., ed. Didod., t. II, pag. 608).

fa habrían sido conocidas en su pureza muchas verdades filosóficas, de las cuales sólo una parte despues de las épocas de decadencia y ruína se habría trasmitido á las nuevas generaciones, no en su forma pura de concepto filosófico, sino en una forma inferior, la de mito religioso.

Por aquí se viene á entender que, segun Aristóteles, la filosofía era superior á la religion helénica, toda vez que la primera contenía las verdades filosóficas en su forma pura, al paso que la segunda las contenía en forma de mito, y ademas las había recibido de la primera despues de sus épocas de esplendor y de gloria. Dadas estas relaciones, la filosofía no podía buscar en la religion helénica el apoyo necesario para librarse de estravíos; ántes al contrario, dicha religion debía escuchar las enseñanzas de la filosofía para saber qué verdades podría enseñar bajo la forma de mito. Aristóteles, no habiendo conocido la enseñanza infalible de una religion sobrenatural, no pudo estar firmemente adherido á la misma, ni tener por este concepto certeza de muchas verdades del orden natural ántes de la investigacion filosófica. Los cristianos, que por la gracia divina conocemos la referida enseñanza, estamos en situacion mucho más ventajosa, y podemos tener certeza de muchas verdades filosóficas ántes de haberlas investigado científicamente. En estos y otros casos no ha de ser objeto de duda el que lo sea de nuestra investigacion.

Si Aristóteles hubiese podido conocer la religion cristiana con sus dogmas, su moral y su historia, indudablemente habría pensado muy de otra manera, y no hubiera guardado respecto á esta religion la actitud que guardó respecto á la de su patria. Nos inducen á presumir esto, por una parte las doctrinas que profesó tocante á la importancia de la metafísica, y por otra el sello divino que no pudo ver en la religion helénica y que hubiera visto en la religion cristiana.

Á la metafísica, considerada en toda su amplitud, en cuanto comprende la ontología ó metafísica general, y la metafísica especial ó aplicada, y por lo tanto tambien la teología natural ó teodicea, la designa Aristóteles unas veces con el nombre de filosofía primera, y otras con el de teología. Bajo estos dos

nombres le tributa singulares elogios, la sube sobre las otras ciencias, y manifiesta la actitud que éstas deben guardar con ella. En el libro primero de la metafísica, capítulo segundo, número 10, dice que es ciencia *divinísima y honorabilísima* (θειοτάτη και τιμωτάτη). En el libro décimo de la misma obra, capítulo séptimo, número 7, concretando más este elogio, dice que las ciencias especulativas son las más excelentes, y que entre ellas las más excelente es la teología (1). Y por fin en el libro segundo, capítulo segundo, número 4, enseña lo que puede considerarse como un corolario de las doctrinas que acabamos de mencionar, diciendo que á la metafísica no deben contradecirle las otras ciencias, puesto que son siervas suyas (2). En los mismos lugares indica algunas razones para probar estas doctrinas, y dice que la metafísica trata de las cosas divinas, que versa sobre el fin y el bien, y que es ciencia que principalmente se halla en Dios (3).

Ahora bien; si Aristóteles con su clara inteligencia hubiese conocido la pureza y sublimidad de la religion cristiana, su fecundidad inagotable en todo linaje de bienes, y los testimonios dados por Dios á favor de la misma en tanto milagro indudable, ciertamente habria tenido por verdadera á esta religion, y no habria dicho de ella lo que dice de la religion de su patria. Dada la verdad del cristianismo, Aristóteles hubiera visto que á la doctrina cristiana, mejor que á la metafísica, le convenian los elogios que á ésta tributa. Si la metafísica en una de sus partes trata de las cosas divinas, la doctrina cristiana siempre trata ó de Dios mismo, ó de las otras cosas en cuanto se ordenan á Él; si la metafísica trata del fin y del bien en el orden natural, la doctrina cristiana trata del fin y del bien supremo sobrenatural, al que está subordinado aquel otro; si la ciencia metafísica, que es del orden natural, se halla principal-

(1) Βέλτιστον μὲν οὖν τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν γένος, τούτων δ' αὐτῶν ἡ τελευταία λεγθεῖσα (θεολογική). (Opp., ed. Didot, t. II, pág. 593).

(2) ἢ ὡς περ δούλας οὐδ' ἀντιπεῖν τὰς ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον. (Ibid. pág. 490).

(3) ἦν τε γὰρ μάλιστα ἂν ὁ θεὸς ἔχοι κἂν εἰ τις τῶν θεῶν εἴη, ... ἢ τοῦ τελούς καὶ τὰ γὰρ τοιαῦτα.

mente en Dios, con más razon se halla principalmente en Él la doctrina cristiana, que comprende el orden sobrenatural, inaccesible á las fuerzas naturales de todos los seres criados. En fuerza de esto, Aristóteles hubiera debido confesar que la doctrina cristiana es la que merece el respeto y los servicios de las otras ciencias.

Así, pues, en sus investigaciones habria tomado por guía la verdad cristiana, no aceptando ninguna doctrina que le fuese opuesta; y habria estado cierto de muchas otras doctrinas, objeto de sus investigaciones. Donde no, pudiera ser argüido de muy inconsecuente, á ménos que suprimiera lo que tiene escrito relativamente á la importancia y preeminencia de la metafísica.

CAPÍTULO X

Del progreso en la ciencia

De la aspiracion al ideal de la ciencia se deriva el segundo principio práctico, que consiste en aspirar á un progreso científico, en buscar un cuerpo de doctrina más perfecto (en alguna manera) que el de los escritores que nos han precedido. Sobre este particular decíamos lo siguiente en nuestra *Demostracion de la armonía entre la religion católica y la ciencia*: «Aunque grandes y sorprendentes los monumentos que nos han legado nuestros predecesores, son sin embargo susceptibles de perfeccion; no contienen aún toda la que envuelve el ideal á que nosotros aspiramos. Dios no ha dicho á ningun escritor ni á ninguna generacion: «tuyos son los tesoros de la ciencia; recógelos á medida de tus deseos; y los que recogieres, serán el único patrimonio de la humanidad.» Generoso se mostró Dios con los hombres de las edades precedentes, y generoso se muestra con nosotros tambien, llamando, empujando y avigorando á los

nombres le tributa singulares elogios, la sube sobre las otras ciencias, y manifiesta la actitud que éstas deben guardar con ella. En el libro primero de la metafísica, capítulo segundo, número 10, dice que es ciencia *divinísima y honorabilísima* (θειοτάτη και τιμωτάτη). En el libro décimo de la misma obra, capítulo séptimo, número 7, concretando más este elogio, dice que las ciencias especulativas son las más excelentes, y que entre ellas las más excelente es la teología (1). Y por fin en el libro segundo, capítulo segundo, número 4, enseña lo que puede considerarse como un corolario de las doctrinas que acabamos de mencionar, diciendo que á la metafísica no deben contradecirle las otras ciencias, puesto que son siervas suyas (2). En los mismos lugares indica algunas razones para probar estas doctrinas, y dice que la metafísica trata de las cosas divinas, que versa sobre el fin y el bien, y que es ciencia que principalmente se halla en Dios (3).

Ahora bien; si Aristóteles con su clara inteligencia hubiese conocido la pureza y sublimidad de la religion cristiana, su fecundidad inagotable en todo linaje de bienes, y los testimonios dados por Dios á favor de la misma en tanto milagro indudable, ciertamente habria tenido por verdadera á esta religion, y no habria dicho de ella lo que dice de la religion de su patria. Dada la verdad del cristianismo, Aristóteles hubiera visto que á la doctrina cristiana, mejor que á la metafísica, le convenian los elogios que á ésta tributa. Si la metafísica en una de sus partes trata de las cosas divinas, la doctrina cristiana siempre trata ó de Dios mismo, ó de las otras cosas en cuanto se ordenan á Él; si la metafísica trata del fin y del bien en el orden natural, la doctrina cristiana trata del fin y del bien supremo sobrenatural, al que está subordinado aquel otro; si la ciencia metafísica, que es del orden natural, se halla principal-

(1) Βέλτιστον μὲν οὖν τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν γένος, τούτων δ' αὐτῶν ἡ τελευταία λεγθεῖσα (θεολογική). (Opp., ed. Didot, t. II, pág. 593).

(2) ἢ ὡς περ δούλας οὐδ' ἀντιπεῖν τὰς ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον. (Ibid. pág. 490).

(3) ἦν τε γὰρ μάλιστα ἂν ὁ θεὸς ἔχοι κἂν εἰ τις τῶν θεῶν εἴη, ... ἢ τοῦ τελοῦς καὶ τὰ γὰρ τοιαῦτα.

mente en Dios, con más razon se halla principalmente en Él la doctrina cristiana, que comprende el orden sobrenatural, inaccesible á las fuerzas naturales de todos los seres criados. En fuerza de esto, Aristóteles hubiera debido confesar que la doctrina cristiana es la que merece el respeto y los servicios de las otras ciencias.

Así, pues, en sus investigaciones habria tomado por guía la verdad cristiana, no aceptando ninguna doctrina que le fuese opuesta; y habria estado cierto de muchas otras doctrinas, objeto de sus investigaciones. Donde no, pudiera ser argüido de muy inconsecuente, á ménos que suprimiera lo que tiene escrito relativamente á la importancia y preeminencia de la metafísica.

CAPÍTULO X

Del progreso en la ciencia

De la aspiracion al ideal de la ciencia se deriva el segundo principio práctico, que consiste en aspirar á un progreso científico, en buscar un cuerpo de doctrina más perfecto (en alguna manera) que el de los escritores que nos han precedido. Sobre este particular decíamos lo siguiente en nuestra *Demostracion de la armonía entre la religion católica y la ciencia*: «Aunque grandes y sorprendentes los monumentos que nos han legado nuestros predecesores, son sin embargo susceptibles de perfeccion; no contienen aún toda la que envuelve el ideal á que nosotros aspiramos. Dios no ha dicho á ningun escritor ni á ninguna generacion: «tuyos son los tesoros de la ciencia; recógelos á medida de tus deseos; y los que recogieres, serán el único patrimonio de la humanidad.» Generoso se mostró Dios con los hombres de las edades precedentes, y generoso se muestra con nosotros tambien, llamando, empujando y avigorando á los

unos y á los otros para el adelanto en los caminos de la ciencia. No en balde hemos obtenido medios poderosísimos que no tuvieron á mano nuestros predecesores, y de los cuales no tendríamos necesidad, si hubiésemos de contentarnos con aprender y repetir lo que ellos ya supieron. Tenemos medios para penetrar en el seno de la tierra, para salvar con rapidez distancias enormes, para contemplar los espacios celestes á distancias inconmensurables: con lo cual podemos aumentar el tesoro de nuestras observaciones, facilitar la induccion, observar y comparar las leyes que rigen y han regido la naturaleza. Poseemos ricos tesoros de obras literarias, científicas y artísticas, los acrecemos de continuo, vamos teniendo mayor facilidad de estudiar estas obras; y así podemos conocer mejor el desarrollo del espíritu humano, y recibir poderosos estímulos para nuevos adelantos. Siendo profundísimo el espíritu, estensísima y riquísima la naturaleza, ¿quién sabe las propiedades, relaciones y armonías que aún podremos descubrir, si los estudiamos y comparamos con atención profunda y amor incansable? ¿Quién sabe hasta dónde podremos estender y generalizar nuestros conocimientos, cuántas cosas conocidas por un medio podremos saber por otro, y hasta qué grado de facilidad y claridad podrán llegar los conocimientos adquiridos? Á este bien no alcanzado todavía, hemos de volver también nuestros ojos, trabajando infatigablemente para irnos haciendo con él, y alimentando la grata esperanza de que no serán estériles nuestros trabajos, como no lo han sido los de nuestros predecesores (págs. 56, 57).»

Los escolásticos enseñaron también la doctrina del progreso en la ciencia, y estimularon á los pensadores á que siguieran este camino corrigiendo y aumentando las doctrinas de sus predecesores. Para convencerse de esto, basta leer los siguientes pasajes tomados de San Anselmo, Alberto Magno, Santo Tomas de Aquino, Guillermo de Auvernia y Roger Bacon:

«La verdad es tan dilatada y profunda, que los hombres no pueden agotarla (1).»

(1) Veritatis ratio tam ampla tamque profunda est ut a mortalibus nequeat exauriri... (De Fide Trinitatis, Praef. Opp. S. Anselmi, ed. Migne, t. I, col. 260, 261).

«Con la experiencia y con el tiempo las artes han progresado mucho. Á todo artifice corresponde añadir á su arte lo que le falta (1).»

«Es natural al hombre servirse de la razón para la investigación de la verdad. Y es cosa propia de la razón no alcanzar la verdad desde luego, sino adelantar poco á poco en su conocimiento..... Si alguno se da á la investigación de la verdad, es ayudado del tiempo para descubrirla. Esto se verifica tanto en un solo hombre, que llega á ver lo que ántes no había visto; como en diversos hombres, de los cuales uno conoce lo que inventaron sus predecesores, y añade algo más. De este modo han progresado las artes, de las cuales al principio se inventó una pequeña parte, que después poco á poco creció grandemente por el concurso de otros, porque á cualquiera pertenece añadir lo que falta á la ciencia de nuestros predecesores (2).»

«Es manifiesto que ninguna ciencia ó arte tiene un tiempo limitado para sus adquisiciones; ni lo tienen los principios ó proposiciones de las mismas..... ¿Cuántas cosas se han descubierto, cuántas pueden descubrirse, tocante á las líneas, á las superficies, á los triángulos y á sus clases, á los círculos y á las figuras que los circunscriben ó que están inscritas en ellos? ¿Quién alcanzará á pensar lo que podrían descubrir personas ejercitadas en esta clase de conocimientos? Lo mismo puede decirse de las ciencias en general, las que, si bien se mira, son infinitas é inescrutables (3).»

(1) ... Per experientiam temporis artium additamenta facta sunt plurima. Omnis enim artificis est apponere suae arti quod deficit. (Albert. Magn. Opp. t. IV, p. 56, ed. cit.: Lib. I Ethic., tract. 6, c. 10).

(2) Ad hominis naturam pertinet ratione uti ad veritatis investigationem. Rationis autem proprium est non statim apprehendere veritatem. Et ideo ad hominem pertinet paulatim in cognitione veritatis proficere... Si enim aliquis tempore praecedente dat operam investigandae veritati, iuvatur ex tempore ad veritatem inveniendam, et quantum ad unum et eundem hominem, qui postea videbit quod prius non viderat, et etiam quantum ad diversos, utpote cum aliquis intuetur ea quae sunt a praedecessoribus inventa et aliquid superaddit. Et per hunc modum facta sunt additamenta in artibus, quarum a principio aliquod modicum fuit adinventum et postmodum per diversos paulatim profecit in magna quantitate, quia ad quemlibet pertinet superaddere id quod deficit in consideratione praedecessorum. (S. Thom. In lib. I Ethic., lect. XI).

(3) Manifestum est quia non solum una scientia vel ars acquisitionem non

«Para evitar el error y adelantar en la sabiduría podemos y debemos añadir lo que falta á las doctrinas de nuestros predecesores; y esto es lo que nos aconsejan grandes santos y filósofos (1).»—«En esta vida puede siempre ir en aumento la sabiduría; porque nada hay acabado en las invenciones de los hombres. Por lo cual debiéramos suplir los defectos de los antiguos, nosotros que nos aprovechamos de sus trabajos, de los cuales podemos, á no ser muy lerdos, recibir estímulo para cosas mejores. Es cosa tristísima servirse siempre de lo inventado ya, y no inventar nunca nada nuevo (2).»—«Aristóteles corrigió errores de los filósofos que le habían precedido, y enriqueció la filosofía aspirando á completarla... si bien no pudo llevar á cabo su intento. Pues que otros filósofos posteriores le corrigieron en algunas cosas, y añadieron otras muchas, y se irán añadiendo hasta el fin del mundo (3).»

Esta doctrina del progreso, como tambien la del respeto á la tradición científica, la enseñaba Leibnitz cuando decia que «á la filosofía le conviene no el desechar, sino el corregir lo antiguo, y conservar lo mucho excelente que se encuentra en los escritos de los antiguos, sobre todo en los de Aristóteles (4).»

habet tempore limitatam et mensuratam, sed etiam unumquodque principium et unaqueque propositio ejusdem... Quot enim inventa sint circa lineas et quot possibile sit circa easdem invenire, similiter et circa superficies omnes, circa triangulos, et unamquamque speciem ipsorum, eodem modo et circa circulos et circa figuras inscribentes eos, vel inscriptas ab eisdem? Quis cogitare sufficiat quot et quanta esset a viris exercitatis in talibus inveniri? Similiter se habet de innumeris generaliter scientiis, de quibus si diligenter attenderis, invenies eas proculdubio infinitas et inscrutabiles (Guil. Parisiens. *De Anima*, c. VI, p. III).

(1) ... Propter necessitatem vitandae falsitatis et consequendi perfectiorem statum sapientiae possumus et debemus et consulimus per sanctos perfectos et philosophos dignos, ut eorum sententiae addamus (Rog. Bac., *Opus Majus*, p. I, c. 7).

(2) ... Semper crescere potest in hac vita studium sapientiae, quia nihil est perfectum in humanis inventionibus. Quapropter antiquorum defectus deberemus nos posteriores supplere, quia introivimus in labores eorum, per quos, nisi simus asini, possumus ad meliora excitari; quia miserimum est semper uti inventis et nunquam invenientis. (Rog. Bac., *Op. Maj.*, p. II, c. 8).

(3) Hic (Aristoteles) praecedentium philosophorum errores evacuavit, et augmentavit philosophiam, aspirans ad ejus complementum... quamvis non poterit singula perficere. Nam posteriores ipsum in aliquibus correxerunt, et multa ad ejus opera addiderunt, et adhuc addentur usque ad finem mundi. (Rog. Bac., *Op. Maj.*, p. II, c. 8).

(4) Quum tamen non sit e re philosophiae vetera prorsus abjicere, sed

Esas mismas doctrinas inculca el Sumo Pontífice Leon XIII en la Encíclica *Aeterni Patris*, diciendo por una parte que *fomentan el progreso de la ciencia* aquellos sabios que cultivan la filosofía empleando su erudicion y las riquezas de los nuevos descubrimientos, y reprobando por otra á los que, *despreciado el patrimonio de la antigua sabiduría*, quisieron más edificar de nuevo que *aumentar y perfeccionar* lo antiguo (1).

El que ame la verdad y la justicia, el que desee los adelantos de la ciencia, no podrá menos de aplaudir las sabias doctrinas y exhortaciones de Leon XIII. Respetemos y mantengamos tantas y tantas doctrinas verdaderas que nos han legado los antiguos, y hagamos por aumentarlas y mejorarlas mediante nuestro asiduo trabajo y los poderosos medios de que disponemos.

CAPÍTULO XI

Eclecticismo. Cousin.

I

Contra este segundo principio práctico pudiera decirse que ha finido ya el período ascendente de la ciencia, y que no tendrá lugar un nuevo progreso, á lo menos respecto de todo el

emendare potius, et quod egregium est, qualia certe sunt innumera, et praesertim quae ipso Aristotelis textu continentur, tolerare. (*De stilo philosophico Nicolai Leibnitzii Opera philosophica omnia*, ed. de J. E. Erdmann. Berlin, 1840, pág. 65).

(1) ... Patrimonio antiquae sapientiae posthabito, nova moliri quam vetera novis augere et perficere maluerunt, certe minus sapienti consilio et non sine scientiarum detrimento..... Non eos profecto improbamus doctos homines atque solertes, qui industriam et eruditionem suam, ac novorum inventorum opes ad excolendam philosophiam afferunt; id enim probe intelligimus ad incrementa doctrinae pertinere. (Leonis XIII. *Epist. Encycl. Aet. Patris*).

conjunto de las escuelas y sistemas filosóficos. Pudiera decirse que la ciencia cultivada durante muchos siglos por genios eminentes y renombradas escuelas está en posesion de toda la verdad; y que sólo falta recogerla de entre los varios escritores y escuelas, formando un cuerpo de doctrina más completo y perfecto que el de cada escritor ó escuela particular; de manera que, ó bien no habrá nuevo progreso, ó bien éste se limitará á dicha reunion de los elementos de varios sistemas. Esto es lo que pretende el eclecticismo.

De dos modos puede proceder el eclecticismo en el examen y eleccion de las doctrinas de diferentes escritores y escuelas, toda vez que puede guiarse por un criterio intrínseco y objetivo, ó bien por un criterio estrínseco é histórico. Si al examinar las doctrinas para escoger las verdaderas, pasa á considerar los objetos, y mira si la doctrina es la espresion de la realidad objetiva, si aquella afirma lo que ésta contiene, entónces se vale de un criterio intrínseco objetivo. Si, por el contrario, no pasa á considerar los objetos, sinó que se atiene únicamente á los caracteres y relaciones de las doctrinas, entónces se vale de producciones subjetivas referidas por la historia, y por lo tanto emplea un criterio estrínseco é histórico.

A esta segunda clase pertenece el eclecticismo de Cousin, segun lo espone en su *Introduccion á la historia de la filosofia*. En esta obra Cousin indica que es estrínseco é histórico el criterio que ha de servir para el discernimiento de las doctrinas. «El eclecticismo, dice él, es la inteligencia en la historia, es el discernimiento seguro de lo verdadero y de lo falso, fundado en la esperiencia de los siglos... El eclecticismo no corta las alas al genio, sinó que le protege contra los atractivos de los principios extremos, de los cuales la historia demuestra la fragilidad (1).»

Pero en sus *Fragmentos de filosofia contemporánea* lo espone

(1) L'éclectisme c'est l'intelligence en histoire, c'est le discernement assuré du vrai et du faux, fondé sur l'expérience des siècles... Il ne coupe pas les ailes au génie, mais il le protège contre les attraits des principes extrêmes, dont l'histoire montre la fragilité. (*Introduction à l'histoire de la philosophie*, 4.^e édition, 1861, avant-propos, p. XIV).

de tal modo que ni siquiera parece eclecticismo. Segun esta esposicion, teniendo ya un sistema verdaderamente completo, pueden separarse el error y la verdad contenidos en cada sistema, pueden hermanarse los sistemas mediante las verdades contenidas en los mismos, y de todos ellos purificados y reconciliados se puede formar un vasto conjunto *que espese toda la verdad*. «Este método, á la par filosófico é histórico, que *estando ya en posesion de la verdad*, sabe encontrar fragmentos de la misma en todas partes, es el eclecticismo. — En él se han de distinguir tres cosas: su punto de partida, sus procedimientos y su resultado. El eclecticismo supone un sistema que le sirva de punto de partida y de principio para orientarse en la historia; por instrumento necesita una crítica severa, apoyada en una vasta y sólida erudicion; por resultado preliminar llega á la descomposicion de todos los sistemas mediante el hierro y el fuego de la crítica, y por resultado definitivo á su recomposicion en un sistema único que es la representacion completa de la conciencia en la historia. El eclecticismo parte de una filosofia; y valiéndose de la historia, se encamina á la demostracion viviente de esta filosofia (1).»

En su escrito sobre la filosofia en Bélgica, que forma parte de los citados *Fragmentos de filosofia contemporánea*, Cousin

(1) Un système vraiment complet s'applique donc avec une facilité merveilleuse à l'histoire. Il n'est pas forcé pour s'absoudre de proscrire tous les systèmes; il lui suffit de séparer la part inévitable d'erreur, mêlée à la portion de vérité qui est la force et la vie de chacun d'eux; et en opérant de la même façon sur tous, d'ennemis qu'ils étaient par leurs erreurs contraires, il les fait amis et frères par les vérités qu'ils renferment, et ainsi épurés et réconciliés il en compose un vaste ensemble qui exprime la vérité tout entière. Cette méthode à la fois philosophique et historique qui en possession de la vérité sait en retrouver des fragments partout, c'est l'éclectisme. — Il faut distinguer trois choses dans l'éclectisme: son point de départ, ses procédés, son but. L'éclectisme suppose un système qui lui serve de point de départ et de principe pour l'orienter dans l'histoire; il lui faut pour instrument une critique sévère, appuyée sur une érudition étendue et solide; il a pour résultat préalable la décomposition de tous les systèmes par le fer et le feu de la critique, et pour résultat définitif leur recomposition en un système unique qui est la représentation complète de la conscience dans l'histoire. L'éclectisme part d'une philosophie, et il tend, par l'histoire, à la démonstration vivante de cette philosophie. (*Fragments philosophiques: philosophie contemporaine*. Préf. de la 2.^e édit., pags. LXXIV y LXXV de la 5.^a édition, 1866).

da otra explicación del eclecticismo en la cual no considera ya el estudio de los sistemas filosóficos como medio de demostración, sino como medio para *agrandar y ensanchar nuestros propios pensamientos*. «El eclecticismo bien entendido, dice Cousin, ha de reunir dos condiciones, que son: el análisis científico y el análisis histórico. — Para saber lo que es verdadero y lo que es falso, es preciso haber hecho por sí mismo un estudio suficiente de los problemas filosóficos, de la naturaleza humana, de sus facultades y de sus leyes. Cuando un análisis científico suficiente nos ha puesto en posesión de los elementos reales, y de todos los elementos reales de la humanidad, entonces dirigiéndonos a los sistemas de los filósofos y estudiándolos con la misma diligencia que las cuestiones filosóficas, podemos conocer lo que tienen estos sistemas y lo que les falta, discernir en ellos lo verdadero y lo falso, desecharlo uno y apropiarnos lo otro, *agrandar y ensanchar nuestros propios pensamientos con lo que hábil y juiciosamente tomemos de estos sistemas* (1).»

En su *Introducción a la historia de la filosofía* concreta más la explicación del eclecticismo, y declara cuál es el resultado de ese estudio indispensable de la naturaleza humana y de sus elementos, cuáles son los sistemas parciales de los que ha de formarse un sistema total, y cuál es el modo de formar este sistema. Por el estudio de la naturaleza humana Cousin ha encontrado en ella *el yo ó la actividad voluntaria y libre; la sensación, que ha de referirse á una cosa exterior, designada con el nombre de*

(1) Ainsi deux conditions de l'éclectisme bien-entendu: 1.º l'analyse scientifique; 2.º l'analyse historique.

... On ne peut le savoir (ce qui est vrai et ce qui est faux) qu'autant qu'on a fait soi-même une étude suffisante des problèmes philosophiques de la nature humaine, de ses facultés et de leurs lois. C'est quand une analyse scientifique suffisante nous a mis en possession des éléments réels, et de tous les éléments réels de l'humanité, que nous adressant aux systèmes des philosophes et les étudiant avec le même soin que nous avons mis à l'étude des questions philosophiques elles-mêmes, nous pouvons reconnaître ce que ces systèmes possèdent et ce qui leur manque, discerner en eux le vrai et le faux, négliger l'un, nous approprier l'autre, agrandir et étendre nos propres pensées par d'habiles et judicieux emprunts. (*De la philosophie en Belgique. Fragments de Philosophie contemporaine*. 5.º édít., págs. 299-300).

no yo; y sobre el yo y el no yo, causas relativas y limitadas, la razón, por medio de la cual el hombre conoce á Dios, sustancia y causa absoluta y necesaria (1).

Los sistemas de que ha de formarse el sistema total y completo, dice Cousin que son el sensualismo y el idealismo; y el modo de unirlos lo encuentra en desecharlo aquello en que se oponen. «En materia de sensualismo nadie puede lisonjarse de ir más allá que el siglo décimo octavo en Inglaterra y en Francia. Consideradlo en su punto de partida, en Locke; seguidlo hasta nuestros días en sus últimos representantes, y veréis que nada falta á este sistema: psicología, metafísica, moral, política, historia de la humanidad, historia de la filosofía, todo lo que puede resultar de un gran movimiento filosófico, el sensualismo lo ha producido.... Por otra parte, en materia de idealismo ¿quién se lisonjeará de ir más allá del sistema de Fichte? El idealismo, débil aún en los sabios, pero tímidos filósofos escoceses, manifiesto en la filosofía demasiado subjetiva de Kant, ha llegado á su último término en la subjetividad absoluta de la doctrina de Fichte.... Está demostrado que ni uno ni otro de estos sistemas es la última palabra del linaje humano y que no hay sistema alguno que no pueda reducirse á uno de estos dos.—¿Qué es, pues, lo que debe hacerse? Eliminadas estas dos soluciones viciosas del problema, á saber, el adoptar uno ú otro de estos dos sistemas, ó el atormentarse por buscar otro nuevo, que al fin no sería más que el uno ú el otro más ó menos modificado, se llega á la única solución admisible, ó sea al *abandono de todo lo exclusivo por lo cual los dos sistemas se rechazan*, á la adopción de todas las verdades contenidas en los mismos, por las que se han introducido y se sostienen, y á la

(1) En psychologie nous avons reconnu dans la conscience le moi ou l'activité volontaire et libre, avec le cortège des faits qui en dépendent, et en même temps le phénomène de la sensation que le moi n'a point faite, qu'il ne peut se rapporter à lui-même, et qu'il est contraint de rapporter à quelque chose d'extérieur et étranger qu'on nomme le non-moi; en fin, au-dessus du non-moi et du moi, causes relatives et bornées, substances réelles et finies, la raison, qui est la lumière de la conscience, révèle à l'homme la substance et la cause absolue, nécessaire, infinie, etc., Dieu en un mot. (*Introduction à l'histoire de la philosophie*, ed. cit., pág. 288).

conciliación de todas estas verdades en un punto de vista superior en elevación y amplitud á cada uno de los dos sistemas, y capaz de contenerlos, explicarlos y completarlos á entrambos (1).»

II
ALERE FLAMMAM

No acertamos á comprender cómo pueden compadecerse varias afirmaciones de Cousin en los pasajes que acabamos de citar. Si el eclecticismo está ya en posesión de la verdad ántes de recoger sus fragmentos en varios sistemas, si es un sistema y una filosofía que únicamente se vale de la historia para confirmar ó demostrar su propia verdad, entónces deja de ser eclecticismo; puesto que no va á recoger varios elementos en otros sistemas para formar un sistema total. El eclecticismo no consiste en la confirmación de un sistema escogitado ya, sinó en la *constitución* de un sistema mediante la elección de varios elementos contenidos en otros sistemas.—Si el eclecticismo posee ya

(1) En fait de sensualisme, nul ne peut se flatter d'aller au delà du dix-huitième siècle en Angleterre et en France. Prenez-le à son point de départ, dans Locke; suivez-le jusqu'à nos jours dans ses derniers représentants, et vous verrez que rien ne manque à ce système: psychologie, métaphysique, morale, politique, histoire de l'humanité, histoire de la philosophie tout, ce que peut produire un grand mouvement philosophique, le sensualisme l'a produit... D'un autre côté, qui se flattera, en fait d'idéalisme, d'aller au delà du système de Fichte? L'idéalisme faible encore dans les sages mais timides philosophes de l'Écosse, déjà manifeste dans la philosophie trop subjective de Kant, est arrivé à son dernier terme dans la subjectivité absolue de la doctrine de Fichte... Il vous est démontré que ni l'un ni l'autre ne sont le dernier mot du genre humain, et il vous est démontré aussi qu'il n'y a pas un système qui ne soit réductible à l'un ou à l'autre de ceux deux-là. Comment donc faire? Étant écartées ces deux solutions vicieuses du problème, à savoir, adopter l'un ou l'autre de ces deux systèmes, ou se tourmenter pour en chercher un nouveau qui ne serait encore que l'un ou l'autre plus ou moins modifiés, on arrive à la seule solution qui soit laissée, l'abandon de tous les côtés exclusifs par lesquels les deux systèmes se repoussent. L'adoption de toutes les vérités qu'ils renferment et par lesquelles ils se sont établis et se soutiennent, et la conciliation de toutes ces vérités dans un point de vue plus élevé et plus étendu que l'un et l'autre système, capable de les contenir, de les expliquer et de les achever tous les deux. (Ibid., págs. 284-286).

un sistema verdaderamente completo, mal podrá agrandarse y ensancharse con lo que tome prestado de los sistemas de otros escritores ó escuelas. Si mediante su propio sistema se orienta en la historia, y sabe discernir lo verdadero de lo falso, ¿cómo ha de atender á los caracteres de otros sistemas, á su armonía ó á su oposicion, para admitirlos ó desecharlos?

Como quiera, Cousin, observando el alma humana, encuentra en la misma tres elementos, que son: libertad, sentido y razon. Mediante esta consideracion objetiva clasifica y analiza los sistemas, ve la emancipacion de la filosofía respecto de la teología en la filosofía de Descartes (1), el sensualismo en los filósofos ingleses y franceses del siglo décimo octavo, y el idealismo en Kant y otros filósofos alemanes. De estos sistemas Cousin toma la doctrina semiracionalista de la razon independiente de la fe en el terreno de la filosofía, la de los hechos empíricos en el orden psicológico como base de la filosofía, y la de un elemento no derivado de la sensación impugnando en esto á Locke y siguiendo á Kant. Afirma que al sensualismo é idealismo, que segun él son un desarrollo de la filosofía cartesiana, pueden reducirse todos los otros sistemas inventados y por inventar. Para la elección de los elementos de uno y otro sistema, no trata de fijarse en la realidad objetiva, sinó de atender á los mismos sistemas y á sus relaciones, y de guiarse por el principio de que deben desecharse los elementos opuestos. De aquí es que por una parte admite segun el sensualismo un elemento empírico, y segun el idealismo un elemento ideal, miéntras por otra desecha las dos negaciones contrarias de que no exista más elemento que el sensible ó el ideal.

Algunas consideraciones sobre el eclecticismo en general y sobre el de Cousin en particular, podrán convencernos de la falsedad del uno y del otro, y de su oposicion al engrandecimiento á que la ciencia debe aspirar. Si el eclecticismo niega absolutamente la posibilidad de un nuevo progreso en el te-

(1) La philosophie de Descartes est la séparation de la philosophie et de la théologie. (Introduction à l'histoire de la philosophie; ed. cit., pág. 283).

rreno filosófico, contradice la grandeza y la potencia del espíritu humano aun en medio de sus miserias y debilidades, la abundancia y escelencia de los medios de que dispone, las levantadas aspiraciones que abriga, y los gloriosos resultados que obtiene. Si el eclecticismo pretende agotar el progreso con el hecho de reunir y á lo más reducir á un punto de vista superior los elementos de varios sistemas, entonces presume sobradamente de sí mismo, considerándose capaz de realizar el incalculable progreso de la filosofía y cabalmente por medio del mero hecho de reunir varios sistemas y elevarlos á un punto de vista superior. Al espíritu humano aun despues de la filosofía ecléctica de Cousin le han quedado algunos pasos que dar en las vías del progreso. En esta última hipótesis lo mismo que en la primera hay exageracion respecto de lo real, pero en sentido opuesto: en la primera se le achica, y en la última se le engrandece desmedidamente.

La ciencia ha de tender á un ideal superior á las aspiraciones del eclecticismo, no ha de contentarse con un trabajo relativo á varios de los sistemas escogitados ya. La realidad objetiva es riquísima, y guarda escondidos todavía una gran parte de sus tesoros: el espíritu humano ha sido potente en otras épocas, como lo es ahora tambien, para descubrir parte de esos tesoros no comprendidos en sistemas anteriores.—Antes y despues del origen del cristianismo la filosofía ha tenido edades de oro, en las que ha sido cultivada y perfeccionada en alto grado por genios eminentes. Sin embargo, aquellos que despues de algunas de estas épocas, de Platon y de Aristóteles, por ejemplo, ó de los doctores escolásticos de los siglos XIII y XIV, hubiesen creído que la ciencia había pronunciado su última palabra, se habrían equivocado grandemente.—Ahora aun despues del desarrollo de cualesquiera sistemas la ciencia está en posicion de aspirar á un fin superior al trabajo relativo á varios sistemas: los medios experimentales de que dispone, las inducciones y deducciones que mediante los hechos empíricos puede llevar á cabo, la pondrán probablemente en conocimiento de leyes y verdades no presentidas siquiera por los autores de aquellos sistemas.

El resultado de las aspiraciones del eclecticismo estará léjos de llegar á la perfeccion del ideal, ya por falta de unidad y armonía, ya por falta de evolucion intrínseca. El eclecticismo, fijándose en lo subjetivo, en las concepciones de varios filósofos, y buscando en ellas los elementos de su sistema, se coloca en el terreno de la multiplicidad y divergencia. Aun dada la unidad objetiva, de lo subjetivo provienen con frecuencia opiniones y doctrinas diversas ú opuestas, ora por la diversa capacidad de la inteligencia y disposicion del ánimo, ora por los diversos procedimientos empleados en el estudio del objeto, ora por el mayor ó menor ahinco y perseverancia en dicho estudio. De aquí es que el eclecticismo corre mucho peligro de reunir elementos que, ó bien se opongan, ó á lo ménos no tengan la debida unidad y armonía. Así vemos que la union de los varios elementos contenidos en el eclecticismo alejandrino es una cosa *informe, de mal gusto, y muchas veces monstruosa* (1). Así no son de extrañar las contradicciones de Cousin, á quien Balmes propone como modelo para el que quiera aprender á negarse á sí propio (2).—Para un sistema de filosofía conviene elevar, en cuanto sea posible, los hechos particulares á leyes generales, y éstas comparadas entre sí á leyes más generales todavía; conviene mirar detenidamente los primeros principios metafísicos para llegar al conocimiento de otros principios, combinar los principios con hechos empíricos para descubrir objetos no conocidos por la esperiencia. Con esta evolucion intrínseca, reduciendo la multiplicidad á la unidad, puede un sistema irse acercando al ideal. Ahora bien; esta evolucion intrínseca difícilmente podrá tenerla el eclecticismo á causa de su preponderante direccion al estudio de los sistemas. Aunque llegue á estudiar los objetos, lo hace en orden á los sistemas de los cuales toma prestado algun elemento, pero no dedica á los objetos mismos el estudio profundo necesario para ver su rico contenido, y para desenvolver los que primero se presentan á nuestro conocimiento.

(1) Erdmann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*: t. I, 2.^a ed., 1869, pág. 171.

(2) Balmes: *Curso de filosofía elemental*. t. IV, 1847, pág. 189.

Cousin, al afirmar que todos los sistemas escogitados y por escogitar se reducen al sensualismo y al idealismo, considera los sistemas de un modo muy parcial y limitado. El sensualismo y el idealismo se refieren al punto de vista del sér ó de la entidad que un sistema filosófico admita; pero además de este punto de vista hay otros que espondremos al tratar de la clasificación de los sistemas. A estos otros puntos de vista se refieren sistemas, el escepticismo y el dogmatismo por ejemplo, que no están comprendidos ni en el sensualismo ni en el idealismo. Estos dos últimos sistemas ni siquiera abarcan todo el punto de vista del sér ó de la entidad, toda vez que son sistemas monistas, y pueden encontrarse otros que sean dualistas ó triádicos.

Uno de los elementos admitidos por Cousin en su sistema ecléctico es el semiracionalismo, del cual hemos visto la falsedad y los inconvenientes para el adelanto de la ciencia. No queda justificada su admisión con la analogía del primer elemento encontrado por Cousin en el alma humana. La libertad de que se halla dotado el espíritu humano es limitada y está sujeta á leyes: no la hay para el mal ni para levantarse contra el Criador. Asimismo en el orden científico hay libertad para recorrer todo el campo de la ciencia, y para abrazar toda verdad; pero no para abrazar el error ni para sustraerse al orden establecido por Dios, según pretende el semiracionalismo. Á la voluntad y á la ciencia la libertad ha de servirles para su elevación y engrandecimiento, mas no para su depresión y ruina.

El criterio adoptado por Cousin para escoger los elementos de varios sistemas, no es medio seguro para encontrar la verdad. Podemos considerar la parte negativa y la positiva, la exclusión de unos elementos y la admisión de otros. No basta conocer la oposición de varias doctrinas para escluir ó desechar á todas ellas. De dos doctrinas contradictorias una ha de ser verdadera, y otra falsa. Por consiguiente, el conocimiento de la oposición nos enseña que una de las dos doctrinas ha de ser desecheda, pero no cuál sea ésta; ya que pueden ser verdaderas tanto una doctrina afirmativa como una negativa. Dos doctrinas contrarias no pueden ser entrambas verdaderas, pero sí entrambas falsas. Por tanto, dado el conoci-

miento de la contrariedad, sabemos que hemos de desechar á lo ménos la una de las dos; pero ignoramos cuál sea ésta, y además si han de ser desechedas entrambas. De dos doctrinas contrarias también puede haber una verdadera y otra falsa. No puede ser que un ángulo sea agudo y obtuso juntamente; puede ser que no sea agudo ni obtuso, sino recto, y también es posible que sea agudo y no obtuso. De aquí es que el solo conocimiento de la oposición no es suficiente para hacernos encontrar la verdad.

Desechado el eclecticismo, hemos de hermanar el respeto á la tradición filosófica, el estudio de las doctrinas y sistemas filosóficos en la historia y en las fuentes mismas, con el estudio preponderante de los objetos y con la aspiración á un progreso ulterior. El estudio de las doctrinas y de los sistemas filosóficos ha de servirnos de estímulo y de medio para facilitarnos el camino de la ciencia. Nos servirá de estímulo, ya por los ejemplos de grandes pensadores, ya por los objetos de que entraremos en conocimiento y al exámen de los cuales nos sentiremos atraídos. Nos servirá de medio que nos facilite el camino de la ciencia por razón de las muchas verdades, principios, métodos y demostraciones que nos hará conocer y de los cuales podremos servirnos como de guía en dicho camino.—Pero ese estudio subjetivo no ha de menoscabar el estudio objetivo; porque las doctrinas y sistemas filosóficos hemos de verlos, en cuanto podamos, en los objetos mismos; porque hemos de encaminarnos á agotar el rico contenido de los objetos, absoluto y relativo; porque hemos de sentir el calor vivificante de los objetos, los cuales son la aspiración y el reposo del espíritu humano. Así conoceremos la verdad de las doctrinas filosóficas, y podremos llegar á la clara inteligencia de que en muchos casos es capaz nuestro entendimiento; así estaremos en disposición de progresar; así animados de entusiasmo con el contacto de la grandiosa realidad objetiva, podremos más fácilmente vencer arduas dificultades por medio de grandes sacrificios.

CAPÍTULO XII

Investigación propia

La aspiración al ideal de la ciencia y el amor al progreso nos llevarán á investigar los objetos por nosotros mismos con detención y amplitud. En este capítulo trataremos de la investigación propia, reservando el que sigue para la investigación amplia y detenida.

Al estudiar la tradición científica, no debemos adherirnos á las doctrinas contenidas en la misma por la sola autoridad del que las haya enseñado. Ni aun delante del sabio de más vasta y penetrante inteligencia debemos inclinar la frente de tal modo que con sólo saber que él ha profesado una doctrina hayamos de tenerla por cierta y verdadera. El *Iipse dixit* no debe ser el principio práctico de quien aspire al ideal de la ciencia, de quien dirija sus esfuerzos á alcanzar una ciencia pura, amplia y elevada. El sabio más distinguido puede errar é inducir en error á quien le siga ciegamente. Puede asimismo ver una parte muy limitada del contenido de un objeto, y creer que lo ha visto en toda su plenitud: con lo cual privará de amplitud y elevación á la ciencia de los que se contenten con las investigaciones hechas por los demás, y con los resultados obtenidos por ellos.

Con el estudio de la tradición científica y el respeto á la misma hemos de aunar la investigación propia, el examen de los objetos hecho por nosotros mismos. El procedimiento en el cual uno examina los objetos por sí mismo, con su propia razón, es conocido con el nombre de *método racional*; al paso que

el opuesto, en el cual uno se contenta con la autoridad de otro y por ella se adhiere á una doctrina, es llamado *método autoritativo*.

Gran desatino se comete despreciando la tradición científica y cerrando los ojos á la luz que tantos sabios eminentes han derramado sobre los campos de la ciencia; pero también se comete un desatino escondiendo la luz propia, la que nos pone en disposición de recorrer esos mismos campos.

Quien esconda esta luz, y no investigue los objetos por sí mismo dejando de emplear el método racional, se crea un poderoso obstáculo para la aproximación al ideal de la ciencia. Para esta aproximación es necesaria la investigación propia, ora se considere el sujeto que va en pos del ideal, ora se consideren los objetos cuyo conocimiento ha de alcanzarse.

El ideal de la ciencia es el conocimiento más noble, tanto por parte del cognoscente, como por parte de los objetos conocidos. Y el conocimiento no tendrá tal nobleza, si no incluye evidencia del objeto mismo, y si no tiene la mayor extensión objetiva, y la mayor reducción á la unidad. Una conjetura, una sospecha, una opinión probable son menos nobles que un conocimiento evidente. Éste, suponiendo mayor luz en el sujeto, envuelve por parte de ese último mayor perfección y nobleza que aquellas otras clases de conocimiento. Por tanto, siendo el ideal de la ciencia el conocimiento más noble, ha de ser también un conocimiento evidente.

Puede la evidencia recaer, no sobre el objeto mismo, sino sobre algo que le pertenece, sobre una cualidad ó condición suya, como la de ser creíble ó de ser verdadero. Esto sucede cuando uno asiente de una manera razonable á la verdad de un hecho por el testimonio de otro hombre. Aunque se conozcan evidentemente la ciencia y la veracidad del que atestigua el hecho, no por esto se ve el hecho mismo. Hay evidencia de que aquel hecho es verdadero, y por lo tanto creíble, pero nada más. La autoridad del que lo atestigua no basta para ponerlo bajo la acción de los sentidos ó de la visión intelectual. No cabe duda en que la evidencia del objeto mismo es más noble que la de su credibilidad ó verdad; puesto que la primera de estas

dos evidencias tiene fuerza para alcanzar el objeto, á lo cual no basta la segunda. Además, ésta ha de contentarse con algo que pertenece al objeto, mientras la primera penetra á veces en lo íntimo del mismo. Por esto juzgamos todos que haber visto la ciudad de Londres es cosa mejor que saber su existencia por el testimonio de otros, y que ver la esclusión del no ser en el ser mismo, en lo íntimo del ser, es más noble que conocer esta esclusión por la autoridad de un sabio. Estas consideraciones nos enseñan que el ideal de la ciencia ha de ser un conocimiento evidente del objeto mismo, y no tan sólo de su credibilidad.

No hay para que esforzarse á probar que en el ideal de la ciencia ha de estar contenida la mayor estension objetiva, toda vez que es una verdad harto manifiesta. En igualdad de circunstancias el sabio que ménos cosas conoce es considerado inferior al que conoce más; una ciencia vastísima escita admiracion y entusiasmo que no escita una ciencia muy limitada; una ciencia que no tenga la mayor estension objetiva, no despertará el entusiasmo que despierta el ideal de la ciencia.

Lo que decimos de la estension objetiva, podemos decirlo también de la reduccion á la unidad. Esta reduccion, esta inclusion de muchos conocimientos en uno, es un bien; porque un solo medio equivale á muchos, y un solo acto es poderoso para alcanzar lo que muchos otros alcanzan por junto. Las ciencias naturales se elevan á mayor perfeccion á medida que reducen las leyes especiales del universo á menor número de leyes generales; la metafísica avanza también siempre que puede ver sus principios en menor número de objetos abstractos, reduciendo de este modo la multiplicidad á la unidad del contenido de tales objetos. Por esto la ciencia más noble y elevada contendrá la mayor reduccion á la unidad.

Ahora bien; la falta de investigacion propia impide por todos estos conceptos que nuestra ciencia se acerque á la perfeccion del ideal. En primer lugar, impide muchas veces la evidencia del objeto mismo. Para llegar á esta evidencia es necesario que examinemos, ya percibiendo los objetos por medio de los sentidos, ó mirándolos por medio de la inteligencia; ya discurriendo sobre las cosas percibidas por medio del sentido,

ó vistas intelectualmente. En el último caso llegamos á conocer los objetos con evidencia mediata, y en los otros dos con evidencia inmediata. Si en vez de examinar los objetos por nosotros mismos, nos contentamos con el exámen que otros han hecho, no seremos nosotros quienes lleguemos al conocimiento evidente de los objetos. Si por falta de exámen propio nos adherimos á una doctrina únicamente por la autoridad de otro que la haya investigado, reservaremos para éste la evidencia superior, la de la doctrina misma, y nosotros nos quedaremos con la de su credibilidad.

En segundo lugar, esta falta de exámen propio coarta la estension objetiva de la ciencia, y su reduccion á la unidad. Según atestigua la esperiencia, muchas veces un observador, al mirar un objeto examinado ya por otros, descubre hechos ó propiedades que aquéllos no habían acertado á ver. Otras veces un sabio tiene la fortuna de descubrir un hecho del cual, como de su causa, se derivan otros muchos, ó una ley que abarca muchas otras ménos generales. Las investigaciones de Keplero le llevaron á conocer las leyes del movimiento de los planetas; las de Newton hicieron que éste conociese el medio de reducir las á la unidad, ó sea la gravitacion universal. Á nuevas investigaciones son debidos los conocimientos más universales y más vastos que continuamente se adquieren en el terreno de las ciencias naturales. Suprimanse estas nuevas investigaciones, téngase por suficiente la enseñanza y la autoridad de nuestros predecesores, y entónces la ciencia dejará de adquirir grande estension objetiva é importante reduccion á la unidad.

Y no puede ménos de ser así, supuesta la limitacion del hombre, y la especialidad y determinacion de su aptitud intelectual. Siendo el hombre limitadísimo por la brevedad de su vida, no tiene tiempo para examinar todos los objetos y todo su contenido. Es necesario que el exámen empezado por uno sea continuado por muchos otros, si no hemos de contentarnos con una ciencia de muy escasa estension objetiva. Por ser el hombre limitadísimo en su inteligencia, no puede uno solo abarcar con su exámen los objetos que podrán abarcar otros dotados de mayor concentracion y energía, ó auxiliados de me-

dios más poderosos.—Añádase á esto que cada hombre tiene su aptitud especial; que aun las disposiciones semejantes se distinguen por delicados matices, como las facciones de rostros parecidos. La multiplicidad y variedad de objetos juntas con la multiplicidad de contenido de uno solo, no pueden ser alcanzadas por la capacidad especial y concreta de un solo hombre; son necesarios muchos para que puedan alcanzar lo objetivo accesible á todos ellos, y lo objetivo acomodado á la aptitud especial de cada uno. De esto se deduce que, á medida que la investigacion se concentre en menor número de sabios, habrá ménos aptitud para conocer los seres y sus leyes; se conocerán ménos objetos, y ménos leyes generales.

Si la falta de investigacion propia es una rémora para la aproximacion al ideal de la ciencia, porque priva de uno de los medios necesarios, lo es tambien porque mengua la *aptitud* conveniente para dicha aproximacion al ideal. Muchas veces la investigacion propia nos lleva á adquirir conocimientos vastos, conocimientos evidentes de objetos muy nobles y de principios altísimos. En semejantes conocimientos tenemos ocasion de contemplar la hermosura y grandeza de la ciencia; admiramos á ésta, nos entusiasmamos por ella, y aspiramos con ardor á conseguirla. Y dada una aspiracion ardiente se tiene mayor aptitud para alcanzar un bien, toda vez que aquélla induce al empleo de los medios necesarios para este fin. Además, la investigacion propia, ejercitando las facultades intelectuales, produce en ellas facilidad y prontitud para sus actos, y con esto, mayor aptitud en el sujeto que camina hacia el ideal de la ciencia. La falta de investigacion propia, disminuyendo las ocasiones de avivar la aspiracion, y dejando ménos ejercitadas las facultades intelectuales, ha de menguar necesariamente la aptitud mencionada.

II

La investigacion propia no sólo es necesaria para la aproximacion al ideal de la ciencia, sinó tambien sumamente útil para el engrandecimiento moral. El que examina los objetos por sí mismo, adquiere la ciencia con su trabajo, y en parte es la causa de su engrandecimiento y elevacion intelectual. Semejante causalidad es una gloria para el que la tiene; puesto que revela su fecundidad en un órden elevado como el de la ciencia, y en un grado eminente dentro de este órden, si hay aproximacion al ideal.

Además, la investigacion propia exige muchos y penosos sacrificios de parte de quien aspire á un alto grado de ciencia. La multitud de investigaciones necesarias para el logro de semejante fin, unidas á la brevedad de la vida del hombre y á la limitacion de sus facultades, inducen muchas veces á la abstraccion y á la concentracion; á mucha concentracion en el fin apetecido, y á mucha abstraccion de los otros fines. Abstraccion y concentracion que traen consigo una serie interminable de sacrificios en el alejamiento de una vida de placeres, en el desprendimiento de las riquezas, en los esfuerzos de aplicacion al estudio, y en el quebranto de las fuerzas corporales. Esta cadena de sacrificios arguye un alma noble y grande: un alma que arde en amor por una ciencia eminente, que es generosa para sacrificar en aras de la ciencia bienes muy preciados, que es potente para domeñarse y mantenerse encerrada dentro del círculo trazado por el objeto de sus amores.

Lo que acabamos de esponer demuestra que la investigacion propia promueve el bien científico y moral del individuo que investiga; y lo que ahora diremos enseñará que tambien contribuye al órden y engrandecimiento del universo. Con la investigacion propia se realizan las leyes de adquisicion y transfusion no sólo entre un sabio y otro sabio, sinó tambien entre éste y los seres que son objeto de su investigacion. Da el sabio

mayor estension á su vida, cuando no contentándose con las comunicaciones de otros sabios, trabaja por adquirir y engrandecerse con las comunicaciones de los demas seres. Savia para su vida encuentra en las primeras; y savia abundante encuentra tambien en las segundas. En éstas adquiere el sabio una vida que sin ellas no pudiera alcanzar: la vida de conocimientos vastos, comprensivos y evidentes.

Respecto del que examina los objetos por si mismo, éstos realizan la ley de transfusion, haciéndose de alguna manera presentes á sus facultades cognoscitivas. Entónces obran los objetos conforme á la tendencia que tienen á comunicarse, y con sus actos revelan este impulso amoroso. Entónces tiene cumplimiento aquella especie de deseo que San Agustin, hablando de los objetos corporales, espresaba de este modo: «Formas suas quibus mundi hujus visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent, ut pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur (1).»

Son innumerables los objetos que se comunican por este impulso de amor, lo son tambien los sujetos á los cuales se comunican, y es variadísima la gradacion en la cual esta comunicacion tiene lugar segun las propiedades de los objetos y la capacidad de los sujetos que los examinan. Bellas son estas comunicaciones por el amor que encierran, bellas por la variedad de sus matices, y grandiosas por su estension incalculable. Noble y fecunda es, por consiguiente, la actividad del sabio, que de este modo coopera al órden y engrandecimiento del universo.

III

Los escolásticos enseñaron el método racional cuya necesidad acabamos de probar, y estuvieron muy léjos de prescribir en el terreno de la filosofía la ominosa servidumbre conte-

(1) *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. 27, n. 2.

nida en la manoseada frase: *Magister dixit*. Para convencerse de esta verdad basta leer los principales doctores de la Escuela en aquellos lugares en que han hablado de la investigacion filosófica.

Santo Tomas de Aquino, tratando de la necesidad de una ciencia fundada en la revelacion divina, la distingue de la filosofía en cuanto enseña que el medio para llegar al conocimiento en la filosofía es la investigacion hecha por la razon humana: *...Philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur* (1). En otro lugar, esponiendo la diferencia entre la teología y la filosofía, dice que el filósofo toma sus argumentos de las causas propias de los seres, lo cual envuelve exámen ó investigacion de las mismas: *...Philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; fidelis autem ex causa prima, utpote quia sic divinitus est traditum...* (2). Aunque el santo doctor enseñe la necesidad moral de la revelacion divina respecto de las verdades religiosas del órden natural, no es para *suprimir* la investigacion racional en la filosofía, sinó para auxiliarla; porque sin este auxilio *veritas de Deo per rationem investigata, a paucis et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum homini proveniret* (3).

San Buenaventura, enumerando y describiendo los medios que tenemos para llegar al conocimiento de la verdad, pone entre ellos respecto de las verdades filosóficas la luz de la razon, á la cual llama luz interior porque investiga las causas interiores y escondidas valiéndose de los primeros principios. «*Tertium lumen quod illuminat ad veritates intelligibiles perscrutandas est lumen cognitionis philosophicae, quod ideo interiorius dicitur quia interiores causas et latentes requirit, et hoc per principia disciplinarum et veritatis naturalis quae homini naturaliter sunt inserta* (4)».—El mismo Santo enseña que nuestro entendimiento en sus juicios ha de regirse por los conceptos

(1) *Summa Theol.*, p. I, q. 1, art. 1, corp.

(2) *Summa cont. Gent.*, lib. 2, cap. 4.

(3) *Summa Theol.*, *ibid.*

(4) *De Reductione artium ad Theolog.*, p. 2, Opp., t. VI, ed. Mog., 1609.

que forma de las cosas: conceptos que unas veces se refieren á objetos materiales, otras á objetos abstractos, y otras en fin son imitaciones de los tipos ideales existentes en el entendimiento divino... «Intellectus noster dirigi habet in iudicando secundum rationes formales: et hae tripliciter considerari possunt, vel in comparatione ad materiam, et sic dicuntur rationes formales; vel in comparatione ad animam, et sic dicuntur intellectuales, vel in comparatione ad divinam sapientiam, et sic dicuntur ideales (1).» No pudiera el entendimiento tener para sus juicios la norma señalada por San Buenaventura, si no investigara los objetos para formar los conceptos correspondientes á los mismos, y sin aquella norma no llegaría á los conocimientos ciertos y evidentes que constituyen la ciencia.

La doctrina contenida en estos pasajes la confirmaron con sus hechos los grandes filósofos de la Escuela. Nos han legado monumentos imperecederos, los cuales son el resultado de amplias y profundas investigaciones propias. Basta mirarlos detenidamente para encontrar señales inequívocas de tales investigaciones, ora en la novedad del orden, de las teorías y de los puntos de vista, ora en la exposición y crítica de las opiniones sostenidas por otros pensadores. Insignes escolásticos escribieron sobre Aristóteles, sobre el Maestro de las sentencias y sobre Santo Tomas de Aquino, comentarios en los cuales revelan su propia investigación con las luminosas esplicaciones que dan á cada paso, y con la solución de muchas dificultades de los libros que esponen. Hasta cuando se trata de Aristóteles, á quien por antonomasia llaman el filósofo, dan á conocer que están lejos del servilismo que muchas veces se les ha echado en cara. No consideran las doctrinas de Aristóteles como el *Non plus ultra* para la inteligencia humana; ántes enseñan que la ciencia ha progresado despues de Aristóteles, y que puede progresar todavía; además, califican de errores varias opiniones profesadas por él, no vacilando en tales casos en abandonarle y en abrazar la doctrina opuesta. No queremos decir con esto que entre los

(1) Ibid.

escolásticos, ni aun en las épocas de decadencia, no haya habido quienes descuidaran la investigación propia, y tuvieran una adhesión exagerada á la enseñanza de sus maestros; pero los que tal hubieren hecho, no siguieron la doctrina ni los ejemplos de los grandes doctores de la Escuela.

CAPÍTULO XIII

Investigación amplia y detenida

I

Quien aspire á caminar hacia el ideal de la ciencia, ha de examinar los objetos y las cuestiones por sí mismo, y no como quiera, sinó de un modo amplio y detenido. La amplitud del exámen exige que los objetos y cuestiones no sean estudiados parcialmente, sinó bajo diversos puntos de vista; al paso que la detención requiere que el exámen no sea rápido, sinó pausado, y que muchas veces se repita el exámen de un objeto con la mira de descubrir lo que ántes no se haya visto.

La amplitud del exámen es necesaria para la estension objetiva de la ciencia. Siendo la investigación propia el origen de los conocimientos evidentes, cuanto más amplia sea aquella, tanto mayor será el número de éstos. El que no haga investigaciones amplias, renuncia con esto al conocimiento de innumerables propiedades de los objetos, de relaciones de los mismos, y de crecido número de seres á los cuales éstas alcanzan.

La necesidad de la amplitud de la investigación se funda en la multiplicidad de contenido de los objetos. Tienen éstos su ser constitutivo, sus fuerzas, sus propiedades, sus relaciones, y á veces estensísima esfera de acción y receptividad asombrosa. Por manera que causa maravilla el ver cuánto podemos consi-

derar en un objeto, aunque parezca de poca monta. Dada esta multiplicidad de contenido, tenemos necesidad de amplias investigaciones, si queremos adquirir una ciencia cuya estension se vaya acercando á la inconmensurable de los objetos.

La detencion en el exámen es necesaria para la pureza de la ciencia, como tambien para su estension objetiva. La observacion de nosotros mismos nos enseña que un exámen precipitado nos ocasiona á confundir los objetos, y por lo tanto á caer en errores. Así, al mirar rápidamente varios objetos sensibles, muchas veces confundimos los colores, ó atribuimos á un objeto las propiedades de otro. Tambien enseña la observacion que con un exámen rápido dejan de conocerse propiedades importantísimas de un objeto, á causa de lo cual se cae en error tocante á su naturaleza: error que pudiera evitarse con un exámen más detenido. En tales casos hay ignorancia y error á la par. En otros habrá no más que ignorancia, porque no se harán deducciones que exijan el conocimiento de las propiedades descuidadas en el exámen precipitado. Cuánta ignorancia resulte de tal exámen, podemos conocerlo por los hechos siguientes: 1.º volviendo á examinar los objetos examinados ya rápidamente, quedamos muchas veces sorprendidos con la multitud de conocimientos que de nuevo adquirimos; 2.º aunque hayamos examinado un objeto con detencion, y consignado por escrito las ideas adquiridas sobre el mismo, si despues de algun tiempo volvemos á examinarlo, á veces descubrimos en él propiedades ó relaciones de alta trascendencia. Así, pues, de la falta de exámen detenido resultan errores é ignorancia; y por consiguiente, dos grandes defectos en nuestra ciencia, á saber, falta de pureza y de estension objetiva.

Como causas de las funestas consecuencias de un exámen precipitado deben señalarse el múltiple contenido de los objetos, y la flaqueza de la razon humana. Aquel rico contenido no podrá conocerlo sinó parcialmente y con mezcla de errores una inteligencia de cortó alcance que lo examine con precipitacion. Ahorraría el hombre gran trabajo y molestia, tendría su frente circundada de una nueva aureola, si pudiese de una mirada abarcar los objetos en toda su estension y profundidad. Pero

eso no le está concedido: ha de sudar no sólo para el logro de los bienes materiales, sinó tambien para el de los espirituales, tanto del órden de la naturaleza como del órden sobrenatural. Las inspiraciones espontáneas que á veces iluminan la mente del hombre sin esfuerzo suyo, no son la regla, sinó la escepcion; ademas de que únicamente suelen descender sobre los que se han distinguido ya por su actividad intelectual. Careciendo el hombre de aquella mirada vasta y penetrante, no recibiendo por lo comun estas inspiraciones espontáneas, siendo tan limitado en medio de su grandeza, ha de trabajar mucho y darse á detenidas investigaciones, si quiere alcanzar una ciencia eminente. Pretender que ésta se ha alcanzado sin gran trabajo é investigacion, es engañarse á sí mismo ó á los demas: es engañarse á sí exagerando el mérito de la ciencia alcanzada, ó engañar á los demas ocultando sus propios sudores para satisfacer una pueril vanidad.

II

La investigacion amplia y detenida lleva muchas veces á la duda. Impelidos por el deseo de examinar ampliamente un objeto ó una cuestion, nos ponemos á considerar las doctrinas que *podieran* sostenerse sobre aquel particular, la doctrina afirmativa, la negativa, y las diversas modificaciones de que una misma doctrina es susceptible; ó bien nos dedicamos á un estudio histórico, escudriñando las doctrinas que *de hecho* se hayan enseñado tocante al objeto de nuestro exámen. De ahí muchas veces la duda á causa de descubrirse diversidad de pareceres, y de razones y autoridades á favor de unos y otros.— Examinando detenidamente una doctrina, descubrimos dificultades que al principio no habíamos conocido, y por ellas nos vemos precisados á suspender nuestro juicio. No queriendo precipitarnos, resolvemos oír á los litigantes, y examinar las razones que unos y otros aducen á favor de sus doctrinas. En estos casos el entendimiento queda vacilante y dudoso á causa

de las dificultades descubiertas por nosotros mismos, ó de las razones alegadas por los sostenedores de opiniones encontradas.

El entendimiento ha de vencer estas dudas y llegar á la certeza, en cuanto pueda conseguirlo; porque de este modo adquiere conocimientos más nobles, y se acerca más al ideal de la ciencia. La aspiracion á este ideal alienta y avigora para emprender los trabajos y hacer los sacrificios necesarios para vencer la duda y llegar á la certeza posible. Aspirando al ideal de la ciencia, buscaremos conocimientos evidentes, que son incompatibles con la duda, y constituyen un triunfo sobre la misma.

La aspiracion al ideal de la ciencia incluye el deseo de una ciencia vasta y exenta de errores. Semejante deseo lleva á una investigacion amplia y detenida; y ésta da el fruto de la aproximacion al ideal, pero tambien las espinas de la duda. No es de necesidad absoluta que la aspiracion al ideal, y la investigacion amplia y detenida engendren la duda en el espíritu; la engendran accidentalmente á causa de la limitacion del entendimiento humano, porque no encuentran en éste fuerza suficiente para producir la evidencia desde luego y en todos los casos. La aspiracion al ideal, semejante á la lanza de Aquiles, que podía curar las heridas que hubiese hecho, es potente y fecunda para remediar muchas veces este mal de la duda que accidentalmente ha producido. Por semejante aspiracion se va á la ciencia y á la duda tambien, por ella se levanta el espíritu, y muchas veces triunfa de la duda, y agranda la ciencia adquirida anteriormente.

CAPÍTULO XIV

Método: tres momentos

La aspiracion al ideal de la ciencia, induciéndonos al empleo de los medios necesarios para alcanzarlo, no sólo ha de llevarnos á la adopcion de los principios prácticos que dejamos espuestos, sinó tambien al empleo del método exigido por aquel fin. Este método ha de comprender tres momentos: empírico el primero, abstractivo el segundo, y deductivo el tercero.

Habiendo tratado de este mismo asunto en nuestra *Demonstracion de la armonia entre la religion católica y la ciencia*, copiamos á continuacion lo que allí espusimos sobre este particular.

I

«.....Observamos por medio de ciertos sentidos, percibiendo diversos objetos; abstraemos, prescindiendo de alguna determinacion, y produciendo un concepto que espresa lo general; por fin deducimos, aplicando algun principio general á los hechos empíricos, y viendo en ellos lo que no viéramos sin el auxilio de los principios. En el primer momento alcanzamos el objeto en su conjunto; en el segundo lo consideramos bajo un aspecto no más; y en el tercero empleamos los otros dos juntamente para descubrir alguna propiedad ó condicion del hecho experimental: el primero es sintético, el segundo analítico, y el tercero una union de los dos. De ahí proviene que se les pueda designar con los nombres de tésis, antítesis y síntesis, y que resulte una ley triádica en el procedimiento científico.

de las dificultades descubiertas por nosotros mismos, ó de las razones alegadas por los sostenedores de opiniones encontradas.

El entendimiento ha de vencer estas dudas y llegar á la certeza, en cuanto pueda conseguirlo; porque de este modo adquiere conocimientos más nobles, y se acerca más al ideal de la ciencia. La aspiracion á este ideal alienta y avigora para emprender los trabajos y hacer los sacrificios necesarios para vencer la duda y llegar á la certeza posible. Aspirando al ideal de la ciencia, buscaremos conocimientos evidentes, que son incompatibles con la duda, y constituyen un triunfo sobre la misma.

La aspiracion al ideal de la ciencia incluye el deseo de una ciencia vasta y exenta de errores. Semejante deseo lleva á una investigacion amplia y detenida; y ésta da el fruto de la aproximacion al ideal, pero también las espinas de la duda. No es de necesidad absoluta que la aspiracion al ideal, y la investigacion amplia y detenida engendren la duda en el espíritu; la engendran accidentalmente á causa de la limitacion del entendimiento humano, porque no encuentran en éste fuerza suficiente para producir la evidencia desde luego y en todos los casos. La aspiracion al ideal, semejante á la lanza de Aquiles, que podía curar las heridas que hubiese hecho, es potente y fecunda para remediar muchas veces este mal de la duda que accidentalmente ha producido. Por semejante aspiracion se va á la ciencia y á la duda también, por ella se levanta el espíritu, y muchas veces triunfa de la duda, y agranda la ciencia adquirida anteriormente.

CAPÍTULO XIV

Método: tres momentos

La aspiracion al ideal de la ciencia, induciéndonos al empleo de los medios necesarios para alcanzarlo, no sólo ha de llevarnos á la adopcion de los principios prácticos que dejamos espuestos, sino también al empleo del método exigido por aquel fin. Este método ha de comprender tres momentos: empírico el primero, abstractivo el segundo, y deductivo el tercero.

Habiendo tratado de este mismo asunto en nuestra *Demonstracion de la armonia entre la religion católica y la ciencia*, copiamos á continuacion lo que allí espusimos sobre este particular.

I

«.....Observamos por medio de ciertos sentidos, percibiendo diversos objetos; abstraemos, prescindiendo de alguna determinacion, y produciendo un concepto que espresa lo general; por fin deducimos, aplicando algun principio general á los hechos empíricos, y viendo en ellos lo que no viéramos sin el auxilio de los principios. En el primer momento alcanzamos el objeto en su conjunto; en el segundo lo consideramos bajo un aspecto no más; y en el tercero empleamos los otros dos juntamente para descubrir alguna propiedad ó condicion del hecho experimental: el primero es sintético, el segundo analítico, y el tercero una union de los dos. De ahí proviene que se les pueda designar con los nombres de tésis, antítesis y síntesis, y que resulte una ley triádica en el procedimiento científico.

»Estos momentos guardan el orden en que acabamos de presentarlos. No se hace la abstraccion sin preceder el empirismo; ni tiene lugar la deducccion sin haber precedido los otros dos momentos. Es un hecho atestiguado por la esperiencia, y fundado en la constitucion del hombre y en la naturaleza misma de los seres. Lo particular, lo individual existe bajo esta forma, y puede en muchos casos caer bajo el dominio de la percepcion; al paso que lo universal no existe bajo esta forma, y no puede presentarse por si mismo á la inteligencia, sinó que ha de ser conocido mediante lo individual en donde se encuentra. Dada la impotencia del hombre para percibir toda la realidad, debe buscar un medio que le haga poderoso para conocer ciertas realidades que no entran en el dominio de su percepcion. Este medio son los principios metafísicos, á la luz de los cuales descubre en los hechos empíricos alguna condicion que le lleva al conocimiento de nuevas realidades. De aquí es que ante todo observamos; despues abstraemos del objeto observado la individualidad y tal vez ciertas cualidades, quedándonos con lo general é indeterminado; y en último lugar, mediante la union de los principios del segundo momento con los hechos del primero, deducimos verdades no percibidas.

II

»Consideremos ahora el primer momento en especial, para ver cómo en él llegamos á alcanzar la verdad. Tenemos dos clases de sentidos, unos perceptivos, otros afectivos: con los primeros percibimos, aprehendemos los objetos; con los segundos experimentamos una afeccion causada por los objetos: con los primeros nos dirigimos al objeto que ha hecho impresion en nosotros; con los segundos ponemos y recibimos en nosotros una afeccion determinada por aquella impresion. A los primeros pertenecen la vista y el tacto; á los segundos el oído y el gusto; la conciencia es tambien facultad

perceptiva. Percibimos objetos sensibles, actos del espíritu, y nuestro yo. El objeto percibido ha de ser una realidad; mal pudiéramos aprehenderlo ó alcanzarlo con la percepcion, si no existiera. La nada no puede tener actividad ni receptividad; ni puede hacer impresion sobre nuestra facultad perceptiva, ni ser término sobre el cual recaiga el acto de esta última. Decir que una cosa es percibida y que no existe es afirmar una contradiccion. De ahí viene el impulso irresistible á tener por verdadero lo que hemos percibido, de manera que nadie es capaz de persuadirnos de que no existe lo que nosotros hayamos visto. De ahí el que los escépticos mismos estén afirmando continuamente lo que ven y lo que creen ver. Así, pues, con el momento perceptivo se alcanza la verdad.—En el sentido afectivo hay un placer, un desagrado, una afeccion, que no es percepcion de los objetos; por esto no la comprendemos en el momento empírico, y sólo para mayor claridad le dedicamos dos palabras. Esta afeccion es cosa subjetiva, es propia del sér sensitivo, y no se halla en el objeto que hace impresion en el sentido. La afeccion deleitosa que un objeto sonoro produce en nosotros, no está en el objeto mismo, como tampoco está en los alimentos el deleite que sentimos al tomarlos. Pero si el objeto no tiene la afeccion, la determina en el sujeto; así, el cuerpo sonoro determina la afeccion del sonido, conmoviendo el aire y escitando en él unas vibraciones que llegan hasta el órgano del oído. De esta relacion de causalidad entre la afeccion y el objeto proviene que mediante la reflexion podemos deducir la existencia del objeto, llegando de este modo á su conocimiento aun cuando no lo hayamos percibido. Puesta en nosotros la afeccion, podemos percibirla; y entonces aplicando el principio de causalidad, deducimos la existencia de un objeto que la cause: dada la sensacion del sabor y la afeccion del sonido, sabemos por medio de dicho principio que existe un manjar sabroso y un cuerpo sonoro. Los seres sensitivos inferiores al hombre, y nosotros mismos llegamos tambien á este conocimiento por medio del instinto; puesto que al experimentar la afeccion, desde luégo sin reflexionar conocemos un objeto que es su causa, dirigiéndonos muchas veces á buscarlo

si es placentero, y alejándonos si es desapacible. De este modo, hace las veces de principio metafísico el instinto de que la generosidad de Dios nos ha dotado para las necesidades de la vida.

»El objeto del segundo momento no es ménos real que el del primero: es una verdad el objeto empírico como lo es el de la abstracción. En este segundo momento podemos considerar los conceptos generales que formamos por medio de la abstracción, y los principios metafísicos que descubrimos fijándonos en el contenido de aquéllos. Los conceptos generales formados por medio de la abstracción tienen un objeto real por razón de espresar una parte del objeto percibido, que, según llevamos espuesto, es una realidad. No formamos estos conceptos á nuestro antojo, sinó que les damos por base la realidad empírica, y á ésta acomodamos su contenido. Si viendo el libro que tengo delante de mí, formo sucesivamente los conceptos generales de *libro*, *cuerpo*, *sér*, con cada uno de ellos espreso un objeto que he percibido con el sentido de la vista. Si al estar mirando el libro me preguntaran si veo algun libro, algun cuerpo, algun sér, á todas estas preguntas habría de contestar afirmativamente, puesto que es libro, cuerpo y sér lo que estoy viendo. En caso de que intentara formar los conceptos de *vegetal* ó *animal*, refiriéndome al libro que miro, habría de desistir de mi empeño, pues veo clarísimamente que no es ésta la verdad, que el concepto no corresponde al objeto empírico.—Hecha la abstracción, y tratando de ahondar en su contenido, vemos allí los principios metafísicos, los encontramos realizados en el objeto de la abstracción. Así, en el sér vemos la exclusion del no sér y por consiguiente el principio de contradicción: es realidad contenida allí y que acompaña al sér donde quiera que se encuentre. Fuera imposible ver allí el principio, si no estuviese; como es imposible percibir lo que no sea una realidad. Percibir con el sentido y ver con la inteligencia son actos que importan igualmente la realidad del objeto alcanzado. Cuando el objeto de la abstracción existe de un modo determinado, allí tambien existe de un modo determinado el principio metafísico; y la observación, que percibe el objeto determina-

do, nunca desmiente el principio, ni éste se presenta jamás en desacuerdo con aquélla. Si nos limitásemos á la percepción, ni veríamos lo universal bajo esta forma, ni penetraríamos en la riqueza de su contenido. Haciendo la abstracción, prescindimos de todas las determinaciones ó de algunas, podemos fijar mejor nuestra inteligencia limitada en el objeto abstracto y descubrir el tesoro de verdades que encierra. Hay como una realización de la ley de división del trabajo, estando encargada la inteligencia de contemplar especialmente el objeto abstracto y de penetrar en sus profundidades. Y con esto no sólo queda probada la realidad de estos principios, sinó que además se ve como no debe maravillarnos su hallazgo, puesto que empleamos la división del trabajo, que es principio de mayores y más perfectos resultados.

»Los principios obtenidos en el segundo momento son la luz que nos guía para hacer ulteriores investigaciones, para llegar al conocimiento deductivo. Si debiéramos limitarnos á la sola percepción, fuera hartó mayor nuestra ignorancia, aun en puntos de suma trascendencia para nuestra vida física, intelectual y moral; pues no percibimos los hechos futuros, ya del órden físico, ya del órden espiritual, ni las esencias de los seres, ni á Dios creador, ordenador y legislador del universo. Aplicando los principios metafísicos á los hechos empíricos, descubrimos en éstos alguna propiedad que ántes no habíamos visto, ó bien vemos una relación que nos hace conocer la existencia de su término. Á los hechos empíricos de la existencia de entidades finitas, ya corporales, ya espirituales, podemos aplicarles el principio metafísico de que el sér que tiene en sí mismo la razón de su sér es infinito, y mediante este principio vemos que aquellos seres finitos no tienen en sí la razón de su sér; propiedad que no habíamos percibido. Si á estos mismos hechos les aplicamos además el principio de contradicción, el de razón suficiente, y el de exclusion de medio entre el sí y el no, vemos que estos seres finitos tienen la razón de su sér en otro que la tiene en sí mismo, en el Sér infinito; y así hemos descubierto una relación que ántes no habíamos visto. Estas propiedades, estas relaciones, siendo vistas por la inteligencia en

los hechos empíricos, deben ser una realidad, lo mismo que el término de las relaciones; y como ellas y este término son precisamente lo mismo que deducimos, de ahí el que con la deducción alcancemos la verdad. El que está en posesion de los principios metafísicos, tiene mayor luz que quien se ciñe á percibir los hechos empíricos; y por esto, al aplicar los primeros á los segundos, puede descubrir lo que el otro no ha visto. Con estos principios tiene el hombre un instrumento para dar mayor alcance á sus fuerzas, así como el astrónomo lo tiene en el telescopio. El insigne Le Verrier por medio de un poderoso telescopio descubrió en el planeta Urano ciertas perturbaciones que le llevaron á conocer la existencia del planeta Neptuno. Observando á Urano y percibiendo aquellas perturbaciones, vió una relacion con el planeta desconocido, y por ella conoció con seguridad la existencia de Neptuno. Éste no había sido objeto de observacion, sinó de deducción; y sin embargo fué una realidad lo mismo que Urano y sus perturbaciones, que habían sido objeto de la observacion.

»Sin el momento deductivo no daríamos á nuestros conocimientos la estension y elevacion de que son susceptibles; pues dejaríamos de conocer propiedades, relaciones y objetos que alcanzamos por medio de la deducción; dejaríamos de elevarnos al objeto que es la causa de los fenómenos y desde el cual podemos de nuevo considerarlos con ventaja, como desde la cima de un monte contemplamos las ricas y dilatadas llanuras que se estendien al pié del mismo. Si no hiciéramos uso del momento abstractivo, no veríamos lo universal bajo esta forma, ni los principios metafísicos contenidos en él, puesto que la observacion nos suministra tan sólo objetos singulares é individuales. Sin emplear el momento empírico, base y fundamento de los demas, no podríamos proceder legitimamente á

ninguno de los dos momentos ulteriores; y caso que de una manera ú otra procediéramos á ellos, siempre quedaríamos faltos de la riqueza y variedad individual que el momento empírico nos proporciona. Sin los dos momentos primeros no es posible el tercero, puesto que para él necesitamos aplicar los principios metafísicos á los hechos observados; tampoco fuera posible la induccion, la cual necesita de una variada serie de observaciones como de punto de partida, y de principios metafísicos como de medio para elevarnos al hecho general. Siendo, pues, necesarios los tres momentos para llegar á la amplitud y elevacion contenidas en el ideal, llevando el amor del fin á emplear los medios necesarios para conseguirlo, la aspiracion al ideal nos ha de inducir á valernos de todos estos tres momentos.» (Págs. 11-16, 57 y 58).

CAPÍTULO XV

El positivismo

I

El positivismo, haciendo alarde de sobriedad en el pensamiento, no concede á la ciencia la amplitud que puede alcanzar con los tres momentos esplicados; ántes quiere reducirla á límites muy estrechos. La esperiencia es el único medio de que el hombre puede valerse para llegar al conocimiento de la verdad: hé aquí el dogma capital del positivismo: «En hecho de verdad, dice Augusto Comte, fundador del positivismo frances, no podemos conocer más que los hechos perceptibles por medio de nuestro organismo, y jamas podemos adquirir nocion alguna ni de la naturaleza íntima de ningun sér, ni del modo

los hechos empíricos, deben ser una realidad, lo mismo que el término de las relaciones; y como ellas y este término son precisamente lo mismo que deducimos, de ahí el que con la deducción alcancemos la verdad. El que está en posesion de los principios metafísicos, tiene mayor luz que quien se ciñe á percibir los hechos empíricos; y por esto, al aplicar los primeros á los segundos, puede descubrir lo que el otro no ha visto. Con estos principios tiene el hombre un instrumento para dar mayor alcance á sus fuerzas, así como el astrónomo lo tiene en el telescopio. El insigne Le Verrier por medio de un poderoso telescopio descubrió en el planeta Urano ciertas perturbaciones que le llevaron á conocer la existencia del planeta Neptuno. Observando á Urano y percibiendo aquellas perturbaciones, vió una relacion con el planeta desconocido, y por ella conoció con seguridad la existencia de Neptuno. Éste no había sido objeto de observacion, sinó de deducción; y sin embargo fué una realidad lo mismo que Urano y sus perturbaciones, que habían sido objeto de la observacion.

»Sin el momento deductivo no daríamos á nuestros conocimientos la estension y elevacion de que son susceptibles; pues dejaríamos de conocer propiedades, relaciones y objetos que alcanzamos por medio de la deducción; dejaríamos de elevarnos al objeto que es la causa de los fenómenos y desde el cual podemos de nuevo considerarlos con ventaja, como desde la cima de un monte contemplamos las ricas y dilatadas llanuras que se estendien al pié del mismo. Si no hiciéramos uso del momento abstractivo, no veríamos lo universal bajo esta forma, ni los principios metafísicos contenidos en él, puesto que la observacion nos suministra tan sólo objetos singulares é individuales. Sin emplear el momento empírico, base y fundamento de los demas, no podríamos proceder legitimamente á

ninguno de los dos momentos ulteriores; y caso que de una manera ú otra procediéramos á ellos, siempre quedaríamos faltos de la riqueza y variedad individual que el momento empírico nos proporciona. Sin los dos momentos primeros no es posible el tercero, puesto que para él necesitamos aplicar los principios metafísicos á los hechos observados; tampoco fuera posible la induccion, la cual necesita de una variada serie de observaciones como de punto de partida, y de principios metafísicos como de medio para elevarnos al hecho general. Siendo, pues, necesarios los tres momentos para llegar á la amplitud y elevacion contenidas en el ideal, llevando el amor del fin á emplear los medios necesarios para conseguirlo, la aspiracion al ideal nos ha de inducir á valernos de todos estos tres momentos.» (Págs. 11-16, 57 y 58).

CAPÍTULO XV

El positivismo

I

El positivismo, haciendo alarde de sobriedad en el pensamiento, no concede á la ciencia la amplitud que puede alcanzar con los tres momentos esplicados; ántes quiere reducirla á límites muy estrechos. La esperiencia es el único medio de que el hombre puede valerse para llegar al conocimiento de la verdad: hé aquí el dogma capital del positivismo: «En hecho de verdad, dice Augusto Comte, fundador del positivismo frances, no podemos conocer más que los hechos perceptibles por medio de nuestro organismo, y jamas podemos adquirir nocion alguna ni de la naturaleza íntima de ningun sér, ni del modo

esencial de la producción de fenómeno alguno (1).»—Siguiendo á Augusto Comte, su discípulo Littré enseña que ni la menor realidad puede ser conocida sinó por la experiencia (2).»—Y el positivista inglés H. Spencer, al paso que se complace en reconocer en el entendimiento humano fuerza para ocuparse en los objetos empíricos, declara la impotencia del mismo para ocuparse en lo que trasciende la experiencia (3). Con esta doctrina quedan desechados los momentos segundo y tercero; porque no es experiencia, sinó contemplación intelectual lo que tiene lugar en el segundo momento; no es experiencia, sinó una deducción de ésta y de los principios vistos intelectualmente lo que se verifica en el tercer momento.

Esta doctrina encierra también la negación del conocimiento de la causa primera, del fin último y de la naturaleza de las cosas. Ni la causa primera ni el fin último son objeto de nuestra percepción; ni con la sola experiencia alcanzamos á conocer en qué consiste la naturaleza de los seres. Éstos, según el positivismo, constituyen una serie incalculable cuyo principio ni cuyo fin no hemos presenciado, y cuyo medio, por accesible á nuestros sentidos, puede ser objeto de nuestro conocimiento. Pero aun de este medio sólo podemos conocer la superficie, por no ser bastantes nuestras facultades perceptivas para penetrar en su esencia. Así que, el filósofo no deberá ser ni teísta ni ateo; no habrá de profesar la doctrina de la espiritualidad del alma humana, ni la del materialismo; no deberá creer en la vida futura, ni negarla; porque con cualquiera de estas afirmaciones ó negaciones traspasaría los límites de la experiencia, y supondría un conocimiento del principio, del fin ó de la naturaleza de las cosas (4).

(1) .. Nous, qui ne saurions réellement connaître que les faits appréciables à notre organisme, sans jamais pouvoir obtenir aucune notion sur la nature intime d'aucun être, ni sur le mode essentiel de production d'aucun phénomène. (*Cours de Philosophie positive*, 4.^e édit., t. VI, 1877, pág. 599).

(2) .. La moindre réalité, cela est de notoriété scientifique, ne se connaît que par l'expérience. (*Ibid.*, Préface, pág. xxxvi).

(3) ... Its power in dealing with all that comes within the range of experience; its impotence in dealing with all that transcends experience (*First Principles*, 3.^a ed., 1875, pág. 67).

(4) ... Écarter comme nécessairement vaine toute recherche quelconque des

El positivismo, reduciendo nuestros conocimientos á la experiencia, no quiere limitarse á la observación de los hechos individuales, sinó que aspira á conocer los hechos generales ó leyes que dominan el universo. A este fin examina cuáles hechos son semejantes, y cuáles son sucesivos, formando de este modo varias clases según el enlace que tengan de semejanza ó de sucesión. Pero á pesar de su elevación al conocimiento de leyes ó hechos generales, no pretende el positivismo estar en posesión de principios metafísicos que espresen algo más que meros hechos. Por esto Augusto Comte tiene cuidado de advertir que «está desprovista de sentido real é inteligible la proposición que en último lugar no pueda reducirse á la simple enunciación de un hecho, ya sea particular, ya sea general (1).»

No contento Augusto Comte con haber reducido el conocimiento humano á los estrechos límites de la experiencia, quiere limitarlo todavía más reduciendo la experiencia á la observación exterior, y desechando la interna por lo que toca á los hechos intelectuales. Concede al hombre la posibilidad de observar sus propios actos morales, bien que da escasa importancia científica á semejante observación; y esta posibilidad la concede fundándose en que son diferentes los órganos de las facultades morales y los de las facultades empíricas. Pero le niega la posibilidad de observar sus propios actos intelectuales, porque el sujeto que piensa no puede partirse en dos, de los cuales el uno

causes proprement dites, soit premières, soit finales. (Comte, *Cours de phil. pos.*, t. VI, pág. 599).

(1) Toute proposition qui n'est pas finalement réductible à la simple énonciation d'un fait, ou particulier ou général, ne saurait offrir aucun sens réel et intelligible (*Cours de phil. posit.*, t. VI, pág. 600, ed. cit.).

ponga el acto intelectual, y el otro lo observe, pues el órgano observado y el órgano observador habrían de ser uno mismo (1).

Pretende A. Comte que los hechos intelectuales sean estudiados no por medio de la observación psicológica, sino examinando las condiciones orgánicas de las que dependen, y los métodos empleados en las ciencias exactas. Todo ser viviente, dice él, puede ser estudiado bajo el punto de vista de la estática y bajo el de la dinámica, es decir, en cuanto es apto para obrar, y en cuanto obra realmente. El estudio de los hechos intelectuales bajo el punto de vista de la estática consiste en determinar las condiciones orgánicas de las cuales dependen, y forma parte de la anatomía y de la fisiología; y bajo el punto de vista de la dinámica se reduce a examinar los procedimientos empleados en el cultivo de las ciencias exactas; procedimientos en los cuales se revela la marcha que de hecho ha seguido el espíritu humano (2).

(1) On conçoit, relativement aux phénomènes moraux, que l'homme puisse s'observer lui-même sous le rapport des passions qui l'animent, par cette raison anatomique, que les organes qui en sont le siège sont distincts de ceux destinés aux fonctions observatrices. Encore même que chacun ait eu occasion de faire sur lui de telles remarques, elles ne sauraient évidemment avoir jamais une grande importance scientifique, et le meilleur moyen de connaître les passions sera-t-il toujours de les observer en dehors; car tout état de passion très prononcé, c'est-à-dire, précisément celui qu'il serait le plus essentiel d'examiner, est nécessairement incompatible avec l'état d'observation. Mais, quand à observer de la même manière les phénomènes intellectuels pendant qu'ils s'exécutent, il y a impossibilité manifeste. L'individu pensant ne saurait se partager en deux, dont l'un raisonnerait, tandis que l'autre regarderait raisonner. L'organe observé et l'organe observateur étant, dans ce cas, identiques, comment l'observation pourrait-elle avoir lieu? (Ibid., t. I, pags. 31, 32).

(2) ...Tout être actif, et spécialement tout être vivant, peut être étudié, dans tous ses phénomènes, sous deux rapports fondamentaux, sous le rapport statique et sous le rapport dynamique, c'est-à-dire comme apte à agir et comme agissant effectivement... Appliquons cette lumineuse maxime fondamentale à l'étude des fonctions intellectuelles. Si l'on envisage ces fonctions sous le point de vue statique, leur étude ne peut consister que dans la détermination des conditions organiques dont elles dépendent; elle forme ainsi une partie essentielle de l'anatomie et de la physiologie. En le considérant sous le point de vue dynamique, tout se réduit à étudier la marche effective de l'esprit humain en exercice, par l'examen des procédés réellement employés pour obtenir les diverses connaissances exactes qu'il a déjà acquises, ce qui constitue essentiellement l'objet général de la philosophie positive, ainsi que je l'ai définie dans ce discours. (Cours de philosophie positive, t. I, pags. 29, 30, ed. cit.)

No todos los positivistas desechan como A. Comte la observación interna; H. Spencer admite el hecho y la veracidad del testimonio de la conciencia, y tiene por principio indispensable en la filosofía la admisión de tal veracidad (1). En cambio este último filósofo da á la experiencia una importancia que no tiene, puesto que le atribuye la fuerza de crear en nosotros facultades para adquirir conocimientos *a priori* de cosas que fueron conocidas empíricamente por nuestros antepasados. Habrán empezado los hombres á percibir objetos de cierta manera, se habrán repetido estas experiencias durante muchas generaciones; y así gradualmente se habrá adquirido y comunicado la aptitud de conocer los objetos de aquella manera determinada sin poder concebirlos de otra diferente. De un modo semejante empezaron los hombres á aprehender los objetos materiales con la mano doblándola hacia dentro, y transmitieron esa aptitud á sus descendientes, que ahora no pueden aprehender los objetos de otro modo. Así, en virtud de la evolución los hombres adquieren facultades que sus antecesores no tenían: éstos conocieron *a posteriori* objetos que despues se conocen *a priori* por razón de la aptitud adquirida á fuerza de multiplicadas experiencias. Todo conocimiento es *a posteriori* si se considera la serie total de individuos humanos; pero los hay *a priori* para el individuo que forma el último término de dicha serie (2).

(1) ...The assumption that a congruity or an incongruity exists when consciousness testifies to it is an inevitable assumption. (First Principles, pág. 141, ed. cit.)

(2) ...Not only do I believe that all the ideas acquired by individuals, and consequently all the ideas transmitted by past generations, are thus derived (de la experiencia); but I also contend that the very faculties by which they are acquired, are the products of accumulated and organized experiences received by ancestral races of beings. (Essais, vol. 3, 3^a ed., 1878, pág. 63).—...The hypothesis of Evolution supplies a reconciliation between the experience-hypothesis as commonly interpreted and the hypothesis which the transcendentalists oppose to it; and here we see how complete the reconciliation is... We are enabled to interpret these truths as corollaries from the doctrine that all intelligence is acquired through experience: we have but to expand this doctrine so as to make it include, with the experience of each individual, the experiences of all ancestral individuals. By regarding these data of intelligence as *a priori* for the individual, but *a posteriori* for that entire series of individuals of which he forms the last term, we escape the difficulties of both hypotheses as currently understood. (The Principles of Psychology, vol. II, 3^a ed., 1881, p. 195).

A. Comte considera el método positivista como uno de tres procedimientos empleados sucesivamente por el espíritu humano en la investigación de la verdad. Oigamos sus palabras, que sirven mucho para dar á conocer el sentido de las doctrinas positivistas:

«...Cada una de nuestras principales concepciones, cada ramo de nuestros conocimientos pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico ó ficticio; el estado metafísico ó abstractivo; y el estado científico ó positivo... De ahí tres clases de filosofía (ó de sistemas generales de concepciones sobre el conjunto de los fenómenos) que se escluyen mutuamente: la primera es el punto de partida necesario de la inteligencia humana; la tercera, su estado fijo y definitivo; mientras la segunda está únicamente destinada á servir de transición.

»En el estado teológico el espíritu humano dirigiendo esencialmente sus investigaciones hacia la naturaleza íntima de los seres, hacia las causas primeras y finales de cuantos efectos le llaman la atención, en una palabra, hacia los conocimientos absolutos, se representa los fenómenos como producidos por la acción directa y continua de agentes sobrenaturales más ó menos numerosos, cuya intervención arbitraria explica todas las aparentes anomalías del universo.

»En el estado metafísico, que en el fondo no es más que una simple modificación general del primero, los agentes sobrenaturales son reemplazados por fuerzas abstractas; verdaderas entidades (abstracciones personificadas) inherentes á los diversos seres del mundo, y concebidas como capaces de engendrar por sí mismas todos los fenómenos observados, cuya explicación consiste entonces en asignar para cada uno la entidad correspondiente.

»Por fin, en el estado positivo el espíritu humano, reconociendo la imposibilidad de obtener ideas absolutas, renuncia á indagar el origen y el destino del universo, y á conocer las

causas íntimas de los fenómenos, para dedicarse únicamente á descubrir, por el uso bien combinado del raciocinio y de la observación, sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones invariables de sucesión y semejanza. La explicación de los hechos, reducida entonces á sus términos reales, no es ya otra cosa que el enlace establecido entre los diversos fenómenos particulares y algunos hechos generales, cuyo número tienden más y más á disminuir los progresos de la ciencia (1).»

II

El positivismo, cuya doctrina acabamos de esponer, es inconsecuente, falso y opuesto á la dignidad y grandeza del entendimiento humano.

(1) ...Chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents: l'état théologique, ou fictif; l'état métaphysique, ou abstrait; l'état scientifique, ou positif.... De là, trois sortes de philosophie, ou de systèmes généraux de conceptions sur l'ensemble des phénomènes, qui s'excluent mutuellement: la première est le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine; la troisième, son état fixe et définitif; la seconde est uniquement destinée à servir de transition.

Dans l'état théologique, l'esprit humain, dirigeant essentiellement ses recherches vers la nature intime des êtres, les causes premières et finales de tous les effets qui le frappent, en un mot, vers les connaissances absolues, se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents surnaturels plus ou moins nombreux, dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes de l'univers.

Dans l'état métaphysique, qui n'est au fond qu'une simple modification générale du premier, les agents surnaturels sont remplacés par des forces abstraites, véritables entités (abstractions personnifiées) inhérentes aux divers êtres du monde, et conçues comme capables d'engendrer par elles-mêmes tous les phénomènes observés, dont l'explication consiste alors à assigner pour chacun l'entité correspondante.

En fin, dans l'état positif, l'esprit humain reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude. L'explication des faits, réduite alors à ses termes réels, n'est plus désormais que la liaison établie entre les divers phénomènes particuliers et quelques faits généraux dont les progrès de la science tendent de plus en plus à diminuer le nombre. (*Cours de philosophie positive*, t. I, págs. 8-10, ed. cit.)

Dice el positivismo que hemos de atenernos á la observacion; y sin embargo niega que en los momentos abstractivo y deductivo conozcamos la verdad, lo cual es un hecho observado. Pretendiendo que sólo por la esperiencia conocemos la verdad, y no siendo actos de esperiencia ni la contemplacion intelectual del momento abstractivo, ni la evidencia mediata del momento deductivo, escluye el positivismo á estos dos momentos de los medios concedidos al hombre para el conocimiento de la verdad. Y observándonos á nosotros mismos, advertimos que con la contemplacion intelectual vemos el contenido de los objetos abstractos, y que al hacer una deducción vemos una verdad contenida en otra. Es inconsecuente el positivismo al desechar la observacion en unos casos admitiéndola en otros.

Asegura el positivismo que no podemos conocer la causa primera, y que no hemos de ser teólogos, ni siquiera ateos. Y despues de haber asegurado esto, muestra en varias ocasiones su tendencia atea. Segun A. Comte, las propiedades morales contenidas en el concepto de Dios son superiores á las de la naturaleza, pero inferiores á las que están contenidas en la noción de la humanidad (1). Esto equivale á decir que la humanidad es superior á Dios, y que no existe un Sér Supremo, creador del mundo material y del hombre. Un discípulo de A. Comte, el conde Wyrouboff, enseña que la existencia de las causas primeras sería la negacion del encadenamiento circular que observamos en los fenómenos (2). Con lo cual da claramente á entender que debiendo admitir el hecho del encadenamiento, hemos de negar la existencia de la causa primera, inconciliable, á su entender, con aquel hecho.

Dicen los positivistas que nada podemos afirmar acerca de

(1) Les propriétés morales inhérentes à la grande conception de Dieu ne sauraient être, sans doute, convenablement remplacées par celles que comporte la vague entité de la nature; mais elles sont, au contraire, nécessairement inférieures, en intensité comme en stabilité, à celles qui caractériseront l'inaltérable notion de l'humanité... (*Cours de phil. posit.*, t. VI, pág. 589, ed. cit.)

(2) (Les causes premières) tendraient à dérouler le ressort circulaire pour en fixer immuablement les deux bouts. (A. Comte et Stuart Mill par Littré, suivi de Stuart Mill et la philosophie positive par G. Wyrouboff, pág. 67.)

las causas finales, porque son hechos futuros inaccesibles á nuestra observacion; y no obstante saben que «la inteligencia humana tiene su destino final en los estudios positivos (1);» y que «el progreso, que no pone miedo al positivismo, y que tantos y tan grandes cambios producirá en el mundo, no será un regreso á lo pasado; que las ideas condenadas por nuestro siglo no parecerán de nuevo sobre el horizonte intelectual de las generaciones venideras sinó como vagos recuerdos de un tiempo que éstas no habrán alcanzado (2).»

Segun el positivismo no podemos conocer la naturaleza íntima de los seres, y por lo tanto ignoramos si el alma humana es material ó espiritual; pero á pesar de esto A. Comte revela no pocas veces una tendencia materialista. Este filósofo unas veces designa á la filosofia con el nombre de *física*, como si aquélla al tratar del alma humana tratara de una cosa material (3); otras veces, hablando de nuestras aspiraciones á conocimientos generales y estensos, las llama *apetitos cerebrales* (4); otras, en fin, quiere que se estudie nuestra aptitud para los actos intelectuales determinando las condiciones orgánicas de las cuales dependen, y que su estudio forme parte esencial de la anatomía y de la fisiología (5). De lo cual resulta que la voluntad y los actos intelectuales, que son el distintivo de la naturaleza espiritual, son considerados por A. Comte como actos materiales, dependientes del organismo, de la misma manera que los actos de los sentidos exteriores.

Si es manifiesta la inconsecuencia del positivismo, no lo es ménos su falsedad, ora en su doctrina capital, ora en las especiales que de Spencer y de A. Comte hemos espuesto. No pudiendo una verdad oponerse á otra verdad; siendo un hecho ver-

(1) Destination finale de l'intelligence humaine pour les études positives. (Comte, *Cours de phil. posit.*, t. I, pág. 20, ed. cit.)

(2) Le progrès, que le positivisme ne craint pas et qui amènera dans le monde tant de grands changements, ne sera pas un retour vers le passé; les idées que notre siècle a condamnées ne reparaitront plus sur l'horizon intellectuel des générations futures, que comme de vagues souvenirs d'un temps qu'elles n'auront pas vu. (A. Comte et Stuart Mill, etc., pág. 86.)

(3) *Cours de philosophie posit.*, t. I, pág. 15, ed. cit.

(4) *Ibid.*, t. VI, pág. 629.

(5) *Ibid.*, t. I, pág. 30.

dadero y averiguado el conocimiento de la verdad por medio de la contemplación intelectual en el momento abstractivo, y por medio de la evidencia mediata en el momento deductivo, no puede ser verdadera la doctrina que niegue este conocimiento. Por consiguiente, ha de ser falso el positivismo, que niega el conocimiento de la verdad en los momentos abstractivo y deductivo, y lo reserva exclusivamente para la experiencia.

Es falso lo que enseña Spencer de la creación de facultades cognoscitivas por medio de actos de conocimiento empírico. El acto supone ya la facultad, por manera que es un absurdo el obrar sin tener fuerza ó facultad para ello. Es posible tener fuerza sin producir el acto; pero ¿cómo será posible obrar sin tener la fuerza necesaria? Si el hombre en tiempos remotos percibió algún hecho, tenía facultad de percibirlo; y á no tenerla, no la adquiriera él ni sus descendientes. Hiciera el hombre como los animales de especies inferiores, desprovistos de algún sentido, que no hacen actos del mismo, ni comunican á sus descendientes una naturaleza provista de mayor número de sentidos.—Si esto, que es un absurdo, se verificase, aún no se verificaría que la nueva facultad de conocimientos *a posteriori* al principio, lo fuese después de conocimientos *a priori*. Es un hecho atestiguado por la experiencia que los actos repetidos engendran hábitos, es decir, producen facilidad de hacer actos de la misma clase, pero no de clases diferentes. Con los ejercicios de gimnástica se adquiere soltura y vigor en las acciones corporales; pensando se adquiere facilidad de pensar; y practicando la virtud, se adquiere facilidad de obrar virtuosamente. De un modo semejante con la repetición de actos de conocimiento empírico se vendría á tener mayor facilidad de hacer actos de esta clase, pero no de conocimiento *a priori*.—Así, pues, de las dos doctrinas de Spencer la una está desmentida por la razón, y la otra por la experiencia.

También está desmentida por la experiencia la doctrina de A. Comte contraria á la observación interna. Cada uno de nosotros ha observado mil veces sus propios actos intelectuales, y tiene conocimiento cierto de haberlos observado. Negar este hecho es negar la luz del sol en el medio día. ¿Y qué diremos

de la razón aducida por A. Comte, de la imposibilidad de que un mismo órgano sea observado y observador á un tiempo? Prescindiendo de la tendencia materialista revelada en este lenguaje de A. Comte, notaremos en primer lugar que ninguna razón puede autorizarnos para negar un hecho averiguado; y en segundo lugar, que un acto de conocimiento puede ser producido por una facultad y observado por otra, además de que no hay repugnancia en que una misma facultad produzca varios actos simultáneamente.

La ley histórica de los tres estados sucesivos que se excluyen mutuamente, no pasa de ser un sueño de su descubridor A. Comte. No existe la pretendida exclusión de la teología por la metafísica; puesto que en varias épocas una y otra han alcanzado notable desarrollo en una misma sociedad, en unos mismos establecimientos y en unos mismos individuos. Á un tiempo se ha admitido la existencia de Dios, su intervención ordinaria en el mundo por medio de la providencia, su intervención extraordinaria por medio de los milagros; y se han hecho estudios metafísicos, y se han inquirido los principios generales. La metafísica no excluye la teología; antes al contrario enseña y prueba las doctrinas que constituyen la teología natural.—La metafísica no personifica las abstracciones, mas reconoce que las abstracciones se hacen en virtud de la percepción de personas, sustancias ó accidentes, y que cuando decimos hombre, madera, estension, designamos de un modo general, en el primer caso una persona humana, en el segundo una sustancia corporal y en el tercero un accidente.—El positivismo excluye, en verdad, la metafísica y la teología; pero no es la última fase de la evolución del espíritu humano. Al lado de los positivistas hay quienes cultivan la metafísica y la teología, y aducen pruebas invencibles de la falsedad del positivismo. Hace siglos que se cultivan estas ciencias con no escasa gloria para la inteligencia humana; y son muchos y de gran prez los que las cultivan en nuestros días. Para cualquier persona imparcial lo que ha sucedido y lo que está sucediendo indica que la teología y la metafísica no cederán el terreno á la filosofía positivista.

El positivismo, como todas las doctrinas falsas, es dañoso al espíritu humano; léjos de favorecer los progresos de la ciencia, impide la aproximación al ideal, en cuanto disminuye la extensión y la universalidad de nuestros conocimientos. Retrayendo de los momentos abstractivo y deductivo, impide que se vean los principios metafísicos, y que se utilice la guía que en éstos tenemos para conocer propiedades, relaciones, hechos y naturaleza de ciertos seres. Impidiendo la visión de los principios metafísicos, priva de estos conocimientos universales, como también de la deducción legítima de hechos generales por medio de la inducción incompleta, toda vez que para ésta son de todo punto necesarios los principios metafísicos. Por lo cual con la doctrina positivista sufren gran quebranto la extensión y la universalidad de la ciencia. Ésta florecerá de nuevo siguiendo los principios y el método de la filosofía cristiana, y desechando el exclusivismo y la inconsecuencia de la escuela positivista.

CAPITULO XVI

Doctrina krausista

Si el positivismo es fuente de tanto mal para la ciencia, no lo es en menor grado la doctrina krausista. Aquél da escasa importancia á la experiencia; y ésta la da á la deducción, por que tomando por punto de partida el yo, pretende elevarse á un principio único del cual se deriven todos nuestros conocimientos. Por razón del punto de partida el krausismo participa del subjetivismo de Fichte; y á causa de colocar el principio de la ciencia en la intuición del sér, participa de la doctrina de

Schelling sobre la intuición intelectual, con preponderancia de esta última doctrina.

Empieza el krausismo por la intuición del yo para elevarse mediante el principio de razón suficiente al conocimiento del Sér ó de Dios; y de este conocimiento pasa á deducir la existencia y determinaciones de la naturaleza, del espíritu y de la humanidad. Por esto es que comprende dos partes, de las cuales la primera es llamada *intuitivo-analítica*; y la segunda, *deductivo-sintética*.

En la primera parte Krause explica el punto de partida de la manera siguiente: «...El punto de partida de la ciencia debe consistir en un conocimiento cierto é indudable, que el escéptico mismo haya de admitir como condición de su duda. Este conocimiento debe ser también cierto con certeza inmediata, es decir, para la certeza de este conocimiento no ha de ser necesario que se conozca una razón del mismo, y ni siquiera que se piense en el principio de razón suficiente. Porque á ser esto necesario, el punto de partida de la ciencia ya no estaría en aquel conocimiento, sino tal vez en el conocimiento de esta razón. Además, por esto mismo ese conocimiento cierto é inmediato que es el punto de partida de la ciencia, debe encontrarse en todo espíritu sin otro conocimiento preparatorio, debe ser un conocimiento común, que preceda á la ciencia; pues si fuera necesario algún conocimiento preparatorio, éste sería el punto de partida de la ciencia...

»Preguntamos ahora, si en la conciencia de cada hombre existe ese conocimiento cierto con certeza inmediata... Desde luego y bajo el punto de vista de la conciencia ordinaria, el que haya entendido la pregunta responderá: sí, encuentro en mí tres conocimientos ciertos con certeza inmediata: primero, el de mí mismo, el de mi yo; segundo, el de mis semejantes, el de otros hombres; tercero, el de los objetos corporales ó de las cosas exteriores...
...»Pero ¿es inmediata la certeza de estas tres afirmaciones? Investiguémolo respecto de los objetos corporales ó sensibles exteriores. Desde luego se ve que este conocimiento no es inmediato; ya que todo conocimiento de los objetos sensi-

El positivismo, como todas las doctrinas falsas, es dañoso al espíritu humano; léjos de favorecer los progresos de la ciencia, impide la aproximación al ideal, en cuanto disminuye la extensión y la universalidad de nuestros conocimientos. Retrayendo de los momentos abstractivo y deductivo, impide que se vean los principios metafísicos, y que se utilice la guía que en éstos tenemos para conocer propiedades, relaciones, hechos y naturaleza de ciertos seres. Impidiendo la visión de los principios metafísicos, priva de estos conocimientos universales, como también de la deducción legítima de hechos generales por medio de la inducción incompleta, toda vez que para ésta son de todo punto necesarios los principios metafísicos. Por lo cual con la doctrina positivista sufren gran quebranto la extensión y la universalidad de la ciencia. Ésta florecerá de nuevo siguiendo los principios y el método de la filosofía cristiana, y desechando el exclusivismo y la inconsecuencia de la escuela positivista.

CAPITULO XVI

Doctrina krausista

Si el positivismo es fuente de tanto mal para la ciencia, no lo es en menor grado la doctrina krausista. Aquél da escasa importancia á la experiencia; y ésta la da á la deducción, por que tomando por punto de partida el yo, pretende elevarse á un principio único del cual se deriven todos nuestros conocimientos. Por razón del punto de partida el krausismo participa del subjetivismo de Fichte; y á causa de colocar el principio de la ciencia en la intuición del sér, participa de la doctrina de

Schelling sobre la intuición intelectual, con preponderancia de esta última doctrina.

Empieza el krausismo por la intuición del yo para elevarse mediante el principio de razón suficiente al conocimiento del Sér ó de Dios; y de este conocimiento pasa á deducir la existencia y determinaciones de la naturaleza, del espíritu y de la humanidad. Por esto es que comprende dos partes, de las cuales la primera es llamada *intuitivo-analítica*; y la segunda, *deductivo-sintética*.

En la primera parte Krause explica el punto de partida de la manera siguiente: «...El punto de partida de la ciencia debe consistir en un conocimiento cierto é indudable, que el escéptico mismo haya de admitir como condición de su duda. Este conocimiento debe ser también cierto con certeza inmediata, es decir, para la certeza de este conocimiento no ha de ser necesario que se conozca una razón del mismo, y ni siquiera que se piense en el principio de razón suficiente. Porque á ser esto necesario, el punto de partida de la ciencia ya no estaría en aquel conocimiento, sino tal vez en el conocimiento de esta razón. Además, por esto mismo ese conocimiento cierto é inmediato que es el punto de partida de la ciencia, debe encontrarse en todo espíritu sin otro conocimiento preparatorio, debe ser un conocimiento común, que preceda á la ciencia; pues si fuera necesario algún conocimiento preparatorio, éste sería el punto de partida de la ciencia...

»Preguntamos ahora, si en la conciencia de cada hombre existe ese conocimiento cierto con certeza inmediata... Desde luego y bajo el punto de vista de la conciencia ordinaria, el que haya entendido la pregunta responderá: sí, encuentro en mí tres conocimientos ciertos con certeza inmediata: primero, el de mí mismo, el de mi yo; segundo, el de mis semejantes, el de otros hombres; tercero, el de los objetos corporales ó de las cosas exteriores...
...»Pero ¿es inmediata la certeza de estas tres afirmaciones? Investiguémolo respecto de los objetos corporales ó sensibles exteriores. Desde luego se ve que este conocimiento no es inmediato; ya que todo conocimiento de los objetos sensi-

bles exteriores está determinado por medio de los sentidos de nuestro cuerpo: todo lo determinado que nosotros pretendemos saber tocante á las cosas exteriores, se funda en percepciones de la vista, del oído y de los demas sentidos. Lo que nosotros percibimos no son las cosas exteriores mismas, sino nuestro ojo, nuestro oído, los nervios de nuestro olfato, de nuestro gusto y de nuestro tacto en sus determinadas condiciones. Hasta pretendemos tener conocimientos determinados sobre la estructura del cielo, y sobre las relaciones y estados de lejanas estrellas; pero, si es que sepamos esto, no lo sabemos inmediatamente, sino por medio de la imagen del firmamento puesta en nuestro ojo...

»El conocimiento de nuestros semejantes lo obtenemos por medio de los sentidos corporales; pues todo cuanto sabemos de otros individuos racionales, se funda en la percepcion de su cuerpo, se funda en que los vemos, los oímos, etc... Por medio de los sentidos exteriores sólo vemos, oímos, etc., lo corporal de otros seres racionales; pero el espíritu no lo conocemos sino por medio del cuerpo y especialmente por medio del lenguaje... Así, pues, necesitamos dos medios para llegar al conocimiento de otros seres racionales...

...»Para tener conciencia de nosotros mismos, no necesitamos de medio alguno: conocemos experimentalmente la existencia del yo, pero no por medio de los sentidos corporales. Cada uno encuentra que no es él mismo quien puede ser visto, oído ó percibido de otros modos sensibles; y cuando tiene conciencia de que ve, de que oye, etc., añade á ésta otra conciencia superior, la de sí mismo. Por tanto, ese conocimiento con el cual cada uno tiene conciencia de sí mismo, es inmediato.

»Síguese de ahí, que si algun conocimiento puede ser el punto de partida de nuestra ciencia, no puede ser otro sino el conocimiento de nosotros mismos.

»La fundamental intuición del Yo no puede ser puesta en duda por el Yo, pues dudar significa no saber si es verdadera una cosa, ó si lo es su opuesta. Y así, quien sostiene que duda de la certeza de la fundamental intuición del Yo, debe decir que no sabe si esta afirmación es verdadera ó falsa. ¿Y quién

es ese que no la sabe? Él, su Yo. Cuando nosotros le hacemos advertir que duda, ha de advertir tambien que ha de admitirse á sí mismo para conocer que está en duda (1).»

(1) ...Es müsse der Anfang der Wissenschaft in einem unbezweifelbar gewissen Wissen bestehen, welches selbst der Zweifeln als Bedingung seines Zweifels anerkennen muss.—Dieses die Wissenschaft anfangende Wissen müsse ferner unmittelbar gewiss sein, d. h. bei der Gewissheit dieses Wissens müsse gar nicht nöthig sein, dass man sich eines weitem Grundes davon bewusst werde, ja es müsse nicht einmal erfordert werden, dass man dabei an den Satz des Grundes denke. Denn wäre Letzteres nöthig, so wäre ja nicht es der Anfang des Wissens, sondern das Wissen dieses Grundes könnte vielleicht der Anfang des Wissens sein. Daher muss ferner dieses unmittelbar gewisse Wissen, womit die menschliche Wissenschaft anfangt, ohne alles weitere vorbereitende Wissen in jedem Geiste, im gemeinen, vorwissenschaftlichen Bewusstsein sich finden. Denn wäre irgend ein vorbereitendes Wissen nöthig, so würde dieses der Anfang sein...

Ob nun eine solche unmittelbar gewisse Erkenntniss im Bewusstsein jedes Menschen vorhanden sei, das müssen wir fragen... Die nächste Antwort, die Jeder, der die Frage verstanden hat, vom Standort des gewöhnlichen Bewusstseins aus geben wird, ist diese: Ja, ich finde in mir solche unmittelbar gewisse Erkenntnisse und zwar sogar eine dreifache: erstlich von mir selbst, von meinem Ich; zweitens, von meiner Gleichen, von andern Menschen ausser mir; drittens, von den leiblichen Objecten, den Dingen ausser mir...

...Ist denn die Gewissheit dieser drei Behauptungen unmittelbar? Lassen sie uns dies untersuchen, zunächst in Ansehung der Behauptung, dass wir von äussern leiblichen Objecten wissen, von sinnlichen äussern Dingen. Da zeigt es sich nun gleich, dass dieses Wissen nicht unmittelbar ist, denn alles Wissen von äussern sinnlichen Objecten ist bedingt durch die Sinne unseres Leibes; Alles was wir von Aussendigen Bestimmtes zu wissen behaupten, beruht auf Wahrnehmungen des Auges, des Ohres und der übrigen Sinne. Wir nehmen ja nicht die Aussendinge selbst wahr, sondern unser Auge, unser Ohr, unsere Geruchs- und Geschmacksnerven, unsere Tastnerven nehmen wir wahr in ihren bestimmten Beschaffenheiten. So behaupten wir freilich, sogar Bestimmtes zu wissen über den Himmelbau, über die Verhältnisse und Beschaffenheiten entfernter Gestirne; aber das alles wissen wir nicht unmittelbar, wenn wir es wissen, sondern wir wissen es durch die Abbildung des Firmaments in unserem Auge...

...Diese Erkenntniss (anderer Vernunftwesen) durch die leiblichen Sinne vermittelt ist. Denn alles, was wir von andern Vernunftindividuen wissen beruht auf Wahrnehmung der Leiber dieser Vernunftwesen, beruht darauf, dass wir sie sehen, hören und so ferner... Durch die Sinne des Leibes wird uns nur der Leib anderer Vernunftwesen sichtbar, hörbar und so ferner,—der Geist aber erst wieder mittelbar durch den Leib, und besonders durch die Sprache... Es ist also unser Wissen von andern Vernunftwesen zwiefach vermittelt...

...Bedarf es, um unser selbst bewusst zu werden, gar keiner Vermittlung; man erfährt, dass das Ich ist, gar nicht durch die Sinne des Leibes. Jeder findet, dass nicht er selbst gesehen, gehört und auf andere sinnliche Weise wahrgenommen werden kann; und indem er z. B. sich bewusst wird, zu sehen, zu hören und so ferner, bringt er schon das höhere Bewusstsein seiner selbst mit

Desde este punto de partida el krausismo se eleva al principio de la ciencia, ó sea al conocimiento del Sér ó de Dios, valiéndose del principio de razon suficiente. Dice Krause que lo finito tiene su razon suficiente en un todo del cual forma parte; pues que siendo finito, está limitado por algo exterior á él, y forma parte de un todo en el cual está contenido, y ese todo es su razon suficiente (1).

Siendo el yo un sér finito, conforme resulta de la observacion interior, y de la comparacion del mismo con otros seres racionales y con la naturaleza, ha de tener tambien su razon suficiente en un todo del cual sea parte (2).

La humanidad, á la cual pertenece el yo como parte, es tambien limitada, lo mismo que la naturaleza y el espíritu; toda vez que estas tres cosas se distinguen una de otra, y así son limitadas todas ellas. Deben, pues, tener su razon suficiente en un todo que las contenga, y que no sea limitado, á fin de evitar un procedimiento en infinito. Ese procedimiento fuera inevitable, si á este todo y á los demas que fueran formándose, se les

hinzu. Es findet sich also dieses Wissen, womit Jeder sich selbst weis, unmittelbar...

Daraus folgt, dass wenn irgend eine Erkenntniss der Anfang unserer Wissenschaft sein kann, so kann es nur diese sein, worin wir uns selbst erkennen. ...Sie (die Grundschaung: Ich) kann von dem Ich nicht bezweifelt werden, denn zweifeln heisst nicht wissen, ob etwas oder sein Gegenheil wahr ist. Wer also behauptet, an der Gewissheit der Grundschaung: Ich, zu zweifeln, der muss sagen, dass er selbst nicht weis, ob diese Behauptung wahr sei oder falsch. Wer weiss es nicht?—Er, das Ich; und indem wir ihn zum Selbstbewusstsein bringen dass Er zweifelt, wird er sich erinnern, dass er sich selbst anerkennen muss, um sich als zweifelnd zu wissen.

(K. C. F. Krause: *Vorlesungen über das System der Philosophie*: t. I. 2.^a ed., 1869, págs. 43-49, 54).

(1) Daher eben kommt es, dass wir, sobald wir Etwas als endlich denken, uns nicht der Frage nach dem Grunde ent schlagen können; denn da es endlich ist, also Wesenliches ausser sich hat, und da es begrenzt ist, so ist das Endliche ein Theilwesenliches, weist also auf das Ganze hin, woran oder worin es als Theilwesenliches ist, mithin auf das Ganze als seinen Grund (Krause: *Vorlesungen*, etc., ed. cit., t. I, pág. 149).

(2) Aber da die Grundschaung: Ich, weiter bestimmt wird zu dem Gedanken dass Jedes Ich in seiner Art endlich ist, indem wir uns nicht nur im Innern endlich finden, sondern auch uns als Selbstwesen (als selbständige Individuen) andern Vernunftwesen, und der Natur entgegensetzen; da wir uns also nothwendig als endlich und begrenzt betrachten, so entsteht auch unvermeidlich die Frage nach dem Grunde des ganzen Ich. (Krause: *ibid.*, pág. 152).

hubiese de buscar á su vez una razon suficiente. De este modo llegamos al pensamiento de un sér independiente é infinito, que no tiene nada fuera de sí, y que es la razon suficiente de todas las cosas. Hé aquí el pensamiento del Sér sin restriccion alguna, del Sér en su totalidad é independencia; pensamiento que se identifica con el de Dios (1).

Este modo de discurrir, que parece tener las pretensiones de una demostracion, no tiene tal carácter, segun declara el mismo Krause. Al decir de éste, el pensamiento del Sér no se funda en el de razon suficiente, sinó al contrario el de razon suficiente en el del Sér. Es una ilusion querer probar la existencia ó esencia de Dios tomando por punto de partida los seres finitos. La serie de consideraciones aducidas no es más que un medio para despertar al espíritu, para que vuelva á pensar en Dios el espíritu que le había olvidado (2).

(1) Wenn also Vernunft, Natur und Menschheit sich als endlich zeigen, so müssen wir auch insofern in Ansehung ihrer nach dem Grunde fragen. Nun zeigen sich aber alle diese drei Wesen als endlich; denn wir unterscheiden sie alle drei von einander; es ist also das eine nicht, was ein jedes der beiden andern ist... Wir können also nicht umhin, nach dem Grunde der Vernunft, der Natur und der Menschheit zu fragen, d. h. wir müssen uns zu dem Gedanken eines Wesens erheben, worin sowohl die Vernunft als auch die Natur enthalten seien, wodurch, das ist nach dessen Wesenheit, diese beiden bestimmt seien; welches auch der Grund der Vereinigung beider sei, wonach sie die Menschheit sind... Wenn wir aber dieses Wesen uns denken als nicht endlich, als nicht beschränkt, d. h. wenn wir denken, dass es ganz ist, zu gar keinem Aeussern in Verhältniss steht, wenn wir denken, dass es an sich selbst ist, und dass es Eins ist, so findet dann die Frage des Grundes in Ansehung des Gegenstandes dieses Gedankens nicht mehr statt. Nun also können wir dies zu denken, und gewiss Jeder von Ihnen wird jetzt schon auf meine Anforderung diesen Gedanken vollzogen haben, den Gedanken eines unendlichen, selbständigen Wesens, welches ausser sich Nichts hat, an sich aber und in sich als der Eine Grund Alles ist, und welches wir mithin auch als den Grund denken von Vernunft, Natur und Menschheit (Krause: *Vorlesungen*, etc., t. I, ed. cit., págs. 203, 204).

(2) ...Das Denken Wesens oder Gottes zwar Grund ist des Gedankens: Grund, dass aber umgekehrt der Gedanke: Grund gar nicht der Grund ist, und sein kann des Gedankens: Wesens oder Gott.... Wir also im gewöhnlichen Bewusstsein, welches noch nicht zum Bewusstsein Gottes geworden ist, uns täuschen, wenn wir meinen, den Gedanken: Gott, durch irgend Etwas zu begründen, oder wenn wir es unternehmen, uns vom Endlichen erhehend, die Wesenheit oder Dasein Gottes beweisen zu wollen.... Es kann also der Gedanke: Grund oder auch Ursache, durchaus nur ein Hülfmittel der Erinnerung sein, dass der endliche Geist, der Gottes vergessen ist, wiederum des Gedankens: Gott, inne werde.... (Krause: *ibid.*, págs. 260, 261).

La realidad objetiva del pensamiento de Dios, ó sea la existencia de Dios, cree el krausismo verla contemplando el objeto de dicho pensamiento. Mirando al Sér total, absoluto, infinito, ya se ve que ha de tener la existencia, pues que sin ella no tendría ninguno de los caracteres mencionados. «Preguntar, dice Krause, si Dios existe, es preguntar si el pensamiento de la Esencia incluye el de la existencia. Y cualquiera que lo considere, verá que es así, y que no puede pensarse la esencia absoluta sin absoluta existencia (1).

En el mismo sentido se espresa Tiberghien, segun es de ver en las páginas 478, 479 y 496 de su *Introducción á la Filosofía*.

Resulta, pues, que segun la escuela krausista, despues del momento empírico, mediante las consideraciones arriba dichas, nos elevamos al conocimiento de Dios, ó sea del Sér absoluto é infinito, del Sér en el cual como en su todo tienen la razon suficiente el espíritu, la naturaleza y la humanidad. Contemplando á este Sér, vemos su existencia; y contemplando á este Sér existente, conocemos la realidad y propiedades del universo. Así tiene lugar una serie de deducciones en la segunda parte del sistema filosófico de Krause.

Habiendo dado respecto de Dios una noción falsa y contradictoria, no se librará la escuela krausista de llegar á conclusiones falsas y contradictorias tambien. A nadie causará maravilla el ver como de aquella noción se deduce que el mundo es necesario, increado, eterno é infinito. Oigamos sobre este particular á Tiberghien:

(1) Wenn aber gefragt wird, ob Gotte Seinheit zukomme, so ist diese Frage unbedingt zu verstehen, und sie fragt eigentlich: ob der Gedanke: Wesenheit, auch den Gedanken: Seinheit an sich habe? und hierauf wird Jeder, der diese Gedanken denkt, finden dass es so ist, dass unbedingte Wesenheit nicht kann gedacht werden ohne unbedingte Seinheit. (Krause: *ibid.*, pág. 264).

«Dios es la unidad del sér y de la esencia. Esta unidad no está vacía, puesto que Dios lo contiene todo. Debe, pues, determinarse interiormente como sér y como esencia... Sin embargo, la esencia divina es una é indivisible, está toda entera en cada una de sus determinaciones... En la una, toda la esencia se manifiesta bajo el aspecto de lo absoluto, de la existencia en sí y para sí; en la otra, bajo el aspecto de lo infinito, del encadenamiento de todas las cosas entre sí. En virtud de la unidad de la esencia, estas dos determinaciones deben despues unirse entre sí en la *armonía* de la esencia y del sér. Dios es tambien de una manera indivisa cada una de estas tres determinaciones, pero ninguna de ellas es Dios; porque Dios es el Sér uno y total, que en este concepto está sobre todo género. Por esto, en fin, Dios es la *unidad superior* del sér y de la esencia.

«Esta deducción se completa por la intuición... En efecto, la *Naturaleza* es esta determinación del sér, donde se encuentra el carácter predominante de lo infinito ó de la trabazon necesaria de todas las cosas entre sí. El *Espíritu* es esa otra determinación del sér, donde se encuentra el carácter predominante de lo absoluto ó de la existencia libre. La *humanidad* es el sér en que estos dos atributos se equilibran y armonizan. Por fin, el *Sér supremo* es la espresion de Dios como unidad superior de la esencia (1).»

(1) Dieu est l'unité de l'être et de l'essence. Cette unité n'est pas vide, puisque Dieu contient tout. Elle doit donc se déterminer intérieurement comme être et comme essence... Cependant l'essence divine est une et indivisible, elle est toute entière dans chacune de ses déterminations... Dans l'une toute l'essence divine se manifeste sous l'aspect de l'absolu, de l'existence en soi et pour soi, dans l'autre sous l'aspect de l'infini, de l'enchaînement de tout avec tout. En vertu de l'unité de l'essence, ces deux déterminations doivent ensuite s'unir entre elles dans l'*harmonie* de l'essence et de l'être. Dieu est aussi d'une manière indivise chacune de ces trois déterminations, mais aucune détermination n'est Dieu, car Dieu est l'Être un et entier qui comme tel est au-dessus de tout genre. Dieu est donc en fin l'*unité supérieure* de l'être et de l'essence.

Cette déduction se complète par l'intuition... La *Nature* en effet est cette détermination de l'être, où se trouve le caractère prédominant de l'infini ou de la liaison nécessaire de tout avec tout. L'*Esprit* est cette autre détermination de l'être, où se trouve le caractère prédominant de l'absolu ou de l'existence libre. L'*humanité* est l'être où ces deux attributs s'équilibrent et s'harmonisent. L'*Être suprême* en fin est l'expression de Dieu comme unité supérieure de l'essence. (Tiberghien: *Introduction à la Philosophie*, 1868, págs. 498-500).

... «La razon determinante es lo que en el análisis llamamos *causa*... La relacion del mundo con Dios se designa comunmente con el nombre de *creacion*. Si por esto se entiende que el mundo está en Dios, que depende de Dios, que tiene su causa y condicion en Dios, la *creacion* es real, y áun eterna, porque hasta aquí no hemos encontrado la idea de tiempo; pero si por esto se entiende que el mundo ha sido hecho de la nada, que es obra de la voluntad pura y que subsiste fuera de Dios, la *creacion* es contraria á la infinidad, á la plenitud, á la perfeccion y á todas las relaciones esenciales de Dios con el universo (1).»

«Sabemos que Dios es idéntico á sí mismo en todo lo que es. Ahora bien; Dios en sí mismo es el Ser infinito, y contiene en su esencia cosas determinadas ó finitas. Así es tambien idéntico á sí mismo y por consiguiente *infinito*, en cuanto es y contiene en sí cosas *finitas*... Desde luego resulta de esto que el Espíritu, la Naturaleza y la humanidad, que componen el mundo y que están constituídos segun la esencia divina, son infinitos... Son *infinitos de una manera relativa*; son infinitos, porque lo son *todo*, cada uno en su género. No hay más que una naturaleza, que es toda la naturaleza y que no tiene límites en su dominio, puesto que no existe ninguna otra realidad de la misma clase que pueda limitarla. Asimismo el mundo espiritual y la humanidad son infinitos en su género, y por consiguiente la humanidad terrestre no es más que una parte de la humanidad universal. Así resulta cierto que el universo es infinito en sus diversos órdenes, siendo esto la consecuencia necesaria de un principio cierto. En esta parte la síntesis completa el análisis, que no hace constar más que la inmensidad de la naturaleza (2).»

(1) La raison déterminante est ce que dans l'analyse nous appelons *cause*... Le rapport du monde à Dieu se désigne communément par le terme *création*. Si l'on entend par là que le monde est en Dieu, qu'il dépend de Dieu, qu'il a sa cause et sa condition en Dieu, la *création* est réelle et même éternelle, car jusqu'ici nous n'avons pas rencontré l'idée du temps; mais si l'on entend par là que le monde a été fait de rien, qu'il est l'œuvre de la volonté pure et qu'il subsiste hors de Dieu, la *création* est contraire à l'infinité, à la plénitude, à la perfection et à tous les rapports essentiels de Dieu avec l'univers. (Ibid., página 502).

(2) Nous savons que Dieu est identique à lui-même dans tout ce qu'il est.

II

Bajo el punto de vista de cada uno de los tres momentos, empírico, abstractivo y deductivo, es vicioso el método krausista que acabamos de esponer.

En el momento empírico, al tomar el Yo por único punto de partida, es inconsecuente, no tiene la estension debida, y esplica falsamente la percepcion exterior. Sobre esto mismo deciamos en nuestra *Demostracion de la armonia entre la religion católica y la ciencia*: «Percibimos nuestro Yo, ciertos actos de nuestro espíritu, y muchos seres corporales, quedando completamente ciertos de la existencia de estos objetos, por razon de aprehenderlos en percepcion ó vision de los mismos. Fuera inconsecuencia admitir alguno de estos objetos sin admitir los demas, porque á favor de todos milita una misma razon. El escéptico, declarando que no sabe nada ó que duda de todo, es inconsecuente; pues á lo más podrá alegar que ve claramente esta duda ó ignorancia suya: cosa que tambien se verifica respecto de otros muchos objetos. La percepcion del Yo áun no tiene la claridad por parte del sujeto, ni la precision y determinacion por parte del objeto, que reunen otras percepciones, señaladamente las de objetos corporales. La percepcion de los

Or Dieu est en lui-même l'être infini, et il contient dans son essence des choses déterminées ou finies. Il est donc aussi identique à lui-même, par conséquent *infini*, en tant qu'il est et qu'il contient en soi du fini... Il en résulte d'abord que l'Esprit, la Nature et l'humanité, qui composent le monde et qui sont constitués selon l'essence divine, sont infinis... Ils sont *infinites d'une manière relative*; ils sont infinis, parce qu'ils sont *tout*, chacun dans son genre. Il n'y a qu'une seule nature, qui est toute la nature et qui est sans limites dans son domaine, puisqu'il n'existe aucune autre réalité de même genre, qui puisse la borner. Le monde spirituel et l'humanité sont pareillement infinis dans leur genre, et en conséquence l'humanité terrestre n'est qu'une partie de l'humanité universelle. Il est certain maintenant que l'univers est infini dans ses divers ordres: c'est la conséquence nécessaire d'un principe certain. La synthèse en ce point complète l'analyse, qui ne constate que l'immensité de la nature. (Ibid., pág. 506).

actos de nuestro espíritu, y la de los objetos exteriores, son conocimientos inmediatos, que no se derivan de otro conocimiento; y por tanto, pueden servir muy bien de punto de partida. Para ver un objeto corporal, para percibir un acto de mi espíritu, basta que este objeto, este acto afecten la potencia perceptiva, y que ésta se dirija á ellos y los aprehenda, sin necesidad de que antes haya visto otros objetos. Decir que nosotros no conocemos las cosas exteriores sino en cuanto percibimos nuestros sentidos y las condiciones especiales en que se encuentran, es afirmar lo que está destituido de fundamento. Si consultamos la experiencia psicológica, hallaremos, por ejemplo, que no vemos nuestro ojo al hacer el acto de la vision, y que la existencia del objeto exterior no la deducimos de las modificaciones de este órgano. Si nos preguntan: qué cosa vemos, no decimos que veamos el ojo ni su modificación, sino tal ó cual objeto exterior. Si nos preguntan si existe realmente este objeto, decimos que nosotros mismos lo estamos viendo, pero no contestamos que dada la modificación que vemos en el ojo, haya de existir el objeto por precision. La fisiología viene á confirmar esto mismo. En cada ojo se pinta una imagen del objeto en posicion inversa. Si nosotros viéramos los objetos en cuanto percibiésemos los órganos y sus modificaciones, habríamos de ver los objetos duplicados y en posicion inversa, conforme á la imagen.—La sola percepcion del Yo no puede elevarnos á la plenitud del conocimiento abstractivo, pues no vemos todas las categorías en aquella sola percepcion. Si dirigimos la atencion á nuestros actos en concreto, en cuanto los producimos nosotros mismos, conocemos que obramos, que nosotros somos la causa de tal ó cual acto en particular. Y despues que nos hemos conocido á nosotros mismos como causa especial, podemos por abstraccion elevarnos á la idea general de causa. La percepcion de nuestros actos es algo más que la percepcion del solo Yo: con ésta sola no encontramos un acto especial de causalidad, ni tenemos el fundamento necesario para la correspondiente abstraccion (págs. 68, 69).»

La elevacion al principio de la ciencia, esto es, al conocimiento del Sér ó de Dios, no corresponde al momento abstrac-

tivo, que de necesidad ha de seguir al momento empírico. Para fecundar el terreno de la esperiencia son necesarios principios generales; y éstos se conocen contemplando lo universal, que es el objeto de las ideas ó conceptos formados en la abstraccion. Dos cosas están comprendidas en el momento abstractivo: 1.º la abstraccion, ó sea la formacion de conceptos ó ideas que espresan lo universal y prescinden de las determinaciones individuales; 2.º la contemplacion de lo universal ó del objeto abstracto para descubrir su contenido.

Segun las declaraciones del krausismo, ni lo uno ni lo otro tiene lugar en su elevacion al principio de la ciencia. Éste, segun afirma Krause, no puede consistir ni en una idea, ni en un juicio, ni en una conclusion. No en una idea; porque ella es pensamiento de lo universal, eterno é inmutable, y así escluiria el conocimiento de lo temporal, de lo individual y de cuanto en la vida es bueno y bello de una manera limitada. Tampoco consiste en un juicio; pues que entónces sería un conocimiento subordinado y dependiente, por suponer el de los dos extremos cuya relacion se afirma en un juicio. Por fin, no puede consistir en una conclusion; ya que ésta, ademas de ser un juicio, se funda en otra ú otras proposiciones que son sus premisas. Por tanto, no puede tener ninguno de estos caracteres el principio de la ciencia, en el cual y por el cual son conocidas todas las cosas (1).

(1) Es kann das Princip nicht in Form eines Begriffs erkannt oder geschaut werden; denn der Begriff ist der Gedanke des Allgemeinen, des Ewigen, des unveränderlich Wesentlichen an den Dingen, im Gegensatz des Individuellen, des Zeitlichen, Sinnlichen. Sollte demnach das Princip in der Form eines Begriffes stehen, so müsste das Eine, worin und wodurch alles erkannt wird nur ein allgemein Wesentliches sein, nur ein ewig Wesentliches, mithin als Ewiges, durchaus unveränderliches, es müsste also ausschliessen alles Zeitliche, alles Individuelle, alles im Leben auf endliche Weise Gute und Schöne... Ebensovwenig aber kann sie die Erkenntniss eines Urtheils sein. Denn wir urtheilen, wenn wir das Verhältniss zweier unterschiedenen Glieder der Denkreihe erkennen... Demnach ist jedes Urtheil nur eine bedingte, untergeordnete Erkenntniss... Ebensovwenig aber kann es erkannt werden als Schlusssatz irgend eines Schlusses. Denn jeder Schlusssatz ist ein Urtheil... Sehen wir aber darauf, wodurch eine Schlussfolge eine solche ist, so ist sie es dadurch, dass das Urtheil des Schlusssatzes als begründet erkannt wird in einem oder in zwei höhern Urtheilen (Krause: *Vorlesungen*, etc., ed. cit., págs. 14, 15).

Asimismo enseña Krause que el principio de la ciencia no es una contemplación de lo universal ó de un objeto abstracto. Tal principio es «el puro y total pensamiento del Sér,» es una intuición que comprende no solamente lo universal, sinó también todo lo individual y finito. Semeja en esto al pensamiento del Yo, que abarca lo universal que hay en mí, y además las propiedades individuales (1).

Estas doctrinas de Krause están desmentidas por la observación de nosotros mismos. Observando el modo cómo llegamos á los principios científicos, vemos que es formando, por medio de la abstracción, conceptos ó ideas, y contemplando los objetos universales de éstas. Es decir, llegamos á los principios trayendo á efecto las dos partes comprendidas en el momento abstractivo. Basta examinar los diversos principios científicos para conocer la verdad de este aserto. Así es que si formamos el concepto de sér, y contemplamos este objeto universal, vemos el principio de contradicción. Si formamos los conceptos de todo y parte, y contemplamos estos objetos generales, vemos el axioma de que el todo es mayor que su parte.

No trataremos aquí del error de Krause cuando reduce toda la ciencia á un principio único, ya que después hemos de ocuparnos espresamente en esta cuestión. Advertiremos empero que Krause invierte el orden de la ciencia al querer elevarse primero á un principio único, á la contemplación del Sér ó de Dios, para encontrar allí las categorías y ver los demás principios de las ciencias. Después del momento empírico debemos ante todo elevarnos á conceptos generales para ver los principios científicos, y mediante la combinación de estos principios y de los hechos experimentales podemos finalmente conocer

(1) Der reine, ganze Gedanke: Wesen (Ibid., pág. 15)—... Erkennt der Wesen schauende, das ist der Wesen Wissende, dass auch alles Individuelles, alles Endliche, sofern es lebt, mitbfasst ist in und unter dem Gedanken: Wesen. Dies ist erläuterbar durch die untergeordneten unbedingten Gedanken... Indem Ich denke: Ich, denke ich mich weder als einen Allgemeinbegriff, noch als ein sinnliches individuelles Wesen, aber sowohl der Gedanke meiner allgemeinen Wesenheit, mein Begriff als auch die Anschauung meiner individuellen Beschaffenheit, meine Eigenlebschauung ist mit gegeben in und unter dem Gedanken, oder der Grundschauung: Ich. (Ibid., pág. 276).

la existencia y atributos de Dios. Lo que Krause considera como principio, es para el hombre lo conocido en último lugar.

Tampoco corresponde al momento abstractivo la elevación de los krausistas al principio de la ciencia, porque en aquel momento, al contemplar el objeto abstracto, no vemos su existencia ni la de su contenido, sinó en cuanto nos apoyamos en la experiencia. Contemplando el todo y sus partes, el entendimiento ve que el todo es mayor que su parte; de manera que donde haya un todo, se ha de verificar también el ser mayor que su parte. Pero que de hecho exista el todo, y por consiguiente se verifique el ser mayor que su parte, eso no lo sabemos sinó por medio de la percepción. La inteligencia ve el enlace del objeto y de su contenido; y las facultades perceptivas han visto la existencia del objeto. — Estos hechos los desconoce el krausismo cuando pretende estar cierto de la existencia de Dios por su sola noción. Al contemplar al Sér infinito, veo encerradas allí su existencia, su sabiduría, etc. Pero por esta sola contemplación no veo la realidad del Sér infinito; para conocerla en el momento abstractivo, debiera antes haberla visto por medio de una percepción. Y como que esto no tiene lugar tratándose del Sér infinito, sólo podemos conocer su existencia en el momento deductivo.

Por fin, no corresponde al momento abstractivo el procedimiento krausista de adoptar en su elevación al principio de la ciencia la noción de Dios dada por el panteísmo, de considerar á Dios como el Sér total, absoluto é infinito. En el momento abstractivo no se tiene por real ninguna cosa contradictoria, porque se sabe que lo contradictorio es imposible. Y el krausismo no repara en tener por real una de las mayores contradicciones y absurdos, cual es la de un sér que á un tiempo sea infinito y forme un todo. El Sér infinito, á causa de su perfección sin límite, ha de ser simplicísimo; teniendo encerrado su sér en la más alta unidad posible, ha de ser independiente hasta de las partes que lo constituirían, á ser un todo. Decir que Dios es un todo y que es infinito, es juntar dos cosas que se rechazan y destruyen mutuamente.

En el momento deductivo son muchos y grandes los des-

aciertos de la escuela krausista. No nos detendremos aquí en probar que el mundo no es increado, ni necesario, ni infinito, ni eterno. Bien y sólidamente lo tienen demostrado la teodicea y la cosmología contra las pretensiones del kraüsismo. Si éste hubiese procedido de la manera debida en el momento abstractivo, no habría adoptado una noción de Dios falsa y contradictoria, ni hubiera tenido ocasion de caer en aquellos errores tocante al origen y propiedades del universo.

En el momento deductivo desdena el elemento empírico, y no le aplica los principios metafísicos, puesto que considera suficiente su único principio para ver allí todas las verdades. Si hubiese combinado los hechos experimentales y los principios metafísicos, como hace el escolasticismo, habría conocido legítimamente la existencia, naturaleza y propiedades de seres tocante á los cuales ahora profesa gravísimos errores, ó que á lo menos no conoce por el legítimo procedimiento de intuición verdadera ó de sólida demostracion.

Así, pues, la escuela krausista por una parte exagera las fuerzas del entendimiento humano admitiendo un principio único para todos nuestros conocimientos; y por otra se opone á su pleno desenvolvimiento en cuanto adopta un punto de partida insuficiente, se extravía en su contemplacion del Sér, y descuida el elemento empírico en sus deducciones. Por esto es que no ha merecido bien ni de la estension, ni de la pureza, ni de la solidez de la ciencia.

CAPITULO XVII

El escolasticismo y los tres momentos del método

Tocante al primer momento los escolásticos enseñaron su carácter fundamental y su necesidad para la perfeccion de nuestros conocimientos. Santo Tomas enseña que *todo nuestro*

conocimiento empieza por el sentido, y que de lo particular nos elevamos á lo general (1). San Buenaventura dice que *la razon adquiere la ciencia por la vía del sentido y de la esperiencia* (2). Duns Escoto sostiene que *toda nuestra ciencia procede del sentido* (3).

De ahí proviene que los escolásticos hiciesen frecuente uso de la observacion en las ciencias físicas, y que tambien las empleasen en las metafísicas para dar verdad objetiva á la abstraccion y sentar una base sólida para las deducciones. En las cuestiones psicológicas consignan no pocos hechos experimentales, y en éstos se fundan para llegar al conocimiento de la naturaleza, origen y destino del alma humana. En hechos contingentes ponen el fundamento de la teología natural, deduciendo de aquéllos con el auxilio de principios metafísicos la existencia del Sér necesario, eterno é inmutable.

No hay para qué ocuparse en probar la importancia que los escolásticos dieron á los momentos abstractivo y deductivo, y el mucho uso que de ellos hicieron, cuando precisamente por esto han sido objeto de tantas censuras é impugnaciones. Por otra parte son bien conocidos sus gigantescos trabajos en el terreno de la metafísica, sus estensas y profundas lucubraciones concernientes á Dios, al universo y al alma humana.

Santo Tomas en sus cuestiones *De Veritate*, y en su Comentario á la *Metafísica* de Aristóteles espone muy bien todo el órden y conjunto de nuestros conocimientos.

(1) Res quidem sensibiles ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit. (*Contra Gentiles*, I, c. 8.)—(Intellectus agens) facit intelligibilia in actu per abstractionem universalium a singularibus (In II Analit. Poster., lect. XX. Opp., ed. Rom., t. I).

(2) (Ratio) acquirit scientiam per viam sensus et experientiae (In II Sentent. d. 30, a. 1, q. 1).

(3) Omnis nostra scientia oritur a sensu. (In libr. I *Metaph.*, cap. I, n. 2. Op. ed. Lugd., t. IV, pág. 3).

aciertos de la escuela krausista. No nos detendremos aquí en probar que el mundo no es increado, ni necesario, ni infinito, ni eterno. Bien y sólidamente lo tienen demostrado la teodicea y la cosmología contra las pretensiones del krausismo. Si éste hubiese procedido de la manera debida en el momento abstractivo, no habría adoptado una noción de Dios falsa y contradictoria, ni hubiera tenido ocasion de caer en aquellos errores tocante al origen y propiedades del universo.

En el momento deductivo desdena el elemento empírico, y no le aplica los principios metafísicos, puesto que considera suficiente su único principio para ver allí todas las verdades. Si hubiese combinado los hechos experimentales y los principios metafísicos, como hace el escolasticismo, habría conocido legítimamente la existencia, naturaleza y propiedades de seres tocante á los cuales ahora profesa gravísimos errores, ó que á lo menos no conoce por el legítimo procedimiento de intuición verdadera ó de sólida demostracion.

Así, pues, la escuela krausista por una parte exagera las fuerzas del entendimiento humano admitiendo un principio único para todos nuestros conocimientos; y por otra se opone á su pleno desenvolvimiento en cuanto adopta un punto de partida insuficiente, se extravía en su contemplacion del Sér, y descuida el elemento empírico en sus deducciones. Por esto es que no ha merecido bien ni de la estension, ni de la pureza, ni de la solidez de la ciencia.

CAPITULO XVII

El escolasticismo y los tres momentos del método

Tocante al primer momento los escolásticos enseñaron su carácter fundamental y su necesidad para la perfeccion de nuestros conocimientos. Santo Tomas enseña que *todo nuestro*

conocimiento empieza por el sentido, y que de lo particular nos elevamos á lo general (1). San Buenaventura dice que *la razon adquiere la ciencia por la vía del sentido y de la esperiencia* (2). Duns Escoto sostiene que *toda nuestra ciencia procede del sentido* (3).

De ahí proviene que los escolásticos hiciesen frecuente uso de la observacion en las ciencias físicas, y que tambien las empleasen en las metafísicas para dar verdad objetiva á la abstraccion y sentar una base sólida para las deducciones. En las cuestiones psicológicas consignan no pocos hechos experimentales, y en éstos se fundan para llegar al conocimiento de la naturaleza, origen y destino del alma humana. En hechos contingentes ponen el fundamento de la teología natural, deduciendo de aquéllos con el auxilio de principios metafísicos la existencia del Sér necesario, eterno é inmutable.

No hay para qué ocuparse en probar la importancia que los escolásticos dieron á los momentos abstractivo y deductivo, y el mucho uso que de ellos hicieron, cuando precisamente por esto han sido objeto de tantas censuras é impugnaciones. Por otra parte son bien conocidos sus gigantescos trabajos en el terreno de la metafísica, sus estensas y profundas lucubraciones concernientes á Dios, al universo y al alma humana.

Santo Tomas en sus cuestiones *De Veritate*, y en su Comentario á la *Metafísica* de Aristóteles espone muy bien todo el órden y conjunto de nuestros conocimientos.

(1) Res quidem sensibiles ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit. (*Contra Gentiles*, I, c. 8.)—(Intellectus agens) facit intelligibilia in actu per abstractionem universalium a singularibus (In II Analit. Poster., lect. XX. Opp., ed. Rom., t. I).

(2) (Ratio) acquirit scientiam per viam sensus et experientiae (In II Sentent. d. 30, a. 1, q. 1).

(3) Omnis nostra scientia oritur a sensu. (In libr. I *Metaph.*, cap. I, n. 2. Op. ed. Lugd., t. IV, pág. 3).

«Cognitio nostra, dice el santo doctor, quae a rebus initium sumit, hoc ordine progreditur, ut primo incipiat in sensu, secundo perficiatur in intellectu (1).»

Hé aquí dos clases de conocimiento: uno sensitivo, otro intelectual. El primero comprende el momento empírico; el segundo, los momentos abstractivo y deductivo.

Que estos dos últimos momentos están comprendidos en el conocimiento intelectual, lo declara Santo Tomas esponiendo los significados de la palabra *intellectus* del modo siguiente:

... «Nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit, est enim intelligere quasi intus legere: sensus enim et imaginatio sola exteriora accidentia cognoscunt, solus autem intellectus ad essentiam rei pertingit. Sed ulterius intellectus ex essentiis rerum comprehensis diversimode negotiatur ratiocinando et inquirendo. (Hasta aquí los dos momentos, y luego la esplicacion de las dos partes del momento abstractivo). Nomen ergo intellectus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod se habet ad hoc tantum a quo primo nomen impositum fuit, et sic dicimur proprie intelligere cum apprehendimus quidditates rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus, sicut sunt prima principia quae cognoscimus cum terminis cognoscimus. Unde et intellectus habitus principiorum dicitur... (2).»

Estas dos partes del momento abstractivo, á saber, contemplacion del objeto abstracto, y vision de su contenido, otra vez las describe muy bien tratando del sér y del principio de contradiccion en estos términos:

... «Cum duplex sit operatio intellectus, una qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia; alia quae componit et dividit; in utroque est aliquod primum. In prima quidem operatione est aliquod primum quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens, nec aliquid hac operatione potest mente concipi nisi intelligatur ens. Et quia

(1) Qq. *Disput. de Veritate*, art. 11, corp. Opp. ed. Paris, 1660, t. XII, pág. 568.

(2) Qq. *Disput. de Veritate*, art. 12, corp. Ibid., pág. 569.

hoc principium: impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium: omne totum est majus sua parte, ex intellectu totius et partis; ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividit (1).»

En sus Comentarios á la *Lógica* de Aristóteles espone la relacion del momento abstractivo con el empírico, diciendo que de lo particular se abstrae lo universal, y que éste es tambien de alguna manera percibido, de modo que sin esta percepcion no fuera posible la elevacion al conocimiento de lo universal. «Manifestum est enim, dice él, quod singulare sentitur proprie et per se, sed tamen sensus est quodammodo et ipsius universalis. Cognoscit Calliam non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est hic homo, et similiter Sortem in quantum est hic homo. Et inde est quod tali acceptione sensu praeexistente, anima intellectiva potest considerare hominem in utroque. Si autem ita esset quod sensus apprehenderet solum id quod est particularitatis, et nullo modo cum hoc apprehenderet universale in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis (2).»

Así resulta que lo universal contemplado en el momento abstractivo ha sido de alguna manera objeto de percepcion, y por lo tanto tiene realidad, como la tienen tambien los principios contenidos en dicho objeto universal.

Tal es la vasta concepcion del órden y conjunto del conocimiento humano, revelada en los pasajes de Santo Tomas que acabamos de transcribir.

(1) In IV. (III). *Metaph. Aristot.*, c. 3, ed. Rom., pág. 45.

(2) In II. *Analit. Poster. Aristot.*, lect. XX, ed. Rom., t. I.

CAPÍTULO XVIII

Condiciones de los tres momentos

Los tres momentos espuestos deben reunir ciertas condiciones si han de dirigirnos hacia la consecucion del ideal de la ciencia. Vamos á tratar separadamente de cada uno de los tres en orden á estas condiciones.

El primer momento, ó sea el empirismo, puede considerarse por parte del sujeto que hace la observacion, del sujeto sobre el cual recae, y de los medios que para ello se emplean.

El sujeto no ha de limitarse á la observacion que él pueda hacer, sino que ademas ha de utilizar la que otros hagan. Es preciso que cada uno observe por sí mismo; porque de esta suerte con los trabajos y resultados de cada uno la ciencia se enriquece y se va acercando á su ideal. Si cada uno se contentara con las observaciones de los demas, al fin ninguno observaría; si fuesen muchos los que prescindiesen de la observacion, quedaría por explotar una parte mucho mayor de este vastísimo terreno. Ademas de esto, cada cual puede practicar la observacion de sí mismo mejor que los otros; porque muchos fenómenos interiores están patentes á su conciencia y no á la de los otros, y por éstos sólo pueden ser observados en algunos efectos ó indicios. Por fin, la observacion da una ventaja especial al que observa, poniéndole en posesion del conocimiento de muchas verdades, evidente y adquirido por sí mismo. Sin la observacion debiera uno limitarse á la comunicacion

que otros le hicieran de aquellas verdades, y fundarse para su conocimiento en la autoridad y no en la evidencia inmediata.

Sin embargo, por más que nosotros trabajemos y nos esforcemos, distamos mucho de poder observar el inmenso cúmulo y la infinita serie de hechos que se verifican en el mundo. De ahí proviene que para ensanchar nuestro conocimiento en el orden empírico necesitemos del testimonio y autoridad de otros que nos manifiesten el resultado de sus observaciones. En el tiempo y en el espacio nos hallamos sujetos á mucha limitacion. Ni podemos observar los hechos ocurridos en tiempos anteriores á nuestra existencia, ni los que ocurren en lugares inaccesibles á nuestros sentidos. Lo íntimo del espíritu de cada uno de nuestros semejantes, los actos de su inteligencia, los afectos de su corazon constituyen otro terreno inaccesible á nuestras percepciones. Añádase á esto que las observaciones verificadas por un sabio y utilizadas por otros son á veces un estímulo para su continuacion y el principio de importantes descubrimientos. El conocimiento de la ley de gravitacion universal descubierta por Newton, y de las consiguientes perturbaciones de los planetas, ha servido de estímulo á Le Verrier para multiplicadas observaciones concernientes á aquellos fenómenos, las que le han llevado al descubrimiento de Neptuno y al conocimiento de la existencia de un planeta intramercurial.

II

Por lo que toca al objeto, la observacion ha de ser interna y esterna, inmediata y mediata, sintética y analítica, observacion propiamente dicha y experimento. Si la observacion no reuniera estos caracteres, la ciencia ó bien dejaría de estenderse á objetos que puede conocer, ó bien estaría falta de la perfeccion subjetiva posible. Con la observacion interna conocemos muchos fenómenos del espíritu; en ellos encontramos una base para deducir la naturaleza y propiedades del mismo, y para

vislumbrar actos nobilísimos del Sér Supremo. Con la observacion esterna conocemos un mundo de hechos y de relaciones que en vano buscaríamos en nuestro espíritu ó en nuestro yo.

Con la observacion inmediata conocemos los fenómenos mismos, y con esto alcanzamos mayor perfeccion que si los conociéramos solamente en sus antecedentes ó consiguientes. Pero con la observacion inmediata no podemos conocer muchos fenómenos internos, porque ó no se verifican en nosotros, ó lo hacen en circunstancias desfavorables. Entónces conviene observar algunos efectos exteriores mediante los cuales podemos elevarnos al conocimiento de otros actos interiores. Esta observacion mediata, ademas de estender objetivamente nuestro conocimiento, le da mayor perfeccion á causa de la relacion de causalidad conocida con este procedimiento.

Son necesarias la observacion sintética y la analítica para conocer tanto las partes como el todo, y para ver mejor las relaciones de éste con aquéllas y de aquéllas entre sí. Le Verrier llegó al conocimiento de las relaciones de Urano con Neptuno, observando las perturbaciones del primero, calculando qué parte de ellas podía ser efecto de todo el conjunto de los planetas entónces conocidos, y deduciendo que el resto había de ser efecto de un planeta no conocido todavía.

La observacion propiamente dicha recae sobre hechos que se nos presentan espontáneamente, al paso que el experimento recae sobre hechos que nosotros nos procuramos, produciéndolos de propósito. Es necesario el experimento, porque con él estendemos considerablemente el terreno de la observacion. En primer lugar, con el experimento percibimos hechos semejantes á otros anteriores á nuestra existencia que no hemos podido conocer ni con la observacion ni con el experimento, y que se nos hacen más probables en vista de los que el experimento nos ha revelado. Así el profesor Plateau, haciendo experimentos con una esfera de aceite de oliva, obtenía hechos semejantes á los que se habrían verificado en el universo segun la teoria de Laplace. Metía en una mezcla de agua y alcohol cierta cantidad de aceite de tal manera que permaneciese en equilibrio y formase una esfera perfecta. Introduciendo en ésta un

alambre terminado en un disco y bañado de aceite, dándole despues un movimiento de rotacion, llegaba á ver que este movimiento se comunicaba á toda la esfera; que ésta se achataba por la parte de los polos y se dilataba por la del ecuador; que de la esfera se separaba un anillo semejante al de Saturno, y que el anillo se dividía en varias masas, cada una de las cuales tomaba la forma esférica. En segundo lugar, con el experimento podemos analizar ciertas sustancias y conocer su causalidad, que no habríamos conocido con la sola observacion. Analizando el aire y descomponiéndolo en sus dos elementos, oxígeno y ázoe, podemos colocar un animal en una atmósfera compuesta, ora de uno, ora de otro de dichos elementos. Entónces observando que en la atmósfera de oxígeno el animal respira y vive, y que en la de ázoe no puede respirar y muere, conocemos unas relaciones de causalidad que habríamos ignorado ateniéndonos á la sola observacion del aire. En tercer lugar, con el experimento podemos verificar una síntesis combinando varias sustancias, examinándolas en circunstancias diferentes, aplicándolas á diversos objetos: con lo cual llegamos al conocimiento de hechos y de leyes que habríamos ignorado. Si el hombre se hubiese limitado á la observacion de la electricidad en los fenómenos que le presenta la naturaleza en el relámpago y en el trueno, no habría conocido los efectos y leyes que conoce relativamente á la electricidad, ni poseería admirables inventos para la comunicacion del pensamiento, y para atender á la salud del hombre.

De estos modos, abarcando con la observacion todos estos objetos, estendemos grandemente el terreno de la ciencia.

III

Por lo que toca á los medios, hemos de valernos no sólo de los sentidos, sinó tambien de instrumentos que los ausilien; no sólo de los sentidos perceptivos, sinó tambien de los afecti-

vos. El uso del telescopio y del microscopio, y el análisis espectral han sido causa de importantísimos adelantos en las ciencias experimentales. Sin el uso del telescopio no conoceríamos la muchedumbre de planetas, satélites, nebulosas y conjuntos de estrellas que conocemos, como tampoco muchos de los fenómenos que en los mismos se verifican. Al empleo del microscopio debemos el conocimiento de innumerables infusorios cuyos despojos amontonados en el fondo de los mares llegan á constituir cadenas de montañas; el conocimiento de gérmenes vivientes difundidos por la atmósfera que ocasionan gran número de alteraciones y descomposiciones; el conocimiento de la existencia de muchísimos insectos que afectan los órganos de plantas y animales, los alteran y destruyen. Sin el análisis espectral no conoceríamos lo que conocemos tocante á la constitucion de los astros, al estado en que se encuentran, y á la relacion que bajo estos conceptos tienen con nuestro planeta.

Ademas de los sentidos perceptivos hemos de emplear los afectivos (V. págs. 109, 110). De tres modos pueden éstos ayudarnos para el conocimiento de la verdad: llevándonos á encontrarla, confirmándola y haciéndola conocer con más plenitud y profundidad. Si bien con los sentidos afectivos no conocemos directamente la existencia y propiedades de los objetos, las conocemos indirectamente en cuanto, puesta la sensacion en el sentido afectivo, podemos percibirla mediante el sentido íntimo, y en virtud de esta percepcion elevarnos al conocimiento de ciertos objetos y de sus propiedades. Por medio de los sentidos afectivos llegamos á este conocimiento, que en muchos casos en vano trataríamos de adquirir por otros medios. El olor y el sabor de ciertos objetos corporales los conoceremos mediante los sentidos afectivos del olfato y del gusto, pero no de otra manera. Y para dar á la ciencia la estension debida, no son tan sólo los sentidos afectivos corporales los que hemos de emplear, sino tambien los espirituales, el estético por ejemplo. La inteligencia ve la belleza de los objetos, y el corazon la siente. Si la inteligencia la ha visto, el sentimiento estético puede servir de confirmacion al acto inte-

lectual. Si la inteligencia no hubiera discernido la belleza en el objeto visto, el corazon con su plácido reposo en dicho objeto, con la entusiasta admiracion del mismo, con la atraccion irresistible á su contemplacion, revelaría la belleza del objeto que tales sentimientos escita. Ademas, el sentimiento ayuda á conocer los objetos con más plenitud y profundidad. Los intensos afectos escitados por ciertos objetos bellos hacen ver en éstos cualidades divinas que nuestra inteligencia por sí sola no aprecia bien. De ahí proviene que se espresen de muy diferente modo ante un monumento artístico de gran valía el hombre de inteligencia y el hombre de corazon. El hombre que apenas esté dotado de sentimiento estético, por más inteligente que sea, no se espresa delante del Apolo de Belvedere del modo que lo hace Winckelmann en el himno que entona á la belleza de ese monumento del arte antiguo.

Contribuyendo de todos estos modos los sentidos afectivos al conocimiento de la verdad, su empleo hace que no queden estériles estos preciosos medios puestos en manos del hombre por la divina Providencia. Si la vida del hombre es corta, si sus facultades son insuficientes para recorrer en toda su estension el vastísimo campo de la ciencia, conviene que á lo ménos se valga de cuantos recursos estén en su mano. Añádase á esto que el empleo de los sentidos afectivos revela por una parte una de las bellas armonías de la naturaleza humana, la de la inteligencia y del corazon, que encuentran su bien y reposan en un mismo objeto; y por otra, la nobleza y grandeza de los seres que no obstante su unidad son poderosos para presentarse á la inteligencia y al corazon, y constituir el reposo de entrambos. Por fin, el empleo de los sentidos afectivos da calor, vida y energía al espíritu. La hermosura y grandeza del ideal *senti-*®
da con intensidad, escita el entusiasmo, multiplica las fuerzas, y conduce á superar obstáculos que parecían invencibles.

IV

También son medios que hemos de emplear en nuestras observaciones los cuatro métodos que Stuart Mill designa con los nombres de *Método de concordia*, *Método de diferencia*, *Método de resta*, y *Método de variaciones concomitantes* (1). Sin el empleo de estos métodos no daríamos al momento empírico la amplitud de que es susceptible, ni prepararíamos el camino para el descubrimiento de muchas verdades en el momento deductivo.

Consiste el método de *concordia* en averiguar aquello en que convienen varios ó muchos hechos observados. El conocimiento de esta concordia no sólo amplía el momento empírico, sino que además prepara el descubrimiento del carácter ó de la causalidad de aquellos hechos. Observando que muchos individuos de una misma especie en variadas circunstancias producen un mismo efecto, nos disponemos para conocer el carácter esencial de esta producción, según diremos al tratar de la inducción incompleta. Podemos experimentar que *A B C* producen el efecto *a b c*, y que *A D E* producen el efecto *a d e*: podemos también observar que en uno y otro caso el conjunto de causas tiene comun la causa *A*, y que el efecto total tiene comun el efecto *a*. La observación de esta concordia ó conveniencia nos abre el camino para conocer que el efecto *a* es producido por la causa *A*.

El método de *diferencia* consiste en averiguar aquello en que se diferencian varios ó muchos hechos observados. Tiene para nosotros una utilidad parecida á la del método de concordia. La observación de que los individuos de una especie no producen el efecto que producen los de otra de un mismo género, nos da á conocer que la producción de dicho efecto no pertenece á todo aquel género. Si vemos que la

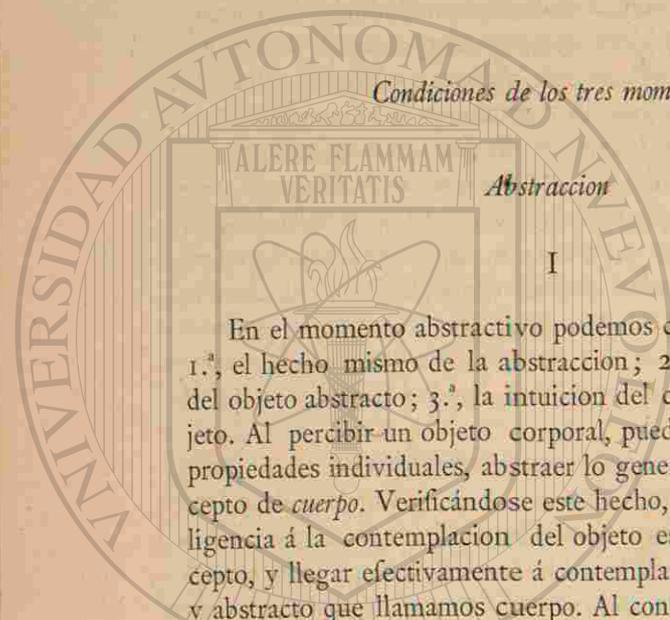
(1) Stuart Mill: *A System of Logic*, vol. 1, 8.^a ed., 1872, pág. 448 y siguientes.

causa *A* con la modificación *B* produce siempre un efecto con la correspondiente modificación *b*; y que destituida de aquella modificación, tampoco la tiene en su efecto, conoceremos que la modificación *b* es resultado de la correspondiente modificación de la causa *A*.

En el método de *resta* se observa un conjunto de fenómenos; se calcula qué parte de ellos corresponde á determinadas causas; se resta esa parte de todo el conjunto; y conocido el residuo, se tiene preparado el camino para examinar la causa á que debe atribuirse. Este es el procedimiento que, según hemos dicho en el párrafo segundo de este mismo capítulo, empleó Le Verrier para el descubrimiento del planeta Urano. En este método, á la observación se une alguna deducción haciendo uso de alguna verdad general conocida de antemano. Así, en el caso referido se hizo uso de las verdades inductivas referentes á la atracción de los cuerpos, para calcular qué parte de las perturbaciones de Urano era debida á la influencia de los planetas con ocidos.

El método de *variaciones concomitantes* consiste en averiguar por la observación ó por el experimento la variación de un fenómeno, y en examinar si en otro se verifica una variación semejante. Este método se emplea con frecuencia respecto de hechos que van unidos de un modo permanente, y que no permiten averiguar si la aparición ó desaparición del uno traerá consigo la aparición ó desaparición del otro. En estos casos se examina si á las variaciones del uno corresponden análogas variaciones en el otro, á fin de conocer la conexión de causalidad que haya entre los dos. Siempre que un cuerpo se mueve, tiene algún obstáculo para su velocidad, de manera que no es posible introducir por primera vez el obstáculo, cuando el cuerpo está ya en movimiento, ni hacerlo desaparecer totalmente. Pero sí que es posible observar, y se ha observado, que aumentando el obstáculo, aumenta la disminución de la velocidad, y que siendo menor el obstáculo, es también menor dicha disminución. De aquí se ha deducido que un cuerpo puesto en movimiento, y no encontrando obstáculo, conservaría siempre la misma velocidad.

CAPÍTULO XIX

Condiciones de los tres momentos

En el momento abstractivo podemos considerar tres cosas: 1.º, el hecho mismo de la abstracción; 2.º, la contemplación del objeto abstracto; 3.º, la intuición del contenido de este objeto. Al percibir un objeto corporal, puedo prescindir de sus propiedades individuales, abstraer lo general, y formar el concepto de *cuerpo*. Verificándose este hecho, puedo dirigir la inteligencia á la contemplación del objeto espresado por el concepto, y llegar efectivamente á contemplar este objeto general y abstracto que llamamos cuerpo. Al contemplarlo, puedo escudriñar lo que esté incluido en el mismo, por ejemplo, si en el cuerpo está contenida la limitación. Estas son las tres cosas que podemos considerar tratando del momento abstractivo.

Por lo que toca al hecho de la abstracción, consideraremos el objeto que sirve de punto de partida, el objeto á cuyo concepto se llega, y la relación entre los dos objetos.

Puede ser punto de partida en la abstracción todo lo que nosotros percibimos, ya pertenezca al orden material, ya pertenezca al espiritual, ora sea percibido con los sentidos externos, ora con el sentido íntimo ó con la conciencia. Todo lo que nosotros percibimos es individual y determinado, según consta de la observación de nuestras percepciones. Percibidos los objetos individuales y determinados, podemos prescindir de su individualidad y determinaciones, y formar un concepto ge-

neral. Si tengo conciencia de un pensamiento mío, puedo prescindir de su individualidad, y formar el concepto general de pensamiento; puedo prescindir de la determinación de acto intelectual, y formar el concepto general de acto. De aquí resulta que la abstracción podemos hacerla tomando por punto de partida objetos materiales, fenómenos espirituales ó nuestro yo; porque todas estas cosas son objeto de nuestra percepción.

Siendo finitos tanto nuestro yo como los actos de nuestro espíritu y los objetos materiales, solamente los objetos finitos pueden servirnos de punto de partida para hacer la abstracción. El Sér infinito no puede serlo, porque no se presenta á la percepción de ninguno de nuestros sentidos. Tampoco puede serlo una sustancia espiritual pura, ya que nuestros sentidos no alcanzan á percibir ninguna de estas sustancias, sinó que están limitados á objetos inferiores á las mismas. Si el entendimiento humano tuviera por punto de partida la percepción de una sustancia espiritual pura ó la del Sér infinito, lo tendría mucho más noble y elevado que ahora. Siendo el espíritu del cual procedería esta percepción el mismo que pondría la locución mental y formaría los conceptos, éstos fueran también más nobles y elevados. Las abstracciones mismas que se renovarían estando ausente el objeto, podrían ir acompañadas del recuerdo de la luminosa percepción de aquellas nobilísimas sustancias. Pero no son tales nuestros puntos de partida, y hemos de contentarnos con los tres que ántes hemos mencionado y con las correspondientes abstracciones derivadas de los mismos. No podemos crear la ley de nuestro procedimiento científico, sinó que estamos sometidos á la que nos ha impuesto el Sér infinito.

El concepto que formamos con la abstracción, puede espresar objetos de la misma clase que los que han servido de punto de partida: objetos materiales, fenómenos del espíritu, y nuestro yo. Puedo también espresar algo común á estas tres clases de objetos ó á varias de ellas; toda vez que podríamos prescindir de ciertas determinaciones y contentarnos con espresar lo general contenido en algunas ó en todas las clases mencionadas. En vista de objetos materiales puedo formar los

conceptos de estension y de cuerpo, espresivos de lo que pertenece á dichos objetos; pero tambien puedo formar los conceptos de número, de límite, de sér, espresivos de lo que es comun á la materia, al espíritu y al yo.

De una clase cualquiera de objetos puede abstraerse no solamente lo específico propio de la misma, sinó tambien lo más ó ménos genérico, prescindiendo de lo demas, porque tanto lo específico como lo genérico en diversos grados está contenido en cualquiera clase de objetos percibidos. Viendo un libro determinado, puedo formar el concepto general de libro, lo mismo que los de cuerpo, sustancia y sér. Y como al tener la percepcion, ya veo lo genérico, y hasta lo más general, que es el sér, desde luego puedo formar un concepto generalísimo, sin necesidad de formar los conceptos intermedios. En el caso anterior, sin espresar ni libro, ni cuerpo, ni sustancia, podría contentarme con espresar el sér.

Entre el objeto percibido y el objeto abstracto existe una relacion de armonía, bien que incompleta. El objeto abstracto está contenido en el objeto de la percepcion, pero no agota toda la realidad de este último. Como el concepto que el entendimiento humano forma en la abstraccion espresa no más que lo general, y el objeto percibido contiene individualidad y determinacion, resulta que nuestro concepto no espresa la totalidad del objeto percibido. Pero alguna cosa de este objeto la espresa, puesto que ha sido formado en vista del mismo: es una locucion mental que en parte refleja el objeto de la percepcion. Si percibo un libro, que es determinado, y formo el concepto de libro, este objeto abstracto espresado en el concepto corresponde verdaderamente al objeto percibido, pero no comprende su individualidad y sus determinaciones. El concepto y el objeto percibido son armónicos en cuanto á lo general, que es una parte del contenido del objeto.

Sucede con frecuencia que formamos conceptos y espresamos objetos abstractos sin tener á la vista los objetos de las correspondientes percepciones. En estos casos unas veces renovamos el concepto que anteriormente habíamos formado en virta del objeto percibido; otras veces formamos por primera

vez el concepto en virtud de la impresion que en nosotros hizo aquel objeto. Tanto en unos como en otros casos, el objeto espresado en el concepto corresponde á un objeto percibido.— Sucede tambien que formamos conceptos y espresamos objetos que ni entónces ni ántes hemos percibido, por ejemplo, puro espíritu, Sér infinito, montaña de oro. Proviene esto de que, así como poseemos la facultad abstractiva, poseemos tambien la de combinar abstracciones, formando de varias una abstraccion total. Si no hemos percibido ningun espíritu puro, hemos visto cosas puras ó no mezcladas con otras, como tambien actos espirituales: combinando una y otra abstraccion, formamos el concepto de puro espíritu. En semejantes abstracciones totales *no es necesario* que el objeto espresado en el concepto corresponda á un sér real, porque no se refiere á un objeto percibido. Puede corresponder á un sér real, no percibido, pero sí conocido ó cognoscible por medio de la deducion, por ejemplo, Sér infinito; *puede* tambien corresponder á un objeto que ni la percepcion ni la deducion nos ha hecho conocer como real, y que solamente se halla en la esfera de lo posible, por ejemplo, montaña de oro. Sea como fuere, siempre hay en semejantes abstracciones armonía entre los objetos de sus elementos y los objetos de las percepciones parciales que han sido la base de las mismas. Así, aunque no hayamos visto una montaña de oro, hemos visto oro y montañas, que son los objetos de los conceptos parciales de montaña y de oro.

Espuesto lo concerniente al hecho de la abstraccion, pasemos á tratar de la contemplacion del objeto abstracto.

II

Relativamente á dicha contemplacion consignaremos algunas observaciones acerca del modo de verificarla, y de la clase de objetos á que conviene dirigirla.

En órden al modo, la contemplacion debe ser potente, re-

petida, analítica, comparativa, y hecha á veces con intencion determinada.

La contemplacion sea potente: aun cuando se nos haya presentado un objeto, es necesario por parte nuestra que lo miremos con perfeccion para llegar á conocerlo plenamente. Con un acto flojo no se alcanza un conocimiento tan amplio y profundo como con un acto potente y vigoroso. Estamos sujetos á la ley del trabajo, y de un trabajo impropio, para llegar á la posesion intima de ese dilatado y rico mundo colocado delante de nuestros ojos y de nuestra conciencia. La concentracion en el estudio mediante la posible abstraccion de los negocios de la vida práctica, y la consideracion de un objeto como incluido en el ideal, pueden ser parte á que nuestras contemplaciones y demas actos necesarios para la ciencia sean potentes y vigorosos. La abstraccion posible de la vida práctica dejará menos mermado el caudal de nuestras fuerzas; el cual, por ser mayor, podrá ser principio de actos más vigorosos en el órden científico. Un objeto al que se considere incluido en el ideal, cautivará fácilmente nuestra voluntad, y la inducirá á desplegar su energia. — La contemplacion de un objeto abstracto muchas veces hemos de repetirla, porque sucede con frecuencia que no alcanzamos á ver perfectamente un objeto al mirarlo por primera vez. Nuestras facultades, estando dotadas de escasa fuerza, y siendo atraídas de muchos y encontrados objetos, necesitan no pocas veces respecto de uno solo la repeticion de actos.

La contemplacion no ha de limitarse á abarcar el objeto abstracto en su conjunto, sino que ha de fijarse en los elementos del mismo. Esto trae las ventajas mencionadas al hablar de la observacion analítica, y se funda en la limitacion de nuestra inteligencia, que con una sola mirada no alcanza á ver perfectamente el todo y las partes. — Es conveniente la comparacion de varios objetos abstractos, ya para definir y precisar mejor la naturaleza de cada uno de ellos, ya para conocer sus relaciones, sus semejanzas y sus diferencias.

Á veces es conveniente la contemplacion del objeto abstracto con la intencion determinada de ver si en él está conte-

nido este ó aquel elemento. Esta intencion concentra las fuerzas de la inteligencia en un solo punto, y facilita el mejor conocimiento del mismo. Una cosa semejante se verifica en el momento empírico. Un astrónomo que, presumiendo por medio del cálculo la existencia de un planeta en una parte de los espacios celestes, la mire con este fin especial, descubrirá el planeta, caso que exista, con más facilidad que si examinara los espacios celestes sin mira determinada. Por esto no sorprende la facilidad con que el doctor Galle vió el planeta Neptuno despues de los cálculos é indicaciones hechas por Le Verrier. Sin embargo, en tales casos conviene avivar el sentimiento de amor purísimo á la verdad, para no preferir á ésta el objeto de nuestros deseos. El que desea encontrar un hecho ó una doctrina que le interesa, fácilmente se hace la ilusion de haberla encontrado. Con harta frecuencia el historiador y el filósofo apasionados por una doctrina ó por un sistema creen ver en los hechos, en las instituciones y en los sistemas filosóficos doctrinas no contenidas en los mismos. De ahí la conveniencia de avivar el sentimiento de amor á la verdad, á fin de impedir la funesta influencia que el extravío del corazon pudiera ejercer sobre el entendimiento.

Entre los objetos á que conviene dirigir la contemplacion, ocupan un lugar señalado el sér en general y las categorías. El estudio de éstas y de aquél da origen á una rama importantísima de la ciencia, designada con el nombre de *ontología*. Como el sér conviene á todas las cosas, lo contenido en aquél se halla tambien en éstas, sean de la clase que fueren. De aquí es que el conocimiento del sér, de su contenido, de sus propiedades, es un conocimiento generalísimo, que abarca lo material y lo espiritual, el órden de cosas actual y todos los órdenes posibles. En el sér está contenido el principio de contradiccion, que por esto mismo se estiende á todo, y es aplicado frecuentísimamente por sabios é ignorantes, á lo ménos de un modo implícito. En las categorías están contenidos principios generales, los de causalidad por ejemplo, que tienen estension vastísima, aunque menor que la del principio de contradiccion. El estudio de las categorías proporciona el conocimiento de la posibilidad de

órdenes de seres, de relaciones y de leyes, y de este modo facilita los descubrimientos en lo real y existente examinado con espíritu imparcial y sereno.

Con dicho conocimiento el pensador que de otra suerte quizás hubiera ido á tientas, tiene mucha luz y puede tomar la dirección determinada de que poco ántes hemos hablado. Por esto se aconseja que ántes de la observación de los fenómenos reales se haga un análisis mental (1), con lo que se tenga como un plan al que nos acomodemos en dicha observación. Con lo que llevamos dicho relativamente á la intención y dirección determinada no pretendemos que el espíritu haya de hacerse esclavo del plan y conceptos que anticipadamente hayamos formado, de manera que no se atreva á separarse de los mismos aun cuando se viera estimulado á esto por la realidad. El espíritu, que en sus investigaciones ha de someterse á ciertos principios y leyes, ha de proceder también con amplitud y razonable libertad. El universo, que es el objeto de nuestras investigaciones, puede tener perfecciones que no estén comprendidas dentro de los planes y conceptos que anticipadamente formemos, puede también en algunas cosas ser inferior al orden concebido por un espíritu de aspiraciones excesivamente ideales. La amplitud y libertad en la investigación pueden aunarse con una intención y dirección determinada. Así, el botánico que explora una comarca con el fin determinado de estudiar una clase de plantas, puede también mirar y examinar otras clases importantes de cuya existencia en aquella comarca tal vez no tenía conocimiento.

Además del ser y de las categorías merecen señalada atención los objetos abstractos de número y extensión, no tan sólo en general, sino en sus formas especiales, combinaciones y relaciones, del modo que constituyen el objeto de las matemáticas. El estudio de estos objetos ha hecho conotar la insigne belleza de ciertas formas geométricas, y ha inducido á realizarlas en monumentos imperecederos. Ese estudio es medio poderoso y

(1) J. Stuart Mill: *A System of Logic*, 8.^a ed., 1872, t. 1, pág. 437.

necesario para llegar al conocimiento de la estructura y leyes del mundo material. Con ese estudio ha podido el hombre en muchos casos dominar la naturaleza, para hacer innumerables aplicaciones de sus fuerzas y recursos, y realizar portentosos adelantos.

III

A fuerza de considerar el objeto abstracto siguiendo las reglas espuestas, se llega á la intuición de su contenido. Examinando un objeto con atención y repetidas veces, analizándolo, comparándolo, haciendo por ver si tiene este ó aquel elemento, hemos de llegar por fin á ver más ó ménos su contenido, si no se trata de un objeto superior á nuestros alcances.

La importancia de la intuición del contenido está comprendida en la que hemos atribuido á la contemplación del objeto, toda vez que la de esta contemplación es debida en parte al contenido. La contemplación del ser y de la causa, por ejemplo, no fueran de tanta trascendencia á no ser por los principios de contradicción y de causalidad contenidos en dichos objetos.

No ha de confundirse esta intuición del contenido con el momento que hemos designado con el nombre de deducción. La deducción, tal como la hemos explicado, es más complicada que la intuición del contenido, y tiene necesidad de ella como de un acto preliminar. En la deducción, presupuesta la percepción de algún objeto, la inteligencia considera el hecho empírico, considera un principio contenido en algún objeto abstracto, y mediante la aplicación del uno al otro llega al conocimiento de una nueva verdad. En la intuición del contenido, presupuesta también la percepción de algún objeto, la inteligencia se limita á considerar el objeto abstracto hasta ver su contenido. En la deducción entra como un elemento la consideración de un principio contenido en algún objeto abstracto; y por lo tanto, se supone la intuición de dicho objeto y de su

contenido. La serie de actos de nuestras facultades cognoscitivas hasta realizar la deducción, guarda el orden siguiente: percepción de algún objeto, abstracción, contemplación del objeto abstracto, intuición de su contenido; y después de esto, combinación de la consideración del contenido del objeto abstracto con la de algún hecho empírico, lo que da por resultado una nueva visión.

Verificada la intuición del contenido, podríamos en ciertos casos aplicar el principio de contradicción para cerciorarnos mejor de que dicha intuición ha sido real y no imaginaria. Afirmando el objeto abstracto, y negando del mismo lo que creamos contenido allí, ha de resultar una contradicción, si realmente en dicho objeto existe aquel contenido. Porque afirmando el objeto abstracto, queda también afirmado su contenido; si aquél existe, existe ése también; si entonces del mismo objeto negamos dicho contenido, caeremos en contradicción por afirmar y negar á un tiempo una cosa de un mismo objeto. Si de la causa negamos que contenga toda la perfección del efecto, incurrimos en contradicción, porque negamos lo que ántes habíamos afirmado con la sola afirmación de causa. Si negando de un objeto abstracto lo que creemos contenido allí, resulta una contradicción; como ésta es imposible, no podrá ser una verdad la negación de aquel contenido. Por tanto, sabremos entonces que realmente se halla contenido en el objeto abstracto lo que nosotros creíamos.—No obstante, como al aplicar el principio de contradicción á lo más podemos llegar á una intuición, á la que también llegamos considerando el objeto abstracto; si podemos tomar por real una intuición imaginaria del contenido de este objeto, igualmente podríamos tomar por real la intuición imaginaria de la existencia de una contradicción. De aquí es que también pudiéramos contentarnos con la intuición del objeto abstracto y de su contenido, repetida si es menester, y hecha con ánimo reposado y poseído del sentimiento de amor purísimo á la verdad.

Sucede con frecuencia que así como en el objeto abstracto vemos un contenido, en éste vemos otro, que también lo es del objeto abstracto: por ejemplo, en el sér vemos la esclusión

del no sér; y en ésta el principio de contradicción. Si espresamos en una proposición el segundo contenido, ésta podrá tener con la que espresa el primero una de varias clases de relaciones que en los tratados de lógica se designan con los nombres siguientes: conversión, contraposición, cambio de relación, subalternación, equivalencia, oposición, consecuencia modal.

Por la conversión los miembros de la proposición del primer contenido cambian de lugar; por manera que en la proposición categórica el sujeto pasa á ser predicado, y el predicado á ser sujeto; y en la hipotética el antecedente pasa á ser consecuente, y éste á ser antecedente. Ejemplos: todo mineral es cuerpo: algún cuerpo es mineral;—Si los animales no tienen suficiente oxígeno para respirar, mueren; algunas veces, si mueren los animales, es que no tienen suficiente oxígeno para respirar.

La contraposición se verifica cuando los miembros de la proposición cambian de lugar, uno de ellos toma la negación, y la proposición misma de afirmativa se trueca en negativa, y de negativa en afirmativa. Ejemplos: toda virtud es laudable: ninguna cosa que no sea laudable, es virtud;—Si el calor aumenta, el termómetro sube: si el termómetro no sube, es que el calor no aumenta.

En el cambio de relación, la proposición categórica se convierte en hipotética, y la hipotética en categórica. Ejemplos: La virtud es laudable: si tenemos virtud, poseemos una cosa laudable;—Si un acto es inspirado por Dios, es moralmente bueno: un acto inspirado por Dios es moralmente bueno.

En la subalternación se pasa de una proposición universal á otra particular, y de la falsedad de una particular á la de una general. Ejemplos: Todo mineral es cuerpo: el hierro es cuerpo;—No es verdad que algunos triángulos sean círculos: no es verdad que todos los triángulos sean círculos.

En la equivalencia se pasa de una proposición á otra que tiene el mismo sentido; siendo negativa si la anterior era afirmativa, y al revés afirmativa, si la anterior era negativa, cambiando además el predicado en su término contradictorio. Ejemplo: Toda virtud es laudable: ninguna virtud es cosa no laudable.

Por la oposicion pasamos de una proposicion á otra opuesta, en cuanto sucede que vemos en la verdad de una proposicion la falsedad de su contradictoria, en la falsedad de una proposicion la verdad de su contradictoria, ó en la verdad de una proposicion la falsedad de su contraria. Ejemplos: Es verdad que el alma humana es inmortal: es falso que el alma humana muera con el cuerpo;—Es verdad que el ángulo agudo es menor que el recto: es falso que el ángulo agudo tenga más de 90 grados.

En la consecuencia modal se pasa de una proposicion que espreses la necesidad á otra que espreses la realidad ó la posibilidad; y por el contrario, de una que espreses la falta de posibilidad ó realidad á otra que espreses la falta de necesidad. Ejemplos: Es necesario que exista un Sér infinito: puede existir y realmente existe un Sér infinito;—Es imposible la existencia de dos seres infinitos: no es necesaria la existencia de dos seres infinitos.

Es verdad que la afirmacion de las proposiciones del segundo contenido se funda en haberlas visto en las del primero, y que en último lugar la legitimidad ó ilegitimidad de dicha afirmacion se reduce á si se ha verificado ó no este hecho de vision intelectual. Sin embargo, las reglas que en los tratados de lógica se dan relativamente á las formas espresadas, no dejan de tener su utilidad; ya porque no todos tienen bastante capacidad para hacer sin auxilio de reglas el mencionado acto de vision, ya porque aun los más inteligentes no siempre tienen la atencion y cuidado necesarios para evitar todo error.

CAPÍTULO XX

*Condiciones de los tres momentos**Deducion*

I

Después de haber tratado de los dos primeros momentos, hemos de ocuparnos en el tercero, ó sea en la deducion. Ésta la consideraremos en general, en sus formas, en sus clases, en sus elementos y en sus objetos.

Tocante á la deducion en general observaremos que para deducir una cosa de otra son necesarias dos condiciones: 1.^a, que la cosa que se ha de deducir, esté contenida en la otra; 2.^a, que nosotros lo conozcamos. Si una cosa no estuviera contenida en otra, mal pudiéramos inferirla de allí; si nosotros no conociésemos que estuviere contenida, mal podríamos afirmarla en vista de la otra.

Á estas dos condiciones se refieren dos clases de principios que nos sirven para la deducion. Los de la primera clase, como que se refieren á las cosas contentivas de otras, son ontológicos; y los de la segunda clase son lógicos, por referirse á nuestro acto intelectual.

Puesto que el contener puede entenderse de dos maneras, á saber, en sentido de identidad y en sentido de inherencia y de inclusion de una cosa en otra, los principios ontológicos podrán ser dos, de los cuales el uno trate de las cosas idénticas, y el otro de las que sean sujeto de cosas inherentes ó incluyan otras. Estos dos principios pueden espresarse en la forma siguiente: 1.^o, Dos cosas idénticas á una tercera son

Por la oposicion pasamos de una proposicion á otra opuesta, en cuanto sucede que vemos en la verdad de una proposicion la falsedad de su contradictoria, en la falsedad de una proposicion la verdad de su contradictoria, ó en la verdad de una proposicion la falsedad de su contraria. Ejemplos: Es verdad que el alma humana es inmortal: es falso que el alma humana muera con el cuerpo;—Es verdad que el ángulo agudo es menor que el recto: es falso que el ángulo agudo tenga más de 90 grados.

En la consecuencia modal se pasa de una proposicion que espreses la necesidad á otra que espreses la realidad ó la posibilidad; y por el contrario, de una que espreses la falta de posibilidad ó realidad á otra que espreses la falta de necesidad. Ejemplos: Es necesario que exista un Sér infinito: puede existir y realmente existe un Sér infinito;—Es imposible la existencia de dos seres infinitos: no es necesaria la existencia de dos seres infinitos.

Es verdad que la afirmacion de las proposiciones del segundo contenido se funda en haberlas visto en las del primero, y que en último lugar la legitimidad ó ilegitimidad de dicha afirmacion se reduce á si se ha verificado ó no este hecho de vision intelectual. Sin embargo, las reglas que en los tratados de lógica se dan relativamente á las formas espresadas, no dejan de tener su utilidad; ya porque no todos tienen bastante capacidad para hacer sin auxilio de reglas el mencionado acto de vision, ya porque aun los más inteligentes no siempre tienen la atencion y cuidado necesarios para evitar todo error.

CAPÍTULO XX

*Condiciones de los tres momentos**Deducion*

I

Después de haber tratado de los dos primeros momentos, hemos de ocuparnos en el tercero, ó sea en la deducion. Ésta la consideraremos en general, en sus formas, en sus clases, en sus elementos y en sus objetos.

Tocante á la deducion en general observaremos que para deducir una cosa de otra son necesarias dos condiciones: 1.^a, que la cosa que se ha de deducir, esté contenida en la otra; 2.^a, que nosotros lo conozcamos. Si una cosa no estuviera contenida en otra, mal pudiéramos inferirla de allí; si nosotros no conociésemos que estuviere contenida, mal podríamos afirmarla en vista de la otra.

Á estas dos condiciones se refieren dos clases de principios que nos sirven para la deducion. Los de la primera clase, como que se refieren á las cosas contentivas de otras, son ontológicos; y los de la segunda clase son lógicos, por referirse á nuestro acto intelectual.

Puesto que el contener puede entenderse de dos maneras, á saber, en sentido de identidad y en sentido de inherencia y de inclusion de una cosa en otra, los principios ontológicos podrán ser dos, de los cuales el uno trate de las cosas idénticas, y el otro de las que sean sujeto de cosas inherentes ó incluyan otras. Estos dos principios pueden espresarse en la forma siguiente: 1.^o, Dos cosas idénticas á una tercera son

idénticas entre sí, ó bien, lo que es idéntico á una cosa identificada con una tercera, es idéntico también á esta tercera; 2.º, Lo que contiene alguna cosa en la cual está incluida otra, contiene también esta otra. En esta forma del último principio, con la palabra contener designamos la inherencia y la inclusion.

La verdad de estos dos principios es manifiesta, toda vez que uno y otro son evidentes. Si al deducir una cosa de otra hacemos una aplicación de los mismos, será también manifiesta la legitimidad de la deducción. Ahora bien; observando lo que pasa en esta última, veremos que el principio general que en la deducción aplicamos al hecho empírico, nos hace ver contenido en éste alguna otra cosa por identidad, ó por inherencia ó inclusion. Entonces, en virtud de uno de los dos principios ontológicos mencionados pasamos á afirmar del continente el contenido: con lo cual no hacemos más que aplicar aquellos principios al objeto de nuestras investigaciones. Si *A* es *B*, y *B* es *C*, deducimos que *A* es también *C*, en virtud de la identidad de estas dos cosas con *B*. Si *S* posee la cualidad *c*, y *c* encierra la propiedad *p*, deducimos que *S* ha de poseer también la propiedad *p*, fundándonos en el segundo principio ontológico. Sabiendo que el peso de un cuerpo es igual á 9, y considerando que 9 es igual á 3×3 , inferiremos, en virtud del primer principio ontológico, que el peso de aquel cuerpo es igual á 3×3 . Observando que Pedro posee la virtud de la justicia, y considerando que toda virtud es laudable, deducimos, en virtud del segundo principio ontológico, que Pedro por su justicia es digno de alabanza.

El principio general que se junta al hecho empírico, es la luz que nos hace ver el contenido de este hecho; es el medio que nos sirve para llevar á cabo el hecho de la deducción. Los dos principios ontológicos mencionados son la norma según la cual realizamos este hecho: ellos dan origen al modo cómo este hecho se verifica. Porque vemos el contenido, hacemos la deducción; y porque nos guiamos por los dos principios ontológicos, lo hacemos afirmando del continente el contenido. De aquí resulta que estos dos principios son á un tiempo ontológicos y formales: ontológicos, en cuanto espresan una relación

entre los seres; y formales, en cuanto son la norma á que se acomoda nuestro entendimiento.

Respecto de la deducción podríamos también, para cerciorarnos de su legitimidad, valer nos del principio de contradicción de una manera semejante á la que hemos espuesto en el párrafo tercero de la abstracción. La razón y la utilidad son las mismas, porque en ambos casos se trata de una cosa contenida en otra. En el caso presente la afirmación debiera recaer sobre el hecho empírico y el principio general, y la negación sobre lo que se deduce: con lo cual resultaría una contradicción, si la deducción fuese legítima.

II

J. Stuart Mill en su *Sistema de lógica*, tratando del silogismo, forma especial de deducción, pretende que los principios de su legitimidad son los dos siguientes, el primero para el silogismo afirmativo, y el segundo para el silogismo negativo: 1.º, Las cosas que coexisten con una misma cosa, coexisten entre sí; 2.º, Una cosa que coexista con otra con la que no coexiste una tercera, tampoco coexiste con esta tercera (1).

Si estos principios se entendieran de la simple coexistencia, serían insuficientes para explicar la deducción, porque en ésta no se trata de coexistencia solamente, sino también de inherencia y de identidad. Basta fijarse en el ejemplo aducido por Stuart Mill, para convencerse de esta verdad. *Todos los hombres son mortales; — todos los reyes son hombres: — luego todos los reyes son mortales.* En ninguna de estas proposiciones se afirma una mera coexistencia. De los hombres y de los reyes se afirma una propiedad ó cualidad, la de ser mortales; y de los reyes se afirma su identidad con ciertos sujetos que tienen la naturaleza humana. La identidad y la cualidad espresan algo

(1) *A System of Logic*, ed. cit., vol. I, págs. 203, 204.

más que la simple coexistencia: dos objetos pueden coexistir sin identificarse, ni estar inherente uno á otro.

Si la coexistencia de dos cosas se entiende en el sentido de ser atributos de un mismo sujeto, según quiere Stuart Mill al contestar á una impugnación de H. Spencer (1), entónces los dos principios son falsos. Aun cuando dos cosas fueran atributos de un mismo sujeto, pudieran muy bien no ser atributos la una de la otra: la inteligencia y la voluntad son atributos del alma humana; y ni la inteligencia es atributo de la voluntad, ni ésta lo es de la inteligencia. Si se verifica que una cosa sea atributo de otra, y que ésta no lo sea de otra tercera, aun en este caso podrá la primera ser atributo de la tercera: la vida sensitiva es un atributo del leon, éste no es ningun atributo del hombre, y sin embargo la vida sensitiva es tambien un atributo de este último. Y así resulta que no son verdaderos ni el principio afirmativo ni el negativo, entendidos en el sentido declarado por Stuart Mill.

Ademas de esto, con sus dos principios Stuart Mill incurre en lo mismo que censura al desechar el principio *Dictum de omni et de nullo*, es decir, admite la realidad y objetividad de lo universal. Según él, cuando hacemos la deducción correspondiente al primer principio, hay una misma cosa que es sujeto de otras dos. Así en el silogismo aducido por él hay el sujeto hombre que lo es de la dignidad de rey y de la mortalidad común á todos los hombres. Por tanto, una misma cosa, el ser de hombre, se encuentra en los individuos que son reyes, y en todos los individuos del linaje humano; existe, pues, lo universal, ó sea una cosa común á todos los individuos de una misma clase.

Stuart Mill, contestando á H. Spencer, que le había impugnado por la razón que acabamos de indicar, pretende explicar satisfactoriamente sus principios diciendo que para él un atributo no es una cosa real, dotada de existencia objetiva, sino un modo especial de designar nuestras sensaciones consideradas

(1) The coexistence meant is that of being jointly attributes of the same subject (Ibid., t. I, pág. 205, nota).

bajo el punto de vista de su relación con un objeto exterior que las excita. Y así cree que el primer principio podría espresarse de este modo: dos tipos de sensación, cada uno de los cuales coexiste con un tercer tipo, coexisten entre sí; ó bien: dos fuerzas cada una de las cuales coexiste con una tercera fuerza, coexisten entre sí (1). Pero esta esplicación no solventa la dificultad mencionada; porque aquí no se trata de la naturaleza de los objetos, sino de una relación entre ellos mismos. Tanto si los objetos percibidos son tales como los percibimos, como si fueran una entidad desconocida que excitase en nosotros cierta clase de sensaciones, podrían tener la relación de poseer algo común á todos ellos. En la primera hipótesis podrían, por ejemplo, varios objetos tener la misma clase de color; y en la segunda podrían poseer la misma clase de fuerza para excitar sensaciones en nosotros. Dígase: *dos cosas, dos tipos de sensación, ó dos fuerzas*; como se afirma que coexisten con una tercera cosa, tipo ó fuerza, siempre se supone que hay una misma cosa que coexiste con otras dos: y por lo tanto se deja en pié la dificultad espuesta.

III

Los principios de la segunda clase, ó sea los principios lógicos que nos sirven para la deducción, tambien son dos, de los cuales el primero se refiere al conocimiento evidente, y el segundo al conocimiento que no alcance la perfección de la evidencia.

(1) The question between Mr. Spencer and me is merely one of language: for neither of us (if I understand Mr. Spencer's opinions rightly) believes an attribute to be a real thing, possessed of objective existence; we believe it to be a particular mode of naming our sensations, or our speculations of sensation, when looked at in their relation to an external object which excites them... The axiom might be thus worded: *Two types of sensation each of which coexists with a third type, coexists with another; or Two powers each of which coexists with a third power, coexist with one another.* (*System of Logic*, ed. cit., t. I, págs. 204, 205, nota).

Estos dos principios pueden espresarse del modo siguiente: 1.º, Lo que se conoce de una manera evidente que está contenido en una cosa, puede con toda certeza deducirse de la misma; 2.º, Aquello de lo cual sólo se tiene un conocimiento más ó ménos probable de que está contenido en una cosa, solamente con ese mismo grado de probabilidad podrá deducirse de ella.

El primero de estos principios es manifiesto, supuesta la doctrina que despues espondremos tocante al criterio de la verdad. La evidencia respecto de un objeto nos deja ciertos de su realidad; y por esto la evidencia de que *B* está contenido en *A*, nos hace afirmar con certeza á *B* en vista de *A*. La verdad del segundo principio es tambien manifiesta, si se considera que para la deducción es necesario el conocimiento del contenido. Toda vez que la deducción depende de este conocimiento; segun sea éste, habrá de ser la deducción; si el primero es evidente, la deducción será del todo cierta; si el primero es no es más que probable, la deducción tampoco podrá traspasar los límites de la probabilidad.

Indicados estos dos principios lógicos, haremos algunas reflexiones sobre los requisitos necesarios para la evidencia consignada en el primer principio, sobre las fuentes de la probabilidad consignada en el segundo, y sobre el modo de calcular esta probabilidad.

Dos son los elementos que se combinan para la deducción, el hecho empírico y el principio general; y respecto de cada uno de ellos como tambien respecto de su enlace es necesario un conocimiento evidente para tenerlo de que una cosa está contenida en otra, y poder deducirla con toda certeza. En primer lugar, es necesaria la evidencia de que el sujeto de la proposición en la cual está consignado el hecho empírico tiene lo que se le atribuye. La razon de esto consiste en que dicho sujeto tiene alguna cosa en la que está incluida otra, que es la que se deduce. Si no hay evidencia de que dicho sujeto contiene la primera de las dos cosas, aún cuando la haya de que la primera contiene la segunda, no la habrá de que aquel sujeto contenga esta segunda cosa; y por lo tanto, no será del todo cierta

la deducción. Si no es evidente que el peso de un cuerpo sea igual á cuatro, por más que lo sea que cuatro es igual á dos multiplicado por dos, no resultará evidente que el peso de aquel cuerpo sea igual á dos multiplicado por dos.— En segundo lugar, es necesaria la evidencia de que el sujeto de la proposición en la que está consignado el principio general, tiene el contenido que se le atribuye en el predicado. De otra suerte, aún cuando fuera evidente que el sujeto del hecho empírico contiene lo que se le atribuye, y que esto se identifica con el sujeto del principio general, no por esto sería evidente que el sujeto del hecho empírico contuviese lo que se atribuye al sujeto del principio general. Y esto último es cabalmente lo que se ha de deducir. Si es evidente que *A* pertenece á tal clase de cuerpos, pero no lo es que esta clase tenga el peso específico 6, tampoco lo será que *A* tenga dicho peso específico.— En tercer lugar, es necesaria la evidencia de que el contenido del hecho empírico y el continente del hecho general se identifican. Porque en la deducción ha de afirmarse que el sujeto del hecho empírico tiene el contenido del sujeto del principio general; y esto sólo es evidente en cuanto el contenido de aquel sujeto es idéntico al continente del principio general. Si es evidente que la planta *A* pertenece á cierta especie, y que cierta especie de plantas produce el efecto *B*; mientras no lo sea que la especie de la planta *A* es idéntica con aquella cuyo efecto se conoce, tampoco lo será que la planta *A* produzca el efecto *B*.

La falta de evidencia no trae consigo la probabilidad. Ésta no es la simple negación de la evidencia, sino que encierra algo positivo, á saber, un conocimiento que tenga algun fundamento sólido. Por esto es que aún cuando no hubiera evidencia del contenido, podría ser que tampoco hubiese conocimiento probable, ya fuera por falta de fundamento, ya fuera por no haber conocimiento de ninguna clase. Cuando apoyados en algun fundamento sólido conozcamos que una cosa está contenida en otra, si no tenemos evidencia, tendremos á lo ménos conocimiento probable de este contenido.— Este fundamento ó razon sólida puede consistir en hechos ó en algun principio general. Respecto del elemento empírico de la deducción pode-

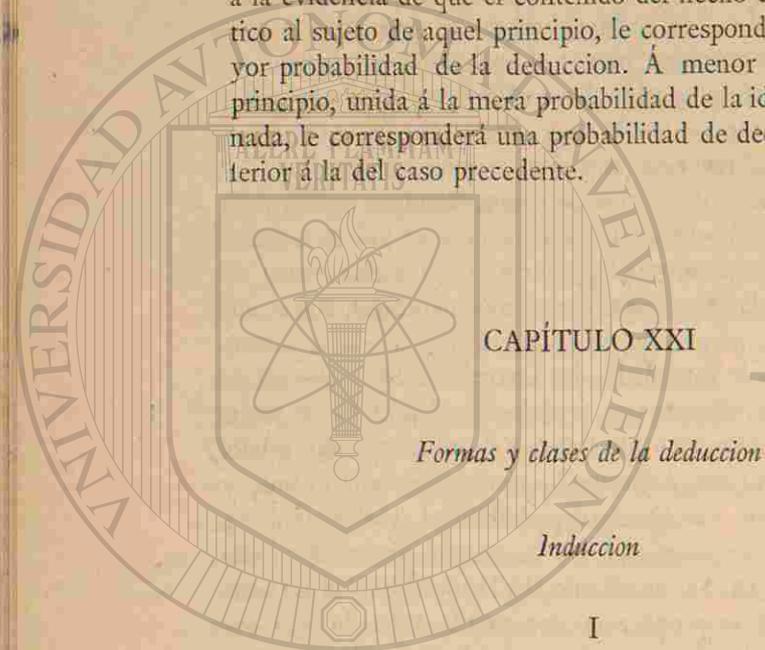
mos conocer hechos semejantes en virtud de los cuales, por analogía, deduzcamos con probabilidad que se verificará también lo acontecido al verificarse aquéllos. Si sabemos que se ha verificado el hecho *A*, semejante á muchos otros que han producido el efecto *B*, conoceremos con más ó menos probabilidad que el hecho *A* traerá consigo este efecto *B*. El fundamento de ese conocimiento probable habrá consistido en los hechos semejantes que anteriormente habían tenido lugar. Podríamos también tener un conocimiento no evidente, sinó probable, de un principio general, pasando en virtud de este principio á conocer probablemente que en el contenido del hecho empírico está incluido el del principio general. Este principio habría sido semejante á una luz escasa, insuficiente para hacernos ver con perfección los objetos de un aposento oscuro, pero bastante para proporcionarnos algún conocimiento de los mismos.

Para calcular la probabilidad de una deducción, hemos de atender á lo siguiente: 1.º si la probabilidad recae sobre cada uno de los elementos de la deducción y sobre su enlace; ó bien si recae tan sólo sobre alguna de estas tres cosas, habiendo evidencia de lo restante. Puede suceder que haya probabilidad tanto respecto del hecho empírico, como respecto del principio general, y de la inclusion del contenido de aquel hecho en el sujeto de este principio. Puede también suceder que haya probabilidad respecto de dos de estos puntos, y evidencia respecto del otro; ó al reves, evidencia respecto de dos, y probabilidad respecto de uno. Es manifiesto que la probabilidad de la deducción es menor, si de ninguno de los tres puntos indicados hay evidencia, si sobre cada uno de ellos tenemos no más que un conocimiento probable. Aumentará la probabilidad de la deducción, si respecto de uno de dichos puntos hay evidencia, y no más que probabilidad respecto de los otros dos. Será todavía mayor la probabilidad de la deducción, si habiéndola respecto de un punto, fueran evidentes los demas.

2.º, si la probabilidad tiene por fundamento hechos semejantes al que se ha de deducir, habrá de atenderse al número de estos hechos y á la proporción que guardan con la totalidad de los hechos observados. Esta probabilidad suele designarse con

el nombre de *probabilidad matemática*, y se espresa por medio de un quebrado cuyo denominador es igual á la totalidad de los hechos, al paso que el numerador es igual al número de hechos semejantes. Si los hechos observados son 10, y entre éstos hay 9 semejantes al que vamos á deducir, la probabilidad será de $\frac{9}{10}$. Á medida que el número de hechos favorables se acerca á la totalidad de los hechos observados, aumentará la probabilidad, y será también mayor el quebrado que la espresa. Cuando éste tuviese iguales el numerador y el denominador, serían favorables todos los hechos observados, y se llegaría á la certeza, la cual por este motivo es considerada como = 1.— Para que este modo de calcular la probabilidad sea legítimo, es necesario que los hechos hayan sido observados en número considerable, en circunstancias y condiciones diferentes; de manera que pueda presumirse con fundamento que, aun cuando se observase mayor número de hechos, habría la misma proporción entre la totalidad y los favorables. Si el número de los hechos observados es 100, y el de los favorables es 50; si despues el primero se estiende á 200, y el de los segundos á 100, aunque el número sea diferente, la proporción es la misma, y en uno y otro caso hay la misma probabilidad, á saber, la de $\frac{1}{2}$. Pero en el caso de que el número de hechos observados fuese escaso ó poco variado, el cálculo de la probabilidad no sería legítimo: tal vez la proporción encontrada sería de $\frac{1}{6}$, y aumentando las observaciones se llegaría á la de $\frac{1}{8}$. En semejante caso el cálculo de la probabilidad no espresaría la proporción real entre la totalidad de los hechos y el número de los favorables: supondría que de cada cuatro hechos hay uno favorable, cuando en realidad sólo habría uno entre ocho. De ahí la necesidad de una estensa y variada observación.— Sucede á veces que el cálculo de la probabilidad se funda no en hechos observados, sinó en hechos posibles: se conoce el número exacto de éstos, y así puede espresarse con plena exactitud la proporción entre la totalidad de los hechos y aquel de que se trata. En el juego de dados, por ejemplo, al tirar cada uno de ellos, son posibles seis suertes, y cualquiera de éstas tiene con la totalidad la proporción de un $\frac{1}{6}$, y también de $\frac{1}{6}$ es la probabilidad de su realización.

3.º, si la probabilidad se funda en algun principio general, se la designa con el nombre de *probabilidad filosófica*. Para calcularla se ha de atender no sólo al valor de dicho principio, sinó tambien á su enlace con el empírico, segun lo espuesto en el número 1.º. Á mayor probabilidad del principio general, unida á la evidencia de que el contenido del hecho empírico es idéntico al sujeto de aquel principio, le corresponderá tambien mayor probabilidad de la deducción. Á menor probabilidad del principio, unida á la mera probabilidad de la identidad mencionada, le corresponderá una probabilidad de deducción muy inferior á la del caso precedente.



I

La deducción es susceptible de varias formas; porque los pensamientos comprendidos en la misma pueden espresarse de diversas maneras, y esponerse más ó ménos esplicitamente. Silogismo, entimema, epíquerema, sorites, dilema son otras tantas formas de la deducción.

El silogismo es el conjunto de tres proposiciones, de las cuales las dos primeras contienen la tercera, que se deduce de ellas. Las dos primeras se designan con el nombre de premisas, y la tercera con el de conclusion. En las premisas hay tres términos: uno comun á entrambas, y otros dos especiales y diferentes. El término comun se llama término medio; y de los otros dos el más general se llama mayor, y el ménos general,

menor. En la conclusion el menor sirve de sujeto, y el mayor de predicado. Así en el silogismo que arriba hemos citado tomándolo de Stuart Mill, las premisas son: *Todos los hombres son mortales*;— *Todos los reyes son hombres*; y la conclusion es: *Todos los reyes son mortales*. El término medio es *hombre*; y de los otros dos, *reyes* es el menor, y *mortales* el mayor por convenir á todos los hombres, de los cuales los reyes son no más que una parte.

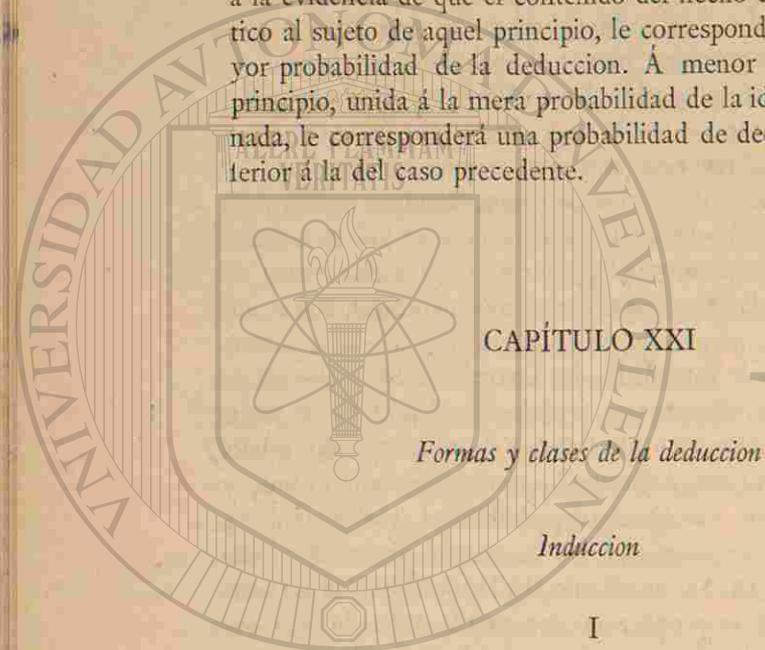
Si en el silogismo se suprime una de las premisas, resulta un entimema. Se hace con frecuencia esta supresion, porque se tiene por muy manifiesta alguna de las premisas. Si en el ejemplo anterior se dijera: *Todos los reyes son hombres*;— *Luego todos los reyes son mortales*; se tendría un entimema; y por ser muy conocido que la mortalidad conviene á todos los hombres, se vería claramente la legitimidad de la deducción.

Cuando una de las premisas ó entrambas van acompañadas de prueba, el silogismo se llama epíquerema. En este caso la deducción queda abreviada, en cuanto uno ó dos silogismos que debieran emplearse para probar las premisas, quedan reducidos á una ó á dos proposiciones. Ejemplo: Es útil la vista y el estudio de los principales monumentos del arte, porque escitan nobles y elevados sentimientos; los cuadros de Rafael han de ser contados entre los principales monumentos del arte; luego es útil la vista y el estudio de los mismos.

En el sorites se omiten la conclusion ó conclusiones intermedias, como tambien premisas identificadas con dichas conclusiones. *A es B; B es C; C es D; luego A es D*. Aquí está suprimida la conclusion que debía deducirse de las dos primeras proposiciones, á saber, *A es C*, como tambien la primera premisa del último silogismo identificada con la conclusion anterior.

El dilema se compone de una proposicion disyuntiva, y de dos condicionales, ambas conducentes á una misma conclusion. Es conocido el siguiente dilema de San Agustin: La propagacion del Cristianismo se hizo por medio de milagros, ó sin milagros; si se verificó lo primero, siendo como son los

3.º, si la probabilidad se funda en algun principio general, se la designa con el nombre de *probabilidad filosófica*. Para calcularla se ha de atender no sólo al valor de dicho principio, sinó tambien á su enlace con el empírico, segun lo espuesto en el número 1.º. Á mayor probabilidad del principio general, unida á la evidencia de que el contenido del hecho empírico es idéntico al sujeto de aquel principio, le corresponderá tambien mayor probabilidad de la deducción. Á menor probabilidad del principio, unida á la mera probabilidad de la identidad mencionada, le corresponderá una probabilidad de deducción muy inferior á la del caso precedente.



I

La deducción es susceptible de varias formas; porque los pensamientos comprendidos en la misma pueden espresarse de diversas maneras, y esponerse más ó ménos esplicitamente. Silogismo, entimema, epíquerema, sorites, dilema son otras tantas formas de la deducción.

El silogismo es el conjunto de tres proposiciones, de las cuales las dos primeras contienen la tercera, que se deduce de ellas. Las dos primeras se designan con el nombre de premisas, y la tercera con el de conclusion. En las premisas hay tres términos: uno comun á entrambas, y otros dos especiales y diferentes. El término comun se llama término medio; y de los otros dos el más general se llama mayor, y el ménos general,

menor. En la conclusion el menor sirve de sujeto, y el mayor de predicado. Así en el silogismo que arriba hemos citado tomándolo de Stuart Mill, las premisas son: *Todos los hombres son mortales*;— *Todos los reyes son hombres*; y la conclusion es: *Todos los reyes son mortales*. El término medio es *hombre*; y de los otros dos, *reyes* es el menor, y *mortales* el mayor por convenir á todos los hombres, de los cuales los reyes son no más que una parte.

Si en el silogismo se suprime una de las premisas, resulta un entimema. Se hace con frecuencia esta supresion, porque se tiene por muy manifiesta alguna de las premisas. Si en el ejemplo anterior se dijera: *Todos los reyes son hombres*;— *Luego todos los reyes son mortales*; se tendría un entimema; y por ser muy conocido que la mortalidad conviene á todos los hombres, se vería claramente la legitimidad de la deducción.

Cuando una de las premisas ó entrambas van acompañadas de prueba, el silogismo se llama epíquerema. En este caso la deducción queda abreviada, en cuanto uno ó dos silogismos que debieran emplearse para probar las premisas, quedan reducidos á una ó á dos proposiciones. Ejemplo: Es útil la vista y el estudio de los principales monumentos del arte, porque escitan nobles y elevados sentimientos; los cuadros de Rafael han de ser contados entre los principales monumentos del arte; luego es útil la vista y el estudio de los mismos.

En el sorites se omiten la conclusion ó conclusiones intermedias, como tambien premisas identificadas con dichas conclusiones. *A es B; B es C; C es D; luego A es D*. Aquí está suprimida la conclusion que debía deducirse de las dos primeras proposiciones, á saber, *A es C*, como tambien la primera premisa del último silogismo identificada con la conclusion anterior.

El dilema se compone de una proposicion disyuntiva, y de dos condicionales, ambas conducentes á una misma conclusion. Es conocido el siguiente dilema de San Agustin: La propagacion del Cristianismo se hizo por medio de milagros, ó sin milagros; si se verificó lo primero, siendo como son los

milagros obra de Dios, el Cristianismo es religion verdadera; si se verificó lo segundo, esta propagacion misma es un gran milagro, y por lo tanto el Cristianismo es tambien religion verdadera.

Estas formas de la deducción podrían tambien emplearse al espresar la intuición del múltiple contenido del objeto abstracto (V. pág. 160). Podría en una proposición espresarse el contenido del objeto abstracto; en otra el de este primer contenido, y así sucesivamente, adoptando, según fuera el caso, la forma de silogismo, entimema, etc., y espresando en la conclusión que en el objeto abstracto se halla el último contenido. Así, Ciceron, refiriendo una doctrina de los estoicos, emplea el siguiente sorites, con el cual declara el múltiple contenido del objeto abstracto *bien*: «*Quod bonum sit, esse optabile; quod optabile, id esse expetendum; quod expetendum, laudabile: igitur omne bonum laudabile.*»

Respecto de todas estas formas valen los principios de que hemos hecho mención al tratar de la deducción en general, y de la intuición del contenido del objeto abstracto.

II

Las clases de la deducción pueden reducirse á cuatro, que designaremos con los nombres de deducción simple, deducción compuesta, deducción primitiva y deducción derivada.

Deducción simple es la que no comprende más que una deducción, y compuesta es la que comprende dos ó más. Sucede con frecuencia que para llegar desde el punto de partida hasta la verdad que pretendemos deducir, no tenemos bastante con una sola deducción, sino que necesitamos varias. Ese conjunto de deducciones ordenado á una misma verdad puede designarse con el nombre de deducción compuesta. Cuando de los milagros obrados á favor del Cristianismo deduzcamos la verdad de esta religion, y de esta verdad pasemos á deducir la

imposibilidad de que esté en pugna con la ciencia, tendremos una deducción compuesta encaminada á llevarnos al conocimiento de la imposibilidad de un conflicto entre la religion cristiana y la ciencia.

A la deducción compuesta pertenecen tanto la inducción incompleta como la analogía.

Tiene lugar la inducción cuando de lo particular se deduce lo universal. Si se enumeran todos los objetos particulares, la inducción es completa; y al revés, es incompleta, si se enumeran tan sólo una parte de dichos objetos. Haría una inducción completa quien enumerase cada uno de los planetas conocidos de nuestro sistema solar, afirmando de cada uno de ellos el movimiento de rotación, para deducir que todos los planetas conocidos de nuestro sistema tienen este movimiento. Haría una inducción incompleta el que atribuyese el efecto *B* á muchas plantas de la especie *A*, y de esto infiriese que todas las plantas de esta especie producen el efecto *B*.

No es necesario que la inducción completa sea compuesta; puesto que de una vez pueden enumerarse los objetos particulares afirmando de ellos algun atributo, puede asimismo manifestarse que dichos objetos particulares enumerados constituyen la totalidad de los de aquella clase, para inferir desde luego, sin necesidad de deducción intermedia, que la totalidad de tales objetos posee el atributo de los objetos particulares enumerados. La fórmula de esta inducción puede ser la siguiente:

Tanto *A* como *B*, como *C* tienen el atributo *x*;

A, *B*, *C* constituyen la totalidad de los objetos *O*;

Luego la totalidad de los objetos *O* tiene el atributo *x*.

En esta fórmula la proposición primera es particular en cuanto á cada uno de sus miembros; pero en su conjunto es universal, y está identificada con la conclusión. De ahí proviene que para la deducción espresada baste otra proposición que manifieste la identidad, y que de todo esto resulte una sola deducción.

Pero no sucede lo mismo con la inducción incompleta. En ésta, para pasar de lo que se verifica en una parte de obje-

tos particulares al hecho general, es necesaria una deducción intermedia que legitime dicho tránsito de lo particular á lo general. En la inducción completa se hace una enumeración de todos los objetos particulares, y se ve desde luego la identidad de los objetos enumerados con la totalidad de los objetos de aquella clase. En la inducción incompleta se hace una enumeración parcial, y no se ve desde luego que lo que conviene á una parte de los objetos haya de encontrarse en todos. Es preciso que primero se infiera de la enumeración parcial alguna propiedad que pueda llevarnos al conocimiento del hecho general. La fórmula de la inducción incompleta podría ser la siguiente:

El atributo *Z* se encuentra en muchos y variados individuos de la especie *A*, en *a*, *b*, *c*, *d*, etc;

Lo que se encuentra de un modo tan constante en individuos de una misma especie, ha de ser esencial á la misma;

Luego el atributo *Z* es esencial á la especie *A*.

Lo que es esencial á una especie, se encuentra en todos los individuos de la misma.

Luego el atributo *Z* ha de encontrarse en todos los individuos de la especie *A*.

En esta fórmula de la inducción incompleta, la constancia ó permanencia del atributo sirve de medio para llegar á la primera conclusión, en la cual se consigna el carácter esencial de dicho atributo. Este carácter esencial es el medio que sirve para llevar á cabo la segunda deducción, en la cual se llega al hecho general.

Para que la constancia ó permanencia de un hecho nos sirva de medio para conocer el carácter esencial del mismo, es preciso haberlo observado en muchos individuos, de distintas condiciones, y en diversas circunstancias. Pocos individuos, sobre todo si tienen condiciones parecidas y se hallan en circunstancias semejantes, pueden fácilmente presentar una misma cualidad accidental. Por esto es que una observación poco estensa y poco variada no puede llevarnos al conocimiento del carácter esencial de un atributo. Pero la permanencia con la estension y variedad mencionadas nos lleva al conocimiento de

dicho carácter esencial, porque lo accidental ha de variar según la individualidad, condiciones y circunstancias de un sér. Lo accidental, no estando incluido en la esencia, en lo que es común á todos los individuos, ha de ser debido á lo que es propio de los mismos, á su individualidad, á sus condiciones particulares, á las circunstancias en que se encuentren; y variando estas cosas, ha de variar también. Por tanto, lo que no varíe con la variación de la individualidad, de las condiciones y circunstancias, no puede ser accidental, sino que ha de pertenecer á la esencia. Así es como lo permanente en la forma indicada, nos lleva al conocimiento del carácter esencial de un atributo.—Conocido este carácter esencial, es legítima la afirmación que extiende el atributo á todos los individuos de una especie. Porque en tanto un individuo pertenece á una especie en cuanto tiene lo esencial á la misma: si un atributo tiene este carácter respecto de una especie, ha de encontrarse en todos sus individuos.

Entre los escolásticos fué conocido el principio que pone en lo esencial el fundamento de la inducción incompleta; y á este principio se dió un fundamento no empírico, sino metafísico. Fué también conocida la necesidad de una estensa y variada observación para legitimar la generalización de la inducción incompleta. Para convencerse de todo esto, basta leer el notable pasaje que de Duns Escoto copiamos á continuación:

«De secundis cognoscibilibus, scilicet de cognitis per experientiam, dico quod licet experientia non habeatur de omnibus singularibus, sed de pluribus, nec quod semper, sed quod pluries; tamen expertus infallibiliter novit quod ita est, et quod semper et in omnibus. Et hoc per istam propositionem quiescentem in anima: quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera est effectus *naturalis* illius causae.... Quod autem iste effectus evenit a tali causa producente ut in pluribus, hoc acceptum est per experientiam, quia inveniendi nunc talem naturam cum tali accidente, nunc cum tali, inventum est quod quantumcumque esset diversitas accidentium talium, semper istam naturam sequebatur talis effectus: ergo non per aliquod

accidens illius naturae sed per naturam ipsam in se consequitur talis effectus (1).»

Cuando se habla del carácter esencial conocido por medio de la constancia de los fenómenos, no se usa la palabra esencial en el sentido estricto de lo constitutivo de la esencia, sino en un sentido más amplio, en aquel que comprende no sólo lo constitutivo, sino también lo derivado necesariamente de la esencia, y además la causa ó condición de que la esencia depende, como también lo que está incluido en dicha causa ó condición. Es decir, que la palabra esencial significa lo que de un modo ú otro está envuelto en la esencia, de manera que el ser que la tiene no puede existir sin aquello que se califica de esencial. Así, será esencial á un ser no sólo lo que constituye su esencia, sino también un efecto necesario del mismo; porque dado este carácter de necesidad, no podrá existir dicho ser sin que exista el efecto también. Por esta misma razón será esencial á un ser su causa ó condición *sine qua non*, y también el efecto necesario de esta causa ó condición, lo que tiene con el ser de que se trata el carácter común de dependencia de una causa ó condición indispensable. Habiendo en muchos y variados casos observado el fenómeno *A*, y viendo su conexión constante con el fenómeno *B*, se inferirá que esta conexión constante es esencial al fenómeno *A*. Con esto se dará á entender que ó bien entre los fenómenos *A* y *B* hay la relación de causalidad necesaria, ó bien entrambos dependen de una causa común *X*; por manera que tanto en un caso como en otro *A* no puede existir, sin que *B* exista también.

El insigne Federico Ueberweg espone de un modo semejante el fundamento de la inducción incompleta. «Esta, dice él, tiene universalidad absoluta, ya cuando *S* contiene la razón suficiente de *P*, ya cuando *P* es respecto de *S* la única posible causa ó condición *sine qua non*, ya por fin cuando *S* y *P* son efectos necesarios de una causa común, suficiente para *P*, y única posible para *S* (2).»—Después, hablando de una induc-

(1) In I Sentent. Dist. III, q. 4, n. 9. Opp. ed. Lugd. 1639, t. V.

(2) Das Inductive-Schluss hat strenge Allgemeinheit theils, wenn das *S* den

ción hecha por Newton, añade: «Á la presuposición de una *co-nexion íntima de las propiedades de los cuerpos con la esencia de los mismos* en general se reduce el principio de la generalización inductiva contenida en las siguientes palabras de Newton (*Princ. Phil.*, nat. l. 3) relativas á las propiedades físicas de los cuerpos: «*qualitates corporum quae intendi et remitti nequeunt, quaeque corporibus omnibus competunt in quibus experimenta instituere licet, pro qualitatibus corporum universorum habendae sunt* (1).»

Tampoco ha de entenderse el carácter esencial de que tratamos en un sentido absoluto, como si nunca en ningún orden de cosas posible pudieran existir los seres sino del modo que se haya conocido por la inducción. Ha de entenderse aquel carácter esencial en un sentido relativo, dado el orden actual de cosas; porque los fenómenos y la constancia de los mismos suficientes para inferir el carácter esencial, han sido observados en el orden actual de cosas y no en otros posibles. Si de la sola observación del orden actual nos eleváramos á todos los demás, deduciríamos de aquel orden lo que no está contenido en el mismo, faltando á la primera de las condiciones necesarias para toda deducción. Cuando en virtud de la observación de innumerables individuos del linaje humano, de todas clases y condiciones, llegamos á la inducción de que todo hombre es mortal; entonces afirmamos del hombre una cualidad que le es esencial en el orden actual de cosas, pero no absolutamente. En el orden actual hemos observado á los individuos del linaje humano, en el orden actual hemos conocido el hecho constante

zureichenden Grund des *P* enthält, theils auch, wenn sich *P* zu *S* als die allein mögliche Ursache oder auch als *conditio sine qua non* verhält, endlich auch, wenn *S* und *P* beide nothwendige Folgen einer gemeinsamen, für *P* zureichenden und für *S* einzig möglichen Ursache sind. (*System der Logik*: 3.^a ed., 1868, pág. 370).

(1) Auch der Grundsatz inductiver Verallgemeinerung, den Newton (*Princ. Phil.*, nat. l. 3) zunächst in Bezug auf die physikalischen Eigenschaften der Körper aufstellt: «*qualitates corporum quae intendi et remitti nequeunt, quaeque corporibus omnibus competunt in quibus experimenta instituere licet, pro qualitatibus corporum universorum habendae sunt*» lässt sich auf die Voraussetzung eines inneren Zusammenhangs solcher Eigenschaften mit dem Wesen der Körper überhaupt zurückführen (*Ibid.*, pág. 370).

de su mortalidad, y tambien en el órden actual la mortalidad es inseparable de la naturaleza del hombre. Pero no lo es en otro órden de cosas posible. Porque Dios pudo criar al hombre dándole tales medios para reparar las pérdidas y deterioro de su organismo, protegiéndole de tal modo contra la influencia de las causas exteriores y de las pasiones, que ni por causa intrínseca ni por causa exterior estuviera sujeto á la muerte.

Cuando se hayan verificado estensas y variadas observaciones, puede tambien seguirse un método de eliminacion para llegar al resultado de la primera parte de la induccion incompleta. Podrían haberse observado no sólo muchos individuos de una misma especie, sinó tambien varias especies de un género determinado: podría en unos casos haberse observado un atributo, y en otros no. Entónces en vista de aquel conjunto de hechos, semejantes unos y desemejantes otros, pudiera discurrirse del modo siguiente ó de otro semejante, segun fueran los hechos. Estos seres sobre los cuales ha recaído la observacion, no contienen más que lo individual, lo específico y lo genérico: el atributo encontrado en muchos de ellos ha de pertenecer á uno de estos tres órdenes de cosas. No puede pertenecer ni á lo genérico ni á lo individual: no á lo genérico, porque sólo se encuentra en los individuos de la especie *A*, aunque los de las especies *B* y *C* pertenecen al mismo género; no á lo individual, porque éste varía en los individuos de la especie *A*, al paso que el atributo en cuestion no varía. Hechas estas eliminaciones, sería legítima la conclusion de que dicho atributo pertenece á lo específico. Como esto ha de encontrarse en todos los individuos de la especie, podríamos en último lugar inferir que el atributo en cuestion se encuentra no sólo en los individuos observados de la especie *A*, sinó tambien en todos los demas de la misma especie.— De este modo se verificarían las exclusiones y afirmaciones que encarga lord Bacon al tratar de la induccion:«Inductio quae ad inventionem et demonstrationem scientiarum et artium erit utilis, naturam separare debet per rejectiones et exclusiones debitas; ac deinde post negativas tot quot sufficiunt, super affirmativas concludere (1).»

(1) *Novum Organum*, lib I, aph. 105, ed. cit.

CAPÍTULO XXII

Doctrina de Stuart Mill sobre la induccion

I

Stuart Mill enseña que el fundamento de la induccion incompleta es la uniformidad del curso de la naturaleza, y cree poder llegar al conocimiento de esta uniformidad por la vía empírica, mediante la observacion de la naturaleza. En esta teoría, que no contiene un principio que la inteligencia haya visto mediante la contemplacion de un objeto abstracto, queda eliminado el momento metafísico, procediéndose conforme á las doctrinas de la escuela positivista. Todo se reduce á una observacion preliminar de la naturaleza, y á pasar por medio de esta observacion, sin el auxilio de un principio metafísico, á la afirmacion de la uniformidad del curso de la naturaleza, para servirnos despues de dicha uniformidad como de principio fundamental en la induccion incompleta relativa á cuestiones difíciles.

«Cualquiera que sea, dice Stuart Mill, el modo propio de espresarla, la afirmacion de que el curso de la naturaleza es uniforme, es el principio fundamental ó axioma general de la induccion... Esa vasta generalizacion (*del curso uniforme de la naturaleza*) se funda en generalizaciones anteriores. Las leyes más oscuras de la naturaleza fueron descubiertas por medio de ella; pero las más obvias han debido ser conocidas y sentadas como leyes generales, ántes que de ella se tuviese noticia siquiera. Nunca habríamos pensado en afirmar que todos los fenómenos se verifican segun leyes generales, si ántes no hubiéramos llegado á tener algun conocimiento de esas mismas

de su mortalidad, y tambien en el órden actual la mortalidad es inseparable de la naturaleza del hombre. Pero no lo es en otro órden de cosas posible. Porque Dios pudo criar al hombre dándole tales medios para reparar las pérdidas y deterioro de su organismo, protegiéndole de tal modo contra la influencia de las causas exteriores y de las pasiones, que ni por causa intrínseca ni por causa exterior estuviera sujeto á la muerte.

Cuando se hayan verificado estensas y variadas observaciones, puede tambien seguirse un método de eliminacion para llegar al resultado de la primera parte de la induccion incompleta. Podrían haberse observado no sólo muchos individuos de una misma especie, sinó tambien varias especies de un género determinado: podría en unos casos haberse observado un atributo, y en otros no. Entónces en vista de aquel conjunto de hechos, semejantes unos y desemejantes otros, pudiera discurrirse del modo siguiente ó de otro semejante, segun fueran los hechos. Estos seres sobre los cuales ha recaído la observacion, no contienen más que lo individual, lo específico y lo genérico: el atributo encontrado en muchos de ellos ha de pertenecer á uno de estos tres órdenes de cosas. No puede pertenecer ni á lo genérico ni á lo individual: no á lo genérico, porque sólo se encuentra en los individuos de la especie *A*, aunque los de las especies *B* y *C* pertenecen al mismo género; no á lo individual, porque éste varía en los individuos de la especie *A*, al paso que el atributo en cuestion no varía. Hechas estas eliminaciones, sería legítima la conclusion de que dicho atributo pertenece á lo específico. Como esto ha de encontrarse en todos los individuos de la especie, podríamos en último lugar inferir que el atributo en cuestion se encuentra no sólo en los individuos observados de la especie *A*, sinó tambien en todos los demas de la misma especie.— De este modo se verificarían las exclusiones y afirmaciones que encarga lord Bacon al tratar de la induccion:«Inductio quae ad inventionem et demonstrationem scientiarum et artium erit utilis, naturam separare debet per rejectiones et exclusiones debitas; ac deinde post negativas tot quot sufficiunt, super affirmativas concludere (1).»

(1) *Novum Organum*, lib I, aph. 105, ed. cit.

CAPÍTULO XXII

Doctrina de Stuart Mill sobre la induccion

I

Stuart Mill enseña que el fundamento de la induccion incompleta es la uniformidad del curso de la naturaleza, y cree poder llegar al conocimiento de esta uniformidad por la vía empírica, mediante la observacion de la naturaleza. En esta teoría, que no contiene un principio que la inteligencia haya visto mediante la contemplacion de un objeto abstracto, queda eliminado el momento metafísico, procediéndose conforme á las doctrinas de la escuela positivista. Todo se reduce á una observacion preliminar de la naturaleza, y á pasar por medio de esta observacion, sin el auxilio de un principio metafísico, á la afirmacion de la uniformidad del curso de la naturaleza, para servirnos despues de dicha uniformidad como de principio fundamental en la induccion incompleta relativa á cuestiones difíciles.

«Cualquiera que sea, dice Stuart Mill, el modo propio de espresarla, la afirmacion de que el curso de la naturaleza es uniforme, es el principio fundamental ó axioma general de la induccion... Esa vasta generalizacion (*del curso uniforme de la naturaleza*) se funda en generalizaciones anteriores. Las leyes más oscuras de la naturaleza fueron descubiertas por medio de ella; pero las más obvias han debido ser conocidas y sentadas como leyes generales, ántes que de ella se tuviese noticia siquiera. Nunca habríamos pensado en afirmar que todos los fenómenos se verifican segun leyes generales, si ántes no hubiéramos llegado á tener algun conocimiento de esas mismas

leyes tocante á una gran multitud de fenómenos; y este conocimiento no puede alcanzarse sinó por medio de la induccion (1).»

En la teoría de Stuart Mill la induccion incompleta es un edificio sin fundamento; puesto que segun ella las leyes oscuras de la naturaleza se descubren haciendo una induccion, en la que sirve de principio la afirmacion del curso uniforme de la naturaleza. Si este principio es verdadero, y se han hecho las debidas observaciones en número suficiente, la induccion es legítima y muy fundada. Pero la dificultad está en conocer la verdad de aquel principio con el solo momento del empirismo. Aquel principio no es conocido inmediatamente ni con una percepcion de los sentidos, ni con una intuicion de la inteligencia. Los sentidos no pueden abarcar todo lo que se verifica en la naturaleza, y mucho ménos lo que se verificará en lo sucesivo. La inteligencia, por más que contemple este objeto *naturaleza*, no ve con vision inmediata incluida en él la mencionada uniformidad. Así, pues, no siendo conocido inmediatamente, aquel principio ha de derivarse de otra verdad conocida. ¿Puede acaso, mediante la induccion, derivarse del conocimiento de hechos observados? Segun la doctrina de Stuart Mill contenida en el pasaje aducido, el principio de la uniformidad del curso de la naturaleza se deriva del conocimiento de leyes generales relativas á gran número de fenómenos, y el conocimiento de estas leyes se funda en la observacion de los fenómenos y se alcanza mediante la induccion. Ahora bien; esta induccion necesaria para el conocimiento de leyes generales no puede tener por principio la uniformidad del curso de la naturaleza, porque esta uniformidad aún no está conocida

(1) Whatever be the most proper mode of expressing it, the proposition that the course of nature is uniform, is the fundamental principle, or general axiom, of Induction. . . The truth is that this great generalization is itself founded on prior generalizations. The obscure laws of nature were discovered by means of it, but the more obvious ones must have been understood and assented to as general truths before it was ever heard of. We should never have thought of affirming that all phenomena take place according to general laws, if we had not first arrived, in the case of a great multitude of phenomena, at some knowledge of the laws themselves; which could be done no otherwise than by induction. (*A System of Logic*: t. I, págs. 355, 356, ed. cit.).

cuando se hace dicha induccion. En la teoría de Stuart Mill lo primero es la observacion de los fenómenos; lo segundo, el conocimiento de leyes generales obvias; lo tercero, el conocimiento del curso uniforme de la naturaleza; lo cuarto, el conocimiento de leyes oscuras. Por tanto, siendo el conocimiento del curso uniforme de la naturaleza posterior á la induccion con que se conocen las leyes generales obvias, mal podrá servir de principio para dicha induccion. Y como ésta no está basada en un principio metafísico, ni puede estarlo suficientemente en los fenómenos observados, que no son más que una parte de los comprendidos en la ley general, resulta que dicha induccion está destituida de fundamento. Derivándose de dicha induccion la otra con que se llega al conocimiento de la uniformidad del curso de la naturaleza; y de esta segunda, la referente á las leyes oscuras; todo el edificio de la induccion ha de sostenerse en el aire.

El hecho general del curso uniforme de la naturaleza no es el principio, sinó más bien un resultado de la induccion. La muchedumbre y variedad de hechos observados relativamente al curso de la naturaleza, en union con un principio metafísico, nos lleva al conocimiento inductivo de aquel hecho general. Lo necesario para llevar á cabo la induccion no consiste en un solo elemento, sinó en dos: en los hechos conocidos por medio de la percepcion, y en algun principio metafísico, visto por la inteligencia. Prescindir de uno de estos dos elementos es dejarse arrastrar de la corriente del idealismo ó del sensualismo, y hacerse impotente para la construccion del edificio de la ciencia inductiva. Stuart Mill, siguiendo la tendencia de la escuela positivista, prescinde del elemento metafísico, y no queriendo renunciar á la ciencia inductiva, busca otro principio que le sustituya. Escoge para este fin el principio de la uniformidad del curso de la naturaleza; pero conoce su insuficiencia, y se esfuerza en dar una explicacion insuficiente tambien.

«¿En qué sentido, dice Stuart Mill, puede un principio que está tan léjos de ser nuestra primera induccion ser considerado como nuestra garantía respecto de todas las demas? Únicamente en el sentido en que (segun hemos visto) las proposiciones ge-

nerales puestas al principio de nuestros raciocinios espresados en forma de silogismo, contribuyen realmente á su validez. Segun observa el arzobispo Whately, toda induccion es un silogismo con la premisa mayor suprimida; ó mejor dicho, toda induccion puede espresarse en forma de silogismo supliendo la premisa mayor. Si hacemos esto, el principio del curso uniforme de la naturaleza, que ahora estamos considerando, nos aparecerá como la última premisa mayor de todas las inducciones; y por lo tanto, tendrá respecto de todas ellas la relacion que, segun hemos explicado estensamente, tiene siempre la mayor de un silogismo respecto de la conclusion: no contribuyendo de ningun modo á probarla, sinó siendo una condicion necesaria para ser probada; ya que ninguna conclusion queda probada, si á favor suyo no puede encontrarse una premisa mayor verdadera (1).»

Tres dificultades hacen inadmisibile esta esplicacion de Stuart Mill. En primer lugar, no es verdad que la mayor de un silogismo y el principio general de una induccion no contribuyan á probar la conclusion. Ésta queda probada tanto con aquella mayor, como con este principio general unidos á hechos empíricos. Aduciéndose del momento abstractivo el principio de razon suficiente, y del momento empírico la percepcion de la existencia del ser *A*, queda probado que el ser *A* tiene una razon suficiente. Tambien lo quedará que Pedro es mortal, si se aduce el hecho empírico de ser hombre, y el hecho general de

(1) In what sense, then, can a principle, which is so far from being our earliest induction, be regarded as our warrant for all the others? In the only sense in which (as we have already seen) the general propositions which we place at the head of our reasonings when we throw them into syllogisms, ever really contribute to their validity. As Archbishop Whately remarks, every induction is a syllogism with the major premise suppressed; or (as I prefer expressing it) every induction may be thrown into the form of a syllogism, by supplying a major premise. If this be actually done, the principle which we are now considering, that of the uniformity of the course of nature, will appear as the ultimate major premise of all inductions, and will therefore, stand to all inductions in the relation in which, as has been shown at so much length, the major proposition of a syllogism always stands to the conclusion; not contributing at all to prove it, but being a necessary condition of its being proved; since no conclusion is proved, for which there cannot be found a true major premise. (*A System of Logic*: t. I, pág. 356, ed. cit.).

que todos los hombres son mortales conocido por medio de la induccion.—En segundo lugar, segun Stuart Mill, tanto la mayor de un silogismo como el principio de la induccion son una condicion necesaria para probar la conclusion. Si ademas de dicha mayor ó de dicho principio unidos á hechos empíricos, no se necesita otra cosa, queda ya probada la conclusion; si se pretende que se necesita algo más, se cae en la afirmacion escéptica de que la razon humana no puede probar las proposiciones enlazadas con hechos y principios conocidos de un modo evidente.—En tercer lugar, esa condicion necesaria consistirá, segun indica Stuart Mill, en encontrar una premisa mayor verdadera, y así ha de ser verdadero el principio general de la induccion, ó sea el curso uniforme de la naturaleza. Pero Stuart Mill no puede estar cierto de la verdad de este principio; porque no lo conoce con evidencia inmediata, ni la puede deducir de los solos hechos observados (ya que el principio tiene mayor estension), ni tampoco la deduce de un principio metafísico.

II

Siguiendo tambien la tendencia positivista, Stuart Mill elimina de la deduccion el elemento metafísico, y pretende que todas las ciencias deductivas son inductivas. Segun nuestra doctrina la induccion es una clase de deduccion, y las ciencias inductivas son deductivas; pero segun la de Stuart Mill sucede precisamente todo lo contrario. «Hemos visto, dice él, que los axiomas considerados como verdades experimentales tienen sobrada y fácil evidencia. Hemos examinado si para asentir á ellos era necesaria otra evidencia y otro origen que el empírico. Persuadidos de que la prueba de esto incumbe á los que sostienen la doctrina afirmativa, hemos examinado estensamente los argumentos aducidos por ellos. Como este exámen nos ha llevado á desechar tales argumentos, hemos creído poder afirmar que los axiomas no son otra cosa sinó la clase más univer-

sal de las inducciones basadas en la esperiencia, los casos más sencillos y fáciles de generalizacion de los hechos suministrados por los sentidos ó por la conciencia.»

«Por estas consideraciones se ve que las ciencias deductivas ó demostrativas, todas sin escepcion, son ciencias inductivas, y que su evidencia es la empírica (1).»

No podemos asentir á esta doctrina de Stuart Mill, y hemos de seguir sosteniendo el carácter deductivo de la induccion, como tambien la necesidad de un elemento metafísico ó abstractivo para llevarla á cabo. A favor de nuestra doctrina, y contra la de Stuart Mill, podemos alegar las siguientes razones. En primer lugar, los axiomas no pueden ser inducciones basadas en los hechos suministrados por la esperiencia, puesto que al hacer la primera induccion necesitamos un principio metafísico ó abstractivo. El principio de la primera induccion no puede ser el resultado obtenido en una induccion precedente, porque esta induccion no existe; ni el resultado de una induccion posterior, porque ya conocemos el principio y lo empleamos ántes de esta induccion. Tampoco puede ser el resultado ó el hecho general á que se llega en la misma induccion primera; porque este resultado ya supone el principio, toda vez que se deduce de este principio y del conjunto de los hechos observados. Y sin embargo, un principio es necesario para llevar á cabo la primera induccion, ya que son insuficientes los

(1) With regard to axioms, we found that, considered as experimental truths, they rest on superabundant and obvious evidence. We inquired, whether, since this is the case, it be imperative to suppose any other evidence of those truths than experimental evidence, any other origin for our belief of them than an experimental origin. We decided that the burden of proof lies with those who maintain the affirmative, and we examined, at considerable length, such arguments as they have produced. The examination having led to the rejection of those arguments, we have thought ourselves warranted in concluding that axioms are but a class, the most universal class, of inductions from experience, the simplest and easiest cases of generalization from the facts furnished to us by our senses or by our internal consciousness.

From these considerations it would appear that Deductive or Demonstrative Sciences are all, without exception Inductive Sciences; that their evidence is that of experience. (*A System of Logic*: t. 1, págs. 290, 291 ed. cit).

hechos observados por no llegar á la generalidad de la conclusion inductiva. No queda, pues, otro medio sinó la admision de un principio metafísico, que combinado con los hechos haga posible la primera induccion. Por una razon semejante no puede ser una verdad inductiva el primero de todos los axiomas, porque no presupone otro principio como lo presupone la verdad inductiva.

En segundo lugar, al conocimiento de los axiomas no se llega del modo que se llega al resultado de las inducciones. La inteligencia, contemplando los objetos abstractos y viendo su contenido, llega al conocimiento de los axiomas. En la induccion, los sentidos exteriores ó interiores han de haber percibido hechos, la inteligencia ha de conocer algun principio, y la razon ha de deducir el hecho ó verdad general. Es verdad que para el conocimiento de un axioma, es necesario que ántes se haya percibido algun objeto, á fin de que sea posible la abstraccion, y la consiguiente contemplacion del objeto abstracto por la inteligencia. Pero esta percepcion se diferencia de dos modos de la observacion necesaria para las inducciones. Aquella percepcion puede ser de un solo objeto, con lo cual hay ya lo suficiente para la abstraccion y para la contemplacion del objeto abstracto. Para la induccion es necesario observar muchos y variados hechos, siendo insubsistente la que esté basada en uno ó muy pocos. Además, aquella percepcion no forma parte del conocimiento del axioma, al paso que forma parte de la induccion el conjunto de hechos observados: el conocimiento del axioma tiene lugar contemplando el objeto abstracto y no el objeto individual y determinado percibido por los sentidos; en la primera parte de la induccion la proposicion deducida se ve mediante el principio metafísico en el conjunto de los hechos observados. Este diferente modo de conocer los axiomas y las verdades generales inductivas se ve de un modo concreto examinando lo que pasa en el conocimiento de un axioma especial. Fijémonos en el axioma matemático que dice: si á dos cantidades iguales se les añade una misma cantidad, las sumas son tambien iguales. Para conocer este axioma no es necesario haber percibido muchas cantidades iguales á las que

se haya añadido una misma cantidad, ni haber observado que en tales casos eran iguales las sumas. Tampoco es necesario que se busque un principio que legitime la elevacion al hecho general en vista de los casos particulares observados. Bastará haber percibido los objetos necesarios para formar los conceptos de *cantidad, igual, adición y suma*; y la inteligencia podrá contemplar los objetos abstractos de cantidades iguales y adición de otra igual, y en ellos verá la igualdad de las sumas. El que se dedique al estudio de las matemáticas, asentirá á este axioma porque lo verá, aun cuando no haya observado dos casos en que se verifique.

En tercer lugar, los axiomas tienen un valor absoluto, se han de verificar en todos los órdenes de cosas reales y posibles, y no tan sólo en el orden actual. El mencionado axioma matemático se verifica en el mundo de que nosotros formamos parte, y se verificaría en otros mundos, cualesquiera que fuesen sus condiciones, porque la igualdad de las sumas está envuelta en la igualdad de las cantidades y en la de las adiciones. Verificándose estas dos cosas, se ha de verificar el axioma, cualquiera que sea la naturaleza y la constitucion del mundo. El principio de contradicción se verifica en el orden de cosas actual, y se verificaría en cualesquiera otros, por más que fuesen diferentes las propiedades y las relaciones de los seres. En el sér está contenida la exclusion del no sér y el principio de contradicción; y por lo tanto habrá aquella exclusion y se verificará este principio donde quiera que haya sér. Al reves de los axiomas, las verdades generales en cuanto son conocidas por la induccion, tienen un valor relativo, se verifican en el orden actual de cosas, pero pueden no verificarse en otros órdenes. Que todos los hombres sean mortales, se verifica en el orden actual de la humanidad; pero, segun dijimos, podría existir otro orden en el cual el hombre no estuviera sujeto á la muerte. Que todos los cuerpos se atraigan en razon directa de sus masas y en razon inversa del cuadrado de sus distancias, se verifica ahora en el mundo actual; pero podría dejar de verificarse con cierta intervencion de una fuerza superior. Una fuerza infinita puede dominar y sujetar un cuerpo, impidiendo que la potencia atractiva de éste ejerza su acto natural.

En cuarto lugar, los axiomas no sólo se verifican de hecho, sino que se han de verificar en la suposicion de que exista el objeto en el cual están contenidos, y en este sentido son verdades necesarias. Pero hay verdades generales conocidas por la induccion, que pueden dejar de verificarse aun cuando exista el objeto á que se refieran. Si existe un todo, ha de ser por precision superior á cada una de las partes; si hay una causa, será necesariamente superior á su efecto. Pero podría existir el sér racional y sensitivo llamado hombre sin que fuese mortal; podría haber un cuerpo que no atrajera á otro del modo que lo hace ahora. El fundamento de esta cuarta diferencia, como tambien el de la tercera, consiste en que los axiomas espresan el contenido de un objeto abstracto, de un objeto en el cual se prescinde de las determinaciones que puede tener, del orden actual y de otros á los cuales pueda estar sometido. De aquí es que donde quiera que se encuentre dicho objeto, se encontrará su contenido, y se verificará el axioma. Y ha de verificarse por precision, porque de otra suerte habría el absurdo de existir la cosa que incluye otra y no existir la incluida. Por esto sucede que los axiomas tienen un valor absoluto y son necesarios. No sucede otro tanto con las verdades generales inductivas. Éstas han sido conocidas en virtud de la constancia de ciertos fenómenos observados en el orden actual de cosas. En el orden actual tiene lugar esta constancia y el carácter esencial envuelto en la misma; y en el orden actual se verifica la verdad general inductiva derivada por nosotros de aquel carácter esencial. De ahí proviene el valor relativo de las verdades generales inductivas. Además, es posible que dicho carácter esencial no lo sea en sentido constitutivo, es decir, que el atributo de que se trate no constituya parte ni la totalidad de la esencia del objeto. Si se tratara de un atributo esencial constitutivo, donde quiera que se encontrase el objeto, habría de encontrarse necesariamente el atributo. Pero si se trata de un atributo esencial en otro sentido, no es absolutamente necesario que exista existiendo el objeto. Si existe un hombre, ha de tener por precision el sér racional; pero aun existiendo un cuerpo y su fuerza atractiva, no es absolutamente necesario que se verifique el acto de

la atracción. Por esto es que, conocida una verdad general inductiva, no se le puede atribuir el carácter necesario que tienen los axiomas.

Stuart Mill, aun cuando cree que á sus adversarios les incumbe probar el carácter no inductivo de los axiomas, sin embargo, hace algunas consideraciones que parecen un esfuerzo encaminado á probar el carácter inductivo de los mismos. Despues pasa á impugnar algunas de las razones aducidas por sus adversarios. Examinaremos brevemente una y otra de estas dos cosas.

Hablando del principio matemático que dice: *dos líneas rectas no pueden cerrar el espacio*, Stuart Mill hace las reflexiones siguientes: «La prueba experimental se nos ofrece con una profusion infinita, y sin ningun caso que pueda hacer sospechar una escepcion de la regla, de manera que para asentir á este axioma, aun como verdad empírica, pronto tenemos mayor motivo que para asentir casi á cualquiera otra verdad general conocida, segun nuestra propia confesion, mediante las percepciones de nuestros sentidos. Independientemente de una evidencia *a priori*, sin duda asentiríamos á él con mayor firmeza que á cualquiera verdad física ordinaria; y esto precisamente mucho antes de la época de la cual datamos generalmente nuestra ciencia, y mucho antes de admitir en nosotros un recuerdo de la historia de nuestras operaciones intelectuales en aquella época. ¿Qué necesidad hay de pretender que el conocimiento de estas verdades tiene un origen diferente del de las otras, si su existencia se esplica perfectamente atribuyéndoles un mismo origen? ¿si las causas que producen el asenso en todos los otros casos, existen tambien en éste, y en un grado y con una fuerza tan superior como lo es el asenso mismo? (1).»

(1) Experimental proof crowds in upon us in such endless profusion, and without one instance in which there can be even a suspicion of an exception to the rule, that we should soon have stronger ground for believing the axiom, even as experimental truth, than we have for almost any of the general truths which we confessedly learn from the evidence of our senses. Independently of *a priori* evidence, we should certainly believe it with an intensity of conviction far greater than we accord to any ordinary physical truth: and this too at a time of life much earlier than that from which we date almost any part of our acquired

Si no estamos equivocados, dos cosas pretende Stuart Mill en el pasaje citado: 1.º, que podemos asentir firmemente á los axiomas por la sola esperiencia; 2.º, que podemos asentir aun antes de haber adquirido conocimientos científicos. Con todo lo que aduce Stuart Mill está léjos de haber dado un fundamento sólido á su opinion: se fija en la parte subjetiva de los axiomas, y no en lo objetivo de los mismos. Aun cuando llegáramos por la esperiencia y mediante una induccion á conocer un axioma cualquiera, éste con semejante procedimiento no tendría valor absoluto y necesario en el sentido que dejamos espuesto. Si á fuerza de observar causas y compararlas con sus efectos, hiciéramos la induccion de que la causa es superior al efecto, conoceríamos un hecho general del orden actual de cosas, é ignoraríamos si el enlace de esta superioridad y de la causa es de tal manera esencial que absolutamente no pueda encontrarse jamas causa alguna sin dicha superioridad. Pero esta misma verdad, dado el conocimiento metafísico, tiene un valor absoluto y necesario, porque en la causa en general hemos visto contenida la superioridad en orden al efecto, y así sabemos que es imposible encontrar en ningun orden de cosas una causa sin la mencionada superioridad.—Para hacer algunas abstracciones y ver algun axioma en los objetos abstractos, no se necesita ser un sabio. Hasta personas rústicas, prescindiendo de la esperiencia, y fijándose en lo que es una causa, conocen el axioma de que la causa es superior al efecto, aunque no lo espresen en una forma científica. Y sea de esto lo que quiera, los que conociesen un axioma por la sola esperiencia, sin haber hecho la correspondiente abstraccion y visto el contenido del objeto abstracto, no lo conocerian con su valor absoluto y necesario.

knowledge, and much too early to admit of our retaining any recollection of the history of our intellectual operations at that period. Where then is the necessity for assuming that our recognition of these truths has a different origin from the rest of our knowledge, when its existence is perfectly accounted for by supposing its origin to be the same? when the causes which produce belief in all other instances, exist in this instance, and in a degree of strength as much superior to what exists in other cases, as the intensity of the belief itself is superior? (*A System of Logic*: vol. I. pág. 267, ed. cit.)

Por lo que hemos referido al tratar del principio de la inducción, podemos presumir el modo cómo Stuart Mill trataría de solventar la primera de las razones aducidas por nosotros á favor del carácter metafísico de los axiomas. Pero así como la explicación de Stuart Mill no basta para probar que sea primero aquello que no lo es, tampoco bastaría para hacer bambolear la primera de nuestras consideraciones.

Á una razón semejante á la que nosotros hemos espuesto en segundo lugar, responde Stuart Mill fijándose «en una de las propiedades características de las formas geométricas, en la capacidad de ser representadas en la imaginación con una distinción igual á la realidad, es decir, en la perfecta semejanza de las ideas que tenemos de las formas con las sensaciones que nos las sugieren (1).» De esto quisiera deducirse que, dada la perfecta semejanza de nuestras representaciones subjetivas con las formas reales, lo mismo fuera conocer los axiomas con el pensamiento que conocerlos mediante los sentidos.—Á esta consideración de Stuart Mill oponemos lo siguiente: 1.º, es verdad que la imaginación puede tener representaciones exactas de los objetos sensibles; pero también lo es que puede combinar estas representaciones formando un todo al cual no corresponda la realidad; 2.º, no todos los principios generales son verdades geométricas que puedan representarse imaginariamente, como una línea, un ángulo ó un círculo; 3.º, no es la imaginación, sino la inteligencia la que ve los axiomas; 4.º, la inteligencia no los ve observando una multitud de hechos variados, conociendo un principio general, y haciendo de aquí una deducción, según es necesario en las verdades inductivas, sino contemplando el objeto abstracto y conociendo su contenido.

Stuart Mill aduce también una explicación parecida á la suya, y escogitada por el profesor Bain. Consiste ésa en decir que «podemos conocer los axiomas por medio de las ideas sin referirlos á los hechos, porque al adquirir las ideas hemos

(1) ...To one of the characteristic properties of geometrical forms—their capacity of being painted in the imagination with a distinctness equal to reality; in other words, the exact resemblance of our ideas of form to the sensations which suggest them. (Ibid., pág. 269).

aprendido ya los hechos... Para llegar á la noción de todo y de parte, dice Mr. Bain, necesitamos primeramente alguna experiencia concreta; pero esta noción, una vez adquirida, implica ya que el todo es mayor. No podríamos tener esta noción sin una experiencia equivalente á la conclusión (1).»—Después de lo que hemos dicho, no es difícil dar una respuesta satisfactoria á la explicación del profesor Bain. En primer lugar, si bien no es posible conocer ningún axioma sin haber precedido alguna percepción, es posible conocerlo sin haber percibido el hecho consignado en el axioma. Haciendo la abstracción, contemplando el objeto abstracto, y viendo su contenido, se llega al conocimiento del axioma, aun cuando no se hayan observado hechos en que éste se realice. Así, según decíamos, sin haber observado hechos en los que se verificara que añadiendo una misma cantidad á dos cantidades iguales, las sumas fueran iguales también; sin esta observación puede conocerse el axioma matemático que expresa este hecho general. En segundo lugar, aunque se haya percibido el hecho expresado en el axioma, éste no se afirma por percibido, sino por visto de la inteligencia en el objeto abstracto. Afirmamos que la causa es superior al efecto, porque en el objeto abstracto *causa* vemos esta superioridad; y si hemos de defender nuestra afirmación, aducimos el contenido del objeto *causa*. En tercer lugar, los hechos percibidos son particulares, el axioma es general, y por lo tanto no basta aquella percepción, sino que es necesario un acto de la inteligencia que alcance un objeto más amplio que los hechos percibidos.

Stuart Mill ha contestado á una razón del doctor Whewell semejante á las que nosotros hemos aducido en tercero y cuarto lugar. Stuart Mill hubiera debido probar una de estas dos cosas: ó bien que los axiomas no tienen valor absoluto

(1) ...May be learnt from the idea only without referring to the fact, is that in the process of acquiring the idea we have learnt the fact... «We required, says Mr. Bain, concrete experience in the first instance, to attain to the notion of whole and part; but the notion, once arrived at implies that the whole is greater. In fact, we could not have the notion without an experience tantamount to this conclusion...» (Ibid., pág. 272).

y carácter necesario en el sentido que hemos espuesto; ó bien que con la sola esperiencia, mediante la induccion, llegamos al conocimiento de verdades generales dotadas de estas dos propiedades. No ha hecho ni lo uno ni lo otro; pero sí se ha entendido en refutar la nocion de necesario dada por Whewell, la cual consiste en que es necesario aquello cuya negacion es inconcebible. Ni para la esplicacion, ni para la defensa de nuestra doctrina es necesario ocuparnos en las esplicaciones de Stuart Mill sobre este particular.

De lo dicho hasta aquí resulta que la induccion se hace mediante un principio metafísico, y que por lo tanto es una clase de deduccion, y que todas las ciencias inductivas son tambien deductivas.

CAPITULO XXIII

Clases de la deduccion

Analogía

I

Hasta aquí hemos tratado de la primera de las dos deducciones compuestas; trataremos ahora de la segunda, ó sea de la analogía.

Por analogía se entiende una deduccion compuesta en la que se parte de la semejanza de varios objetos, y se llega á inferir que uno de ellos tiene el atributo observado ó conocido en el otro. La fórmula de esta deduccion puede ser la siguiente:

- Cosas semejantes tienen atributos semejantes;
- A* es semejante á *B, C, D*;
- Luego *A* tendrá atributos semejantes á los de *B, C, D*;

B, C, D producen el efecto *Z*;

Luego *A* producirá tambien el efecto *Z*.

Tocante á la analogía podemos considerar el principio que se aplica á los objetos semejantes, la certeza ó probabilidad de esta clase de deduccion, y la medida de esta probabilidad.

El principio empleado en la analogía es la primera proposicion de la fórmula anterior: Cosas semejantes tienen atributos semejantes. Aquí la palabra atributo se toma en un sentido amplio, en cuanto significa todo aquello que conviene á un sér, ora sea fuerza, ora acto, propiedad, etc. La verdad de este principio es manifiesta, porque atributos desemejantes constituirían desemejantes á las cosas mismas que los tuvieran. Además de que los atributos son conformes al sér: siendo semejantes los seres, tambien han de ser semejantes los atributos.

Dada la verdad de este principio y la semejanza de varios objetos, es legítima y cierta la primera deduccion de la analogía. Pero no puede decirse lo mismo de la segunda deduccion: en ésta no hay certeza, sino tan sólo mayor ó menor probabilidad. La causa de eso está en la vaguedad del principio, y en la consiguiente vaguedad de la primera conclusion. La semejanza de dos cosas es susceptible de mucha latitud: puede tener lugar bajo muchos ó pocos aspectos. Lo propio sucede tocante á la semejanza de atributos, toda vez que ésta corresponde á la semejanza de las cosas mismas. De ahí proviene que áun cuando sea cierto que *A* y *B, C, D* tienen atributos semejantes, como tambien que *B, C* y *D* producen el efecto *Z*, no es cierto que entre aquellos atributos se encuentre el de producir el efecto *Z*. Por esto es que semejante produccion no puede atribuirse con certeza al objeto *A*. Para que haya certeza en la deduccion es preciso que la haya en las dos premisas y en su enlace (V. pág. 168): la certeza relativa al enlace es la que falta á la segunda parte de la analogía.—De la vaguedad de la semejanza de las cosas y de los atributos resulta que es fácil estender más de lo justo la semejanza en los atributos, é inferir que uno de los objetos semejantes tiene un atributo que realmente no le conviene. De que los astros, por razon de estar dotados de movimiento, son semejantes á los animales, infir-

y carácter necesario en el sentido que hemos espuesto; ó bien que con la sola esperiencia, mediante la induccion, llegamos al conocimiento de verdades generales dotadas de estas dos propiedades. No ha hecho ni lo uno ni lo otro; pero sí se ha entendido en refutar la nocion de necesario dada por Whewell, la cual consiste en que es necesario aquello cuya negacion es inconcebible. Ni para la esplicacion, ni para la defensa de nuestra doctrina es necesario ocuparnos en las esplicaciones de Stuart Mill sobre este particular.

De lo dicho hasta aquí resulta que la induccion se hace mediante un principio metafísico, y que por lo tanto es una clase de deduccion, y que todas las ciencias inductivas son tambien deductivas.

CAPITULO XXIII

Clases de la deduccion

Analogía

I

Hasta aquí hemos tratado de la primera de las dos deducciones compuestas; trataremos ahora de la segunda, ó sea de la analogía.

Por analogía se entiende una deduccion compuesta en la que se parte de la semejanza de varios objetos, y se llega á inferir que uno de ellos tiene el atributo observado ó conocido en el otro. La fórmula de esta deduccion puede ser la siguiente:

- Cosas semejantes tienen atributos semejantes;
- A es semejante á B, C, D ;
- Luego A tendrá atributos semejantes á los de B, C, D ;

B, C, D producen el efecto Z ;

Luego A producirá tambien el efecto Z .

Tocante á la analogía podemos considerar el principio que se aplica á los objetos semejantes, la certeza ó probabilidad de esta clase de deduccion, y la medida de esta probabilidad.

El principio empleado en la analogía es la primera proposicion de la fórmula anterior: Cosas semejantes tienen atributos semejantes. Aquí la palabra atributo se toma en un sentido amplio, en cuanto significa todo aquello que conviene á un sér, ora sea fuerza, ora acto, propiedad, etc. La verdad de este principio es manifiesta, porque atributos desemejantes constituirían desemejantes á las cosas mismas que los tuvieran. Además de que los atributos son conformes al sér: siendo semejantes los seres, tambien han de ser semejantes los atributos.

Dada la verdad de este principio y la semejanza de varios objetos, es legítima y cierta la primera deduccion de la analogía. Pero no puede decirse lo mismo de la segunda deduccion: en ésta no hay certeza, sino tan sólo mayor ó menor probabilidad. La causa de eso está en la vaguedad del principio, y en la consiguiente vaguedad de la primera conclusion. La semejanza de dos cosas es susceptible de mucha latitud: puede tener lugar bajo muchos ó pocos aspectos. Lo propio sucede tocante á la semejanza de atributos, toda vez que ésta corresponde á la semejanza de las cosas mismas. De ahí proviene que áun cuando sea cierto que A y B, C, D tienen atributos semejantes, como tambien que B, C y D producen el efecto Z , no es cierto que entre aquellos atributos se encuentre el de producir el efecto Z . Por esto es que semejante produccion no puede atribuirse con certeza al objeto A . Para que haya certeza en la deduccion es preciso que la haya en las dos premisas y en su enlace (V. pág. 168): la certeza relativa al enlace es la que falta á la segunda parte de la analogía.—De la vaguedad de la semejanza de las cosas y de los atributos resulta que es fácil estender más de lo justo la semejanza en los atributos, é inferir que uno de los objetos semejantes tiene un atributo que realmente no le conviene. De que los astros, por razon de estar dotados de movimiento, son semejantes á los animales, infir-

ron algunos que los astros tambien tienen alma. En este caso la semejanza de los objetos era poca, poca debía ser tambien la de los atributos, y no podía estenderse hasta la animacion. Á lo ménos debiera haberse observado ántes la semejanza no sólo en el hecho del movimiento, sinó tambien en la clase y en el modo.

La analogía tendrá tanto mayor probabilidad, cuanto mayor sea la semejanza de los objetos ó de los miembros de la analogía por un lado, y del antecedente y consiguiente de la segunda parte por otro. Si los seres *A, B, C* y *D* son muy semejantes, tambien tendrán mucha semejanza en los atributos, y habrá más probabilidad de que el atributo de uno de dichos seres convenga al otro. Si el atributo que de uno de los objetos se afirma en el antecedente, es poco semejante al que se quiere inferir en el consiguiente, por más que los objetos sean semejantes, habrá poca probabilidad de que convengan en aquel atributo. Una corriente de agua podrá en un tiempo dado producir tal ó cual erosion en un lecho constituido de piedra arenisca; y una corriente del todo semejante, en el mismo tiempo, no la producirá en un lecho formado de granito. Aunque las dos corrientes sean exactamente semejantes, no puede atribuirse á la una la erosion de la otra á causa de la desemejanza de las circunstancias.

II

Hay filósofos que esplican la analogía de un modo algo diferente, considerándola como una deducción compuesta de una inducción incompleta y de un silogismo. Así Aristóteles, hablando de la analogía, dice lo siguiente: «Si ergo voluerimus ostendere quod, Athenienses contra Thebanos bellum gerere, malum sit, sumendum est \rightarrow Malum esse cum finitimis bellum gerere. Hujus vero probatio petitur a similibus; ut, quod malum fuerit Thebanis contra Phocenses motum bellum. Quo-

niam ergo contra finitimos bellum gerere malum est; at Athenienses pugnare contra Thebanos, est bellum gerere contra finitimos, manifestum est quod contra Thebanos bellum Athenienses gerere, malum sit... Eundem vero ad modum monstrabitur, etiamsi per plura similia probatio fiat medii de extremo. Perspicuum igitur est quod exemplum est, nec ut totum ad partem, nec ut pars ad totum, sed ut pars ad partem, quando utraque quidem fuerint sub eodem, notum autem sit alterum. Et differt exemplum ab inductione, quod haec quidem ex omnibus individuís extremum monstrabat inesse medio, nec cum extremo connectebat syllogismum; illud vero et connectit, et non ex omnibus demonstrat (1).»

Seguendo esta doctrina de Aristóteles, Ueberweg dice tambien que «toda analogía puede dividirse en una inducción de la clase respectiva y un silogismo (2).»

Segun esta doctrina de Aristóteles la analogía consiste en que partiendo de uno ó varios hechos se llegue, mediante una inducción incompleta, á una verdad general; y haciendo servir á ésta de premisa, se deduzca un hecho semejante á los que han servido de punto de partida.

Salvo el respeto debido á estos filósofos, creemos que la analogía no debe confundirse con la inducción incompleta, y que tiene un carácter especial que la distingue de ésta aun con la añadidura del silogismo. La analogía se funda en la semejanza; y la inducción incompleta en alguna identidad, en que todos los individuos de que se trata tienen una misma naturaleza, pertenecen á una misma especie ó clase. La analogía parte de uno ó varios hechos no más, y para la inducción se necesita conocer muchos y diversos hechos. De aquí es que la analogía no tiene un valor igual al de la inducción incompleta. Ésta unida á un silogismo que tenga por principio la verdad general inductiva engendrará la certeza; cuando la analogía sólo producirá una probabilidad mayor ó menor.

(1) *Anal. Prior.*, lib. II, c. 26. Op. ed. Did., t. I, págs. 116, 117.

(2) Jeder Schluss der Analogie lässt sich in einen Inductionsschluss von der entsprechenden Form und einen Syllogismus zerlegen. (*System der Logik*: 3.^a ed., 1868, pág. 375).

Cuando Franklin concibió la idea del pararrayos, fué mediante una analogía, y no en el sentido aristotélico; puesto que no pudieron tener lugar aquella induccion y aquel silogismo. Entónces se sabía que los fenómenos eléctricos y el relámpago eran semejantes, pero se ignoraba que el relámpago fuese uno de tales fenómenos. Á saberse esto último, hubiera podido discurrirse formando una induccion y un silogismo del modo siguiente:

Muchos y diversos fenómenos eléctricos tienen el atributo de ser atraídos por metales prominentes terminados en punta;

Luego todos los fenómenos eléctricos tendrán ese atributo;

El relámpago es un fenómeno eléctrico;

Luego el relámpago lo tendrá tambien.

Pero no conociéndose más que la semejanza del relámpago con los fenómenos eléctricos, se había de discurrir implícita ó explícitamente del modo que sigue:

El relámpago y el fluido eléctrico son semejantes;

Cosas semejantes tienen atributos semejantes;

Luego el relámpago y el fluido eléctrico tendrán atributos semejantes;

El fluido eléctrico tiene el atributo de ser atraído por metales prominentes terminados en punta;

Luego el relámpago lo tendrá tambien.

Estas consideraciones nos inducen á tener por más conveniente la esplicacion que nosotros hemos dado, y la distincion de estas dos clases de deduccion. Debemos, no obstante, advertir que en caso de ser varios los objetos observados y de contener todos ellos el mismo atributo, aun cuando no fueran en número suficiente para una induccion incompleta, pudieran hacer presumir una conexion entre ellos y el atributo, dando de este modo mayor probabilidad á la deduccion, por analogía, del mismo atributo para el objeto semejante.

CAPÍTULO XXIV

Deduccion primitiva y derivada

Hipótesis

Hemos espuesto el primer grupo de las clases de deduccion constituido por la deduccion simple y la compuesta. El segundo grupo lo constituyen la primitiva y la derivada. Es deduccion primitiva la que no supone otra; y derivada la que supone otra sin la cual no hubiera podido verificarse.

La deduccion primitiva ha de formarse con elementos primitivos tambien, con hechos empíricos y con principios del momento abstractivo. La deduccion derivada cuenta entre sus elementos algun hecho ó algun principio conocidos en una deduccion anterior. Si despues de haber conocido por deduccion que el alma humana es espiritual, parto de este último hecho para inferir que ella es tambien inmortal, esta segunda deduccion será derivada, porque supondrá ya la relativa á la espiritualidad del alma humana, y contará este hecho entre sus elementos. La segunda parte de la analogía en el sentido de Aristóteles es una deduccion derivada, porque tiene por principio la verdad general obtenida en la induccion precedente.

Puede suceder que despues de haber hecho una deduccion se tome por punto de partida el hecho deducido, y desde éste con el auxilio de un principio se trate de llegar otra vez al hecho que había servido de base en la primera deduccion. La segunda de estas dos deducciones es derivada, y se designa con el nombre de *regresiva*, al paso que la primera tiene el de *progresiva*. Llámase de este modo la primera, porque del hecho empírico avanza hasta el hecho no observado. La segunda se

llama regresiva, porque desde el hecho deducido vuelve al hecho empírico. Cuando de las perturbaciones de Urano conocidas por la observacion, se hubo deducido la existencia de Neptuno, pudo hacerse otra deducción tomando por punto de partida la existencia de este último planeta y pasando á deducir con el auxilio del conocimiento de ciertas leyes físicas la realidad de las perturbaciones de Urano. La deducción que conducía al conocimiento de Neptuno, era progresiva; la que hubiera llevado otra vez al conocimiento de las perturbaciones de Urano, hubiera sido regresiva. Esta segunda deducción sirve para ensanchar el conocimiento, subjetiva y objetivamente. Con ella el sujeto cognoscente llega á conocer un mismo objeto de dos modos, por el momento empírico y por el momento deductivo: con ella no sólo es conocido el objeto empírico, sino también una relacion del hecho anteriormente deducido, mediante la cual se conoce otra vez aquel objeto. Con la deducción regresiva se habrían conocido las perturbaciones de Urano por empirismo y por deducción; además se habría conocido la relacion que la existencia de Neptuno tenía con ellas.

II

Á veces se toman por punto de partida de una deducción un hecho ó un principio que aún no están averiguados, pero que hubieran podido serlo en una deducción anterior. Esto es lo que se verifica en la hipótesis, ó sea en la suposicion de la verdad de una doctrina con el fin de explicar algunos fenómenos como consecuencias suyas, y de conocerlos con certeza si es posible. La doctrina cuya verdad se supone en la hipótesis, no es evidente con evidencia inmediata; porque en tal caso no se supondría, sino que se sabría ciertamente su verdad. Pudiera dicha doctrina ser deducida si se conocieran las premisas de las cuales ha de derivarse, y el enlace entre éstas y aquélla. Por esto es que la hipótesis sería una deducción derivada, si se hubiese

hecho la deducción anterior, porque tendría por premisa un hecho ó una verdad general conocida ya en otra deducción.

Tocante á la hipótesis podemos considerar: 1.º sus motivos; 2.º sus condiciones; 3.º el exámen de las consecuencias de la doctrina hipotética; 4.º el exámen del principio de esta doctrina.

En cuanto á los motivos, es manifiesto que las hipótesis no deben hacerse á tontas y á locas: el que anhele poseer la ciencia, no ha de entregarse á vanas imaginaciones, ni ha de seguir el capricho de un entendimiento frívolo, haciendo mal uso de precioso tiempo y de nobles facultades.— Son motivos generales para las hipótesis la estension incommensurable de la verdad, y el ímprobo trabajo necesario para irla descubriendo. Es infinito el número de verdades y harto crecido el de las que ignoramos todavía. Muchas de las que un tiempo ignorábamos, han empezado á conocerse no por intuicion ni por deducción, sino por medio de las hipótesis. Sin duda por este medio se conocerán también algunas de las verdades que aún ahora nos son desconocidas. Con sobrada frecuencia el descubrimiento de la verdad exige ímprobo trabajo y largo tiempo. De la ciencia se verifica lo que se ha dicho del arte: *ars longa, vita brevis*. Verdades hay, el movimiento de traslacion de la tierra, por ejemplo, que han tardado siglos á conocerse con certeza. En situacion tan poca lisonjera el espíritu humano ha de aprovechar todos los medios, no sólo la intuicion, sino también la deducción que parte de verdades ya averiguadas y la que parte de doctrinas cuya verdad se ha de suponer.— Además de estos motivos generales hay para una hipótesis determinada un motivo especial, que consiste en conocer algun fenómeno que no se puede explicar por las verdades conocidas mediante la percepcion ó deducción, y del cual se presume ó conjetura que quizá tenga su explicacion en tal ó cual doctrina hipotética.

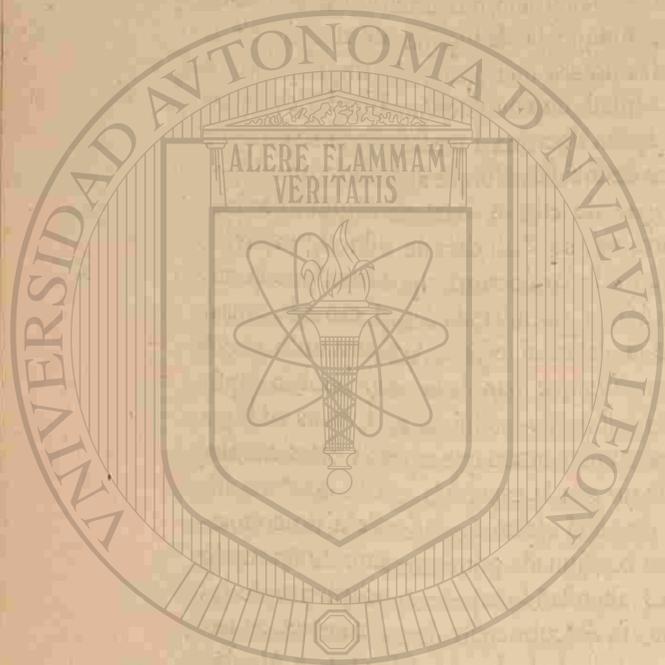
Para hacer una hipótesis con las debidas condiciones, ha de tenerse en cuenta lo que sigue: 1.º la verdad no contradice á la verdad. Por tanto, no ha de hacerse ninguna hipótesis que en sí encierre alguna contradiccion, porque contendría algun error. Tampoco ha de hacerse ninguna que contradiga á una verdad

averiguada y cierta, puesto que con esta contradicción revelaría su falsedad. Si una hipótesis estuviera en oposición con alguna doctrina incierta todavía, pero apoyada en sólido fundamento, debiera también apoyarse en alguna razón sólida que pudiese servir de contrapeso á la razón de la doctrina opuesta. 2.º La sencillez suele ser el distintivo de la verdad; por esto se dice que no se han de multiplicar las causas sin necesidad. Según este principio será más plausible la hipótesis más sencilla, y por el contrario infundirá sospechas de falsedad la que sea muy complicada y necesite de hipótesis auxiliares. 3.º La hipótesis está destinada á explicar fenómenos ya conocidos, y espresados en doctrinas que han de ser consecuencias de la que se admite como hipotética. Por consiguiente será mejor la hipótesis que explique mayor número de hechos, y que abrace los más importantes. La hipótesis no alcanzará toda la perfección, mientras no explique todos los fenómenos, y no solvante las dificultades que se opongan á su explicación.

Al examinar las consecuencias de una doctrina hipotética, puede suceder que se conozcan como tales no sólo los fenómenos que han motivado la hipótesis, sino también otras doctrinas falsas ó verdaderas. Si entre las consecuencias de una doctrina hipotética se halla una doctrina falsa, la hipotética es falsa también; porque de la verdad no puede deducirse el error. Según dijimos al tratar de las condiciones de la deducción (véase pág. 163), para deducir una cosa de otra, es necesario que aquélla esté contenida en ésta. Ahora bien; una doctrina verdadera no puede contener el error, puesto que desde el momento que lo contuviese, dejaría de estar conforme con la realidad, y por consiguiente perdería su carácter de verdadera.— Si de una doctrina hipotética se deduce otra ú otras que sean verdaderas, no es necesario que lo sea también la hipotética. La razón de esto consiste en que, si bien de la verdad no puede deducirse el error, puede al revés, del error deducirse la verdad. Eso queda manifiesto si se considera que el error consiste en la falta de conformidad con la realidad. Es posible que una doctrina esté conforme con la realidad en parte, pero no en todo; no hay contradicción en esto, porque la afirmación y

la negación no recaen sobre una misma cosa: en este caso la doctrina será falsa, pero contendrá alguna verdad. La doctrina que afirmase que todos los ángulos tienen 90 grados sería falsa, y sin embargo contendría la verdad de que los ángulos rectos tienen 90 grados. Si de aquella doctrina hubiésemos deducido esta verdad, habríamos deducido una proposición verdadera de otra falsa. No obstante, aunque la deducción de una ó de varias doctrinas verdaderas no sea una piedra de toque para conocer con certeza la verdad de una doctrina hipotética, sirve para dar probabilidad á esta doctrina á medida que sea mayor el número de verdades deducidas. Porque si la doctrina hipotética fuese falsa, aunque de ella se dedujese alguna verdad, regularmente una ú otra vez se deduciría de ella algun error.

El conocimiento cierto de la doctrina hipotética puede obtenerse de dos modos: ó bien ascendiendo del efecto á la causa, ó bien descendiendo de la causa al efecto. Aumentando el conocimiento de los fenómenos que han dado ocasión á la hipótesis, y el de las causas posibles de los mismos, á veces se llega á formular una proposición disyuntiva que espresa estas causas, y á escluir todas las que no son la espresada en la doctrina hipotética; con lo cual, desde el efecto se asciende á un conocimiento cierto de la causa consignada primeramente de un modo hipotético. Otras veces ahondando en el conocimiento de las verdades ya conocidas, ó descubriendo otras nuevas, se encuentra la causa del contenido de la doctrina hipotética. Entonces desde el conocimiento de la causa se desciende á la certeza del contenido de esta doctrina; y ella sirve á su vez de principio de explicación de los fenómenos que habían sido el punto de partida.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

LIBRO TERCERO

TERCER ESTADO: SÍNTESIS INCOADA DE LO REAL CON LO IDEAL

Después que en los libros primero y segundo hemos tratado de lo real y del ideal atrayente, nos queda por exponer en el libro tercero la síntesis incoada de lo real con lo ideal.

En fuerza de la aspiración al ideal y de los esfuerzos para irnos acercando á él, adquirimos conocimientos que ántes no teníamos, y nos adherimos con firmeza á muchas verdades. Tocante á este resultado podemos considerar dos cosas: 1.º el hecho del conocimiento y adhesión firme; 2.º el carácter de este hecho.

En cada uno de los tres momentos, empírico, abstractivo y deductivo, se verifica el hecho que acabamos de mencionar. En el momento empírico conocemos objetos, hechos y propiedades exteriores é interiores, y asentimos firmemente á la realidad de tales objetos, hechos y propiedades. En el momento abstractivo vemos principios contenidos en los objetos abstractos, y también nos adherimos firmemente á los mismos. En el momento deductivo descubrimos la existencia y naturaleza de objetos que no hemos conocido por la percepción; y aunque ésta nos haya faltado, quedamos ciertos de haber descubierto la verdad. Con la adhesión al testimonio ajeno, la cual envuelve empirismo y deducción, conocemos hechos que tal vez nosotros no habríamos alcanzado á percibir, y estamos seguros de su verdad, dado el conocimiento de la existencia de las debidas condiciones en aquel testimonio.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
No. 1625 MONTERREY, MEXICO

Respecto del hecho del conocimiento puede preguntarse si con él alcanzamos la verdad, si podemos errar, y qué medio tenemos para distinguir la verdad del error. Esto último es la cuestión del criterio de la verdad, del cual trataremos al hablar del principio de la certeza. Ahora debemos ocuparnos en las otras dos cuestiones.

CAPITULO PRIMERO

Del conocimiento de la verdad

Tocante á la cuestión del conocimiento de la verdad sólo diremos algunas palabras relativas al testimonio ajeno, en atención á que, esponiendo los tres momentos del método, hemos probado que con cada uno de ellos alcanzamos la verdad. Asimismo la alcanzamos por medio del testimonio ajeno, supuestas las debidas condiciones, porque empleamos dos de los tres momentos indicados. Para adherirnos razonablemente al testimonio ajeno, necesitamos saber que el testificante no se ha equivocado en el conocimiento de lo que atestigua, y que atestigua lo mismo que ha conocido. Si él atestigua lo mismo que ha conocido, y ha conocido la verdad, nosotros la alcanzamos también, adhiriéndonos á su testimonio. Por medio de la percepción en el momento empírico entramos en conocimiento de lo que el testificante declara; por medio de una deducción en la que sirven de premisas proposiciones referentes á la ciencia y veracidad del testificante, vemos la verdad de lo declarado por éste. Así, pues, en tales casos al asentir firmemente á lo declarado por el testificante, asentimos á lo que es verdadero.

Ninguna dificultad ofrece esta doctrina; pero sí la tiene muchas veces el llegar al conocimiento de la existencia de las debidas condiciones en el testificante. Tanto respecto de la pri-

mera como respecto de la segunda podemos encontrar serias dificultades, porque no siempre tenemos medios para apreciar la capacidad intelectual del testificante, su moralidad y su relación con lo atestiguado. Como quiera, en tratándose de la autoridad humana, para llegar al conocimiento posible de que el testificante ha conocido la verdad y dice lo que ha conocido, debemos tener en cuenta las observaciones siguientes:

1.^a Se ha de atender á la naturaleza del hecho atestiguado, á la capacidad intelectual del testificante, y al cuidado que haya puesto en conocer lo que atestigua. Si el hecho atestiguado fuese de tal naturaleza que encerrara una contradicción, sería imposible, y no habría sido percibido por nadie. Un hecho científico, como también un hecho muy complicado, lo percibirá mejor una persona inteligente é instruída que otra ignorante y de cortos alcances. La falta de cuidado en averiguar los hechos, ya por indiferencia, ya por precipitación, contribuye no poco á que se conozcan mal, ora porque no se ven muchas de sus circunstancias, ora porque se confunden unos objetos con otros.

2.^a Es preciso atender á la moralidad del testificante, á su interés respecto de la cosa atestiguada, y al modo de referirla. De una persona de severa moralidad, de esquisito sentimiento de justicia, de grande amor á la verdad, no se puede presumir que quiera engañarnos. Quien tenga mucho interés en que se crea lo referido por él, por los bienes que de ello haya de reportar, podría verse inducido por el egoísmo á quebrantar la veracidad. El artificio empleado en la narración pudiera en ciertos casos hacernos sospechar de la veracidad del narrador, atendido el principio de que *simplex veri sigillum*. Las contradicciones en el narrador serían indicio de que no refiere hechos percibidos por él, sino hechos creados por su imaginación ó inventados por su malicia.

3.^a Cuando muchos testigos declaren un mismo hecho (sobre todo si son de ideas, sentimientos y carácter diferentes), habrá mayor motivo para pensar que dicen la verdad, puesto que por una parte es regular que muchos la conozcan mejor que uno solo, y por otra es más difícil que muchos abriguen el perverso designio de engañar.

4.^a Si no se trata de un testigo inmediato ú ocular, sinó de otro mediato ó de oídas, que conoce el hecho por la relacion del primero, entónces crece la dificultad de conocer la existencia de las condiciones necesarias para asentir razonablemente á la autoridad humana. Porque se ha de averiguar no sólo si el testigo inmediato ha referido la verdad, sinó tambien si el testigo mediato ha dicho lo mismo que el primero le había referido. Para una y otra averiguacion es necesario aplicar las observaciones primera, segunda y tercera.

5.^a Muchas veces el testimonio no es oral, sinó escrito. En este último caso, ademas del exámen de las condiciones de ciencia y veracidad en el testificante, ha de hacerse otro, encaminado á averiguar si el escrito es auténtico y genuino: lo cual incumbe á la crítica. En vano sabríamos que un escritor está dotado de las cualidades de ciencia y veracidad, si no supiéramos tambien que es obra suya el escrito que refiere los hechos á que tal vez asintamos. La adhesion al testimonio ajeno envuelve siempre dos conocimientos: el de la ciencia y veracidad del testificante, y el de que éste es quien nos refiere los hechos. Esto último, tratándose del testimonio humano dado oralmente, lo sabemos por medio de la percepcion; si el testimonio es escrito, lo hemos de saber por medio de la crítica, encargada de examinar la autenticidad y genuinidad de los escritos. Es auténtico el escrito compuesto por el autor á quien se atribuye; y es genuino cuando no está viciado ó falsificado, de manera que cuanto contiene es obra de su autor. Para conocer la autenticidad se emplean medios estrínsecos é intrínsecos. Son medios estrínsecos los testigos que atribuyen un escrito á un autor; y merecen tanto mayor crédito, cuanto más veraces son y cuanto más estuvieron en disposicion de conocer la verdad. Por este último motivo son preferibles, en igualdad de circunstancias, los testigos coetáneos, y despues de ellos los que vivieron en época cercana á la del autor. Puede ser indicio de falta de autenticidad el silencio de los escritores coetáneos y de los inmediatos á la supuesta época de un escrito, mayormente si éste es notable, y si aquellos escritores son diligentes en referir los hechos literarios ó han tenido ocasion de

mencionar el escrito de cuya autenticidad se trata. Ademas de estos medios estrínsecos nos valdremos de los intrínsecos examinando si hay armonía entre los pensamientos y estilo de un escrito y los de otros escritos de un mismo autor. La falta de armonía podrá ser una razon contra la autenticidad de un escrito, porque cada autor tiene su modo especial de escribir y suele profesar ciertas doctrinas con alguna constancia. En caso de no existir otros escritos, podrá atenderse á las ideas y sentimientos de la época y de la nacion del autor, al carácter, profesion, relaciones de éste, y cargos que haya desempeñado. La armonía de un escrito con todas estas cosas podrá ser indicio ó confirmacion de autenticidad, al paso que la discordancia inclinaria á tener el escrito por espurio.

Esto por lo que toca á la autoridad humana. Si se trata de la divina, de una cosa atestiguada por Dios, es manifiesta la existencia de las dos condiciones necesarias en el testificante. Por deduccion evidente conocemos la ciencia y santidad infinita de Dios, y por lo tanto estamos ciertos de que Él conoce la verdad de lo que atestigua, y de que es veraz al dar este testimonio. El otro conocimiento necesario para la adhesion al testimonio ajeno, ó sea el de que Dios ha atestiguado ó revelado alguna cosa, podemos tenerlo por medio del milagro y de los caracteres de la sociedad que atestigua la revelacion divina (propagacion, conservacion, unidad, santidad y fecundidad de la Iglesia católica). No es de este lugar esponer la doctrina relativa al milagro y á la Iglesia católica: lo está convenientemente en los tratados de religion y de teología.

CAPITULO II

Del error

Aunque en cada uno de los tres momentos de la ciencia alcancemos la verdad, podemos sin embargo caer en error, y de hecho á veces caemos en él. Vamos á examinar la posibilidad y la fuente del error en nosotros.

La posibilidad es manifiesta, dado el hecho; y del hecho todos somos testigos, porque todos sabemos que algunas veces nos hemos equivocado. Además, la historia consigna los errores aun de hombres eminentes, que por su talento eran una gloria y un ornamento de la humanidad.

La razón, atendiendo á los caminos que han de seguirse en los tres momentos de la ciencia, conoce también la posibilidad de que el hombre yerre. El hombre no puede alcanzar el fin de sus investigaciones, que es la consecución de la verdad, sin seguir los caminos exigidos por este fin. Así, por ejemplo, en el momento abstractivo el hombre ha de aplicar la inteligencia y no la imaginación para conocer el contenido del objeto abstracto: de otro modo se espone á dar como propio de éste lo que sea un modo peculiar de los objetos corporales. Para la adhesión al testimonio ajeno necesita conocer ántes la ciencia y la veracidad del testificante, si no quiere caer en errores atestiguados por personas ignorantes ó mentirosas. Ahora bien; siendo el hombre libre, puede apartarse de estos caminos, y quedar abrazado con el error en vez de llegar á la consecución de la verdad.

En el hombre la imposibilidad de errar pudiera provenir de tres cosas: del entendimiento, de los objetos ó de un sér supe-

rior á éstos y á aquél. Si el entendimiento humano fuese causa de las cosas, y determinase los objetos á ser lo mismo que él entiende, no podría caer en error, porque sería el modelo al cual se conformarían siempre los objetos. Si éstos obrasen sobre el entendimiento con tanta fuerza que le determinaran siempre á que en todos sus actos estuviese en armonía con ellos, tampoco sería posible el error ó falta de conformidad. Por fin, en el caso de que una causa superior hubiese determinado el entendimiento y los objetos á estar en armonía entre sí, aunque el primero no determinase á los segundos, ni éstos al primero, tampoco sería posible el error.

Ahora bien; ninguno de estos tres casos se verifica, y por consiguiente es posible que el hombre yerre. No se verifica el primer caso, porque existen innumerables cosas independientemente del entendimiento humano. Muchísimas han existido ántes del hombre, ó no han sido conocidas por el entendimiento humano; de manera que éste no ha podido determinar su sér de ningún modo. Aun aquellas que deben su existencia á la concepción del entendimiento humano, se apartan muchas veces del modelo que en éste tienen, sobre todo cuando la concepción del entendimiento encierra alta idealidad. No pocas veces el entendimiento concibe objetos nobilísimos y exentos de imperfecciones; pero despues, al darles la existencia, no acierta á elevarse á la altura y á la pureza de su concepción. Todo lo cual revela la escasa fuerza de que está dotado el entendimiento humano para determinar la existencia y la clase de ser de los objetos.—Tampoco se verifica el segundo caso, porque muchas veces no son los objetos los que determinan al hombre á conocer, sino que es él mismo quien se determina. Es verdad que los objetos determinan al hombre á percibir y á entender lo evidente, como también á juicios conformes á esta percepción y visión. Cuando los objetos afectan los sentidos de la vista ó del tacto, queda el hombre determinado al acto de la percepción. Cuando á la inteligencia que contempla un objeto abstracto, se le presenta el principio contenido en éste, no puede ménos de verlo. Y en semejantes casos el hombre se encuentra precisado á juzgar segun lo que ha percibido ó vis-

to; de manera que, aun cuando quisiese, no podría juzgar que no existe el objeto que ha visto con sus ojos y tocado con sus manos, ó que es falso el principio contemplado por la inteligencia. Pero á más de estos casos hay otros muchos en los cuales el hombre es quien se determina al acto del conocimiento. Con harta frecuencia sucede que los objetos se presentan al entendimiento de un modo oscuro y no con la evidencia necesaria para cautivarle. Entónces el entendimiento puede tener motivos para pensar que el objeto es de este ó de aquel modo, pero no es llevado irresistiblemente por el objeto al acto del asentimiento; necesita de la voluntad que le determine.— Estas últimas consideraciones enseñan que no se verifica el tercer caso. Una causa superior á los objetos y al entendimiento no los tiene determinados á estar en armonía entre sí, sino que son los objetos y la voluntad los que determinan el entendimiento.

II

En el hombre la posibilidad de errar proviene de su limitación y de su libertad. Si fuera infinito, poseería una ciencia perfectísima, y nunca podría apartarse de la verdad. Caso que los objetos ó una causa superior le determinaran siempre á conocer las cosas tales como ellas son, tampoco pudiera errar. Ahora puede, porque es limitado y libre.

Á la limitación es debido que el entendimiento á causa de la multitud de objetos ó de la infidelidad de la memoria confunda un objeto con otro y atribuya á éste lo que es de aquél. La imaginación puede producir representaciones que estén en desacuerdo con los objetos, y con la viveza de las mismas inducir el entendimiento limitado á que tome sus objetos por una realidad.

Á la limitación y á la libertad es debido que no presentándose los objetos con evidencia, la voluntad pueda determinar el entendimiento. En esta determinación la voluntad puede in-

ducir á un juicio errado, porque no procede con seguridad. La voluntad, estando poco iluminado el entendimiento por falta de evidencia de los objetos, no está segura de cuál sea la determinación recta, la que haya de conducir á abrazar la verdad; y por lo tanto, aunque esté animada de rectos y nobles sentimientos, podrá inducir á tener por verdadero lo que en realidad sea falso.— Además, puede la voluntad en esta determinación inducir á errar por lijereza ó por afecto desordenado: por lijereza, determinando el entendimiento ántes de estar bastante examinado el objeto; por afecto desordenado, en cuanto la voluntad ame un objeto, desee poseerlo é induzca á doctrinas acomodadas á dicha posesión. Es bien conocida la funesta influencia que sobre los actos del conocimiento ejercen la precipitación y la negligencia por un lado, y las pasiones por otro.

Limitación y libertad: hé aquí la fuente inmediata del error en el hombre. Por esto es que mediatamente serán fuentes de error todas las cosas que contribuyan á la limitación del entendimiento, ó influyan en una determinación desordenada de la voluntad.

De esta clase son:

- 1.º El semiracionalismo, que en el terreno de la ciencia no tiene en cuenta la fe católica. (V. pág. 31).
- 2.º El individualismo, que desprecia la tradición filosófica (V. pág. 40).
- 3.º La ignorancia del método y de los principios que han de seguirse en la investigación de la verdad. Cada fin tiene medios acomodados para su consecución: con ellos se alcanza; y sin ellos, no. Semejantes medios los tiene también la consecución de la verdad, y están comprendidos en el método y ciertos principios prácticos. Por tanto, quien los ignore, está en peor disposición, queda más limitado en orden á emplear aquellos medios y obtener el resultado de la consecución de la verdad (V. pág. 27 y sigs.).
- 4.º La aversión al trabajo. Ésta influye en la limitación en cuanto puede ser causa de confundir los objetos por falta de atención al percibirlos ó de cuidado al recordarlos, puede

engendrar la ignorancia del método y de las doctrinas de pensadores eminentes, como también el descuido en indagar las condiciones del testimonio humano.

5.º La falta de carácter ó de grandeza moral. Esta falta influye en la limitación del entendimiento y en la determinación desordenada de la voluntad. Á veces hay grandes obstáculos que hacen difícil el conocimiento de la verdad, y para vencerlos son necesarios sacrificios penosos y no escasa energía. Otras veces el conocimiento de la verdad exige estudios continuados durante mucho tiempo y encaminados á un mismo fin, para lo cual se necesita constancia en alto grado. La falta de constancia y de energía, proveniente de la falta de carácter, contribuye á la limitación del entendimiento. La lijereza y los afectos desordenados proceden de poco imperio sobre sí mismo, de un carácter débil que se deja cautivar por las primeras impresiones ó por los halagos del sentido ó de la imaginación. De este modo, la falta de carácter influye en las determinaciones desordenadas de la voluntad.

6.º La falta de contemplación de un ideal científico. Esta contemplación nos eleva á regiones encumbradas, lleva nuestro entendimiento y nuestro corazón á un mundo muy superior al mundo real en que vivimos. Esta contemplación, produciendo altísimo y nobilísimo amor, contribuye muchas veces á librar de bajas y rastreras pasiones al hombre, á dar buen temple á su espíritu, á crear en él hábitos de trabajo, de energía y de constancia invencibles, á ennoblecer y endulzar el sufrimiento mismo encaminado á la consecución del ideal. Por razón de esta influencia, semejante contemplación es uno de los poderosos medios que en el orden natural tiene el hombre para evitar el error y llegar al conocimiento de la verdad. Los que por falta de esta contemplación, se privan de su benéfica influencia, han de quedar más limitados en orden al conocimiento y más espuestos á una determinación desordenada de la voluntad.

CAPÍTULO III

Del criterio de la verdad y principio de la certeza

I

Habiendo tratado del conocimiento de la verdad, y de la posibilidad de errar, debemos ahora ocuparnos en el medio que tenemos para distinguir la verdad del error, ó sea en el criterio de la verdad. Como éste es al mismo tiempo razón suficiente de certeza, espondremos juntamente estas dos cosas.

Por lo que toca al hecho de la certeza ó asenso firme, puede preguntarse si es justificado este hecho, si hay motivo suficiente para ponerlo, para adherirse con firmeza á ciertos objetos conocidos.

Siendo la certeza un hecho real, y no pudiendo existir nada sin razón suficiente, también la ha de haber para el hecho de la certeza. La realidad de ésta, junto con el principio de razón suficiente, nos bastan para conocer en general la existencia de una razón suficiente para la misma. Pero esta explicación, además de que no determina cuál sea esta razón suficiente, tampoco basta para justificar el hecho de la certeza: explica su existencia, pero no muestra que sea razonable. En el hecho de la certeza puede considerarse la mera existencia, y además su conformidad con la razón, como en el acto del libre albedrío puede considerarse su existencia y su conformidad con la moral. Para justificar un acto libre, es necesaria una razón suficiente de su existencia y de su moralidad; para justificar el hecho de la certeza, es indispensable una razón suficiente ó causa determinante de su existencia y de su conformidad con la razón.

Esta razón suficiente ó causa determinante se encuentra en

engendrar la ignorancia del método y de las doctrinas de pensadores eminentes, como también el descuido en indagar las condiciones del testimonio humano.

5.º La falta de carácter ó de grandeza moral. Esta falta influye en la limitación del entendimiento y en la determinación desordenada de la voluntad. Á veces hay grandes obstáculos que hacen difícil el conocimiento de la verdad, y para vencerlos son necesarios sacrificios penosos y no escasa energía. Otras veces el conocimiento de la verdad exige estudios continuados durante mucho tiempo y encaminados á un mismo fin, para lo cual se necesita constancia en alto grado. La falta de constancia y de energía, proveniente de la falta de carácter, contribuye á la limitación del entendimiento. La lijereza y los afectos desordenados proceden de poco imperio sobre sí mismo, de un carácter débil que se deja cautivar por las primeras impresiones ó por los halagos del sentido ó de la imaginación. De este modo, la falta de carácter influye en las determinaciones desordenadas de la voluntad.

6.º La falta de contemplación de un ideal científico. Esta contemplación nos eleva á regiones encumbradas, lleva nuestro entendimiento y nuestro corazón á un mundo muy superior al mundo real en que vivimos. Esta contemplación, produciendo altísimo y nobilísimo amor, contribuye muchas veces á librar de bajas y rastreras pasiones al hombre, á dar buen temple á su espíritu, á crear en él hábitos de trabajo, de energía y de constancia invencibles, á ennoblecer y endulzar el sufrimiento mismo encaminado á la consecución del ideal. Por razón de esta influencia, semejante contemplación es uno de los poderosos medios que en el orden natural tiene el hombre para evitar el error y llegar al conocimiento de la verdad. Los que por falta de esta contemplación, se privan de su benéfica influencia, han de quedar más limitados en orden al conocimiento y más espuestos á una determinación desordenada de la voluntad.

CAPÍTULO III

Del criterio de la verdad y principio de la certeza

I

Habiendo tratado del conocimiento de la verdad, y de la posibilidad de errar, debemos ahora ocuparnos en el medio que tenemos para distinguir la verdad del error, ó sea en el criterio de la verdad. Como éste es al mismo tiempo razón suficiente de certeza, espondremos juntamente estas dos cosas.

Por lo que toca al hecho de la certeza ó asenso firme, puede preguntarse si es justificado este hecho, si hay motivo suficiente para ponerlo, para adherirse con firmeza á ciertos objetos conocidos.

Siendo la certeza un hecho real, y no pudiendo existir nada sin razón suficiente, también la ha de haber para el hecho de la certeza. La realidad de ésta, junto con el principio de razón suficiente, nos bastan para conocer en general la existencia de una razón suficiente para la misma. Pero esta explicación, además de que no determina cuál sea esta razón suficiente, tampoco basta para justificar el hecho de la certeza: explica su existencia, pero no muestra que sea razonable. En el hecho de la certeza puede considerarse la mera existencia, y además su conformidad con la razón, como en el acto del libre albedrío puede considerarse su existencia y su conformidad con la moral. Para justificar un acto libre, es necesaria una razón suficiente de su existencia y de su moralidad; para justificar el hecho de la certeza, es indispensable una razón suficiente ó causa determinante de su existencia y de su conformidad con la razón.

Esta razón suficiente ó causa determinante se encuentra en

el criterio de la verdad. Lo que es criterio de la verdad, es también razón suficiente ó causa determinante de certeza; porque con aquél sabemos que una cosa es verdadera, y con esto tenemos ya lo bastante para asentir firmemente á la misma de una manera razonable.

Dada la existencia del criterio de la verdad respecto de una doctrina ó de un objeto, se sigue la certeza respectiva; pero la sola existencia de la certeza no siempre implica el criterio de la verdad. Por manera que éste es causa de certeza, pero no la única. En el hombre la certeza y la verdad son separables á causa de la posibilidad que tiene de caer en error. Cuando asiente firmemente á un objeto ó á una doctrina, está persuadido de que son una verdad; pero como en esta persuasión puede equivocarse, resulta que también puede caer en error al asentir firmemente. No hay contradicción entre el hecho de la certeza y el error, porque la certeza envuelve la persuasión de la verdad, pero no la verdad misma.

El criterio de la verdad consiste en la evidencia objetiva, es decir, unas veces en el objeto en cuanto es percibido ó visto, y otras en la verdad del objeto en cuanto ha sido vista. Cuando hacemos una investigación por nosotros mismos sin valer nos del testimonio de otro, el objeto puede presentarse á nuestra percepción ó visión, y de este modo hacemos conocer la verdad y determinar en nosotros un asenso firme. Cuando nos adherimos al testimonio ajeno, no somos nosotros quien se ha puesto en contacto con el objeto, no podemos tenerlo por término de nuestra percepción ó visión: sólo mediante el conocimiento de la ciencia y veracidad del testificante, vemos la verdad del objeto ó cosa atestiguada. Tanto en el primer caso como en el segundo hay evidencia objetiva: en el primero, porque hay evidencia del objeto; en el segundo, porque hay evidencia de un aspecto del objeto, de la verdad del mismo. Al percibir con el sentido de la vista un objeto exterior, una mesa por ejemplo, con esta visión de la mesa sabemos que semejante objeto existe, y asentimos firmemente á esta verdad. Cuando vemos intelectualmente el principio de que la causa es superior al efecto, también es la visión de este principio la que

nos hace conocer su verdad, y asentir firmemente á la misma. Al oír una relación hecha por persona bien enterada y muy veraz, asentimos firmemente á lo referido, porque sabemos que es la verdad. «Non crederet homo, dice Santo Tomas, nisi videret esse credendum,» y no vería que se ha de creer, si no viese que lo atestiguado es la verdad; porque únicamente ésta ha de ser creída. En todos estos casos la evidencia objetiva es á la par criterio de la verdad y causa determinante de certeza.

Este criterio puede denominarse objetivo-subjetivo; porque no comprende un elemento solo, sino que se compone de dos, de los cuales el uno es el objeto ó un aspecto suyo, y el otro un acto del sujeto. Comprende el objeto ó un aspecto suyo en cuanto es visto ó percibido; ó bien la visión ó percepción en cuanto se termina en el objeto ó en un aspecto suyo. Es también intrínseco el criterio, porque es el objeto del acto mismo del conocimiento verdadero y del asenso firme, y no es una cosa extrínseca al acto respecto del cual hay un criterio de verdad y un motivo suficiente de certeza.

Respecto de este criterio intrínseco, objetivo-subjetivo, podemos hacer las reflexiones siguientes: 1.^a el hombre da frecuente testimonio de que la evidencia objetiva es el criterio de la verdad, y razón suficiente de certeza. Tanto el sabio como el ignorante, preguntados por qué sostienen con tanta firmeza tal ó cual cosa, creen dar la respuesta más satisfactoria diciendo que es porque la han visto: y en este mismo hecho de la visión fundan su conocimiento de la verdad de aquella cosa. Todos indistintamente justificamos nuestro asenso firme al testimonio ajeno, afirmando que sabemos que el testificante dice la verdad. Así es que los hombres sin distinción de clases están persuadidos de que la evidencia objetiva les sirve para distinguir la verdad, y que es razón suficiente para dar asenso á la misma.— 2.^a Es un hecho frecuentemente observado que cuando no tenemos evidencia de que una cosa sea verdadera, damos un asenso tanto más cercano á la certeza cuanto más se aproxima á la evidencia nuestro conocimiento. Respecto de una doctrina cuya verdad sea muy oscura y dudosa acostumbramos

suspender el asenso; respecto de otra sobre cuya verdad tengamos tantas pruebas que casi resulte evidente, damos un asenso muy próximo á la certeza. Una gradacion semejante se observa relativamente á la distincion de la verdad. Todo esto es indicio de que, al tener evidencia de un objeto, sabríamos que es verdadero, y quedaríamos determinados á dar asenso firme al mismo.— 3.º Si la evidencia objetiva no fuese criterio de verdad y razon suficiente de certeza, no tendríamos otro alguno, habríamos de dudar de todo, y caeríamos en el escepticismo plenamente universal: escepticismo que nadie profesa, ni los escepticos mismos. ¿Puede acaso presentarse alguna otra cosa que lleve ventaja á la evidencia objetiva en ser acomodada para el conocimiento de la verdad y asenso firme á la misma? Para distinguir una verdad y asentir á ella, ¿qué cosa puede ser más propia que verla?— 4.º Al percibir ó ver un objeto, nuestras facultades lo alcanzan; y mal pudieran hacer esto, si el objeto no existiese, si no fuese una realidad. Decir que una cosa es percibida ó vista, y que sin embargo no existe, es incurrir en una contradiccion; porque aquello que no es, no puede ser principio ni término de una accion. Por consiguiente, afirmándose que una cosa es término de percepcion ó vision, se afirma tambien que es una realidad; negándose esto último por otro lado, se incurre en una contradiccion. De aquí resulta que la percepcion ó vision de un objeto nos hace conocer la verdad del mismo, y nos induce á asentir firmemente á ella de una manera razonable. Otro tanto puede decirse de la vision de la verdad del objeto.

II

La doctrina espuesta sobre el criterio está en armonía con leyes admirables que imperan en el universo. En primer lugar, se verifica en este criterio intrínseco, objetivo-subjetivo, la ley triádica de tésis, antítesis y síntesis. El objeto es la tésis: existe y determina al sujeto. Éste es la antítesis: es determinado por

el objeto al acto de la percepcion ó vision. En ese acto hay síntesis ó union: ya que el sujeto alcanza ó aprehende el objeto.

En segundo lugar, se verifica la ley triádica de transfusion ó comunicacion, adquisicion y union. El objeto se presenta al sujeto, se le ofrece, se pone en disposicion de que el sujeto lo adquiera, y así se le comunica. El sujeto, alcanzando ó aprehendiendo el objeto, adquiere conocimiento del mismo. En la union ó síntesis, en el acto de percepcion ó vision hay una fuerza que no existía ni en el objeto ni en el sujeto aislados, la fuerza para distinguir la verdad y determinar el asenso firme. El objeto por sí solo no alcanza á estas dos cosas: existen innumerables objetos fuera del alcance de nuestros sentidos y de nuestra inteligencia, y no nos hacen conocer su realidad, ni determinan nuestra certeza. Lo subjetivo, la vision ó percepcion por sí sola, prescindiendo de su terminacion en el objeto, tambien es impotente: en cuanto se termina en el objeto, nos hace conocer que éste existe, y engendra la certeza. Prescindiendo de esta terminacion en el objeto, la vision ó percepcion es un hecho que ha de tener una razon suficiente, pero que se ignora cuál es, que quizá se encuentre en un objeto, quizá en un sujeto que se complazca en producir en nosotros aquel hecho. En la union ó síntesis, tanto el objeto en cuanto percibido ó visto, como la vision ó percepcion en cuanto terminada en el objeto, tienen la fuerza mencionada, resultando que entrambos adquieren ó comunican á su vez una parte de fuerza que respectivamente no tenían. Con esta adquisicion y comunicacion mutua se verifica la ley de union respecto de uno y otro acto.

En el criterio intrínseco objetivo-subjetivo vemos una parte de la belleza encantadora que resplandece en el universo. El objeto se presenta al sujeto, se le ofrece, hace como un acto de amor expansivo y comunicativo. El sujeto alcanza ó aprehende el objeto, conoce que es una verdad, y se adhiere firmemente á él, dándole como un estrecho abrazo de amor. Ni los objetos inanimados, ni la inteligencia tienen este sentimiento de amor en sí mismo, porque son incapaces de ello; pero sí lo tienen en las obras que de este sentimiento proceden. Así, pues, este be-

lísimo sentimiento está difundido hasta entre los seres inanimados y la inteligencia en sus mutuas relaciones. — En el objeto hay el amor respecto de la persona que ha de poseer el bien; por lo cual obra en orden á transfundírselo ó comunicárselo. En el sujeto hay el amor como reposo inefable en el bien conocido bajo el aspecto de verdad; así como ántes lo hay con frecuencia en cuanto aspiración nobilísima á la consecución de este bien. — Además de la belleza en el hecho y en el modo de este amor, la hay también en su gradación. Cuanto más oscura se presenta la realidad de objeto, tanto más la inteligencia teme adherirse á él, como recelosa de dar un abrazo al error. Cuanto más claro se presenta el objeto, tanto más firme es la adhesión y más estrecho el abrazo de la inteligencia. Pruebas son éstas de la disposición nobilísima del entendimiento, que no quiere contaminarse con el error, y que tiende á vivir vida purísima en unión con la verdad.

III

Las precedentes consideraciones nos enseñan que tenemos certeza refleja, y que no estamos limitados á la espontánea ó directa. La adhesión firme al objeto visto ó percibido, ántes de haber reflexionado sobre este acto y su justificación, es certeza espontánea ó directa. Por el contrario es refleja la que se tiene despues de dicha reflexión.

Es manifiesto que á cada paso se encuentra la certeza espontánea ó directa; puesto que generalmente los hombres prestan asenso firme sin reflexionar sobre estos actos y sin escudriñar la razón de los mismos. Sin embargo, puede ser razonable esta certeza, porque puede tenerse en virtud de una causa legítima determinante, cual es la evidencia objetiva. Cuando al ver un principio abstracto, asiento firmemente al mismo, doy este asenso porque, viendo el principio, abrigo la convicción de su verdad, aunque no reflexione sobre mis actos. En la certeza directa están incluidos dos actos: el de la visión ó percepción, y el del

asenso firme; y este último queda justificado por su relación con el primero. Reflexionando sobre el último de estos dos actos, no ponemos, sino que conocemos su conformidad con la razón, conformidad que ya existía ántes del acto reflejo, y que es conocida por razón de su existencia. Sucede en este caso una cosa semejante á lo que pasa respecto de los actos morales. Estos son buenos por razón de su objeto y del fin del operante: reflexionando sobre ellos, se conoce su bondad, que ya existía independientemente de la reflexión.

Por lo que hemos explicado, es también manifiesto que despues de reflexionar sobre nuestra certeza, la encontramos justificada, y vemos que no sólo es legítima y razonable, sino también armónica y altamente bella, atendidas las leyes y el conjunto del universo. Así resulta que también existe una certeza refleja, una certeza en la cual nos mantenemos aún despues de la reflexión sobre nuestro acto directo. Es verdad que los escépticos presentan numerosas objeciones contra la certeza; pero ninguna de ellas es bastante para debilitarla, ni para destruir la convicción de su legitimidad, según manifestaremos al tratar del escepticismo.

CAPÍTULO IV

Del principio de evidencia.

I

Por lo dicho hacia el fin del párrafo primero del capítulo anterior se echa de ver que lo evidente es verdadero. Esta proposición es la que constituye el principio de evidencia. Respecto de él puede preguntarse si es evidente, si las palabras «lo evidente» designan tan sólo juicios ó proposiciones, si la ver-

dad de que en él se trata es objetiva ó subjetiva. Vamos á examinar separadamente cada una de estas cuestiones.

El principio de evidencia, consignado en esta proposición: «lo evidente es verdadero,» es evidente. La inteligencia al mirar este objeto: «lo evidente,» «cosa vista,» ve que es algo real; y como la verdad consiste en la realidad, ve que lo evidente es verdadero. Un objeto visto es un objeto alcanzado ó aprehendido por cierta facultad cognoscitiva, y mal pudiera serlo, si no existiese, si no fuera una realidad. Como la inteligencia ve todo esto, ve también que un objeto visto es algo real, ó lo que es lo mismo, ve que lo evidente es verdadero. Así resulta que el principio de evidencia es evidente.

El principio de evidencia no está limitado á juicios ó proposiciones. Así se desprende de la fórmula de este principio, la que es general, y no encierra limitación alguna. No se dice esta ó aquella cosa evidente, sinó «lo evidente,» y por lo tanto, todo aquello que tenga este carácter. Además, como en este principio se trata de la verdad de lo evidente, y ésta se encuentra no en una sola clase de dichos objetos, sinó en todos ellos, no había motivo para escluir ninguno de tales objetos, ántes se les había de incluir á todos en el principio. Así, pues, el principio de evidencia comprende todas las cosas evidentes, cualquiera que sea su clase, ya sean proposiciones, ya hechos, ya sustancias ó accidentes conocidos por un acto de vision.

La verdad de que se trata en el principio de evidencia es la objetiva. Para convencerse de esto, no hay más que fijarse en la fórmula de dicho principio. «Lo evidente es verdadero,» aquello respecto de lo cual hay evidencia, el objeto visto, es verdadero. Aquí la verdad se refiere al objeto, es la que se encuentra en éste, es la objetiva, la que consiste en la realidad. No se trata de la verdad del principio de evidencia, del juicio contenido en él, que es una cosa subjetiva, sinó de la del objeto sobre el cual recae este juicio. No se dice que haya conformidad entre este principio y la realidad; lo que se afirma es que tiene realidad el objeto que ha sido visto.

II

La precedente exposición da á conocer que no estamos conformes con la doctrina que sobre el principio de evidencia enseña nuestro insigne Bálmes en el siguiente pasaje de su *Filosofía Fundamental*:

«Comienzo por asentar una proposición que parecerá la más estraña paradoja, pero que está muy léjos de serlo. *El principio de la evidencia no es evidente.*

»Demostración. Este principio puesto en forma más sencilla es el que sigue: Lo evidente es verdadero. Yo digo que esta proposición no es evidente. ¿Cuándo es evidente una proposición? Cuando en la idea del sujeto vemos el predicado; esto no sucede aquí. Evidente es lo mismo que visto con claridad, que ofrecido al entendimiento de una manera muy luminosa. Verdadero es lo mismo que conformidad de la idea con el objeto. Pregunto ahora: ¿por más que se analice esta idea: «visto con claridad,» se puede descubrir esta otra, «conforme al objeto?» no. Se da aquí un salto inmenso, se pasa de la subjetividad á la objetividad, se afirma que las condiciones subjetivas son el reflejo de las objetivas, se hace el tránsito de la idea á su objeto, tránsito que constituye el problema más trascendental, más difícil, más oscuro de la filosofía. Vea, pues, el lector si he dicho con fundamento que no era una paradoja esta aserción: *El principio de la evidencia no es evidente (1).*»

Bálmes, no obstante su privilegiada inteligencia, ha confundido la verdad subjetiva con la objetiva, entendiéndola en sentido de conformidad de la idea con el objeto, en un caso en que se trata de la verdad en sentido de realidad. A causa de esta confusión parece haber limitado lo evidente á juicios y proposiciones, porque en éstas y en aquéllos es don-

(1) *Filosofía Fundamental*: t. I, 2.^a ed., 1848, págs. 203, 204.

de se encuentra la verdad en sentido de conformidad con el objeto.

Aun cuando la evidencia se refiera á juicios ó proposiciones, la verdad de lo evidente ha de entenderse en sentido objetivo. En una proposicion podemos considerar tres cosas: el juicio ó la locucion mental; la espresion de este juicio ó la locucion esterna; y lo espresado con el juicio y la locucion esterna, ó sea el contenido de la proposicion. Cuando decimos que una proposicion es evidente, queremos significar no que haya evidencia del juicio ó de la locucion esterna, que son cosas subjetivas, sino que la hay del contenido de la proposicion ó de lo espresado por ella, lo cual es cosa objetiva. De manera que decir: una proposicion evidente es verdadera, equivale á decir: el contenido evidente de esta proposicion es verdadero. Si calificamos de evidente esta proposicion: el todo es mayor que una de sus partes, no nos referimos ni al juicio ni á la locucion esterna, sino á lo espresado por ellos, á esta propiedad que tiene el todo de ser mayor que una de sus partes. Esta cosa espresada, este contenido no es una cosa subjetiva; es algo que se encuentra y se ve en el objeto. Por tanto la verdad de una proposicion evidente viene á reducirse á la verdad del contenido evidente de una proposicion, á la verdad de una cosa objetiva vista. De donde resulta que aquella verdad ha de entenderse en sentido objetivo.

Quien examine el principio de evidencia del modo que lo hemos hecho nosotros en el párrafo anterior, ha de encontrarlo evidente. Quien entienda la verdad de lo evidente en sentido objetivo, verá que al afirmar aquel principio no se hace un tránsito de la idea á su objeto, sino del objeto á su realidad. Se considera el objeto en cuanto tiene el carácter de término de un acto de vision, se ve su realidad, y se afirma diciendo que lo evidente es verdadero. El sujeto no pasa de sí al objeto, sino del objeto á la realidad de éste.

Es verdad que muchas veces tenemos una inclinacion irresistible á asentir firmemente, y que de hecho asentimos de tal manera que nadie es capaz de hacernos desistir; pero en tales casos la inclinacion irresistible y el asenso consiguiente proceden de la evidencia objetiva. Si oímos de boca de otros un hecho extraordinario, tal vez le neguemos nuestro asenso; pero no podremos ménos de asentir firmemente, si nosotros acertamos á verlo con nuestros propios ojos. Antes de la evidencia objetiva existía el hecho observado por otros; existíamos nosotros con todas nuestras facultades y disposiciones naturales, teníamos algun conocimiento del hecho referido; y sin embargo, la inclinacion y el asenso firme no han tenido lugar sino en virtud de la evidencia objetiva. Si alguno porfiara en hacernos desistir de la afirmacion de un hecho percibido por nosotros, por más razones que alegara á favor de la imposibilidad ó inverosimilitud de aquel hecho, no lograría su intento; y caso que nos preguntara por qué estamos tan enteros en nuestra afirmacion, de seguro le contestaríamos que mal podemos negar aquel hecho cuando lo hemos percibido. Así, pues, en la evidencia objetiva se fundaría nuestro asenso firme y nuestra entereza en el mismo. Estos y otros hechos que podemos observar en nosotros y en nuestros semejantes, deben convencernos de que el asenso firme y la inclinacion irresistible proceden de la evidencia objetiva.

La inclinacion irresistible puede considerarse de dos maneras, á saber: en cuanto es disposicion ó aptitud, y en cuanto es acto. Nuestra naturaleza está constituida de tal manera, que tenemos disposicion á dar asenso firme á muchas verdades, y de hecho ponemos este acto de asentimiento, cuando las conocemos del modo debido. La disposicion ó aptitud existe muchas veces sin el acto: estoy dispuesto á dar asenso á muchos hechos que ahora se verifican en la naturaleza y en la humanidad, pero dejo de dárselo porque los ignoro. Así, pues, la disposicion ó aptitud no está determinada al acto, porque de otra suerte donde quiera que aquélla existiese, existiría éste tambien. No estando determinada, necesita de algo como de razon suficiente de su determinacion, si no ha de permanecer

de se encuentra la verdad en sentido de conformidad con el objeto.

Aun cuando la evidencia se refiera á juicios ó proposiciones, la verdad de lo evidente ha de entenderse en sentido objetivo. En una proposicion podemos considerar tres cosas: el juicio ó la locucion mental; la espresion de este juicio ó la locucion esterna; y lo espresado con el juicio y la locucion esterna, ó sea el contenido de la proposicion. Cuando decimos que una proposicion es evidente, queremos significar no que haya evidencia del juicio ó de la locucion esterna, que son cosas subjetivas, sino que la hay del contenido de la proposicion ó de lo espresado por ella, lo cual es cosa objetiva. De manera que decir: una proposicion evidente es verdadera, equivale á decir: el contenido evidente de esta proposicion es verdadero. Si calificamos de evidente esta proposicion: el todo es mayor que una de sus partes, no nos referimos ni al juicio ni á la locucion esterna, sino á lo espresado por ellos, á esta propiedad que tiene el todo de ser mayor que una de sus partes. Esta cosa espresada, este contenido no es una cosa subjetiva; es algo que se encuentra y se ve en el objeto. Por tanto la verdad de una proposicion evidente viene á reducirse á la verdad del contenido evidente de una proposicion, á la verdad de una cosa objetiva vista. De donde resulta que aquella verdad ha de entenderse en sentido objetivo.

Quien examine el principio de evidencia del modo que lo hemos hecho nosotros en el párrafo anterior, ha de encontrarlo evidente. Quien entienda la verdad de lo evidente en sentido objetivo, verá que al afirmar aquel principio no se hace un tránsito de la idea á su objeto, sino del objeto á su realidad. Se considera el objeto en cuanto tiene el carácter de término de un acto de vision, se ve su realidad, y se afirma diciendo que lo evidente es verdadero. El sujeto no pasa de sí al objeto, sino del objeto á la realidad de éste.

Es verdad que muchas veces tenemos una inclinacion irresistible á asentir firmemente, y que de hecho asentimos de tal manera que nadie es capaz de hacernos desistir; pero en tales casos la inclinacion irresistible y el asenso consiguiente proceden de la evidencia objetiva. Si oímos de boca de otros un hecho extraordinario, tal vez le neguemos nuestro asenso; pero no podremos ménos de asentir firmemente, si nosotros acertamos á verlo con nuestros propios ojos. Antes de la evidencia objetiva existía el hecho observado por otros; existíamos nosotros con todas nuestras facultades y disposiciones naturales, teníamos algun conocimiento del hecho referido; y sin embargo, la inclinacion y el asenso firme no han tenido lugar sino en virtud de la evidencia objetiva. Si alguno porfiara en hacernos desistir de la afirmacion de un hecho percibido por nosotros, por más razones que alegara á favor de la imposibilidad ó inverosimilitud de aquel hecho, no lograría su intento; y caso que nos preguntara por qué estamos tan enteros en nuestra afirmacion, de seguro le contestaríamos que mal podemos negar aquel hecho cuando lo hemos percibido. Así, pues, en la evidencia objetiva se fundaría nuestro asenso firme y nuestra entereza en el mismo. Estos y otros hechos que podemos observar en nosotros y en nuestros semejantes, deben convencernos de que el asenso firme y la inclinacion irresistible proceden de la evidencia objetiva.

La inclinacion irresistible puede considerarse de dos maneras, á saber: en cuanto es disposicion ó aptitud, y en cuanto es acto. Nuestra naturaleza está constituida de tal manera, que tenemos disposicion á dar asenso firme á muchas verdades, y de hecho ponemos este acto de asentimiento, cuando las conocemos del modo debido. La disposicion ó aptitud existe muchas veces sin el acto: estoy dispuesto á dar asenso á muchos hechos que ahora se verifican en la naturaleza y en la humanidad, pero dejo de dárselo porque los ignoro. Así, pues, la disposicion ó aptitud no está determinada al acto, porque de otra suerte donde quiera que aquélla existiese, existiría éste tambien. No estando determinada, necesita de algo como de razon suficiente de su determinacion, si no ha de permanecer

eternamente sin desenvolverse. Para que esta disposicion ó aptitud quede determinada, es necesario el conocimiento evidente, no basta la existencia de la verdad ni un conocimiento cualquiera de la misma; puesto que muchas veces existen estas dos cosas sin la determinacion de aquella aptitud, sin la inclinacion irresistible al asenso. El principio de certeza es lo que determina al asenso firme; y por lo tanto si ha de consistir en la inclinacion irresistible, ésta ha de tener el carácter de determinante. Ahora bien; la inclinacion irresistible, en cuanto es disposicion ó aptitud, léjos de ser determinante, es determinada; y en cuanto es acto de inclinacion, es la determinacion procedente de la evidencia objetiva. De manera que á esta evidencia es debido tanto el acto de inclinacion, como el consiguiente acto de asenso firme. Esta evidencia, que es el determinante, ha de ser tambien el principio de la certeza.

La teoria de Reid atribuye á la naturaleza del hombre un desórden, una falta de armonia entre el sér racional y ciertos actos pertenecientes al mismo. El hombre es un sér racional, segun se desprende de la observacion de sus actos: cuando obra como tal, ha de hacerlo de una manera razonable, si no quiere ponerse en desacuerdo con su sér, con su naturaleza. Al asentir firmemente á alguna cosa, obra como sér racional; y si lo hace llevado únicamente de una inclinacion irresistible, de un instinto, obra de una manera no razonable. En tal caso obra sin saber lo que hace, sin saber si asiente á la verdad ó al error; porque en la sola inclinacion irresistible no ve incluida la verdad del objeto de la inclinacion. Así, pues, la teoria de Reid, que atribuye al hombre este modo de obrar, pone un desacuerdo entre la naturaleza racional del hombre y su manera de dar asenso firme. Al hombre, de naturaleza superior á la del bruto, se le atribuye en tales casos el modo de obrar del bruto, que es por instinto ó inclinacion irresistible. Á una naturaleza superior se le atribuye un modo de obrar inferior, que no es por conocimiento del carácter del objeto en el cual se termina la accion.

No sucede otro tanto en la doctrina que nosotros hemos defendido. Segun ella, hay bellísima armonia, ora entre el objeto que se ofrece al sér inteligente y éste que lo abraza, ora

en la union de entrambos que juntos alcanzan lo que separados no llegaran á alcanzar. No sólo existe esta armonia entre unos y otros seres, sinó tambien en la constitucion misma de un sér. Á una naturaleza inferior le corresponde un modo de obrar inferior; á una naturaleza más elevada un modo de obrar más elevado tambien: á la naturaleza *racional* del hombre, un modo de obrar por *evidencia* objetiva. Hay armonia entre la naturaleza racional y el acto (racional tambien) de asentir por dicha evidencia. Y en la union de entrambos hay admirable armonia, en cuanto la naturaleza racional comunica al acto el sér que le corresponde, un sér semejante al suyo; y el acto pone en aquella naturaleza una actualidad proporcionada á su eminente capacidad. Obra de sabiduría y de amor es la generacion del acto racional por la naturaleza; obra de sabiduría y de amor es tambien el perfeccionamiento de la naturaleza por el acto racional. — Así se verifica en este particular la general armonia del universo, tan bellamente descrita por Fray Luis de Leon cuando nos dice que su alma al son divino de la música de Salinas se eleva hasta la más alta esfera,

Y oye allí otro modo
De no precedera
Música que es de todas la primera.
Ve como el gran Maestro
Á aquesta inmensa cítara aplicado
Con movimiento diestro
Produce el son sagrado
En que este eterno templo está asentado.
Y como está compuesta
De números concordés, luégo envía
Consonante respuesta,
Y entrambas á porfía
Mezclan una dulcísima armonía.

La teoria de Reid abre la puerta al escepticismo mientras pretende alejarlo de la ciencia. En la vision ó percepcion de un objeto vemos la realidad de éste; en la sola inclinacion irresistible al asenso no vemos la verdad del objeto á que asen-

timos: de aquí es que en el primer caso estamos seguros de la verdad, al paso que en el segundo quedamos en la incertidumbre. Si asintiéramos llevados únicamente de la inclinación irresistible, entónces tendríamos certeza; pero despues, al reflexionar sobre el motivo de nuestro asenso, no encontrando en él una seguridad de ser verdadero aquello á que hubiéramos asentido, habríamos de quedar vacilantes y dudosos. Así tendríamos certeza directa y espontánea; pero escepticismo reflejo y científico.

La escuela escocesa puede hacer dos tentativas para evitar la fatal consecuencia del escepticismo: puede abstenerse de reflexionar sobre la legitimidad del asenso por inclinación irresistible; y si entra en esta reflexion, puede añadir á la inclinación irresistible algun nuevo elemento á fin de ver la verdad del objeto del asenso. En el primer caso, no examinando si es verdadero el objeto al cual se asiente, se quita la ocasion de encontrar el motivo de duda. Para semejante abstencion la escuela escocesa alegará que el asenso por inclinación irresistible es un hecho primitivo, que ha de ser aceptado, mas no sometido á exámen. Por lo que hace á esta consideracion, debe tenerse en cuenta que el exámen puede hacerse, ya con el fin de demostrar la verdad examinada, ya con el de verla mejor en sí, en sus relaciones ó en sus consecuencias. Tratándose de hechos ó principios primitivos, no debe hacerse la primera clase de exámen, porque entónces se trata de cosas incapaces de demostracion. La segunda clase de exámen, áun cuando se trate de hechos ó principios primitivos, es un bien, porque contribuye á la mayor amplitud de nuestros conocimientos. Á causa de haberse contentado con una ciencia más limitada, y de haberse abstenido del mencionado exámen, no inquietándose por la verdad ó falsedad del objeto del asenso, segun el consejo de Reid, han podido evitar el escepticismo muchos de los que siguen su teoría tocante al principio de la certeza.

Otro medio para evitar el escepticismo en esta teoría es la adición de algun nuevo elemento, ya sea empírico, ya sea racional. Al reflexionar sobre el asenso por inclinación irresistible,

ble, podría decirse que una inclinación irresistible á dar asenso á una cosa, nunca ha inducido en error; y que así podemos estar seguros de la verdad de aquello á que asentimos por una inclinación de esta naturaleza. En tal caso se vería la verdad del objeto del asenso, no en la sola inclinación irresistible, sinó en ella unida al hecho de no haber nunca inducido en error. Para evitar el escepticismo, se habría añadido un elemento del orden *empírico* al elemento de la inclinación irresistible.

Examinando atentamente este procedimiento, echaremos de ver que el nuevo elemento empírico no sería suficiente para dar la seguridad apetecida, si no reuniera las condiciones necesarias para la induccion. En el mero hecho de no haber la inclinación irresistible inducido á error en los casos conocidos hasta ahora, no veríamos el hecho de no inducir á error en el caso presente; porque en una serie de hechos particulares no más, no vemos otro hecho particular. Podemos verlo uniendo á los hechos observados los principios de induccion, y elevándonos á una ley ó hecho general. Supuesto que en muchos y variados casos la inclinación irresistible no haya inducido en error, podremos con el auxilio de los principios de induccion elevarnos al hecho general de que la inclinación irresistible á dar asenso no induce en error, y mediante este hecho general veremos en cualquier nuevo caso de inclinación irresistible la verdad del objeto de nuestro asentimiento.

Absolutamente será legítimo este modo de proceder; pero no lo será relativamente á quien profese la doctrina de Reid. Siendo verdaderos tanto los hechos observados como los principios de induccion, y no habiendo falta en las deducciones, no cabe duda en que absolutamente será legítimo este procedimiento. Mas no lo será para un discípulo de Reid: porque éste se pone en contradicción consigo mismo cualquiera que sea el motivo de su asenso: se pone en contradicción con su principio de certeza, si á los hechos y principios necesarios para la induccion asiente por otro motivo que el de la inclinación irresistible; y supone cierto lo que consideraba incierto, si asiente por dicha inclinación. En esta última hipótesis supondría verdadero aquello á lo cual se asiente por inclinación irresistible;

de otra suerte no hubiera tomado por principio de su procedimiento hechos y principios de esta naturaleza. Y cabalmente la verdad del objeto del asenso dado de este modo era lo incierto, lo que se trataba de averiguar y de poner á salvo contra el escepticismo. De cualquier modo que en esta teoría se proceda, para evitar el escepticismo con la adición de un elemento empírico, es preciso ser inconsecuente.

Otro tanto sucede si con el mismo fin se añade á la inclinación irresistible algun elemento *racional*. Podrá éste encontrarse en las relaciones de la naturaleza humana con Dios y con dicha inclinación. Podrá discurrirse del modo siguiente: una inclinación irresistible, universal y constante pertenece á la naturaleza del hombre; y siendo ésta obra de Dios, lo ha de ser aquella también. Una inclinación procedente de Dios, de un Ser infinitamente sabio y santo, ha de ser buena y no puede inducirnos en error. Tocante á la adición de estos elementos racionales pueden hacerse las mismas observaciones y el mismo dilema que ántes. Á estas doctrinas racionales asiente el discípulo de Reid llevado de la inclinación irresistible ó de otro motivo: en cualquiera de estos casos sólo evita el escepticismo á costa de la consecuencia.

Estas últimas consideraciones sobre la teoría de Reid en sus relaciones con el escepticismo bastan (ellas solas) para impedir que la profusemos. En nuestra aspiración y dirección al ideal ántes ha de servirnos de estorbo que de auxilio una doctrina que ó bien nos lleva al escepticismo, ó bien nos mantiene retraídos de una digna y elevada reflexión, ó bien nos precisa á dar en la inconsecuencia.

CAPÍTULO XI

Doctrina de Bálmès

I

Nuestro gran pensador Bálmès, sobre quien ha ejercido notable influencia la escuela escocesa, admite también el criterio del sentido común, y lo explica en el mismo sentido de inclinación determinante. Sin embargo, además del sentido común admite el criterio de la conciencia, y opina que de estos dos se derivan los otros, diciendo que «de la combinación de la conciencia con el instinto intelectual nacen todos los demás criterios (1).»

Por sentido común entiende Bálmès «una inclinación natural de nuestro espíritu á dar su asenso á ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia, ni demostradas por la razón, y que todos los hombres han menester para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva, intelectual ó moral (2).» Y juzga que esta inclinación es el motivo del asenso; porque después de haber enumerado varios casos de sentido común, dice terminantemente que en ellos «el hombre asiente por un impulso natural (3).» Con tales palabras Bálmès muestra bien claro que sigue en este punto la doctrina de la escuela escocesa sobre la determinación del asenso por la inclinación irresistible.

Es manifiesto que Bálmès no entiende el sentido común del modo que lo han admitido y explicado algunos filósofos escolásticos, por ejemplo, el ilustre P. Ceferino González. Enseña

- (1) *Filosofía Fundamental*; t. I, pág. 245, ed. cit.
 (2) *Filosofía Fundamental*; t. I, pág. 301.
 (3) *Filosofía Fundamental*; t. I, pág. 307.

éste que el hombre asiente á ciertas verdades por una evidencia objetiva, implícita é imperfecta, auxiliada de una inclinacion natural con que ha sido favorecido por la divina Providencia. Segun esta doctrina el motivo para asentir á las verdades de sentido comun es la evidencia objetiva; y la inclinacion natural es no más que un auxilio dado á causa de la importancia de ciertas verdades y de la dificultad de alcanzar una evidencia esplicita y perfecta de las mismas (1).

Bálmès juzga que el sentido comun, para que pueda servir de criterio absolutamente infalible, ha de tener las condiciones siguientes:

«Condicion 1.^a La inclinacion al asenso es de todo punto irresistible, de manera que el hombre ni áun con la reflexion puede resistirle ni despojarse de ella.

«Condicion 2.^a De la primera dimana la otra, á saber: toda verdad de sentido comun es absolutamente cierta para todo el linaje humano.

«Condicion 3.^a Toda verdad de sentido comun puede sufrir el exámen de la razon.

«Condicion 4.^a Toda verdad de sentido comun tiene por objeto la satisfaccion de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual ó moral (2).»

Para justificar el asenso dado por esta inclinacion y evitar el escepticismo reflejo, Bálmès hace las dos consideraciones que tenemos mencionadas. La del orden empírico la espresa de este modo: « Cuando estos caracteres (las cuatro condicio-

(1) Evidentia quidem adest, et est motivum seu fundamentum rationale et reflexum assensus; attamen quia ex una parte praefatae veritates necessitates physicas et morales hominis praecipue respiciunt, et ex altera parte quia evidentia quae eis inest, rudioribus aut minus excultis satis perspicue et aperte non apparet ad hoc ut ipsi profinus et sine haesitatione firmiter adhaereant et adsentiantur, providus naturae Auctor homini indidit quamdam naturalem propensionem qua vis evidentiae perficitur et completur ad assensum extorquendum.

Nos e contrario existimamus adsensum praestitum veritatibus sensus communis, ex ipsarum evidentia potissimum oriri, evidentia inquam, non explicita ac distincte percepta, prout in intuitione primorum principiorum habetur, sed implicita potius, cujus intuitio menti inest sub quadam universalitate et confusione... (Zeph. Gonzalez: *Philosophia elementaria*, 2.^a ed., 1877, vol. I, págs. 139, 140).

(2) *Filosofia Fundamental*; t. I, págs. 309, 310, ed. cit.

nes dichas) se reunen, el criterio del sentido comun es absolutamente infalible, y se puede desafiar á los escépticos á que señalen un ejemplo en que haya fallado (1).»—La del orden racional la espone en los términos que siguen: « El hombre no puede despojarse de su naturaleza; cuando ésta habla, la razon dice que no se la puede despreciar. Una inclinacion natural es á los ojos de la filosofía una cosa muy respetable, por sólo ser natural: á la razon y al libre albedrío corresponde el no dejarla estraviar (2).»

Tanta importancia da Bálmès al sentido comun, que hasta el criterio de evidencia intelectual lo cree derivado de dicho sentido y de la conciencia. Ademas de las palabras citadas al principio de este capítulo, merecen nuestra atencion las siguientes: « La conciencia nos dice que vemos la idea de una cosa contenida en la de otra; hasta aquí no hay más que apariencia: la fórmula en que podría espresarse el testimonio, sería: *me parece*, designándose un fenómeno puramente subjetivo. Pero este fenómeno anda acompañado de un instinto intelectual, de un irresistible impulso de la naturaleza, el cual nos hace asentir á la verdad de la relacion, no sólo en cuanto está en nosotros, sinó tambien en cuanto se halla fuera de nosotros, en el orden puramente objetivo, ya sea en la esfera de la realidad ó de la posibilidad. Así se esplica como la evidencia se funda en la conciencia, no identificándose con ella, sinó estribando sobre la misma como en un hecho imprescindible, pero encerrando algo más, á saber, el instinto intelectual que nos hace creer verdadero lo evidente (3).»

II

No podemos alcanzar cómo Bálmès haya creído inseparablemente unida la evidencia intelectual con el hecho de la con-

(1) *Ibid.*, t. I, pág. 310.

(2) *Ibid.*, t. I, pág. 308.

(3) *Filosofia Fundamental*; t. I, págs. 211, 212, ed. cit.

ciencia. A nuestro entender, puede la primera de estas dos cosas estar separada de la segunda. Si tratamos esta cuestion psicológicamente, veremos que puedo percibir un objeto corporal; elevarme por la abstraccion al conocimiento de lo general, contemplar con la inteligencia el contenido del objeto abstracto, y de tal modo quedar absorto en esta contemplacion que no perciba con la conciencia el acto intelectual que estoy haciendo. A causa de la limitacion de las fuerzas de la naturaleza humana, cuanto más se ejercitan en un sentido aquellas fuerzas, tanto ménos se ejercitan en otro: de tal suerte pueden ejercitarse en sentido directo, que dejen por algunos momentos de ejercitarse en sentido reflejo. Podré, obrando en sentido directo, contemplar con la inteligencia el contenido de un objeto abstracto, tener evidencia intelectual de este contenido; y á la vez carecer del acto reflejo correspondiente, del acto de conciencia relativo á dicha evidencia intelectual.

Podemos tambien examinar esta doctrina bajo el punto de vista metafísico. Á la evidencia intelectual se la puede considerar de dos modos: como hecho y como criterio; en cuanto es un acto que nosotros hacemos, y en cuanto es un medio que nos sirve para otro acto. El acto de la evidencia intelectual consiste en ver en el objeto abstracto su contenido total ó parcial. Cuando vemos en el ser la exclusion del no ser, en el todo el ser mayor que la parte, en la causa la superioridad sobre el efecto; en estos y otros semejantes casos tenemos evidencia intelectual. Reflexionando sobre la naturaleza de esta evidencia, vemos que los elementos incluidos en la misma son los tres siguientes: objeto abstracto, —vision,— de su contenido total ó parcial. Ni la totalidad de estos elementos, ni alguno de ellos por sí solo traen consigo la conciencia ó percepcion del acto de evidencia intelectual. El objeto abstracto supone una percepcion interna ó esterna, y un acto de locucion mental con el que se haya prescindido de alguna determinacion al espresar el objeto percibido. Un acto de percepcion interna ó esterna, un acto abstractivo de locucion mental son posibles sin el mencionado acto de conciencia; porque el primero puede recaer sobre un objeto exterior ó so-

bre un acto de voluntad, y el segundo puede referirse al objeto del primero; así que ninguno de ellos exige el acto de conciencia referido. El segundo elemento, ó sea la vision intelectual, puesto que no implica más que el objeto abstracto y su relacion con ella, es igualmente posible sin el mencionado acto de conciencia. El tercer elemento, es decir, el contenido del objeto abstracto, como término de la vision intelectual, exige los dos hechos de la vision y de su terminacion en aquel contenido, pero no la conciencia del acto de la vision. Sin esta conciencia es tambien posible la totalidad de los tres elementos, porque ya está envuelta en el tercero. El contenido del objeto abstracto como término de la vision, supone el objeto abstracto y la vision misma; y por consiguiente, cuando él sea posible, lo será tambien la totalidad de los tres elementos.

Si despues de haber examinado la evidencia intelectual como hecho, pasamos á considerarla como criterio, veremos tambien que es posible sin la conciencia ó percepcion de la misma. Siendo el criterio de la verdad el medio para conocerla, la evidencia intelectual como criterio habrá de ir unida á dicha conciencia ó percepcion, caso que sin ella no baste para hacernos conocer la verdad. Pero si dicha evidencia por sí sola es poderosa para hacérsola conocer, podrá ser criterio separado de tal conciencia ó percepcion. Segun lo que hemos dicho al esponer nuestra doctrina tocante al criterio y á la certeza, tenemos en cualquier clase de evidencia objetiva el medio para conocer la verdad. En viendo un objeto, sabemos que es verdadero; en viendo que una cosa está contenida en otra, sabemos que realmente está contenida. Aunque carezcamos del acto de conciencia, aunque no percibamos que vemos una cosa contenida en otra, bastará que la veamos para saber que es verdadera y adherirnos firmemente á ella.

Por tanto, la evidencia intelectual, ya como hecho, ya como criterio, puede existir sin la conciencia ó percepcion de la misma.

Otro defecto, el de la inconsecuencia, se encuentra, á nuestro modo de ver, en la doctrina de Bálmes. Segun ella, no es la evidencia intelectual la que nos hace tener por verdadero lo

evidente, sinó un instinto intelectual, un irresistible impulso de la naturaleza. Si la evidencia intelectual no basta para hacernos conocer la verdad y asentir á ella, ¿podrá bastar la conciencia? Creemos que no. La conciencia es percepcion que recae sobre nosotros mismos, la evidencia intelectual es vision del contenido de un objeto abstracto. La vision no es respecto de dicho contenido ménos poderosa que la percepcion respecto de su objeto. Así la una como la otra son aprehension de alguna cosa: y por esto cada una por sí basta para hacernos conocer la verdad de su objeto y llevarnos á asentir al mismo. Quien niegue esta fuerza á la evidencia intelectual, para ser consecuente, ha de negarla también á la conciencia.—Segun Bálmès, el impulso natural irresistible y la conciencia son los dos criterios fundamentales; toda vez que de la combinacion de entrambos nacen todos los demas. Si el criterio de evidencia intelectual se funda en la inclinacion irresistible, en ésta habrá de fundarse también el de conciencia; puesto que ese último no lleva ventaja al primero. No habrán de ser dos los criterios fundamentales, sinó uno solo, el de la inclinacion irresistible; habrá de aceptarse pura y simplemente la doctrina de la escuela escocesa.

Esta última consideracion hace que veamos en la doctrina de Bálmès los mismos inconvenientes que hemos encontrado en la de Reid. Segun lo espuesto, la doctrina de aquél incluye la de éste: de los defectos de la última debe adolecer también la primera.

No hemos tenido reparo en hacer estas y otras observaciones tocante á ciertas doctrinas de Bálmès, porque amamos la justicia y deseamos la difusion de la verdad. Échanse de ver en los escritos filosóficos de Bálmès la influencia de Descartes y la de la escuela escocesa. Á la primera es debida la tendencia subjetiva que en él se observa muchas veces, por ejemplo, en el pasaje citado al fin del párrafo anterior. Á la segunda debe atribuirse su doctrina sobre el impulso natural irresistible, como criterio de la verdad. Creemos que si Bálmès hubiese podido aprovecharse de los estudios hechos en nuestros días sobre Descartes y la filosofia escocesa, habría pensado de un modo algo diferente, y deseado que sus discípulos y admiradores no siguieran á Descartes ni á Reid en los puntos mencionados.

CAPÍTULO XII

Doctrina de Jacobi

I

A la doctrina de Reid sobre el principio de certeza es semejante la de Jacobi. Despues de haber tratado estensamente de la primera, pocas reflexiones haremos tocante á la segunda.

Segun Reid, el principio de la certeza es el instinto ó inclinacion irresistible; segun Jacobi, lo es el sentimiento. En una y otra teoría dicho principio consiste en una cosa distinta del conocimiento.

Jacobi enseña que tenemos certeza de la existencia de las cosas sensibles y de la de Dios; cosas que él tiene por indemostrables. Siguiendo á Kant y confundiendo el orden lógico con el ontológico, tiene por indemostrable la existencia de Dios, porque cree inconciliable la independenciam de éste con aquella demostracion. Una verdad demostrada depende del principio en que la demostracion se funda; y Dios es absoluto é independiente, y no necesita de principio ni de condicion alguna para su existencia. Kant y Jacobi no han sabido distinguir el conocimiento y el objeto conocido; y no han visto que podía ser condicional y dependiente el primero sin que lo fuese el segundo. En la demostracion el conocimiento de la cosa demostrada depende de algun principio: en la demostracion de la existencia de Dios, el conocimiento de esta existencia depende de algun hecho empírico y de principios metafísicos. Este conocimiento es un hecho humano, plenamente distinto de la existencia de Dios; es un hecho finito y dependiente, que se refiere á un Sér infinito y absoluto.

De tales cosas indemostrables dice Jacobi que tenemos fe ó sentimiento. Damos asenso á las mismas porque las sentimos, no porque las veamos; y por consiguiente, esta certeza tiene por principio ó motivo el sentimiento, pero no la evidencia.

La verdadera filosofía no es ciencia demostrativa ni especulación: versa sobre hechos, sobre la existencia de las cosas, y no sobre la naturaleza de las mismas. Si la certeza de lo existente, ya sea lo sensible, ya sea lo suprasensible, se funda en el sentimiento, en éste se fundará también la certeza de toda la ciencia. Con estas doctrinas Jacobi limita grandemente el terreno de la ciencia, y por añadidura le da un fundamento tan débil como el sentimiento (1).

II

Poca perspicacia basta para descubrir en la doctrina de Jacobi los mismos defectos de la de Reid. Es contraria á los hechos; desconoce una parte de la armonía del universo; y no es á propósito para librarse del escepticismo.

Aunque tengamos inclinación á una doctrina, ó esperitemos complacencia en ella, no nos atrevemos á abrazarla hasta que hayamos conocido su verdad. Si de otro modo procediésemos, daríamos á entender que no profesamos á la verdad el amor purísimo á que es acreedora. Tan persuadidos estamos que á la evidencia objetiva es debido nuestro asenso firme, que al ser preguntados sobre éste, siempre lo atribuimos á dicha evidencia, mas no á la inclinación ni al sentimiento.

El sentimiento es facultad ó acto afectivo, pero no es acto ni facultad cognoscitiva. El sentimiento puede proceder así de un objeto imaginario como de un objeto real, según lo atestigua la experiencia de todos los días. Un hombre sano podrá

(1) Puede verse la esposición de la doctrina de Jacobi en Erdmann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*; 2.^a ed., 1870, t. II, págs. 306 y siguientes.

creerse enfermo, y andar por este motivo barto penado. Un crítico podrá entusiasmarse, y entonar un himno al autor de una poesía vulgar, creída por aquél igual ó superior á un canto de la Iliada. De aquí proviene que el asentir por sentimiento es asentir sin conocimiento de la verdad de aquello á lo cual se asiente. Sucede, pues, en este caso lo mismo que en el de la inclinación tomada por motivo del asenso: una naturaleza racional hace un acto desprovisto de este carácter. Así se rompe la armonía intrínseca del alma humana.

De ese mismo carácter del sentimiento proviene su inhabilidad para servir de dique contra el escepticismo. Al reflexionar sobre el asenso dado por motivo del sentimiento, veríamos que el sentimiento no nos deja seguros de la verdad de su objeto, porque no la incluye, porque puede existir con un objeto imaginario. Por esto despues de la reflexión habríamos de suspender el asenso y quedar vacilantes. Si hubiésemos tenido certeza espontánea, debiéramos quedar en un escepticismo científico ó reflejo, lo mismo que en la teoría de la escuela escocesa.

Á estos inconvenientes debe añadirse otro especial de la teoría de Jacobi. El sentimiento cambia con frecuencia, aunque permanezca del mismo modo que ántes el objeto al cual se refiere. La experiencia nos enseña que según las disposiciones del sujeto y sin razones objetivas se verifica muchas veces en aquél una sucesión de sentimientos diferentes y hasta encontrados. Verificado un cambio en la inteligencia, nacida una nueva afición, los que ántes idolatraban á una persona, sin haber tenido motivo de parte de ésta, se mostrarán indiferentes por ella, ó la tomarán por blanco de sus odios y de sus iras. Á causa de estas mudanzas no puede el sentimiento ser el principio de la certeza ni el criterio de la verdad. Por estas mudanzas muchas veces no corresponde al objeto, y por lo tanto no puede él solo ser nuestra guía para el conocimiento de la verdad, ni determinarnos á dar asenso á una cosa como verdadera ó á rechazarla como falsa.

CAPÍTULO XIII

Doctrina de Lamennais

Terminado el examen de los sistemas subjetivos, empecemos el de los objetivo-subjetivos de orden estricto.

Algunos filósofos, exagerando la flaqueza de la razón humana, y no queriendo echarse en brazos del escepticismo, han buscado un refugio en la revelación divina. Huet, Bautain y Lamennais han creído que la razón humana abandonada á sus propias fuerzas era impotente para distinguir la verdad y tener certeza de la misma, y que no obstante había de tener un medio suministrado por Dios para alcanzar estos fines, el cual no era otro que la revelación divina.

Si ésta es el criterio de la verdad, lo será en cuanto sea objeto de conocimiento; puesto que sabiendo que una cosa es revelada, estamos seguros de que es verdadera y de que ha de ser creída firmemente. En este caso el criterio es objetivo-subjetivo, porque es tal criterio en cuanto es aprehendido por el sujeto cognoscente; y es de orden estricto, porque no forma parte del objeto á la certeza del cual se busca un fundamento. Si tenemos, por ejemplo, certeza de la existencia del Yo en cuanto sabemos que ha sido revelada por Dios, el objeto intrínseco de aquel asentimiento firme es la existencia del Yo; pero la revelación divina es algo estricto á dicho asentimiento. Por lo tanto la revelación divina será criterio objetivo-subjetivo de orden estricto.

No todos los filósofos que defienden este criterio lo explican de una manera. Lamennais pretende que la revelación

percepciones, conoceremos que el ser distinto del sujeto percipiente es en parte la razón suficiente de la percepción, en cuanto impele ó determina á dicho acto. No lo es como principio de la percepción, porque no es él, sino el sujeto percipiente, quien la produce. Tampoco lo es como simple condición, puesta la cual se verifique la percepción sin que el ser distinto del sujeto percipiente obre sobre éste; puesto que de hecho obra produciendo una impresión. Un objeto colorado envía rayos de luz al sentido de la vista; un objeto blando ó duro afecta el sentido del tacto. Por medio de esta impresión el ser distinto del sujeto percipiente estimula ó impele á éste á que haga el acto de la percepción. Así, pues, existe, es una realidad un ser exterior que produciendo una impresión en el sujeto percipiente, le estimula ó impele, y en parte es razón suficiente del acto de la percepción.

Con esto no hemos llegado todavía al resultado definitivo: sabemos que existe un ser exterior que produce una impresión en el sentido; pero falta averiguar si este ser es el mismo objeto de la percepción, ú otro que no sea percibido. Que es el mismo objeto de la percepción se deduce de que la impresión es producida en el sentido de la vista por rayos ú ondas luminosas procedentes del objeto visto; y de que el contacto es mutuo entre el sujeto y el objeto, de manera que el objeto percibido por el tacto es el mismo que hace impresión en este sentido. Además de esto, en muchos casos la impresión es tal que no puede atribuirse sino al objeto percibido. Cuando recibo una impresión vivísima de un objeto deslumbrador colocado entre muchos otros que no lo son, no puedo atribuir aquella impresión sino al objeto resplandeciente que estoy viendo. Resulta, pues, que al verificarse la percepción de un objeto exterior, existe un ser distinto del sujeto percipiente é identificado con el objeto percibido, ser que impresiona á dicho sujeto y le impele al acto de la percepción. Y así en este caso es también una realidad el objeto percibido, conforme enseña el principio de evidencia.

La realidad de la extensión del objeto percibido puede deducirse del modo como se verifica la impresión del objeto es-

CAPÍTULO XIII

Doctrina de Lamennais

Terminado el examen de los sistemas subjetivos, empecemos el de los objetivo-subjetivos de orden estricto.

Algunos filósofos, exagerando la flaqueza de la razón humana, y no queriendo echarse en brazos del escepticismo, han buscado un refugio en la revelación divina. Huet, Bautain y Lamennais han creído que la razón humana abandonada á sus propias fuerzas era impotente para distinguir la verdad y tener certeza de la misma, y que no obstante había de tener un medio suministrado por Dios para alcanzar estos fines, el cual no era otro que la revelación divina.

Si ésta es el criterio de la verdad, lo será en cuanto sea objeto de conocimiento; puesto que sabiendo que una cosa es revelada, estamos seguros de que es verdadera y de que ha de ser creída firmemente. En este caso el criterio es objetivo-subjetivo, porque es tal criterio en cuanto es aprehendido por el sujeto cognoscente; y es de orden estricto, porque no forma parte del objeto á la certeza del cual se busca un fundamento. Si tenemos, por ejemplo, certeza de la existencia del Yo en cuanto sabemos que ha sido revelada por Dios, el objeto intrínseco de aquel asentimiento firme es la existencia del Yo; pero la revelación divina es algo estricto á dicho asentimiento. Por lo tanto la revelación divina será criterio objetivo-subjetivo de orden estricto.

No todos los filósofos que defienden este criterio lo explican de una manera. Lamennais pretende que la revelación

percepciones, conoceremos que el ser distinto del sujeto percipiente es en parte la razón suficiente de la percepción, en cuanto impele ó determina á dicho acto. No lo es como principio de la percepción, porque no es él, sino el sujeto percipiente, quien la produce. Tampoco lo es como simple condición, puesta la cual se verifique la percepción sin que el ser distinto del sujeto percipiente obre sobre éste; puesto que de hecho obra produciendo una impresión. Un objeto colorado envía rayos de luz al sentido de la vista; un objeto blando ó duro afecta el sentido del tacto. Por medio de esta impresión el ser distinto del sujeto percipiente estimula ó impele á éste á que haga el acto de la percepción. Así, pues, existe, es una realidad un ser exterior que produciendo una impresión en el sujeto percipiente, le estimula ó impele, y en parte es razón suficiente del acto de la percepción.

Con esto no hemos llegado todavía al resultado definitivo: sabemos que existe un ser exterior que produce una impresión en el sentido; pero falta averiguar si este ser es el mismo objeto de la percepción, ú otro que no sea percibido. Que es el mismo objeto de la percepción se deduce de que la impresión es producida en el sentido de la vista por rayos ú ondas luminosas procedentes del objeto visto; y de que el contacto es mutuo entre el sujeto y el objeto, de manera que el objeto percibido por el tacto es el mismo que hace impresión en este sentido. Además de esto, en muchos casos la impresión es tal que no puede atribuirse sino al objeto percibido. Cuando recibo una impresión vivísima de un objeto deslumbrador colocado entre muchos otros que no lo son, no puedo atribuir aquella impresión sino al objeto resplandeciente que estoy viendo. Resulta, pues, que al verificarse la percepción de un objeto exterior, existe un ser distinto del sujeto percipiente é identificado con el objeto percibido, ser que impresiona á dicho sujeto y le impele al acto de la percepción. Y así en este caso es también una realidad el objeto percibido, conforme enseña el principio de evidencia.

La realidad de la extensión del objeto percibido puede deducirse del modo como se verifica la impresión del objeto es-

terior en el sentido. Al tocar un objeto experimentamos que éste se aplica al órgano corporal de manera que las diversas partes del objeto y del órgano se corresponden. Teniendo el órgano corporal una superficie estensa, la ha de tener también el objeto exterior que se le aplica en correspondencia con sus múltiples y continuas partes. Si tiene lugar la visión de un objeto exterior, es que de las diversas partes de este objeto proceden rayos luminosos que hacen impresión en el órgano corporal. La visión se verifica en la misma dirección de los rayos luminosos; y por consiguiente alcanza las diversas partes del objeto en el mismo orden que tienen entre sí. Suponiendo que se ha verificado la visión del objeto *A* con la estension constituida por la continuidad de las partes *a, b, c, d...*; como ha tenido lugar en la misma dirección de los rayos luminosos, la visión de la parte *a* se ha verificado en dirección al mismo lugar que ocupa, que fué el punto de partida del rayo luminoso, y lo mismo debe decirse de la visión de las otras partes. Así resulta que el orden con que se ha visto á las partes *a, b, c, d...* del objeto *A*, es el mismo que ellas tienen entre sí, y que la estension constituida por este orden de las partes es una realidad objetiva (1).

La realidad de la estension en general también ha sido deducida de la sucesión que se observa en los actos de los sentidos externos, ya perceptivos, ya afectivos. Hay en estos actos la sucesión de ser y de no ser, de sensación de calor y de frío, etc., correspondiente al cambio de noche y día, y al de las diferentes estaciones del año. Esta sucesión se funda en la alternativa de presencia y ausencia de luz, de aumento y disminución de calor: vemos cuando los objetos están iluminados por los rayos del sol ó de otro objeto luminoso; dejamos de ver al quedar en tinieblas: vemos objetos exteriores en diferente estado, y experimentamos sensaciones muy diferentes durante el calor del verano y durante el frío del invierno. Semejante alternativa proviene de la diversa relación en que sucesivamente se hallan ciertos objetos corpóreos, dotados de fuerza atractiva

(1) V. Balmes. *Filosofía Fundamental*, lib. II, cap. IV y siguientes.

y de estension con sus tres dimensiones de longitud, latitud y profundidad. Atrayéndose estos cuerpos en razón directa de sus masas y en razón inversa del cuadrado de las distancias, tienen lugar los movimientos de rotación y de traslación, á los cuales son debidos los cambios tanto del día y de la noche, como de las diversas estaciones del año. Si estos cuerpos no estuvieran dotados de estension con las tres dimensiones, cual la percibimos nosotros, no se verificaría la atracción y la consiguiente alternativa según la ley que ahora siguen: en caso de tener dos dimensiones, la atracción se verificaría en razón inversa de las distancias; en caso de tener cuatro, sería en razón inversa del cubo de las distancias. Por consiguiente, la sucesión observada en los actos de nuestros sentidos externos supone la existencia de objetos dotados de estension con tres dimensiones (1).

En vista de la sucesión observada en nuestros actos, y de la estension percibida en los objetos exteriores, resulta falsa la doctrina de Kant relativa á las dos formas de intuición: espacio y tiempo. Estas formas son propiedades reales de los objetos, y no una creación subjetiva que nosotros apliquemos á los mismos.

IV

Son verdaderas las cosas vistas por la inteligencia, ya lo sean inmediata, ya mediatamente; ora consistan en principios, ora consistan en hechos. Cuando la inteligencia no ha de hacer más que contemplar un objeto para ver algún contenido del mismo, entonces tiene evidencia inmediata de este contenido; porque no ha necesitado de un medio que en cierto modo iluminara el objeto, ó hiciera visible su contenido. Cuando empero es necesario un medio para estos fines, la evidencia es mediata. De la esclusión del no ser por el ser se tiene evi-

(1) V. Ueberweg: *System der Logik*, ed. cit., págs. 83 y siguientes.

dencia inmediata al considerar con la inteligencia el ser en general. De la virtud medicinal de una planta determinada se tendrá evidencia mediata cuando para conocerla haya sido necesario fijarse en el principio inductivo que consigna la virtud medicinal de toda la especie: en tal caso no ha bastado considerar la planta especial de que se trata, sino que ha debido apelarse al medio de un principio general. En el primero de estos casos hay evidencia intelectual de un principio; en el segundo la hay de un hecho. De cualquier modo que esto sea siempre se verifica que hay evidencia de un objeto, y por consiguiente, debe ser este objeto una realidad, según lo consignado en el principio de evidencia. También en estos casos de evidencia intelectual, lo mismo que en los otros de evidencia ó de percepción, espresamos infinitas veces la profunda convicción de la verdad de los principios y hechos vistos intelectualmente.

Es verdadero lo atestiguado por la autoridad humana, cuando sabemos que el testificante reúne las dos condiciones de ciencia y veracidad espuestas anteriormente. Sabiendo que el testificante ha conocido la verdad, y que ha declarado lo mismo que había conocido, tenemos evidencia de la verdad de lo atestiguado por él; no vemos el objeto mismo, pero sí su realidad. Debe, pues, en este caso, según el principio de evidencia, ser realmente verdadero lo atestiguado por la autoridad humana.

Es siempre verdadero lo atestiguado por la autoridad divina. En sabiendo que Dios ha revelado una cosa, tenemos evidencia de la verdad de la misma, en virtud de nuestro conocimiento de la ciencia y veracidad de Dios. Nuestra evidencia de la verdad de lo revelado por Dios es superior á la que tenemos de lo atestiguado por los hombres. De Dios sabemos que tiene ciencia y veracidad infinitas, mientras que de las del

hombre conocemos á cada paso su limitación. Por razón de esta ciencia y veracidad infinitas es absolutamente imposible que lo revelado por Dios sea falso; mas no hay contradicción alguna en que lo sea lo revelado por el hombre. — Estas consideraciones ponen de manifiesto la inconsecuencia de los que, admitiendo el testimonio humano, rehusan adherirse á la revelación divina. Si en ciertos casos hay ciencia y veracidad en el hombre que atestigua una cosa, en Dios la hay siempre. Si en fuerza de la ciencia y veracidad limitada del hombre hemos de tener por verdadero lo atestiguado por él; con más razón hemos de tener por verdadero lo revelado por Dios, atendida su ciencia y veracidad infinita. Quien se adhiera al testimonio humano, si ha de ser consecuente, ha de adherirse con más firmeza al testimonio divino.

No es un obstáculo para esta adhesión la necesidad de conocer el hecho de la revelación divina. Porque Dios en su amorosa providencia para con el hombre le ha dado medios para conocer esta revelación (V. pág. 209). Tampoco lo es el contenido de la revelación divina; porque éste no encierra ninguna doctrina opuesta á las enseñanzas de la razón. Aunque dicho contenido comprenda doctrinas superiores á las del orden natural, no hay motivo para desecharlo, como no lo hay para negar el asenso á la relación de viajeros fidedignos que atestigüen la existencia de una vegetación superior á la de nuestros climas. Si se nos hiciese esta relación, examinaríamos si los testigos reúnen las dos condiciones de ciencia y veracidad; y dadas éstas, lejos de negar nuestro asenso á la relación, nos alegraríamos de haber podido ensanchar el círculo de nuestros conocimientos.

CAPÍTULO VII

Doctrina de Aristóteles

Habiendo espuesto y explicado la doctrina que profesamos tocante al criterio de la verdad, creemos conveniente examinar si es la misma que Aristóteles profesó. Es importante este examen, ya por la grande autoridad de Aristóteles, ya por lo mucho que ha puesto Hamilton en presentarle á él y á otros filósofos eminentes como precursores, en esta parte, de la escuela escocesa.

En los escritos de Aristóteles no encontramos tratada de propósito la cuestion del criterio de la verdad. Por esto hemos de contentarnos con las doctrinas enseñadas en varios lugares de sus obras, unas veces relativamente á cuestiones particulares, y otras relativamente á la verdad y á la certeza en general. Aunque no son tan esplicitos como fuera de desear los pasajes que de Aristóteles pueden citarse, bastan no obstante para indicarnos la doctrina profesada por el filósofo de Estagira.

Con fundamento podemos creer que Aristóteles tuvo la evidencia objetiva por criterio de la verdad. Veamos cómo se espresa en los pasajes siguientes:

1.º «Son, dice él, verdades primeras las que obtienen el asenso no por medio de otras, sino por sí mismas. Tratándose de los principios de la ciencia, no se ha de pedir el por qué, mas cada uno de ellos ha de ser él mismo su prueba (1).» Con

(1) Ἔστι δὲ ἀληθὴ μὲν καὶ πρώτα τὰ μὴ δι' ἑτέρων ἀλλὰ δι' αὐτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν· οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημοναῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί ἀλλ' ἐκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καὶ ἑαυτὴν εἶναι πιστήν. (Topic. I, cap. 1, ed. cit., pág. 172).

estas palabras Aristóteles deja entender que el principio de la certeza es una cosa objetiva, y no un instinto ú otra cosa subjetiva. Si á las verdades primeras asentimos por ellas mismas, ellas son las que determinan el asenso. Si los principios de la ciencia son ellos mismos su prueba, ellos son los que nos dejan convencidos; y como esto no lo hacen sino en cuanto son vistos, resulta que los principios en cuanto son vistos nos hacen asentir y estar ciertos.

En este pasaje Aristóteles se propone enseñar que no hemos de proceder en infinito pidiendo la razon de todas las verdades, puesto que los primeros principios ya incluyen en sí mismos su razon ó prueba. Por esto pensamos que en el final de este pasaje la palabra πίστις tiene el sentido de prueba, argumento ó razon. Por esto mismo creemos que dicha palabra en el principio de este pasaje significa *asenso* en general, y no *fe* ó asenso por la autoridad de otro; pues en este último caso Aristóteles se contradiría á sí mismo, toda vez que enseña que á las verdades primeras asentimos por ellas mismas.

Por estas observaciones puede verse la sinrazon de Hamilton al apoyarse en el pasaje citado para afirmar que «Aristóteles funda el conocimiento en la fe, y la certeza objetiva de la ciencia en la necesidad subjetiva de creer (1).» Si bien es verdad que la palabra πίστις puede tener el significado de *fe*, el contenido de aquel pasaje denota que no lo tiene.

2.º En el libro 3.º, cap. 3.º de la *Metafísica* dice Aristóteles lo siguiente: «Es el más cierto de todos aquel principio acerca del cual no es posible errar. Porque tal principio ha de ser el más conocido de todos (2).» En este pasaje Aristóteles discurre de tal modo que de ser un principio el más conocido infiere que tambien es el más cierto. Y como lo más conocido es lo más evidente, el principio que más tenga este último carácter, tendrá tambien la mayor certeza. Así, pues, Aristóteles,

(1) ...Aristotle founds knowledge on belief, and the objective certainty of science on the subjective necessity of believing... (The Works of Thomas Reid: ed. 8.ª, 1880, t. II, pág. 771).

(2) Βεβασιωτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαφρασεῖσθαι ἀδύνατον· γνωριμωτάτην τε γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτην. (Ed. cit., pág. 503).

infiriendo de la evidencia la certeza, considera aquélla como medio para discernir la seguridad y verdad de los principios, la tiene por criterio de la verdad.

En otro lugar enseña una doctrina semejante cuando trata de averiguar cuál es el hábito por medio del cual se conocen los principios de la ciencia. Distingue estos principios y las verdades que de ellos se deducen por medio del raciocinio. Dice que estas últimas son conocidas por medio del hábito de la ciencia, y los principios por el de la inteligencia. Y para probar esto, asienta que los principios son más conocidos que las verdades de raciocinio, y que sólo en la inteligencia hay más certeza que en la ciencia. Con cuyo modo de discurrir supone que los principios, siendo más conocidos, son también más ciertos; y que por lo tanto han de pertenecer á un hábito que incluya mayor certeza, cual hábito es la inteligencia (1).

3.º Tratando de varias opiniones relativas al movimiento, Aristóteles dice que podría pensarse que todas las cosas están en movimiento, ó que todas están en reposo, ó que unas están en perpetuo movimiento y las otras en perpetuo reposo; y reprueba todas estas opiniones, diciendo que «contra todas ellas basta una prueba; pues vemos que algunas cosas ora están en movimiento, ora en reposo (2).» Con estas palabras Aristóteles deja entender que le basta la evidencia de un hecho para estar convencido de la verdad del mismo, y de la falsedad de las doctrinas opuestas. Señal, pues, que para él la evidencia era el principio de la certeza.

En este pasaje quiere también apoyarse Hamilton para defender la doctrina de la escuela escocesa: para lo cual da á la palabra πίστις el significado de fe ó creencia, mas no el de prueba ó argumento (3). A nuestro entender está equivocado Hamilton; porque si Aristóteles en este pasaje hubiese hablado de la fe ó instinto, al dar la prueba de su aserto, no hubiera usado

(1) V. *Anal. Poster.*, lib. 2, cap. 15, Opp. ed. cit., t. I, págs. 170-171.

(2) ...Πρός ἅπαντα γάρ τῶντα ἕκαστὸν ἢ πᾶσις ὁρῶμεν γὰρ εἶνα ὅτι μὲν κινούμενα ὅτι δ' ἠρεμούντα. (*Natur. Auscult.*, lib. 8, c. 3. Opp. ed. cit., t. II, pág. 347).

(3) *Ibid.*, pág. 773.

la frase: *pues vemos*, etc., sinó esta ú otra semejante: *pues tenemos inclinacion*, etc. Adoptando el otro significado de prueba ó medio de convencimiento, Santo Tomas comenta dicho pasaje con las palabras siguientes: «*Contra omnia haec sufficit fidem facere per unum medium, quia scilicet videmus quod quaedam quandoque moventur, et quandoque iterum quiescunt* (1).

4.º En el libro 3.º *De Anima*, cap. 6.º, Aristóteles enseña que «el entendimiento alcanza la verdad cuando juzga de una cosa conforme á la esencia de la misma (2).» Con estas palabras Aristóteles parece referirse á lo que se verifica cuando el entendimiento contempla los objetos en el momento abstractivo. En tales casos el entendimiento contempla la esencia, y muchas veces ve alguna otra cosa contenida en la misma. Si contempla el objeto que llamamos principio, el sér del cual se deriva otro, verá contenida aquí alguna prioridad del principio sobre lo principiado. Si el entendimiento afirma esta prioridad, juzga del principio según lo que ha visto contenido en la esencia. Y como en semejante caso Aristóteles está seguro de la verdad, parece que en la evidencia objetiva encuentra el medio de conocerla.

II

Hasta aquí hemos espuesto las razones intrínsecas por las cuales nos vemos inducidos á pensar que Aristóteles colocó en la evidencia objetiva el criterio de la verdad y principio de la certeza. Podemos añadir alguna razón estrínseca tomada de las doctrinas ó esplicaciones de discípulos ó comentadores suyos.

Sexto Empírico, hablando de la doctrina profesada por Aristóteles y Teofrasto tocante al criterio, dice que ambos filósofos y en general los peripatéticos admiten dos criterios: la percep-

(1) In lib. 8 Phys., c. 3. Opp. ed. Rom., t. II, pág. 112.

(2) ...Ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶσι, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθῆς. (Opp., ed. cit., t. III, pág. 469).

ción para las cosas sensibles, y la inteligencia para las inteligibles, y que, según Teofrasto, es común á entrambos lo evidente (1).

Siendo tanto el sentido como la inteligencia criterios de la verdad, algo tienen común que los constituye tales criterios: si lo común es la evidencia, en ésta consistirá el criterio (2).

Alejandro de Afrodísias, el renombrado comentador griego de Aristóteles, comentando el pasaje que de éste hemos citado en la pág. 76, dice lo siguiente: «Si neque ea quorum propinqua est demonstratio sunt problemata, ut deinceps dicit, multo magis non erunt problemata quae propter evidentiam exhibent contradicentes dignos poena (3).» Aristóteles en el lugar citado hablaba de los que dudasen del culto debido á los dioses ó del amor debido á los padres, y á tales escépticos los tenía por merecedores de castigo. Y Alejandro de Afrodísias en su comentario declara que esto es por razón de la evidencia. Con lo cual significa que por la evidencia hemos de asentir firmemente, y que no haciéndolo faltamos á nuestro deber y somos acreedores á una pena. Según esto, Alejandro de Afrodísias entiende que Aristóteles hace consistir en la evidencia el principio de la certeza.— En armonía con esta interpretación el mismo Alejandro de Afrodísias, comentando el final del capítulo tercero del libro tercero de la *Metafísica*, dice que, según Aristóteles, los que dan una demostración, van á parar últimamente en el principio de contradicción como «conocido por sí mismo, evidente é indudable (4).»

(1) Aristoteles autem et Theophrastus et communiter Peripatetici, cum sit duplex in univrsam rerum natura, quoniam alia quidem, sicut prius dixi, sunt sensilia, alia autem quae mente percipiuntur, ipsi quoque duplex admittunt criterium, nempe sensum quidem sensilium, intelligentiam autem eorum quae mente percipiuntur, amborum autem, ut docebat Theophrastus, commune evidentiam. (Sexti Empirici Opera graece et latine, curante J. A. Fabricio, Nueva ed. 1841. T. II. *Adv. Mathems.*, lib. 7, núms. 217, 218).

(2) Fabricio, anotador de las obras de Sexto Empírico, también entiende en este sentido la doctrina de Teofrasto, pues dice en la nota m: «Recte autem Theophrastus evidentiam criterio utriusque, sensibus et menti commune criterium fecit (Ibid., pág. 335).

(3) In I Top., c. 9, Vers. G. Dor Ven. Interp. Paris, 1542.

(4) ... ως αὐτόθεν γνώριμον καὶ ἐναργὴ καὶ ἀναμφισβήτητον... (Commentarius in libros Metaph. Aristotelis; ed. de H. Bonitz, 1847, pág. 227).

Es manifiesta la importancia de las doctrinas y comentarios de Teofrasto y de Alejandro de Afrodísias para llegar al conocimiento de las opiniones de Aristóteles. Discípulo de este último y sucesor suyo en la escuela peripatética, Teofrasto tiene gran cuidado en profesar las doctrinas capitales del sistema aristotélico, empleando no pocas veces las palabras mismas de su maestro (1). Alejandro de Afrodísias ha sido llamado el intérprete por excelencia, y en este mismo sentido dice el ilustre Bonitz: «explicandi et interpretandi palmam suo sibi jure vindicat Alexander (2).»

El mismo Teofrasto en su *Metafísica* tratando de los primeros principios, y después de haber dicho que no podemos explicarlos por sus causas, ya porque no las tengan, ya por la debilidad de nuestro entendimiento, añade lo siguiente: «Pero quizá es más conforme á la verdad el decir que la contemplación de tales principios se hace por medio de la inteligencia, la cual los alcanza, y por decirlo así, los toca; por lo cual no hay engaño tocante á los mismos (3).» Precisamente es nuestra doctrina y nuestro modo de explicarla. Con la inteligencia alcanzamos, aprehendemos los principios metafísicos, lo cual fuera imposible á no ser verdaderos. La evidencia nos deja seguros de la verdad. No alcanzamos cómo Hamilton ha podido ver en este pasaje una prueba de su doctrina.

III

Los pasajes ya citados dan luz para explicar otro pasaje de Aristóteles, que puede parecer algo difícil y dar ocasión á que sea aducido á favor de la doctrina del instinto. En el libro pri-

(1) V. Zeller: *Die Philosophie der Griechen...* t. III, 3.^a ed., 1879, página 813.

(2) Prefacio de Bonitz al citado *Comentario de Alejandro de Afrodísias*, pág. III.

(3) *Τάχα δ' ἐκείνο ἀληθέστερον ὡς αὐτῶ τῆ νῦν ἢ θεωρία θεῶντι καὶ ὅτιον ἀφανέων, διὸ καὶ οὐκ ἔστιν ἀπάτη περὶ αὐτά.* (Theophrasti Opera; ed. de F. Didot, 1866, pág. 415).

mero (*A minor*) de su *Metafísica* Aristóteles hace la siguiente comparación: «La relación que los ojos de los murciélagos tienen con la luz del día, la tiene también el entendimiento de nuestra alma con las cosas que según su naturaleza son las más claras de todas (1).»

Con estas palabras Aristóteles no quiere decir que nuestro entendimiento no vea los primeros principios, y que siendo oscuros, asienta a ellos guiado únicamente por el instinto. De otra suerte se hubiera puesto en contradicción con las doctrinas emitidas en los pasajes citados en el número 2, según las cuales los primeros principios son las verdades más ciertas y las más conocidas. En la comparación citada trata Aristóteles no de principios de conocimiento, sino de principios reales, de principios de cosas que él tenía por eternas. Tales principios han de tener muchísimo ser, y por lo tanto muchísima verdad, y de suyo una cognoscibilidad proporcionada a su verdad y a su ser. De aquí es que los seres más elevados son de suyo los más cognoscibles, pero a causa de nuestra limitación los menos conocidos.

Esta interpretación es también la de Santo Tomás, el cual, comentando este pasaje, dice: «Sunt autem maxime cognoscibilia secundum naturam suam, quae sunt maxime in actu scilicet, entia immaterialia et immobilia, quae tamen sunt maxime nobis ignota. Unde manifestum est quod difficultas accidit in cognitione veritatis maxime propter defectum intellectus nostri. Ex quo contingit quod intellectus animae nostrae hoc modo se habet ad entia immaterialia, quae inter omnia sunt maxime manifesta secundum suam naturam, sicut se habent oculi nyctioracum ad lucem diei, quam videre non possunt quamvis videant obscura (2).»

De un modo semejante (aunque no idéntico) habla el ilustre conimbricense Pedro Fonseca, quien comenta este pasaje del modo siguiente: «In qua conclusionē merito Aristoteles

(1) Ὅτιον γὰρ καὶ τὰ τῶν μυρμηγκῶν ὄμματα πρὸς τὸ φῶς ἔχει τὸ μὲν ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῆροῦσι φανερώτατα πάντων. (Opp. ed. cit., t. II, *Metaph.*, lib. I (*A min.*), c. 1, pág. 486.

(2) In lib. II (*A min.*) *Metaph.*, c. 1, ed. Rom., t. IV, pág. 23.

vocat primas causas principia eorum quae semper sunt... Reliquum est igitur ut solam primam causam finalem, efficientem et formalem externam quae est exemplar rerum omnium, vocarit principia verissima, quod sane verissimum est, cum ratio harum causarum in solum Deum Opt. Max. cadere possit (1).»

Tomado en su verdadero sentido, este pasaje de Aristóteles no se opone en nada a nuestra doctrina relativa al criterio, ni tiene que ver con la del instinto profesada por la escuela escocesa.

CAPÍTULO VIII

Doctrina de San Agustín y de Santo Tomás

I

Si la doctrina de Aristóteles relativa al criterio no es la de la escuela escocesa, tampoco lo es la de San Agustín y de Santo Tomás, quienes siguen en este punto al filósofo de Estagira.

San Agustín en el libro *De quantitate animae* enseña que para el conocimiento cierto basta la evidencia intelectual; puesto que dice: «Itaque cum ille mentis aspectus, quem rationem vocamus, conjectus in rem aliquam, videt illam, scientia nominatur (2).» Por tanto, en la evidencia objetiva hace consistir el principio de la certeza.

En el libro *De videndo Deo* enumera los objetos de nuestra ciencia, y dice que son no sólo las cosas vistas, sino también las creídas, añadiendo empero que de estas últimas hay también alguna visión. «Constat igitur nostra scientia ex visis

(1) *Commentariorum Petri Fonsecae in libros metaphysicos Aristotelis*, tom. I, págs. 288, 289, ed. Lugduni, 1601.

(2) *S. Augustini Opera Omnia*, ed. Migne, t. I, col. 1065.

rebus et creditis... Non autem immerito scire nos dicimus non solum ea quae vidimus aut videmus, verum et illa quae idoneis ad quamque rem commoti testimoniis vel testibus credimus. Porro si scire non incongruenter dicimur etiam illud quod certissimum credimus, hinc factum est ut etiam recte credita, etsi non adsint sensibus nostris, *videre mente* dicamur... (1).»

En el mismo libro trata de varias facultades por medio de las cuales tenemos evidencia objetiva, y afirma que de los objetos vistos por medio de ellas tenemos certeza no en cuanto los creemos, sino en cuanto los vemos. «Hanc itaque distinctionem tene, ut siquid te admonuero disserendo, quod ita videas oculis carnis, vel ullo alio sensu ejus sentias, seu te sensisse recolas, sicut sentiuntur colores, fragores...; aut ita videas mentis intuitu, ut vides vitam, voluntatem, cogitationem, memoriam, intelligentiam, scientiam, fidem tuam, et quidquid aliud mente conspicias, atque *ita esse non tantum credendo, sed plane videndo non dubitas, hoc me judices ostendisse* (2).»

En el libro XIX *De Civitate Dei*, despues de afirmar que el escepticismo de la Academia nueva es una locura contraria al cristianismo, despues de enumerar con más plenitud los objetos evidentes, enseña que fuera de los casos de evidencia objetiva podemos dudar legítimamente. «Quod autem attinet ad illam differentiam quam de Academicis novis Varro adhibuit, quibus incerta sunt omnia, omnino Civitas Dei talem dubitationem tamquam dementiam detestatur, *habens de rebus quas mente atque ratione comprehendit etiamsi parvam... tamen certissimam scientiam: creditque sensibus in rei cujusque evidentia...* Credit etiam scripturis Sanctis... unde fides ipsa concepta est... qua salva atque certa, *de quibusdam rebus quas neque sensu, neque ratione percepimus, neque nobis per Scripturam canonicam claruerunt, nec per testes quibus non credere absurdum est, in nostram notitiam pervenerunt, sine justa reprehensione dubitamus* (3).»

Este último concepto lo repite en el libro *De videndo Deo*,

- (1) Cap. III *Opp.*, t. II, ed. cit.
 (2) Introd., n. 4, *Opp.*, t. II, ed. cit.
 (3) Cap. 18 *Opp.*, ed Migne, t. VII.

enseñando de un modo más explícito la condicion de la evidencia objetiva, diciendo que sería temerario el creer «quod neque corporis sensibus aut animi contuitu *in ejusdem rei quae cognoscenda est evidentia* percepistis, neque canonicarum Scripturarum auctoritate... credendum esse didicistis (1).»

Cualquiera que sin preocupacion lea estos pasajes de San Agustin, sin duda quedará convencido de que el grande Obispo de Hipona tuvo la evidencia objetiva por principio de la certeza.

II

Otro tanto puede decirse respecto á Santo Tomas de Aquino, quien enseña la misma doctrina con la claridad y precision que distinguen al Príncipe de la Escolástica. Segun Santo Tomas, la certeza proviene de la evidencia del objeto mismo, ó de la evidencia de su verdad: lo primero tiene lugar en la ciencia y en la vision intelectual; lo segundo en la fe.

En órden á lo primero dice lo siguiente: «Certitudo quae est in scientia et intellectu est ex ipsa evidentia eorum quae certa esse dicuntur (2).»—Y hablando de la ciencia en particular, enseña que ésta encierra adhesion firme procedente de vision intelectual: «De ratione vero scientiae est quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum (3).»

Por este pasaje se ve que Santo Tomas, siguiendo á Aristóteles, enseña que de los principios tenemos vision intelectual. Doctrina repetida en las siguientes palabras de su comentario sobre el Maestro de las sentencias: «Termini principiorum naturaliter notorum sunt comprehensibiles nostro intellectui: ideo cognitio quae consurgit de illis principiis est visio (4).»

- (1) Introd., n. 5, *Opp.*, t. II, ed. cit.
 (2) In III Sent., Dist. 23, q. 2, art. 2, ad. 3.
 (3) *Summa Theologica*, I.^a II.^{ae}, q. 67, art. 3, c.
 (4) In III Sent., Dist. 24, q. 1, a. 2, ad 2.

Si en este y otros lugares Santo Tomas afirma tambien que los principios los conocemos *naturalmente*, no por esto quiere decir que asintamos á ellos por instinto, sin tener evidencia de los mismos. Con aquella palabra quiere dar á entender que en nuestra naturaleza hay fuerza para ver aquellos principios. Esta es la esplicacion que da el santo Doctor cuando dice: «...Intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis; ex ipsa enim natura animae intellectualis convenit homini quod statim cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte; et simile est in caeteris (1).»—Porque admite que la certeza proviene de la evidencia objetiva, dice en otros lugares que la certeza de las ciencias procede de la *luz natural* de la razon humana, y que esta luz es principio de vision intelectual y pertenece á la esencia del alma humana (2).

Esto es lo que Santo Tomas enseña tocante á la ciencia y á la vision intelectual. Por lo que hace á la fe, la contrapone á los dos otros conocimientos, y le niega la evidencia del objeto mismo. Pero le atribuye como condicion indispensable la evidencia de la credibilidad y verdad de los objetos creidos. Dice que las cosas de fe pueden considerarse en general, en cuanto son creibles, y que así «sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi (3).» Y en otro lugar añade: «...Argumenta quae cogunt ad fidem, sicut miracula, non probant fidem per se, sed probant *veritatem annuntiantis fidem* (4).»

Despues de examinada la doctrina de Santo Tomas contenida en los pasajes citados, puede, á nuestro entender, afirmarse que sostener que Santo Tomas profese la doctrina de la escuela escocesa tocante al criterio de la verdad, equivale á pretender que lo blanco sea negro.

Aristóteles, San Agustin y Santo Tomas, los tres grandes

(1) I.^a II.^{ae}, q. 51, a. 1, c.

(2) *Summa Theol.*, I P., q. 1, a. 5, c.—II 2.^{ae}, q. 15, a. 1, c.

(3) II 2.^{ae}, q. 1, a. 4, ad 2.

(4) In III Sent., D. 24, q. 1, a. 2, ad 4.

genios de la antigüedad griega, de la época de los Santos Padres, y de la Escolástica, enseñan que el principio de la certeza consiste en la evidencia objetiva. En las escuelas cristianas son innumerables y distinguidos los filósofos y teólogos que han seguido sus pisadas. ¡Cuánto peso de autoridad á favor del criterio de la evidencia objetiva, además de su propia claridad, que ya por sí sola induce á aceptarlo!

CAPÍTULO IX

Doctrina de Descartes

I

Habiendo espuesto el criterio intrínseco, objetivo-subjetivo, que consiste en la evidencia objetiva, trataremos ahora de otros criterios escogitados por diversos filósofos. De estos criterios unos son subjetivos, y otros objetivo-estrínsecos. Á la primera clase pertenecen los criterios escogitados por Descartes, Reid y Jacobi; á la segunda los escogitados por Huet, Bautain y Lamennais. Al someter á exámen estas doctrinas, empezamos por la de Descartes.

Este filósofo de tal manera procedió en la investigación del criterio de la verdad y principio de la certeza, que primero consignó diferentes cosas especiales y determinadas de las que estamos ciertos, como son los actos percibidos por la conciencia, y el principio evidente de la inclusion de la existencia en el pensamiento; y despues se elevó á considerar la causa determinante de la certeza, llegando al principio general de la concepcion clara y distinta.

Descartes afirma como verdaderos muchos actos percibidos por la conciencia, pero no todos. En su famoso principio: *Yo pienso; luego existo*, da por verdadero y cierto el acto de pen-

Si en este y otros lugares Santo Tomas afirma tambien que los principios los conocemos *naturalmente*, no por esto quiere decir que asintamos á ellos por instinto, sin tener evidencia de los mismos. Con aquella palabra quiere dar á entender que en nuestra naturaleza hay fuerza para ver aquellos principios. Esta es la esplicacion que da el santo Doctor cuando dice: «...Intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis; ex ipsa enim natura animae intellectualis convenit homini quod statim cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte; et simile est in caeteris (1).»—Porque admite que la certeza proviene de la evidencia objetiva, dice en otros lugares que la certeza de las ciencias procede de la *luz natural* de la razon humana, y que esta luz es principio de vision intelectual y pertenece á la esencia del alma humana (2).

Esto es lo que Santo Tomas enseña tocante á la ciencia y á la vision intelectual. Por lo que hace á la fe, la contrapone á los dos otros conocimientos, y le niega la evidencia del objeto mismo. Pero le atribuye como condicion indispensable la evidencia de la credibilidad y verdad de los objetos creidos. Dice que las cosas de fe pueden considerarse en general, en cuanto son creibles, y que así «sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi (3).» Y en otro lugar añade: «...Argumenta quae cogunt ad fidem, sicut miracula, non probant fidem per se, sed probant *veritatem annuntiantis fidem* (4).»

Despues de examinada la doctrina de Santo Tomas contenida en los pasajes citados, puede, á nuestro entender, afirmarse que sostener que Santo Tomas profese la doctrina de la escuela escocesa tocante al criterio de la verdad, equivale á pretender que lo blanco sea negro.

Aristóteles, San Agustin y Santo Tomas, los tres grandes

(1) I.^a II.^{ae}, q. 51, a. 1, c.

(2) *Summa Theol.*, I P., q. 1, a. 5, c.—II 2.^{ae}, q. 15, a. 1, c.

(3) II 2.^{ae}, q. 1, a. 4, ad 2.

(4) In III Sent., D. 24, q. 1, a. 2, ad 4.

genios de la antigüedad griega, de la época de los Santos Padres, y de la Escolástica, enseñan que el principio de la certeza consiste en la evidencia objetiva. En las escuelas cristianas son innumerables y distinguidos los filósofos y teólogos que han seguido sus pisadas. ¡Cuánto peso de autoridad á favor del criterio de la evidencia objetiva, además de su propia claridad, que ya por sí sola induce á aceptarlo!

CAPÍTULO IX

Doctrina de Descartes

I

Habiendo espuesto el criterio intrínseco, objetivo-subjetivo, que consiste en la evidencia objetiva, trataremos ahora de otros criterios escogitados por diversos filósofos. De estos criterios unos son subjetivos, y otros objetivo-estrínsecos. Á la primera clase pertenecen los criterios escogitados por Descartes, Reid y Jacobi; á la segunda los escogitados por Huet, Bautain y Lamennais. Al someter á exámen estas doctrinas, empezamos por la de Descartes.

Este filósofo de tal manera procedió en la investigación del criterio de la verdad y principio de la certeza, que primero consignó diferentes cosas especiales y determinadas de las que estamos ciertos, como son los actos percibidos por la conciencia, y el principio evidente de la inclusion de la existencia en el pensamiento; y despues se elevó á considerar la causa determinante de la certeza, llegando al principio general de la concepcion clara y distinta.

Descartes afirma como verdaderos muchos actos percibidos por la conciencia, pero no todos. En su famoso principio: *Yo pienso; luego existo*, da por verdadero y cierto el acto de pen-

sar, comprendiendo bajo la denominacion de *pensamiento* todos los actos que la conciencia percibe, excepto los que se hacen por medio de órgano corporal. En el *Discurso sobre el método* se explica de este modo: «Mientras yo quería pensar que todo era falso, advertí que era necesario que yo que lo pensaba fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: *Yo pienso; luego existo*, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de hacerla bambolear, creí que sin escrúpulo podía admitirla como primer principio de la filosofía que buscaba (1).»

En sus *Principios de Filosofía* explica el significado de la palabra *pensar* en los términos siguientes: «Con la palabra pensar designo todo lo que se hace en nosotros en cuanto tenemos conciencia de ello; de manera que no sólo el entender, el querer y el imaginar, sino también el sentir están aquí designados con la palabra *pensar*. Porque si digo: yo veo ó ando; luego existo; y entiendo esto del acto de ver ó andar que se hace por medio del cuerpo, la conclusion no es del todo cierta, ya que puede suceder que yo crea ver ó andar sin que abra los ojos ni me mueva de mi sitio, como en sueños acontece hartas veces, y hasta quizás acontecería aunque yo no tuviese cuerpo. Pero si hablo del acto mismo de sentir, ó de la conciencia que tengo del acto de ver ó andar, la conclusion es cierta, porque entónces se trata del alma, que es la única que siente ó piensa que ve ó anda (2).»

(1) Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose; et remarquant que cette vérité: *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler; je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais. (*Discours de la Méthode*, 4.^e p.^e, pag. 22, edit. Charpentier, 1872).

(2) Cogitationis nomine intelligo illa omnia quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est: atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare. Nam si dicam: ego video, vel ego ambulo, ergo sum; et hoc intelligam de visione aut ambulatione quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa; quia ut saepe fit in somnis, possum putare me videre vel ambulare, quamvis oculos non aperiam, et loco non movear, atque etiam forte quamvis nullum habeam corpus; sed si intelligam de ipso sensu, sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa. (*Principia Philosophiae*, p. I, IX; edit. Amstelodami, 1692).

Por este pasaje se conoce que Descartes bajo la denominacion de *pensamiento* comprendía no sólo el entender, querer ó imaginar, sino también el sentir, ó sea la percepcion de los actos de nuestros sentidos exteriores (*conciencia que tengo del acto de ver ó andar*); pero no los actos mismos de nuestros sentidos exteriores, como el ver con la vista corporal. Esta última clase de actos no osaba afirmarla por creerse espuesto á ilusion (*ya que puede suceder que yo crea ver ó andar sin que abra los ojos, ni me mueva de mi sitio*).

En el principio: *Yo pienso; luego existo* (segun lo explica él mismo), consigna otra cosa ademas de los actos percibidos por la conciencia, y es la inclusion de la existencia en el pensamiento, verdad evidente con evidencia intelectual. Examinando con detencion el modo como se espresa en varios pasajes de sus obras, parece que su mira principal al afirmar dicho principio era consignar la verdad de la existencia como incluida en el pensamiento. Consignaba también á éste, pero como preliminar para poner el acto de vision de la existencia. Véase cómo se espresa en su *Discurso sobre el método*: «Habiendo observado que en el principio: *Yo pienso; luego existo*, nada absolutamente me asegura que yo diga la verdad, sino el ver muy claramente que para pensar es necesario existir, juzgué que podía tomar por regla general que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente, pero que sólo hay alguna dificultad en observar bien cuáles son las que concebimos distintamente (1).» Descartes, sin hacer mencion del acto de conciencia que le hacía estar seguro de la realidad del pensamiento, se fija únicamente en la verdad de la inclusion de la existencia en el pensamiento, y consigna el criterio de esta verdad, ó sea el *ver muy claramente que para pensar es necesario*

(1) Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci, *je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité sinon que je vois très-clairement que pour penser il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies, mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement. (*Discours de la Méthode*; 4.^e p., ed. cit., pag. 22).

existir.—En su segunda meditacion se espresa del modo siguiente: «Así, pues, no cabe duda en que yo existo, si él (*un genio mentiroso*) me engaña; engañeme cuanto quiera, jamas logrará que yo no sea nada mientras piense que soy alguna cosa. Por manera que despues de examinado y pesado todo con gran diligencia, es preciso concluir que esta proposicion: *Yo existo*, es necesariamente verdadera cuantas veces la pronuncio ó la concibo en mi espíritu (1).» En este pasaje Descartes se dirige desde luego á consignar la certeza de la existencia fundada en la inclusion de ésta en el pensamiento (*mientras yo piense que soy alguna cosa*); y pasa despues á sostener como necesaria la verdad de la proposicion: *Yo existo*, mientras la pronuncie ó la conciba en su espíritu. El objeto á que se dirige es la existencia; y para llegar á la vision de ésta, se fija en el pensamiento, donde está contenida.

Descartes en una respuesta á las *Objeciones recogidas* por el Padre Mersenne da nuevas aclaraciones sobre las dos cosas consignadas en su principio: *Yo pienso; luego existo*. Los hechos consignados en la primera parte los considera como objeto de conciencia ó de percepcion; y la existencia la tiene por evidente con evidencia intelectual, de manera que para conocerla no es necesario ningun silogismo, sinó que basta la sola *inspeccion del espíritu*, basta que éste mire su propio pensamiento para que pueda ver incluida en él su existencia individual. «Cuando percibimos, dice él, que somos seres que piensan, tenemos una primera nocion que no está derivada de otra por medio de ningun silogismo; y cuando alguno dice: *Yo pienso; luego existo*, no deduce de su pensamiento su existencia como por medio de un silogismo, sinó que la conoce como cosa evidente con una simple inspeccion del espíritu. Lo cual se desprende de que si

(1) ...Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit; haud dubie igitur ego etiam sum si me fallit; et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo, adeo ut omnibus satis superque pensatis denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo* quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum *Meditationes de 1.ª Philos.ª: Med. 2.ª ed. Amstelodami, 1698*).

la dedujese por medio de un silogismo, hubiera debido conocer antes esta mayor: Todo lo que piensa, existe; cuando al contrario la conoce porque siente en sí mismo que no es posible que piense si no existe. Tal es la naturaleza de nuestra alma, que mediante el conocimiento de las cosas particulares pasa á formar proposiciones generales (1).»

Despues de haber consignado las dos cosas especiales y determinadas que tenía por verdaderas y ciertas, pasa Descartes á indagar el motivo que le hacía estar cierto de la segunda, y lo encuentra en el hecho de *ver muy claramente que para pensar es necesario existir*: señalando de este modo el criterio especial y determinado relativo á la afirmacion de su existencia. No contento con esto, prescinde de las determinaciones peculiares de este caso de certeza, y se eleva á un principio general que espresa en la forma siguiente: *lo que concebimos muy clara y distintamente es verdadero*. Comparando esta fórmula con la del criterio especial, se echa de ver una diferencia muy notable por el tránsito de una clase de actos cognoscitivos á otra muy diferente. Al consignar el criterio especial, Descartes habla del acto de *ver* un objeto; pero cuando formula el principio general, trata de una *concepcion* clara y distinta: de la *vision*, que es acto fundamental, pasa al de la *concepcion*, que es derivado de aquélla. Cuando dice: *advertimus,—mentis intuitu*, está en el verdadero camino. Al decir: *ver muy clara y distintamente*, añade una cualidad no necesaria. Y cuando dice: *concebimos*, confunde el acto primitivo con el derivado.

(1) Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit, *Ego cogito, ergo sum sive existo*, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit sed tamquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, *Illud omne quod cogitat, est sive existit*, atqui profecto ipsam potius discit ex eo quod apud se experiatur fieri non posse ut cogitet nisi existat. Ea enim est natura nostrae mentis ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet. (*Medit. de 1.ª Phil. Resp. ad 2.ªs obj. 3.º ed. cit.*)

II

Si Descartes al dar el segundo paso en su elevacion al principio general de certeza, no se hubiese apartado del camino emprendido al dar el primero, habria encontrado con el verdadero principio de la certeza y legitimo criterio de la verdad. Generalizando lo que habia consignado tocante á la vision clara de la inclusion de la existencia en el pensamiento, habria llegado al principio de evidencia, en el cual está contenido el criterio de la verdad y el principio de la certeza. En vez de decir: lo evidente es verdadero, atribuyó la verdad á lo concebido clara y distintamente: y en eso está su extravío. Pudiendo lo concebido ó espresado mentalmente ser verdadero ó falso, segun tenga ó no por objeto lo visto ó percibido; pudiendo haber concepcion clara de una cosa aparente, el criterio que consista en esta concepcion clara será principalmente subjetivo. No sucede otro tanto en la evidencia objetiva, porque ésta envuelve siempre la aprehension de un objeto real y verdadero; así que, el criterio de la evidencia mencionada ha de ser siempre objetivo-subjetivo.

La esplicacion de Descartes adolece de falta de observacion ó de perspicacia psicológica. Con la atenta observacion de sus actos Descartes debiera haber visto que ni en la conciencia relativa al pensamiento, ni en la evidencia intelectual se encuentra un concepto ó espresion mental en orden al pensamiento ó al objeto evidente. En la conciencia hay percepcion ó contemplacion de los actos de sentir, pensar, etc.; en la evidencia intelectual hay vision ó contemplacion de los objetos evidentes: en uno y otro caso, aprehension del objeto, mas no espresion mental del mismo. No á ésta, sino á dicha aprehension debió Descartes atribuir el carácter de criterio de verdad y principio de certeza; ya que á la conciencia y á la evidencia era debida la seguridad de sus afirmaciones del pensamiento y de la existencia.

Toda vez que, segun acabamos de decir, la concepcion clara puede ser verdadera ó falsa; aunque ella exista, no podrá hacernos seguros de estar en posesion de la verdad; y por lo tanto ni es medio para distinguirla, ni es principio de certeza. —Ni siquiera en los casos en que la concepcion clara es verdadera, sirve ella de medio para hacernos distinguir la verdad é inducirnos á un asenso firme. Para semejante certeza siempre hemos de atender á la correspondencia de la concepcion con el acto de vision del objeto; y si distinguimos la verdad y estamos ciertos de la misma, lo debemos aun en estos casos al acto últimamente mencionado. Estoy cierto de la existencia de una mesa en frente de mí, no porque en mi mente diga de un modo claro y distinto que delante de mí existe una mesa, sino porque con la vista corporal la veo en este lugar; y fundado en esa misma vision procedo con seguridad á formar aquel concepto claro y distinto. De un modo semejante los demas hombres, al señalar el fundamento de la verdad y certeza de sus afirmaciones exteriores (que son la manifestacion de conceptos interiores equivalentes), en último lugar recurren siempre á un acto de percepcion interna ó esterna, ó á la vision intelectual. Por tanto, no está el criterio de la verdad y principio de la certeza en la concepcion clara y distinta, sino en la evidencia objetiva.

Descartes fué inconsecuente al dar á la conciencia respecto á los pensamientos valor suficiente para asegurarnos de la verdad de los mismos, cuando niega este valor á la conciencia relativa á los actos de los sentidos corporales. Segun él, hemos de tener por una cosa real los actos de pensar, de querer, etc., que percibimos en nosotros mismos; pero hemos de dudar de los actos de ver con los ojos corporales, etc., por más que los hayamos percibido tambien. El acto mismo de la conciencia que recae sobre el acto de ver con los ojos corporales, será una verdad, y servirá de punto de partida de una conclusion cierta; mas no el mencionado acto de vision corporal.—La inconsecuencia de Descartes es manifiesta, ya se considere la relacion del acto de pensar y del acto del sentido corporal con la conciencia, ya se considere la conexion de ésta con los actos

de los sentidos corporales. Si tengo conciencia del acto de pensar, la tengo también del acto de vision corporal; si aquél por término de la conciencia ó percepción interna, es una realidad, éste lo ha de ser también por el mismo motivo. Sé que el acto de pensar es una realidad, no por la naturaleza de este acto, sino por el hecho de ser término de la conciencia; porque sin ser una realidad no pudiera ser aprehendido por ésta. Y ese mismo carácter de término de la conciencia lo tienen los actos del sentido corporal; por lo que han de ser tenidos por una realidad lo mismo que los actos del pensamiento. Además, la conciencia del acto de vision corporal no puede verificarse sin la realidad de este acto; porque lo no existente no puede ser aprehendido ó alcanzado por ninguna facultad. Dada esta conexión, Descartes, admitiendo la realidad de la conciencia del acto de vision corporal, no pudo sin ser inconsecuente dudar de la realidad de este último acto.

Esta inconsecuencia debió llevarle á otra tocante á la certeza de la existencia del mundo corporal. Descartes consigna la posibilidad de la ilusion tanto respecto del acto de vision corporal, como respecto de la existencia de objetos exteriores. Si la posibilidad de la ilusion en el primer caso le induce á tener por dudoso el acto de vision corporal, igual posibilidad en el segundo caso ha de inducirle á dudar de la existencia de los objetos exteriores. Y en verdad Descartes abriga esta duda no obstante la evidencia que tenemos de la realidad del mundo corporal. Unas veces dice que tanto en estado de vigilia como en estado de sueño únicamente la evidencia de la razon, pero no la de la imaginacion ó de los sentidos nos ha de persuadir (1). Otras veces supone que son falsas todas las cosas percibidas por los sentidos á causa de haberlas comprendido en la clase de objetos dudosos, á los que, segun él, conviene se les suponga falsos en el comienzo de la investigacion filosófica (2). De aquí es que fundado en la evidencia admite como

(1) Car en fin, soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous ne nous devons jamais laisser persuader qu'à l'évidence de notre raison. Et il est à remarquer que je dis de notre raison, et non point de notre imagination ni de nos sens... (*Disc. de la Méthode*, 4.^e p., pág. 26, ed. cit.).

(2) ... Je pensai qu'il fallait... que je rejettasse comme absolument faux

reales los actos de pensar, querer, etc.; y á pesar de ello duda del mundo exterior y de los actos de los sentidos corporales.

Por haber confundido la concepcion clara y distinta con el acto de vision ó percepción, Descartes quedó en la impotencia de distinguir la verdad y la falsedad en las representaciones imaginarias. También éstas son una especie de concepcion sensible, y tienen muchas veces gran claridad y distincion: si la concepcion clara y distinta nos asegura la verdad del objeto concebido, ¿por qué no hará otro tanto la representacion imaginaria, que está dotada de igual claridad y distincion? Descartes conoció esta dificultad, y la espresó en los términos siguientes: «¿Cómo sabemos que los pensamientos que nos vienen en sueños son falsos más bien que los otros, aunque muchas veces sean tan vivos y espesos como ellos? Por más que sobre esto mediten las inteligencias privilegiadas, no podrán encontrar, á mi entender, una razon suficiente para destruir esa duda, si no presuponen la existencia de Dios (1).» Si Descartes hubiese colocado el criterio en el acto de contemplacion ó aprehension que se designa con el nombre de evidencia objetiva, no se viera en la mencionada impotencia. Este acto de contemplacion ó aprehension es fundamental, al paso que la concepcion, tanto intelectual como imaginaria, es acto derivado y espresivo de lo que se ha visto con el acto de contemplacion. Por esto es que la verdad objetiva de la representacion imaginaria y de la concepcion intelectual no deben buscarse en la mayor ó menor claridad de las mismas, sino en su correspondencia con el acto de contemplacion cuyo objeto han de espresar. Así, aunque siempre sea real y verdadero el objeto de la contemplacion ó evidencia, el de la representacion imagina-

tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute... Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer... (*Ibid.*, pág. 21).

(1) Car d'où sait-on que les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que les autres, vu que souvent elles ne sont pas moins vives et expresses? Et que les meilleurs esprits y étudient tant qu'il leur plaira, je ne crois pas qu'ils puissent donner aucune raison qui soit suffisante pour ôter ce doute, s'ils ne présupposent l'existence de Dieu (*Discours de la Méthode*, 4.^e p., pág. 25, ed. cit.).

ria y el de la concepcion intelectual lo son únicamente en el caso de corresponder al objeto visto ó aprehendido. De lo cual resulta que muchas veces son falsos estos últimos actos, cuando no lo es nunca la evidencia objetiva. De este modo queda solventada con claridad, solidez y consecuencia la dificultad propuesta por Descartes.

Después de haber afirmado que tocante al principio: *Yo pienso; luego existo*, únicamente le hacía estar seguro de su verdad el ver claramente que para pensar es necesario existir, Descartes busca para la certeza un fundamento ulterior, y lo encuentra en la existencia y perfección infinita de Dios. «De que las cosas concebidas muy clara y distintamente sean verdaderas, dice él, no estamos seguros sino porque Dios existe, y es un Sér perfecto y principio de todo lo que hay en nosotros. De esto se sigue que nuestras ideas ó nociones, siendo cosas reales y que proceden de Dios en cuanto son claras y distintas, no pueden en este caso dejar de ser verdaderas (1).» Según esta esplicacion tendríamos certeza porque la concepcion clara y distinta es verdadera, y sabríamos esto último en cuanto sepamos que existe un Sér infinito, creador del hombre; de modo que en último resultado toda la certeza habría de fundarse en el conocimiento de la existencia de Dios, nuestro creador. Ahora bien; la existencia de Dios, su infinitad y su carácter de principio del universo son verdades conocidas no con evidencia inmediata, sino por deducción. No pueden deducirse de ellas mismas, porque respecto de una misma cosa no pueden ser principio y conclusion á la par. No pueden deducirse de otras que sean ciertas, porque ellas han de ser el fundamento supremo de toda certeza. De aquí resulta que este fundamento queda vacilante, y que no es conocido con certeza

(1) ...Cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir, que les choses que nous concevons très-clairement et très-distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui, d'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles et qui viennent de Dieu en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies. (*Discours de la Méth.*, 4.º p.º, pág. 26, ed. cit.)

por evidencia inmediata, ni tampoco por deducción; y por consiguiente queda inseguro el edificio de la ciencia.

Las precedentes consideraciones manifiestan que Descartes con su teoría preparó el camino al escepticismo y al idealismo. Si para la certeza no hay más que un fundamento inseguro, el entendimiento humano no puede dar un asenso firme de una manera razonable; quedará, pues, vacilante, y será víctima del escepticismo. Si tenemos concepciones claras y distintas, y no sabemos con certeza que sean verdaderas, ignoramos que á lo subjetivo, á lo ideal le corresponda una realidad fuera de nuestro entendimiento. Así, pues, nos inclinaremos á afirmar no más que lo subjetivo, y á quedarnos con sólo lo ideal.— Á la teoría de Descartes es debida la tendencia subjetiva de los escritos de sus discípulos. En ellos, en vez de hablar de la existencia de una cosa, se habla con frecuencia de la concepcion ó idea de la misma; en vez de manifestar que en un sér está contenido otro, se dice que en el concepto de un sér está contenido el de otro; en vez de sostener que el contenido visto en un sér es verdadero, se sostiene que todo cuanto está contenido en la idea clara de una cosa puede afirmarse de ella. En los escritos de la escuela cartesiana se afirma también que el mundo exterior necesita ser probado; que siendo insuficiente la percepción que tenemos del mismo, hemos de colocarnos en el sujeto para deducir de allí la realidad del mundo sensible.

CAPÍTULO X

Doctrina de Reid

I

Tomas Reid creyó que desde los estudios filosóficos de Descartes la filosofía fué caminando hacia el escepticismo. Apareció éste en aquellos estudios, tomó continuo incremento en

ria y el de la concepcion intelectual lo son únicamente en el caso de corresponder al objeto visto ó aprehendido. De lo cual resulta que muchas veces son falsos estos últimos actos, cuando no lo es nunca la evidencia objetiva. De este modo queda solventada con claridad, solidez y consecuencia la dificultad propuesta por Descártes.

Despues de haber afirmado que tocante al principio: *Yo pienso; luego existo*, únicamente le hacía estar seguro de su verdad el ver claramente que para pensar es necesario existir, Descártes busca para la certeza un fundamento ulterior, y lo encuentra en la existencia y perfeccion infinita de Dios. «De que las cosas concebidas muy clara y distintamente sean verdaderas, dice él, no estamos seguros sinó porque Dios existe, y es un Sér perfecto y principio de todo lo que hay en nosotros. De esto se sigue que nuestras ideas ó nociones, siendo cosas reales y que proceden de Dios en cuanto son claras y distintas, no pueden en este caso dejar de ser verdaderas (1).» Segun esta esplicacion tendríamos certeza porque la concepcion clara y distinta es verdadera, y sabriamos esto último en cuanto sepamos que existe un Sér infinito, creador del hombre; de modo que en último resultado toda la certeza habría de fundarse en el conocimiento de la existencia de Dios, nuestro creador. Ahora bien; la existencia de Dios, su infinidad y su carácter de principio del universo son verdades conocidas no con evidencia inmediata, sinó por deducccion. No pueden deducirse de ellas mismas, porque respecto de una misma cosa no pueden ser principio y conclusion á la par. No pueden deducirse de otras que sean ciertas, porque ellas han de ser el fundamento supremo de toda certeza. De aquí resulta que este fundamento queda vacilante, y que no es conocido con certeza

(1) ...Cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir, que les choses que nous concevons très-clairement et très-distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui, d'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles et qui viennent de Dieu en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies. (*Discours de la Méth.*, 4.º p.º, pág. 26, ed. cit.)

por evidencia inmediata, ni tampoco por deducccion; y por consiguiente queda inseguro el edificio de la ciencia.

Las precedentes consideraciones manifiestan que Descártes con su teoría preparó el camino al escepticismo y al idealismo. Si para la certeza no hay más que un fundamento inseguro, el entendimiento humano no puede dar un asenso firme de una manera razonable; quedará, pues, vacilante, y será víctima del escepticismo. Si tenemos concepciones claras y distintas, y no sabemos con certeza que sean verdaderas, ignoramos que á lo subjetivo, á lo ideal le corresponda una realidad fuera de nuestro entendimiento. Así, pues, nos inclinaremos á afirmar no más que lo subjetivo, y á quedarnos con sólo lo ideal.— Á la teoría de Descártes es debida la tendencia subjetiva de los escritos de sus discípulos. En ellos, en vez de hablar de la existencia de una cosa, se habla con frecuencia de la concepcion ó idea de la misma; en vez de manifestar que en un sér está contenido otro, se dice que en el concepto de un sér está contenido el de otro; en vez de sostener que el contenido visto en un sér es verdadero, se sostiene que todo cuanto está contenido en la idea clara de una cosa puede afirmarse de ella. En los escritos de la escuela cartesiana se afirma tambien que el mundo exterior necesita ser probado; que siendo insuficiente la percepcion que tenemos del mismo, hemos de colocarnos en el sujeto para deducir de allí la realidad del mundo sensible.

CAPÍTULO X

Doctrina de Reid

I

Tomas Reid creyó que desde los estudios filosóficos de Descártes la filosofía fué caminando hacia el escepticismo. Apareció éste en aquellos estudios, tomó continuo incremento en

Malebranche y Locke, para quedar triunfante en Berkeley y en Hume. Berkeley, para salvar el mundo de los espíritus, negó el mundo material, y enseñó el idealismo. Hume, avanzando en el camino de la duda y de la negación, se atrevió al mundo de los espíritus, y negó el uno y el otro juntamente (1). Para evitar estos escollos, pensó Reid que debíamos ampararnos no de la razón, sino del sentido común.

Según Reid hay dos clases de proposiciones: unas son evidentes por sí mismas; otras no tienen este carácter, y son conclusiones deducidas de las que lo tienen. El sentido común versa únicamente sobre las primeras, y el conocimiento de las segundas es debido á las razones ó argumentos. De aquí es que á las primeras se las designa con los nombres de *primeros principios*, *principios de sentido común*, etc. Cicerón las llama *naturae iudicia*, *iudicia communibus hominum sensibus infixata* (2).

Tanto los primeros principios como las conclusiones pueden dividirse en verdades necesarias é inmutables, y verdades contingentes y mudables. Con esta división coincide en gran parte, bien que no completamente, la de verdades abstractas y verdades reales y de hecho. Son primeros principios relativos á verdades contingentes los que consignan la realidad de las cosas percibidas por la conciencia, y la de los objetos corporales percibidos por medio de las facultades sensitivas. Primeros principios relativos á verdades necesarias los hay gramaticales, lógicos, matemáticos, estéticos, morales y metafísicos: á esta última clase pertenece el que enseña que todo cuanto empieza á existir tiene una causa que lo ha producido (3).

Unas veces, hablando de los principios de sentido común, dice Reid que por la constitución de nuestra naturaleza somos llevados á admitirlos, y que necesariamente hemos de presuponerlos en los usos comunes de la vida sin que podamos adu-

(1) *An Inquiry into the human mind*: cap. 1, sec. 7. Obras de Reid publicadas por Hamilton, ed. 8.ª, 1880, pág. 103.

(2) *Essays on the intellectual powers of man*. Ens. 6.º, caps. 2 y 4. Ed. cit., págs. 425, 434.

(3) *Ibid.*, págs. 441-462.

cir ninguna razón á favor de los mismos (1). Otras veces, hablando de la percepción en particular, afirma que «el asenso contenido en la misma, es efecto del instinto (2).» Otras en fin, comparando las percepciones con los axiomas matemáticos, añade lo siguiente: «La simple percepción tiene con las conclusiones de ella derivadas la misma relación que con los teoremas tienen los axiomas matemáticos. Así como no puedo demostrar que dos cantidades iguales á una tercera son iguales entre sí, tampoco puedo demostrar la existencia del árbol que percibo. Pero por la constitución de mi naturaleza tengo inclinación irresistible á dar asenso tanto al aprehender el axioma como al percibir el árbol (3).» Atribuyendo Reid este carácter á los principios de sentido común, no es maravilla que los llame *juicios naturales é inspiración de Dios* (4).

Si asentimos á los primeros principios por una inclinación natural irresistible, de modo que este asenso sea un efecto de dicha inclinación ó instinto; si las conclusiones están basadas en los primeros principios, resulta que al fin toda nuestra certeza será debida á la inclinación natural ó instinto.

En algunos pasajes de sus obras parece que Reid atribuye á la evidencia el carácter de principio de la certeza, como cuando dice: «La evidencia es la base del juicio; y cuando vemos

(1) If there are certain principles, as I think there are, which the constitution of our nature leads us to believe, and which we are under a necessity to take for granted in the common concerns of life, without being able to give a reason for them—these are what we call the principles of common sense; and what is manifestly contrary to them, is what we call absurd. (*An Inquiry into the human mind*: cap. 2., sect. 6, pág. 108, ed. cit.).

(2) The belief which is implied in it (perception), is the effect of instinct. (*Ibid.*: cap. 6, sect. 20, pág. 185, ed. cit.).

(3) Simple perception has the same relation to the conclusions of reason drawn from our perceptions, as the axioms in mathematics have to the propositions. I cannot demonstrate that two quantities which are equal to the same quantity, are equal to each other: neither can I demonstrate that the tree which I perceive, exists. But, by the constitution of my nature, my belief is irresistibly carried along by my apprehension of the axiom; and by the constitution of my nature, my belief is no less irresistibly carried along by my perception of the tree. *Ibid.*, pág. 185, ed. cit.).

(4) Such original and natural judgments... They are the inspiration of the Almighty... (*Ibid.* Conclusion, pág. 209, ed. cit.).

que hay evidencia, es imposible que no juzguemos (1).» En otra parte de la misma obra hasta llega á decir que quizá la evidencia (semejante á la luz, que manifestando los objetos visibles, se manifiesta á sí misma), siendo garante de toda verdad, lo es al propio tiempo de sí misma (2). Este último pasaje nos induce á pensar que Reid entrevió la verdad en lo tocante al criterio; pero el anterior quizás haya de entenderse de una influencia remota, de manera que lo primero sea la evidencia, puesta la cual tenga lugar la inclinación irresistible ó instinto, y por éste se dé asenso á lo evidente.

Á la doctrina de Reid es semejante la de Luis Vives, en la cual se distinguen también verdades derivadas y verdades primeras, y se considera á éstas como conocidas por la inclinación. Según Vives, hay verdades primeras, que son la fuente de las demás, y pueden llamarse semillas de las ciencias, cánones ó fórmulas, anticipaciones é informaciones. Á tales verdades Vives les da también la calificación de juicios naturales. Se viene en conocimiento de cuáles son estos juicios por el consentimiento de todo el linaje humano, ó de la mayor y más sana parte del mismo.

Al alma humana en el instante de su creación se le infunde una inclinación á lo verdadero ántes que á lo falso, y en virtud de esta inclinación y armonía, las verdades primeras. Semejante infusión no es del conocimiento *actual* de estas verdades, sino de la potestad de llegar á tal conocimiento (3).

(1) Evidence is the ground of judgment; and when we see evidence, it is impossible not to judge. (*Ess. on the intellec. pow. of man*: VI, c. 1, pág. 415).

(2) Perhaps evidence, as in many other respects it resembles light, so in this also—that as light, which is the discoverer of all visible objects, discovers itself at the same time, so evidence, which is the voucher for all truth, vouches for itself at the same time. (*Ibid.*, pág. 448.)

(3) Mens humana, quae est facultas veri cognoscendi naturalem quamdam habet cognationem atque amicitiam cum veris illis primis et tamquam seminibus unde reliqua vera nascuntur, quae *anticipationes* atque *informationes* nominantur, a Graecis *καταλήψεις*: hinc Platonis est orta opinio recordari nos, non addi-

Tomando por punto de partida las verdades primeras, se sacan conclusiones, las que son ciertas si es evidente la inclusión de las mismas en aquellas verdades (1).

Así parece que, según Vives, tenemos certeza de los primeros principios por inclinación natural, y de las conclusiones por la evidencia de su inclusión en dichos principios.

Tal vez la doctrina de Reid y de Vives está derivada de la de Cicerón. Éste enseña en general que la naturaleza ha impreso en el hombre conocimientos de muchísimas cosas oscuras é incoados, que son como los fundamentos de la ciencia; y que después de esto le guía á conocimientos ulteriores con los que perfecciona su razón (2).

scere, et animas hominum magnarum multarumque rerum habuisse cognitionem priusquam in corpore mergerentur; sed profecto non magis quam habent oculi notitias colorum priusquam ex matris utero in hanc lucem prodeant; *potestas* ea est ad ista, non actus. (*De Instrumento probabilitatis*, liber unus. Opp. Omn. edit. Valentiae Edetanorum, t. III, pág. 82).—...Non habet mens nostra ante corpus eruditionem; sed cum conderetur, accepit propensiones ad vera potius quam ad falsa, et ex propensione ac congruentia canones sive formulas, quas si disciplinarum omnium semina libeat nuncupare, nihil equidem repugno. (*De Anima*, lib. II, c. 4, pág. 357, ed. cit.).—Et humana quidem iudicia sunt quaedam naturalia; sunt alia; sive artificialia, sive arbitraria libeat appellare, sive etiam consulta. Naturaliter dicuntur iudicari quae ab omnibus, eodem modo et semper, ut quae usurpantur a sensibus; item quae a parte maxima et ab iis quorum ingenium integrum est ac rectum, id est plane humanum, non depravatam vel stupore vel educatione quadam ferina, non studiis ac persuasionibus infectum et detortum (*De Prima Philosophia*, lib. I, pág. 185, ed. cit.).

(1) Mens ad cogitationem, quantum assequi potest, verissima et perfectissima adfert, velut axiomata, naturales informationes, et in omnium animis impressas insculptasque notiones, ex quibus aptissimae ac firmissimae rationis necuntur syllogismi, in quibus est scientia si alibi usquam... Quae eliciuntur ex certis nexuque junguntur evidenti ac perspicuo cum iis quae confirmant, iudicium ad se pellicunt securum; argumentatio huiusmodi nominatur certa atque evidens. (*De Disputatione*, lib. unus, págs. 69, 70, ed. cit.)

(2) Ipsum autem hominem eadem natura non solum celeritate mentis ornavit, sed et sensus tamquam satellites attribuit ac nuntios, et rerum plurimarum obscuras... intelligentias inchoavit quasi fundamenta quaedam scientiae... Quae (natura) etiam nullo docente profecta ab iis quorum ex prima et inchoata intelligentia genera cognovit, confirmat ipsa per se rationem et perficit. (*De Legibus*, I, 26, 27, ed. B. Tauchnitz.)

Hablando en particular de la creencia en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma humana, dice Ciceron que es debida á la naturaleza. Y que habla de la naturaleza en sentido de inclinacion natural, lo indica cuando contrapone la naturaleza á la razon, y cuando añade la paráfrasis: *nulla ratione, nullaque doctrina* (1).

Este impulso de la naturaleza se conoce, segun Ciceron, por medio del consentimiento universal: «*Omni autem in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est.—Omnium consensus naturae vox est* (2).»

II

En los escritos de Reid aplaudimos el noble propósito de combatir el escepticismo y de librar de un naufragio á la filosofía. Nos complacemos en el excelente espíritu de observacion psicológica y de análisis de los hechos observados, no obstante los descuidos que á veces se notan tanto en este análisis como en aquella observacion. Cuando Reid toma por punto de partida hechos ó principios evidentes; cuando pone de relieve la diferencia entre las verdades reales y contingentes, y las racionales y necesarias; en todos estos casos es tambien digno de grande encomio.

No podemos decir otro tanto cuando vemos que asienta por principio de la certeza la inclinacion irresistible, que descuida y cree innecesaria la metafísica, y que juzga equivocada y apasionadamente á los filósofos escolásticos. Tocante al principio de la certeza, no designa el verdadero, desconoce la relacion de nuestra doctrina con la ley general del universo, y no puede quedar victorioso en su lucha contra el escepticismo.

(1) *Sed et deos esse natura opinamur; quales sint, ratione cognoscimus; sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium, qua in sede manent qualesque sint ratione descendum est. (Tuscul. Disputat., I, 36, ed. cit.)—Ita sentimus natura duce, nulla ratione nullaque doctrina. (Ibid., I, 30).*

(2) *Tuscul. Disput., I, 30, 35, ed. cit.*

Es verdad que muchas veces tenemos una inclinacion irresistible á asentir firmemente, y que de hecho asentimos de tal manera que nadie es capaz de hacernos desistir; pero en tales casos la inclinacion irresistible y el asenso consiguiente proceden de la evidencia objetiva. Si oímos de boca de otros un hecho extraordinario, tal vez le neguemos nuestro asenso; pero no podremos ménos de asentir firmemente, si nosotros acertamos á verlo con nuestros propios ojos. Antes de la evidencia objetiva existía el hecho observado por otros; existía nosotros con todas nuestras facultades y disposiciones naturales, teníamos algun conocimiento del hecho referido; y sin embargo, la inclinacion y el asenso firme no han tenido lugar sinó en virtud de la evidencia objetiva. Si alguno porfiara en hacernos desistir de la afirmacion de un hecho percibido por nosotros, por más razones que alegara á favor de la imposibilidad ó inverosimilitud de aquel hecho, no lograría su intento; y caso que nos preguntara por qué estamos tan enteros en nuestra afirmacion, de seguro le contestaríamos que mal podemos negar aquel hecho cuando lo hemos percibido. Así, pues, en la evidencia objetiva se fundaría nuestro asenso firme y nuestra entereza en el mismo. Estos y otros hechos que podemos observar en nosotros y en nuestros semejantes, deben convencernos de que el asenso firme y la inclinacion irresistible proceden de la evidencia objetiva.

La inclinacion irresistible puede considerarse de dos maneras, á saber: en cuanto es disposicion ó aptitud, y en cuanto es acto. Nuestra naturaleza está constituida de tal manera, que tenemos disposicion á dar asenso firme á muchas verdades, y de hecho ponemos este acto de asentimiento, cuando las conocemos del modo debido. La disposicion ó aptitud existe muchas veces sin el acto: estoy dispuesto á dar asenso á muchos hechos que ahora se verifican en la naturaleza y en la humanidad, pero dejo de dárselo porque los ignoro. Así, pues, la disposicion ó aptitud no está determinada al acto, porque de otra suerte donde quiera que aquélla existiese, existiría éste tambien. No estando determinada, necesita de algo como de razon suficiente de su determinacion, si no ha de permanecer

eternamente sin desenvolverse. Para que esta disposicion ó aptitud quede determinada, es necesario el conocimiento evidente, no basta la existencia de la verdad ni un conocimiento cualquiera de la misma; puesto que muchas veces existen estas dos cosas sin la determinacion de aquella aptitud, sin la inclinacion irresistible al asenso. El principio de certeza es lo que determina al asenso firme; y por lo tanto si ha de consistir en la inclinacion irresistible, ésta ha de tener el carácter de determinante. Ahora bien; la inclinacion irresistible, en cuanto es disposicion ó aptitud, léjos de ser determinante, es determinada; y en cuanto es acto de inclinacion, es la determinacion procedente de la evidencia objetiva. De manera que á esta evidencia es debido tanto el acto de inclinacion, como el consiguiente acto de asenso firme. Esta evidencia, que es el determinante, ha de ser tambien el principio de la certeza.

La teoria de Reid atribuye á la naturaleza del hombre un desórden, una falta de armonía entre el sér racional y ciertos actos pertenecientes al mismo. El hombre es un sér racional, segun se desprende de la observacion de sus actos: cuando obra como tal, ha de hacerlo de una manera razonable, si no quiere ponerse en desacuerdo con su sér, con su naturaleza. Al asentir firmemente á alguna cosa, obra como sér racional; y si lo hace llevado únicamente de una inclinacion irresistible, de un instinto, obra de una manera no razonable. En tal caso obra sin saber lo que hace, sin saber si asiente á la verdad ó al error; porque en la sola inclinacion irresistible no ve incluida la verdad del objeto de la inclinacion. Así, pues, la teoria de Reid, que atribuye al hombre este modo de obrar, pone un desacuerdo entre la naturaleza racional del hombre y su manera de dar asenso firme. Al hombre, de naturaleza superior á la del bruto, se le atribuye en tales casos el modo de obrar del bruto, que es por instinto ó inclinacion irresistible. Á una naturaleza superior se le atribuye un modo de obrar inferior, que no es por conocimiento del carácter del objeto en el cual se termina la accion.

No sucede otro tanto en la doctrina que nosotros hemos defendido. Segun ella, hay bellísima armonía, ora entre el objeto que se ofrece al sér inteligente y éste que lo abraza, ora

en la union de entrambos que juntos alcanzan lo que separados no llegaran á alcanzar. No sólo existe esta armonía entre unos y otros seres, sinó tambien en la constitucion misma de un sér. Á una naturaleza inferior le corresponde un modo de obrar inferior; á una naturaleza más elevada un modo de obrar más elevado tambien: á la naturaleza *racional* del hombre, un modo de obrar por *evidencia* objetiva. Hay armonía entre la naturaleza racional y el acto (racional tambien) de asentir por dicha evidencia. Y en la union de entrambos hay admirable armonía, en cuanto la naturaleza racional comunica al acto el sér que le corresponde, un sér semejante al suyo; y el acto pone en aquella naturaleza una actualidad proporcionada á su eminente capacidad. Obra de sabiduría y de amor es la generacion del acto racional por la naturaleza; obra de sabiduría y de amor es tambien el perfeccionamiento de la naturaleza por el acto racional. — Así se verifica en este particular la general armonía del universo, tan bellamente descrita por Fray Luis de Leon cuando nos dice que su alma al son divino de la música de Salinas se eleva hasta la más alta esfera,

Y oye allí otro modo
De no percedera
Música que es de todas la primera.
Ve como el gran Maestro
Á aquesta inmensa cítara aplicado
Con movimiento diestro
Produce el son sagrado
En que este eterno templo está asentado.
Y como está compuesta
De números concordés, luégo envía
Consonante respuesta,
Y entrambas á porfía
Mezclan una dulcísima armonía.

La teoria de Reid abre la puerta al escepticismo mientras pretende alejarlo de la ciencia. En la vision ó percepcion de un objeto vemos la realidad de éste; en la sola inclinacion irresistible al asenso no vemos la verdad del objeto á que asen-

timos: de aquí es que en el primer caso estamos seguros de la verdad, al paso que en el segundo quedamos en la incertidumbre. Si asintiéramos llevados únicamente de la inclinación irresistible, entonces tendríamos certeza; pero después, al reflexionar sobre el motivo de nuestro asenso, no encontrando en él una seguridad de ser verdadero aquello á que hubiéramos asentido, habríamos de quedar vacilantes y dudosos. Así tendríamos certeza directa y espontánea; pero escepticismo reflejo y científico.

La escuela escocesa puede hacer dos tentativas para evitar la fatal consecuencia del escepticismo: puede abstenerse de reflexionar sobre la legitimidad del asenso por inclinación irresistible; y si entra en esta reflexión, puede añadir á la inclinación irresistible algún nuevo elemento á fin de ver la verdad del objeto del asenso. En el primer caso, no examinando si es verdadero el objeto al cual se asiente, se quita la ocasión de encontrar el motivo de duda. Para semejante abstención la escuela escocesa alegará que el asenso por inclinación irresistible es un hecho primitivo, que ha de ser aceptado, mas no sometido á examen. Por lo que hace á esta consideración, debe tenerse en cuenta que el examen puede hacerse, ya con el fin de demostrar la verdad examinada, ya con el de verla mejor en sí, en sus relaciones ó en sus consecuencias. Tratándose de hechos ó principios primitivos, no debe hacerse la primera clase de examen, porque entonces se trata de cosas incapaces de demostración. La segunda clase de examen, aun cuando se trate de hechos ó principios primitivos, es un bien, porque contribuye á la mayor amplitud de nuestros conocimientos. Á causa de haberse contentado con una ciencia más limitada, y de haberse abstenido del mencionado examen, no inquietándose por la verdad ó falsedad del objeto del asenso, según el consejo de Reid, han podido evitar el escepticismo muchos de los que siguen su teoría tocante al principio de la certeza.

Otro medio para evitar el escepticismo en esta teoría es la adición de algún nuevo elemento, ya sea empírico, ya sea racional. Al reflexionar sobre el asenso por inclinación irresistible,

podría decirse que una inclinación irresistible á dar asenso á una cosa, nunca ha inducido en error; y que así podemos estar seguros de la verdad de aquello á que asentimos por una inclinación de esta naturaleza. En tal caso se vería la verdad del objeto del asenso, no en la sola inclinación irresistible, sino en ella unida al hecho de no haber nunca inducido en error. Para evitar el escepticismo, se habría añadido un elemento del orden *empírico* al elemento de la inclinación irresistible.

Examinando atentamente este procedimiento, echaremos de ver que el nuevo elemento empírico no sería suficiente para dar la seguridad apetecida, si no reuniera las condiciones necesarias para la inducción. En el mero hecho de no haber la inclinación irresistible inducido á error en los casos conocidos hasta ahora, no veríamos el hecho de no inducir á error en el caso presente; porque en una serie de hechos particulares no más, no vemos otro hecho particular. Podemos verlo uniendo á los hechos observados los principios de inducción, y elevándonos á una ley ó hecho general. Supuesto que en muchos y variados casos la inclinación irresistible no haya inducido en error, podremos con el auxilio de los principios de inducción elevarnos al hecho general de que la inclinación irresistible á dar asenso no induce en error, y mediante este hecho general veremos en cualquier nuevo caso de inclinación irresistible la verdad del objeto de nuestro asentimiento.

Absolutamente será legítimo este modo de proceder; pero no lo será relativamente á quien profese la doctrina de Reid. Siendo verdaderos tanto los hechos observados como los principios de inducción, y no habiendo falta en las deducciones, no cabe duda en que absolutamente será legítimo este procedimiento. Mas no lo será para un discípulo de Reid: porque éste se pone en contradicción consigo mismo cualquiera que sea el motivo de su asenso: se pone en contradicción con su principio de certeza, si á los hechos y principios necesarios para la inducción asiente por otro motivo que el de la inclinación irresistible; y supone cierto lo que consideraba incierto, si asiente por dicha inclinación. En esta última hipótesis supondría verdadero aquello á lo cual se asiente por inclinación irresistible;

de otra suerte no hubiera tomado por principio de su procedimiento hechos y principios de esta naturaleza. Y cabalmente la verdad del objeto del asenso dado de este modo era lo incierto, lo que se trataba de averiguar y de poner á salvo contra el escepticismo. De cualquier modo que en esta teoría se proceda, para evitar el escepticismo con la adición de un elemento empírico, es preciso ser inconsecuente.

Otro tanto sucede si con el mismo fin se añade á la inclinación irresistible algun elemento *racional*. Podrá éste encontrarse en las relaciones de la naturaleza humana con Dios y con dicha inclinación. Podrá discurrirse del modo siguiente: una inclinación irresistible, universal y constante pertenece á la naturaleza del hombre; y siendo ésta obra de Dios, lo ha de ser aquella también. Una inclinación procedente de Dios, de un Sér infinitamente sabio y santo, ha de ser buena y no puede inducirnos en error. Tocante á la adición de estos elementos racionales pueden hacerse las mismas observaciones y el mismo dilema que antes. Á estas doctrinas racionales asiente el discípulo de Reid llevado de la inclinación irresistible ó de otro motivo: en cualquiera de estos casos sólo evita el escepticismo á costa de la consecuencia.

Estas últimas consideraciones sobre la teoría de Reid en sus relaciones con el escepticismo bastan (ellas solas) para impedir que la profesemos. En nuestra aspiración y dirección al ideal antes ha de servirnos de estorbo que de auxilio una doctrina que ó bien nos lleva al escepticismo, ó bien nos mantiene retraídos de una digna y elevada reflexión, ó bien nos precisa á dar en la inconsecuencia.

CAPÍTULO XI

Doctrina de Bálmes

I

Nuestro gran pensador Bálmes, sobre quien ha ejercido notable influencia la escuela escocesa, admite también el criterio del sentido comun, y lo explica en el mismo sentido de inclinación determinante. Sin embargo, además del sentido comun admite el criterio de la conciencia, y opina que de estos dos se derivan los otros, diciendo que «de la combinación de la conciencia con el instinto intelectual nacen todos los demás criterios (1).»

Por sentido comun entiende Bálmes «una inclinación natural de nuestro espíritu á dar su asenso á ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia, ni demostradas por la razón, y que todos los hombres han menester para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva, intelectual ó moral (2).» Y juzga que esta inclinación es el motivo del asenso; porque después de haber enumerado varios casos de sentido comun, dice terminantemente que en ellos «el hombre asiente por un impulso natural (3).» Con tales palabras Bálmes muestra bien claro que sigue en este punto la doctrina de la escuela escocesa sobre la determinación del asenso por la inclinación irresistible.

Es manifiesto que Bálmes no entiende el sentido comun del modo que lo han admitido y explicado algunos filósofos escolásticos, por ejemplo, el ilustre P. Ceserino González. Enseña

(1) *Filosofía Fundamental*; t. I, pág. 215, ed. cit.

(2) *Filosofía Fundamental*; t. I, pág. 301.

(3) *Filosofía Fundamental*; t. I, pág. 307.

de otra suerte no hubiera tomado por principio de su procedimiento hechos y principios de esta naturaleza. Y cabalmente la verdad del objeto del asenso dado de este modo era lo incierto, lo que se trataba de averiguar y de poner á salvo contra el escepticismo. De cualquier modo que en esta teoría se proceda, para evitar el escepticismo con la adición de un elemento empírico, es preciso ser inconsecuente.

Otro tanto sucede si con el mismo fin se añade á la inclinación irresistible algun elemento *racional*. Podrá éste encontrarse en las relaciones de la naturaleza humana con Dios y con dicha inclinación. Podrá discurrirse del modo siguiente: una inclinación irresistible, universal y constante pertenece á la naturaleza del hombre; y siendo ésta obra de Dios, lo ha de ser aquella también. Una inclinación procedente de Dios, de un Sér infinitamente sabio y santo, ha de ser buena y no puede inducirnos en error. Tocante á la adición de estos elementos racionales pueden hacerse las mismas observaciones y el mismo dilema que antes. Á estas doctrinas racionales asiente el discípulo de Reid llevado de la inclinación irresistible ó de otro motivo: en cualquiera de estos casos sólo evita el escepticismo á costa de la consecuencia.

Estas últimas consideraciones sobre la teoría de Reid en sus relaciones con el escepticismo bastan (ellas solas) para impedir que la profesemos. En nuestra aspiración y dirección al ideal antes ha de servirnos de estorbo que de auxilio una doctrina que ó bien nos lleva al escepticismo, ó bien nos mantiene retraídos de una digna y elevada reflexión, ó bien nos precisa á dar en la inconsecuencia.

CAPÍTULO XI

Doctrina de Bálmes

I

Nuestro gran pensador Bálmes, sobre quien ha ejercido notable influencia la escuela escocesa, admite también el criterio del sentido comun, y lo explica en el mismo sentido de inclinación determinante. Sin embargo, además del sentido comun admite el criterio de la conciencia, y opina que de estos dos se derivan los otros, diciendo que «de la combinación de la conciencia con el instinto intelectual nacen todos los demás criterios (1).»

Por sentido comun entiende Bálmes «una inclinación natural de nuestro espíritu á dar su asenso á ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia, ni demostradas por la razón, y que todos los hombres han menester para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva, intelectual ó moral (2).» Y juzga que esta inclinación es el motivo del asenso; porque después de haber enumerado varios casos de sentido comun, dice terminantemente que en ellos «el hombre asiente por un impulso natural (3).» Con tales palabras Bálmes muestra bien claro que sigue en este punto la doctrina de la escuela escocesa sobre la determinación del asenso por la inclinación irresistible.

Es manifiesto que Bálmes no entiende el sentido comun del modo que lo han admitido y explicado algunos filósofos escolásticos, por ejemplo, el ilustre P. Ceserino González. Enseña

(1) *Filosofía Fundamental*; t. I, pág. 215, ed. cit.

(2) *Filosofía Fundamental*; t. I, pág. 301.

(3) *Filosofía Fundamental*; t. I, pág. 307.

éste que el hombre asiente á ciertas verdades por una evidencia objetiva, implícita é imperfecta, auxiliada de una inclinacion natural con que ha sido favorecido por la divina Providencia. Segun esta doctrina el motivo para asentir á las verdades de sentido comun es la evidencia objetiva; y la inclinacion natural es no más que un auxilio dado á causa de la importancia de ciertas verdades y de la dificultad de alcanzar una evidencia esplicita y perfecta de las mismas (1).

Bálmès juzga que el sentido comun, para que pueda servir de criterio absolutamente infalible, ha de tener las condiciones siguientes:

«Condición 1.^a La inclinacion al asenso es de todo punto irresistible, de manera que el hombre ni aun con la reflexion puede resistirle ni despojarse de ella.

«Condición 2.^a De la primera dimana la otra, á saber: toda verdad de sentido comun es absolutamente cierta para todo el linaje humano.

«Condición 3.^a Toda verdad de sentido comun puede sufrir el exámen de la razon.

«Condición 4.^a Toda verdad de sentido comun tiene por objeto la satisfaccion de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual ó moral (2).»

Para justificar el asenso dado por esta inclinacion y evitar el escepticismo reflejo, Bálmès hace las dos consideraciones que tenemos mencionadas. La del orden empírico la espresa de este modo: « Cuando estos caracteres (las cuatro condicio-

(1) Evidentia quidem adest, et est motivum seu fundamentum rationale et reflexum assensus; attamen quia ex una parte praefatae veritates necessitates physicas et morales hominis praecipue respiciunt, et ex altera parte quia evidentia quae eis inest, rudioribus aut minus exultis satis perspicue et aperte non apparet ad hoc ut ipsi protinus et sine haesitatione firmiter adhaereant et adsentiantur, providus naturae Auctor homini indidit quendam naturalem propensionem qua vis evidentiae perficitur et completur ad assensum extorquendum.

Nos e contrario existimamus adsensum praestitum veritatibus sensus communis, ex ipsarum evidentia potissimum oriri, evidentia inquam, non explicita ac distincte percepta, prout in intuitione primorum principiorum habetur, sed implicita potius, cujus intuitio menti inest sub quadam universalitate et confusione... (Zeph. Gonzalez: *Philosophia elementaria*, 2.^a ed., 1877, vol. I, págs. 139, 140).

(2) *Filosofia Fundamental*; t. I, págs. 309, 310, ed. cit.

nes dichas) se reunen, el criterio del sentido comun es absolutamente infalible, y se puede desafiar á los escépticos á que señalen un ejemplo en que haya fallado (1).»—La del orden racional la espone en los términos que siguen: «El hombre no puede despojarse de su naturaleza; cuando ésta habla, la razon dice que no se la puede despreciar. Una inclinacion natural es á los ojos de la filosofía una cosa muy respetable, por sólo ser natural: á la razon y al libre albedrío corresponde el no dejarla estraviar (2).»

Tanta importancia da Bálmès al sentido comun, que hasta el criterio de evidencia intelectual lo cree derivado de dicho sentido y de la conciencia. Además de las palabras citadas al principio de este capítulo, merecen nuestra atencion las siguientes: «La conciencia nos dice que vemos la idea de una cosa contenida en la de otra; hasta aquí no hay más que apariencia: la fórmula en que podría espresarse el testimonio, sería: *me parece*, designándose un fenómeno puramente subjetivo. Pero este fenómeno anda acompañado de un instinto intelectual, de un irresistible impulso de la naturaleza, el cual nos hace asentir á la verdad de la relacion, no sólo en cuanto está en nosotros, sino tambien en cuanto se halla fuera de nosotros, en el orden puramente objetivo, ya sea en la esfera de la realidad ó de la posibilidad. Así se esplica como la evidencia se funda en la conciencia, no identificándose con ella, sino estribando sobre la misma como en un hecho imprescindible, pero encerrando algo más, á saber, el instinto intelectual que nos hace creer verdadero lo evidente (3).»

II

No podemos alcanzar cómo Bálmès haya creído inseparablemente unida la evidencia intelectual con el hecho de la con-

(1) *Ibid.*, t. I, pág. 310.

(2) *Ibid.*, t. I, pág. 308.

(3) *Filosofia Fundamental*; t. I, págs. 211, 212, ed. cit.

ciencia. A nuestro entender, puede la primera de estas dos cosas estar separada de la segunda. Si tratamos esta cuestion psicológicamente, veremos que puedo percibir un objeto corporal; elevarme por la abstraccion al conocimiento de lo general, contemplar con la inteligencia el contenido del objeto abstracto, y de tal modo quedar absorto en esta contemplacion que no perciba con la conciencia el acto intelectual que estoy haciendo. A causa de la limitacion de las fuerzas de la naturaleza humana, cuanto más se ejercitan en un sentido aquellas fuerzas, tanto ménos se ejercitan en otro: de tal suerte pueden ejercitarse en sentido directo, que dejen por algunos momentos de ejercitarse en sentido reflejo. Podré, obrando en sentido directo, contemplar con la inteligencia el contenido de un objeto abstracto, tener evidencia intelectual de este contenido; y á la vez carecer del acto reflejo correspondiente, del acto de conciencia relativo á dicha evidencia intelectual.

Podemos tambien examinar esta doctrina bajo el punto de vista metafísico. Á la evidencia intelectual se la puede considerar de dos modos: como hecho y como criterio; en cuanto es un acto que nosotros hacemos, y en cuanto es un medio que nos sirve para otro acto. El acto de la evidencia intelectual consiste en ver en el objeto abstracto su contenido total ó parcial. Cuando vemos en el ser la exclusion del no ser, en el todo el ser mayor que la parte, en la causa la superioridad sobre el efecto; en estos y otros semejantes casos tenemos evidencia intelectual. Reflexionando sobre la naturaleza de esta evidencia, vemos que los elementos incluidos en la misma son los tres siguientes: objeto abstracto,—visión,—de su contenido total ó parcial. Ni la totalidad de estos elementos, ni alguno de ellos por sí solo traen consigo la conciencia ó percepcion del acto de evidencia intelectual. El objeto abstracto supone una percepcion interna ó esterna, y un acto de locucion mental con el que se haya prescindido de alguna determinacion al espresar el objeto percibido. Un acto de percepcion interna ó esterna, un acto abstractivo de locucion mental son posibles sin el mencionado acto de conciencia; porque el primero puede recaer sobre un objeto exterior ó so-

bre un acto de voluntad, y el segundo puede referirse al objeto del primero; así que ninguno de ellos exige el acto de conciencia referido. El segundo elemento, ó sea la vision intelectual, puesto que no implica más que el objeto abstracto y su relacion con ella, es igualmente posible sin el mencionado acto de conciencia. El tercer elemento, es decir, el contenido del objeto abstracto, como término de la vision intelectual, exige los dos hechos de la vision y de su terminacion en aquel contenido, pero no la conciencia del acto de la vision. Sin esta conciencia es tambien posible la totalidad de los tres elementos, porque ya está envuelta en el tercero. El contenido del objeto abstracto como término de la vision, supone el objeto abstracto y la vision misma; y por consiguiente, cuando él sea posible, lo será tambien la totalidad de los tres elementos.

Si despues de haber examinado la evidencia intelectual como hecho, pasamos á considerarla como criterio, veremos tambien que es posible sin la conciencia ó percepcion de la misma. Siendo el criterio de la verdad el medio para conocerla, la evidencia intelectual como criterio habrá de ir unida á dicha conciencia ó percepcion, caso que sin ella no baste para hacernos conocer la verdad. Pero si dicha evidencia por sí sola es poderosa para hacernosla conocer, podrá ser criterio separado de tal conciencia ó percepcion. Segun lo que hemos dicho al esponer nuestra doctrina tocante al criterio y á la certeza, tenemos en cualquier clase de evidencia objetiva el medio para conocer la verdad. En viendo un objeto, sabemos que es verdadero; en viendo que una cosa está contenida en otra, sabemos que realmente está contenida. Aunque carezcamos del acto de conciencia, aunque no percibamos que vemos una cosa contenida en otra, bastará que la veamos para saber que es verdadera y adherirnos firmemente á ella.

Por tanto, la evidencia intelectual, ya como hecho, ya como criterio, puede existir sin la conciencia ó percepcion de la misma.

Otro defecto, el de la inconsecuencia, se encuentra, á nuestro modo de ver, en la doctrina de Bálmés. Segun ella, no es la evidencia intelectual la que nos hace tener por verdadero lo

evidente, sinó un instinto intelectual, un irresistible impulso de la naturaleza. Si la evidencia intelectual no basta para hacernos conocer la verdad y asentir á ella, ¿podrá bastar la conciencia? Creemos que no. La conciencia es percepcion que recae sobre nosotros mismos, la evidencia intelectual es vision del contenido de un objeto abstracto. La vision no es respecto de dicho contenido ménos poderosa que la percepcion respecto de su objeto. Así la una como la otra son aprehension de alguna cosa: y por esto cada una por sí basta para hacernos conocer la verdad de su objeto y llevarnos á asentir al mismo. Quien niegue esta fuerza á la evidencia intelectual, para ser consecuente, ha de negarla también á la conciencia.—Segun Bálmès, el impulso natural irresistible y la conciencia son los dos criterios fundamentales; toda vez que de la combinación de entrambos nacen todos los demas. Si el criterio de evidencia intelectual se funda en la inclinación irresistible, en ésta habrá de fundarse también el de conciencia; puesto que ese último no lleva ventaja al primero. No habrán de ser dos los criterios fundamentales, sinó uno solo, el de la inclinación irresistible; habrá de aceptarse pura y simplemente la doctrina de la escuela escocesa.

Esta última consideración hace que veamos en la doctrina de Bálmès los mismos inconvenientes que hemos encontrado en la de Reid. Segun lo espuesto, la doctrina de aquél incluye la de éste: de los defectos de la última debe adolecer también la primera.

No hemos tenido reparo en hacer estas y otras observaciones tocante á ciertas doctrinas de Bálmès, porque amamos la justicia y deseamos la difusion de la verdad. Échanse de ver en los escritos filosóficos de Bálmès la influencia de Descartes y la de la escuela escocesa. Á la primera es debida la tendencia subjetiva que en él se observa muchas veces, por ejemplo, en el pasaje citado al fin del párrafo anterior. Á la segunda debe atribuirse su doctrina sobre el impulso natural irresistible, como criterio de la verdad. Creemos que si Bálmès hubiese podido aprovecharse de los estudios hechos en nuestros días sobre Descartes y la filosofía escocesa, habría pensado de un modo algo diferente, y deseado que sus discípulos y admiradores no siguieran á Descartes ni á Reid en los puntos mencionados.

CAPÍTULO XII

Doctrina de Jacobi

I

A la doctrina de Reid sobre el principio de certeza es semejante la de Jacobi. Despues de haber tratado estensamente de la primera, pocas reflexiones haremos tocante á la segunda.

Segun Reid, el principio de la certeza es el instinto ó inclinación irresistible; segun Jacobi, lo es el sentimiento. En una y otra teoría dicho principio consiste en una cosa distinta del conocimiento.

Jacobi enseña que tenemos certeza de la existencia de las cosas sensibles y de la de Dios; cosas que él tiene por indemostrables. Siguiendo á Kant y confundiendo el orden lógico con el ontológico, tiene por indemostrable la existencia de Dios, porque cree inconciliable la independéncia de éste con aquella demostración. Una verdad demostrada depende del principio en que la demostración se funda; y Dios es absoluto é independiente, y no necesita de principio ni de condición alguna para su existencia. Kant y Jacobi no han sabido distinguir el conocimiento y el objeto conocido; y no han visto que podía ser condicional y dependiente el primero sin que lo fuese el segundo. En la demostración el conocimiento de la cosa demostrada depende de algun principio: en la demostración de la existencia de Dios, el conocimiento de esta existencia depende de algun hecho empírico y de principios metafísicos. Este conocimiento es un hecho humano, plenamente distinto de la existencia de Dios; es un hecho finito y dependiente, que se refiere á un Sér infinito y absoluto.

De tales cosas indemostrables dice Jacobi que tenemos fe ó sentimiento. Damos asenso á las mismas porque las sentimos, no porque las veamos; y por consiguiente, esta certeza tiene por principio ó motivo el sentimiento, pero no la evidencia.

La verdadera filosofía no es ciencia demostrativa ni especulación: versa sobre hechos, sobre la existencia de las cosas, y no sobre la naturaleza de las mismas. Si la certeza de lo existente, ya sea lo sensible, ya sea lo suprasensible, se funda en el sentimiento, en éste se fundará también la certeza de toda la ciencia. Con estas doctrinas Jacobi limita grandemente el terreno de la ciencia, y por añadidura le da un fundamento tan débil como el sentimiento (1).

II

Poca perspicacia basta para descubrir en la doctrina de Jacobi los mismos defectos de la de Reid. Es contraria á los hechos; desconoce una parte de la armonía del universo; y no es á propósito para librarse del escepticismo.

Aunque tengamos inclinación á una doctrina, ó esperitemos complacencia en ella, no nos atrevemos á abrazarla hasta que hayamos conocido su verdad. Si de otro modo procediésemos, daríamos á entender que no profesamos á la verdad el amor purísimo á que es acreedora. Tan persuadidos estamos que á la evidencia objetiva es debido nuestro asenso firme, que al ser preguntados sobre éste, siempre lo atribuimos á dicha evidencia, mas no á la inclinación ni al sentimiento.

El sentimiento es facultad ó acto afectivo, pero no es acto ni facultad cognoscitiva. El sentimiento puede proceder así de un objeto imaginario como de un objeto real, según lo atestigua la experiencia de todos los días. Un hombre sano podrá

(1) Puede verse la exposición de la doctrina de Jacobi en Erdmann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*; 2.^a ed., 1870, t. II, págs. 306 y siguientes.

creerse enfermo, y andar por este motivo harto penado. Un crítico podrá entusiasmarse, y entonar un himno al autor de una poesía vulgar, creída por aquél igual ó superior á un canto de la Iliada. De aquí proviene que el asentir por sentimiento es asentir sin conocimiento de la verdad de aquello á lo cual se asiente. Sucede, pues, en este caso lo mismo que en el de la inclinación tomada por motivo del asenso: una naturaleza racional hace un acto desprovisto de este carácter. Así se rompe la armonía intrínseca del alma humana.

De ese mismo carácter del sentimiento proviene su inhabilidad para servir de dique contra el escepticismo. Al reflexionar sobre el asenso dado por motivo del sentimiento, veríamos que el sentimiento no nos deja seguros de la verdad de su objeto, porque no la incluye, porque puede existir con un objeto imaginario. Por esto después de la reflexión habríamos de suspender el asenso y quedar vacilantes. Si hubiésemos tenido certeza espontánea, debiéramos quedar en un escepticismo científico ó reflejo, lo mismo que en la teoría de la escuela escocesa.

Á estos inconvenientes debe añadirse otro especial de la teoría de Jacobi. El sentimiento cambia con frecuencia, aunque permanezca del mismo modo que ántes el objeto al cual se refiere. La experiencia nos enseña que según las disposiciones del sujeto y sin razones objetivas se verifica muchas veces en aquél una sucesión de sentimientos diferentes y hasta encontrados. Verificado un cambio en la inteligencia, nacida una nueva afición, los que ántes idolatraban á una persona, sin haber tenido motivo de parte de ésta, se mostrarán indiferentes por ella, ó la tomarán por blanco de sus odios y de sus iras. Á causa de estas mudanzas no puede el sentimiento ser el principio de la certeza ni el criterio de la verdad. Por estas mudanzas muchas veces no corresponde al objeto, y por lo tanto no puede él solo ser nuestra guía para el conocimiento de la verdad, ni determinarnos á dar asenso á una cosa como verdadera ó á rechazarla como falsa.

CAPÍTULO XIII

Doctrina de Lamennais

Terminado el examen de los sistemas subjetivos, empecemos el de los objetivo-subjetivos de orden estrínseco.

Algunos filósofos, exagerando la flaqueza de la razón humana, y no queriendo echarse en brazos del escepticismo, han buscado un refugio en la revelación divina. Huet, Bautain y Lamennais han creído que la razón humana abandonada á sus propias fuerzas era impotente para distinguir la verdad y tener certeza de la misma, y que no obstante había de tener un medio suministrado por Dios para alcanzar estos fines, el cual no era otro que la revelación divina.

Si ésta es el criterio de la verdad, lo será en cuanto sea objeto de conocimiento; puesto que sabiendo que una cosa es revelada, estamos seguros de que es verdadera y de que ha de ser creída firmemente. En este caso el criterio es objetivo-subjetivo, porque es tal criterio en cuanto es aprehendido por el sujeto cognoscente; y es de orden estrínseco, porque no forma parte del objeto á la certeza del cual se busca un fundamento. Si tenemos, por ejemplo, certeza de la existencia del Yo en cuanto sabemos que ha sido revelada por Dios, el objeto intrínseco de aquel asentimiento firme es la existencia del Yo; pero la revelación divina es algo estrínseco á dicho asentimiento. Por lo tanto la revelación divina será criterio objetivo-subjetivo de orden estrínseco.

No todos los filósofos que defienden este criterio lo explican de una manera. Lamennais pretende que la revelación

divina es el principio de la certeza, y que el consentimiento común es el medio para conocer aquella revelación.

Segun Lamennais, como frecuentemente somos inducidos en error por los sentidos, por el sentimiento interior, y por la razón, y no tenemos medios para conocer estos errores, nada podemos afirmar de un modo absoluto: entregados á nosotros mismos habríamos de dudar de todo (1). Pero Dios ha revelado al hombre todas las verdades necesarias, las cuales se han conservado y transmitido por medio de la palabra (2). Así como Dios habló á nuestros primeros padres, éstos hablaron á sus hijos: los hijos creyeron por el testimonio de los padres, como éstos habían creído por el testimonio de Dios. En esto hay unión y sociedad, porque hay conocimiento y amor de unas mismas verdades, y sumisión al orden que de aquí se deriva. De este modo y segun una misma ley se forma la razón de la familia, la de los pueblos, y la del linaje humano, cuyo testimonio es garantía infalible de la pureza de las tradiciones primitivas conservadas por él (3).

De esta explicación de Lamennais resulta que «la autoridad divina es la base de la certeza de nuestros conocimientos (4),» y «el consentimiento común es para nosotros el único sello de la verdad (5).»

(1) Il est de fait que souvent les sens nous trompent, que le sentiment intérieur nous trompe, que la raison nous trompe, et que nous n'avons en nous aucun moyen de reconnoître quand nous nous sommes trompés, aucune règle infallible du vrai. C'en est assez, comme on l'a vu, pour ne pouvoir rigoureusement affirmer quoi que ce soit, pas même notre propre existence. (*Essai sur l'Indifférence en matière de Religion*, t. II, pag. 93, ed. Garnier, 1859).

(2) Révélées par la parole, les vérités nécessaires et la pensée même se conservent et se transmettent également par la parole. (*Ibid.*, pag. 145).

(3) Comme Dieu parla au premier père, le père parle à l'enfant, et l'enfant croit au témoignage du père, comme le père originairement a cru au témoignage de Dieu; et ici encore il y a union, société parce qu'il y a connoissance, amour des mêmes vérités, et soumission à l'ordre qui en dérive. Ainsi, et toujours selon la même loi, se forme la raison de la famille, la raison des peuples, la raison du genre humain, dont le témoignage devient l'infaillible garantie de la pureté des traditions primitives qu'il conserve. (*Ibid.*, pag. 145).

(4) ...Témoignage de Dieu, dont l'autorité devient ainsi la base de la certitude, et la raison de notre raison (*Ibid.*, pag. 143).

(5) Le consentement commun, *sensus communis*, est pour nous le sceau de la vérité; il n'y en a point d'autre. (*Ibid.*, pag. 85).

II

La doctrina de Lamennais no tiene ni puede tener sólido fundamento; porque no puede tenerlo ni en su evidencia inmediata, ni en una demostración. No puede verificarse lo primero; pues que no hay evidencia inmediata del conjunto de afirmaciones y negaciones contenidas en la teoría de Lamennais. Y ni siquiera la hay de la verdad capital de esta teoría, á saber, de la existencia de Dios, respecto de la cual hay no más que la evidencia mediata de la demostración. Además de que, aun cuando hubiese evidencia inmediata, Lamennais no podría aducirla á favor de su doctrina, toda vez que desecha la evidencia, considerada por él como incluida en el sentimiento, y sujeta á error.

Tampoco puede verificarse lo segundo, ó sea que la doctrina de Lamennais tenga sólido fundamento en una demostración. Porque ésta no podría proceder de la razón individual, la que en esta teoría es juzgada impotente para el conocimiento cierto de la verdad; ni tampoco del consentimiento común, pues en este caso se cometería petición de principio, suponiendo lo mismo que se ha de probar.

La doctrina de Lamennais, sobre ser infundada, es contradictoria. Enseña que la razón individual es impotente para conocer con certeza la verdad, y no obstante supone que puede estar cierta del consentimiento común como medio de conocer la revelación divina; enseña que la razón individual es impotente para conocer con certeza un hecho particular cualquiera, hasta el de la propia existencia, y á pesar de esto supone que puede tener certeza de un hecho tan general como el consentimiento común. En la teoría de Lamennais el hombre individual puede estar cierto de muchas verdades fundándose en la revelación divina, manifestada en el consentimiento común; y por lo tanto la razón individual es la que puede conocer con certeza dicho consentimiento para inferir de aquí el hecho de la reve-

lacion divina. Se atribuye, pues, á la razón individual una fuerza que por otra parte se le niega.

Siguiendo la doctrina de Lamennais, se ha de dar en el mismo escollo que se pretende evitar; á ménos de ser inconsecuente, se ha de caer en el escepticismo. Según esta doctrina no puede conocerse con certeza ningun hecho particular accesible á nuestros sentidos. Porque para ello debiera haber revelación divina de este hecho, y certeza de la revelación. Ahora bien; de los hechos particulares del orden sensible no hay revelación explícita. No pretendería Lamennais que Dios hubiese revelado los hechos mismos de su existencia, de sus pensamientos, y de los objetos corporales percibidos por él. Tal vez dijera que tales hechos quedan revelados implícitamente en cuanto contenidos en un hecho general, por ejemplo, el de que todo lo percibido es real ó verdadero. Pero aun concedido esto, faltaría la certeza de la revelación del hecho particular. Para ella no basta la certeza de la revelación del hecho general, sino que además es necesaria la de la inclusión del hecho particular en el general: así para tener certeza de que tal fenómeno eléctrico tiene la propiedad *A*, no basta saber que la tengan todos los fenómenos eléctricos; es preciso además saber que tal fenómeno pertenece á la clase de los eléctricos. Y dicha certeza no existe, ya que para ello en la teoría de Lamennais Dios debiera haber revelado la inclusión de lo particular en lo general, y no lo ha hecho. ¿Dirá acaso Lamennais que Dios haya revelado que su pensamiento, su existencia y los seres corporales sean objetos percibidos? Así, pues, respecto á los hechos particulares accesibles á nuestros sentidos ó falta la revelación divina, ó falta la certeza de la revelación. Faltando una de las condiciones necesarias en la teoría de Lamennais para la certeza, no puede haberla de los hechos mencionados. ®

Si no puede haber certeza de un hecho particular accesible á nuestros sentidos, ménos podrá haberla del consentimiento común, que incluye muchos de aquellos hechos. Faltando esta condición exigida por Lamennais para llegar á la certeza, es preciso caer en un escepticismo universal.

CAPÍTULO XIV

Duda razonable

Segun lo que tenemos espuesto, llegamos muchas veces en nuestras investigaciones á obtener por resultado el conocimiento cierto de los objetos sometidos á nuestro exámen. Pero es tambien un hecho indudable que muchas otras veces no alcanzamos un conocimiento cierto, sinó que á pesar de nuestros esfuerzos quedamos vacilantes en órden á la doctrina verdadera.

Este hecho frecuente de la duda despues de la investigacion lo conocemos ya, por esperiencia propia, ya por testimonio de los demas. En nosotros mismos hemos observado que sospechando la existencia de un hecho, de una causa ó de una ley, nos hemos dedicado al exámen de los mismos; y no habiendo podido averiguarlos, hemos quedado con vacilacion é incertidumbre en el entendimiento. Otros pensadores atestiguan á cada paso en conversaciones ó en sus escritos que á ellos les sucede otro tanto en sus investigaciones. Bien quisiera el hombre ver coronado cada uno de sus esfuerzos con un conocimiento cierto y evidente; pero por desgracia ha de contentarse no pocas veces con un resultado muy inferior á sus aspiraciones.

Si pasamos á examinar la causa de semejante duda, la encontramos en la falta de evidencia objetiva. De ello nos convencen la esperiencia y la razon. Examinando los casos en los cuales quedamos en duda despues de la investigacion, vemos que en todos ellos estamos faltos de evidencia objetiva. Y al reves, cuando ésta existe, tenemos certeza del objeto evidente. Si du-

damos de un hecho mientras no lo hemos percibido ni lo sabemos de testigos fidedignos, se disipa la duda al tener evidencia del objeto mismo por medio de la percepcion, ó de su verdad por medio del testimonio ajeno. Esta simultaneidad de la duda y de la falta de evidencia objetiva envuelve, segun enseña la razon, un órden de causalidad, de modo que la duda es debida á la falta de evidencia objetiva. Porque siendo ésta el criterio de la verdad y el principio de la certeza; donde ella falte, y sólo donde falte, habrá de faltar la certeza tambien; de su falta y sólo de su falta ha de provenir la incertidumbre.

De aquí proviene que sea razonable la duda en que por falta de evidencia objetiva se viene á parar despues de la investigacion. Así como es razonable la certeza cuando hay aquella evidencia, lo es tambien la duda cuando dicha evidencia falte. Esta duda no es la duda de un escéptico; porque no es una duda escesiva, que traspase los límites de la razon, porque no es una incertidumbre querida á pesar de la existencia del principio generador de la certeza. Lo que se opondría á la razon, fuera la certeza en el caso de no haber evidencia objetiva de una ú otra clase. Porque entónces el entendimiento haría un acto sin motivo legitimo, asentiría firmemente sin el hecho de la evidencia, que justifica este asenso.

Lo que acabamos de decir tocante á la duda despues de la investigacion, vale asimismo para la duda en el tiempo ó antes de la investigacion misma. No sólo cuando se investiga, sinó tambien antes (supuesto el conocimiento del objeto y de los extremos entre los cuales puede vacilar el entendimiento) es razonable la duda mientras no se tenga evidencia del objeto mismo ó de su verdad. La razon es la misma que se ha indicado: tanto despues como en el tiempo ó antes de la investigacion, la falta de evidencia objetiva es la falta del principio generador de la certeza; en todas tres ocasiones aquella falta debe dejar en el espíritu la incertidumbre.

II

Esta doctrina la enseñan, á lo ménos implícitamente, todos los que profesan la de la evidencia objetiva como criterio de la verdad y principio de la certeza; puesto que aquélla se halla contenida en esta otra. De aquí es que puede considerarse enseñada por Aristóteles, San Agustín y los escolásticos en cuanto enseñan la doctrina defendida por nosotros tocante al criterio. Además, San Agustín en varios pasajes de sus obras arriba citados declara espresamente que se ha de dudar ó suspender el juicio en caso de faltar la evidencia objetiva. Así, en el libro XIX *De Civitate Dei*, cap 18, dice que dudamos legítimamente de aquellas cosas respecto á las cuales no tenemos evidencia sensitiva ó intelectual, y cuya verdad tampoco sabemos por la autoridad divina ni por testimonio humano competente. Y en el libro *De videndo Deo* enseña que fuera temeridad el creer lo que no se haya visto con los sentidos ó con el entendimiento, ni se sepa por la autoridad divina manifestada en las Santas Escrituras. En este último pasaje San Agustín no excluye la autoridad humana; porque allí mismo enseña la necesidad de adherirnos á dicha autoridad para innumerables hechos concernientes á la geografía, á la historia, á las familias, etc. Así, pues, según San Agustín, es legítima la duda cuando no hay evidencia del objeto mismo, ó de su verdad. La primera de estas evidencias la proporcionan el sentido y el entendimiento; la segunda, la autoridad divina ó humana.

III

Comparando nuestra doctrina con la de Descartes (V. lib 2, cap. 7), puede verse fácilmente la diferencia que hay entre las dos, y lo bueno y lo defectuoso que está encerrado en la de Descartes.

Decimos nosotros: en toda ocasion haya certeza, si hay evidencia objetiva; en toda ocasion haya duda, si aquella evidencia falta. Dice Descartes: ántes de empezar la investigación científica dudo de todo, ó bien dudo de todo excepto el principio *Yo pienso; luego existo*; en la investigación dudo de todo lo que no resulte evidente. Dejando aparte el diverso modo de entender la evidencia, vemos que en la doctrina de Descartes se da mayor universalidad á la duda anterior á la investigación. En la doctrina de Descartes esta duda es absolutamente universal, ó á lo más tiene la limitación del principio mencionado. En nuestra doctrina esta duda no es universal, ni puede estenderse á dicho principio ni á otra cosa alguna que sea evidente. Cuando uno empieza la investigación científica, tiene ya conocimiento evidente de hechos exteriores, de principios generales, de la verdad de hechos atestiguados por autoridad competente; cosas que no están exceptuadas de la duda en la doctrina de Descartes, y sí en la nuestra.—Además, la doctrina de Descartes carece de unidad: una cosa enseña para ántes de la investigación, otra para la investigación misma. En nuestra doctrina una sola regla abraza todos los momentos: tanto ántes como después de la investigación ha de seguirse el mismo principio, que es el dudar por falta de evidencia objetiva. Siendo uno solo el principio de la certeza, uno solo es también el principio de la duda: siempre y en todas las materias se ha de dudar por una misma causa general. Una sola regla que espresase esta causa, basta para todos los momentos.

La doctrina de Descartes contiene una regla buena y otra defectuosa, que no están en armonía. Es un bien que se dude de lo que no sea evidente de una ú otra manera. Es un mal, y es caer en el escepticismo, el empezar la investigación científica dudando de todo, hasta de cosas que ya eran evidentes. El primer procedimiento no se aviene con el segundo, porque si en la investigación el entendimiento se rinde á la evidencia, ántes de aquélla debe rendirse también á la misma. Lo evidente tiene la misma fuerza en entrambos casos, es decir, siempre se presenta con tal claridad al entendimiento, que éste no puede ménos de reconocerlo por verdadero. De aquí es que si en unos

casos se tiene certeza de lo evidente y en otros no, se procede con inconsecuencia, toda vez que en el segundo caso se niega una fuerza que se ha reconocido en el primero.

En la antigua doctrina referente al criterio y á la duda se halla la parte buena de las reglas de Descartes, pero no sus defectos. En aquella doctrina se señala lo evidente como principio de certeza, y se reserva la prudencia de la duda para lo que no sea evidente, sin caer por eso ni en el escepticismo ni en la inconsecuencia. Respecto de aquella doctrina Descartes no tiene el mérito de haber enseñado una cosa nueva; bien que puede tener el de haber recordado y puesto de relieve una regla harto olvidada en épocas de decadencia. Cuando en el terreno científico muchos se adherían á la autoridad de un sabio, descuidando la investigación propia y las condiciones necesarias para la legitimidad de la adhesión al testimonio ajeno; dado semejante abuso, se merecía bien de la ciencia recordando la necesidad de dudar de las cosas no evidentes.

IV

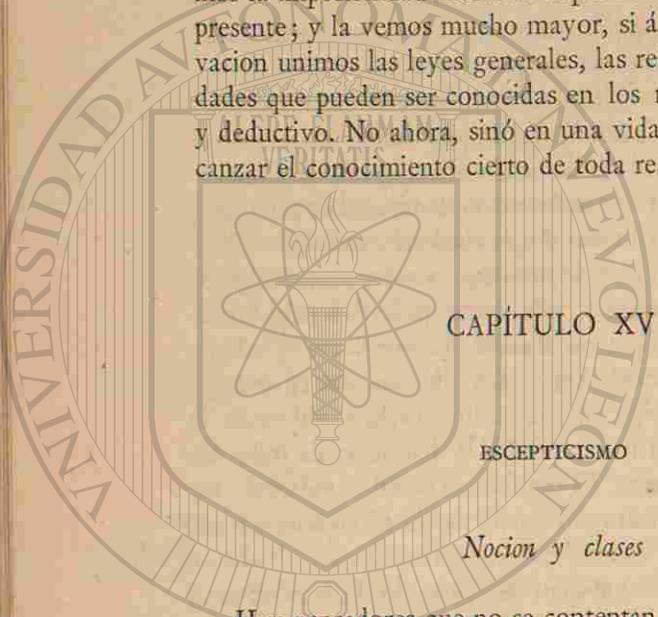
Si es un hecho que muchas veces quedamos en duda después de la investigación, lo es también que no pocas veces podemos vencer esta duda con nuevas investigaciones. Los resultados de éstas nos demuestran aquella posibilidad. De aquí es que el pensador no debe descorazonarse aún cuando no haya llegado de pronto á la evidencia: si en muchos casos repite sus investigaciones, verá no pocas veces coronados sus esfuerzos con el resultado apetecido.

Con la investigación propia y con el estudio de obras ajenas podremos obtener este resultado; porque tenemos un alma nobilísima capaz de engrandecerse con innumerables actos excelentes y fecundos; porque tenemos crecido número de hermanos en tal nobleza y potencia. Un astrónomo en muchos casos se ha cansado en vano para averiguar un hecho tocante á una estrella; repitiendo después las observaciones en tiempo

más propicio ó con la ayuda de un nuevo instrumento, descubre la verdad y disipa la duda anterior. Un naturalista que por vía de inducción no ha podido llegar al conocimiento cierto de una ley general tocante á una especie de plantas ó animales, obtendrá después este conocimiento examinando nuevos individuos y nuevas especies en otras comarcas. Estudiando las obras de escritores eminentes, quizá encontremos hechos particulares, leyes generales, aplicaciones de principios metafísicos, con lo cual descubramos nuevos horizontes, y veamos claramente derroteros que ántes habíamos buscado en vano. Estos y otros resultados de nuestra constancia en la investigación deben alentarnos á la alta empresa de la dirección al ideal, y hacernos concebir esperanza aún en medio de muchos esfuerzos frustrados.

Sin embargo no hemos de concebir la esperanza de disipar todas nuestras dudas en esta vida, ántes podemos con fundamento conjeturar lo contrario atendida la condición y estado de la naturaleza humana. Aspiración altísima en el hombre unida á mucha limitación; grandeza infinita en el objeto de la ciencia, hacen moralmente imposible la disipación de todas las dudas en la vida presente. El hombre es de tal condición que busca lo grande, lo inconmensurable, aspira á lo infinito; y por esto desea poseer una ciencia estensísima en cuanto al objeto, y simplicísima en cuanto al acto de conocerlo. El hombre tiene por objeto de su ciencia el universo, de grandeza incalculable; y á Dios, de grandeza verdaderamente infinita. Siendo el hombre tan limitado en la duración de su vida, aunque se aproveche de los trabajos de los demás, ¿podrá en tan corto tiempo recorrer los inmensos campos que se presentan á su consideración, y adquirir en todas partes un conocimiento cierto y evidente? No es de esperar tanta dicha. Solamente en cuanto á la observación del mundo material, siendo el hombre tan limitado en el tiempo y en el espacio; habiendo de valerse de instrumentos tan poco proporcionados á la grandeza del universo, por más poderosos que sean, ¿cómo puede hacerse la ilusión de conocer con claridad y certeza lo relativo á esa serie interminable de mundos? Los potentes telescopios de los tiempos modernos, y los incesantes trabajos de muchos sabios,

han hecho avanzar notablemente la ciencia relativa al mundo material; pero tambien han hecho conocer la existencia de inmensos campos no explorados todavía: si han hecho avanzar la ciencia, han dado lugar á nuevas aspiraciones y á nuevas dudas. Concretándonos al terreno de la observacion, encontramos la imposibilidad moral de superar toda duda en la vida presente; y la vemos mucho mayor, si á los objetos de observacion unimos las leyes generales, las relaciones y las propiedades que pueden ser conocidas en los momentos abstractivo y deductivo. No ahora, sinó en una vida mejor podremos alcanzar el conocimiento cierto de toda realidad.



CAPÍTULO XV

ESCEPTICISMO

Nocion y clases

Hay pensadores que no se contentan con la duda espuesta en el capítulo anterior, sinó que, traspasando los justos límites, dudan hasta de cosas evidentes. Esta duda excesiva se designa con el nombre de *escepticismo*. Suele fundarse en alguna razon estensiva á una ó más clases de objetos; y por esto tiene mayor ó menor universalidad, y presenta el carácter de sistema.

Pueden distinguirse varias clases de escepticismo: ante todo, el directo ó espontáneo, y el científico ó reflejo. Caería en el escepticismo directo ó espontáneo quien al presentársele un objeto evidente, en vez del acto directo de asenso, hiciera el de duda respecto de tal objeto. Si al percibir un acto de nuestro entendimiento, dudáramos de su realidad; si al ocurrirnos este principio: el todo es mayor que su parte, dijéramos

en nuestro interior: ¿Quién sabe? en estos y otros casos semejantes caeríamos en esta primera clase de escepticismo.

Cuando hayamos hecho el acto de certeza directa, podemos reflexionar sobre el mismo, y preguntarnos si hemos asentido legítimamente, si teníamos justo motivo para asentir de una manera firme. El escepticismo en que se caiga despues de esta reflexion, se llama escepticismo reflejo; recibe tambien el nombre de escepticismo científico, porque se funda en razones que se suponen suministradas por la ciencia. Caerá en esta segunda clase de escepticismo el que en la vida práctica admita la realidad del mundo material, y despues en sus estudios ponga en duda dicha realidad.

Á estas dos clases de escepticismo se refiere la famosa frase de Pascal: *la naturaleza confunde á los escépticos, y la razon á los dogmáticos*. Con ella Pascal quería dar á entender que naturalmente estamos ciertos de los objetos que se nos presentan con evidencia, y que por lo tanto no podemos caer en el escepticismo directo ó espontáneo; pero que reflexionando sobre aquella certeza, no encontramos razones que la justifiquen, y que por consiguiente hemos de profesar el escepticismo científico ó reflejo. Tenía razon por lo que hace á lo primero, y estaba léjos de tenerla tocante á lo segundo.

El escepticismo científico ó reflejo puede subdividirse por parte del objeto sobre el cual recae, y por parte del sujeto que lo profesa. Bajo el primer punto de vista podría ser universalísimo, universal y particular.

Profesaría el escepticismo reflejo universalísimo quien, despues de reflexionar sobre la certeza, dudase de todas las cosas bajo todos sus aspectos, lo mismo en cuanto son fenómenos que en cuanto son nómenos. Ese tal dudaría de su misma duda, de manera que para espresarse con exactitud habría de apelar á esta fórmula ú otra parecida: ¿Quién sabe si hay verdad alguna? Semejante escepticismo reflejo, por estenderse no sólo á todas las cosas, sinó tambien á todos sus aspectos, tendría la mayor universalidad posible, y por esto merecería bien la denominacion de universalísimo.

Ménos estenso que éste es el escepticismo universal, que re-

cae sobre todas las cosas, pero no bajo todos sus aspectos. Hay quienes, distinguiendo las cosas en sí y las relaciones de éstas con nosotros, admiten como cierto el fenómeno ó la apariencia de las cosas, pero no el nómeno ó las cosas mismas en sí. Esos tales admiten como cierto, por ejemplo, la sensación de olor al aspirar el aroma de una rosa; pero dudan de que haya una rosa dotada de la propiedad de escitar en nosotros aquella sensación: admiten el olor, como fenómeno, pero no como nómeno. Los que dudan de todas las cosas consideradas en sí ó en cuanto son nómenos, profesan el escepticismo universal.

Si la duda no se estiende ni siquiera á todas las cosas, entónces el escepticismo es particular; y será de varias clases segun los objetos á que se refiera. Hay quienes dudan de lo suprasensible (que es objeto de los momentos abstractivo y deductivo), admitiendo como cierto lo sensible ó empírico. Tienen certeza respecto de las cosas averiguadas por la *observacion*, y dudan de lo que ha de ser conocido por la contemplacion de la *inteligencia* ó por el discurso de la *razon*.

Hasta algunos limitan la certeza relativa al momento empírico, escluyendo de la misma ciertos objetos que han de ser conocidos mediante el testimonio ajeno. Asienten á lo percibido por medio de los sentidos exteriores ó del sentido íntimo, se adhieren tal vez á la autoridad de otro hombre viviente, por creerle dotado de ciencia y veracidad; pero dudan de la verdad de lo contenido en los documentos históricos. Tal escepticismo suele designarse con el nombre de escepticismo histórico.

De este modo se divide el escepticismo considerado por parte del objeto. Si lo consideramos por parte del sujeto, podremos distinguir dos grados en su duda, y segun ellos, dos clases de escepticismo. La duda puede tomarse en sentido estricto en cuanto denota la vacilacion del entendimiento entre dos ó más extremos, de manera que no se adhiere ni levemente á uno más bien que á otro. Puede tomarse tambien en un sentido general en cuanto denota la incertidumbre, ya sea ésta la del significado anterior, ya la del que se adhiere á un extremo no con firmeza, sinó con alguna vacilacion por temor al estre-

mo opuesto. Por tanto es posible un escepticismo en que el sujeto tenga duda estricta; y otro en que el sujeto, sin llegar á tener certeza, profese no obstante una opinion que crea probable. Escepticismo radical puede ser llamado el primero; y escepticismo moderado, el segundo.

Hasta aquí hemos hablado del escepticismo puro, ó sea de aquel en que no se busca un medio para superarlo, sinó que se hace asiento en él. Además de éste hay otro escepticismo en que se busca aquel medio, y se cree encontrarlo fuera de la razon en Dios, ó fuera de la razon teórica en la razon práctica. Tal escepticismo podría llamarse misto, porque va unido con cierto dogmatismo. Los que lo profesan son escépticos cuando tratan de la razon humana ó de la razon teórica: y son dogmáticos en cuanto se apoyan en Dios, ó en los principios de la razon práctica. El escepticismo misto, por razon del diverso fundamento que da á la certeza (Dios ó la razon práctica), es escepticismo místico en el primer caso, y escepticismo kantiano en el segundo.

CAPÍTULO XVI

Limitacion real del escepticismo

I

Habiendo dicho en qué consiste el escepticismo, y cuáles son sus clases, veamos ahora hasta qué punto profesan los que en diversas épocas han caído en este error.

Nadie practica un escepticismo espontáneo, no sólo universal, pero ni siquiera estendido á la totalidad de uno de los tres momentos científicos. Hasta los escépticos revelan de mil ma-

cae sobre todas las cosas, pero no bajo todos sus aspectos. Hay quienes, distinguiendo las cosas en sí y las relaciones de éstas con nosotros, admiten como cierto el fenómeno ó la apariencia de las cosas, pero no el nómeno ó las cosas mismas en sí. Esos tales admiten como cierto, por ejemplo, la sensación de olor al aspirar el aroma de una rosa; pero dudan de que haya una rosa dotada de la propiedad de escitar en nosotros aquella sensación: admiten el olor, como fenómeno, pero no como nómeno. Los que dudan de todas las cosas consideradas en sí ó en cuanto son nómenos, profesan el escepticismo universal.

Si la duda no se estiende ni siquiera á todas las cosas, entónces el escepticismo es particular; y será de varias clases segun los objetos á que se refiera. Hay quienes dudan de lo suprasensible (que es objeto de los momentos abstractivo y deductivo), admitiendo como cierto lo sensible ó empírico. Tienen certeza respecto de las cosas averiguadas por la *observacion*, y dudan de lo que ha de ser conocido por la contemplacion de la *inteligencia* ó por el discurso de la *razon*.

Hasta algunos limitan la certeza relativa al momento empírico, escluyendo de la misma ciertos objetos que han de ser conocidos mediante el testimonio ajeno. Asienten á lo percibido por medio de los sentidos exteriores ó del sentido íntimo, se adhieren tal vez á la autoridad de otro hombre viviente, por creerle dotado de ciencia y veracidad; pero dudan de la verdad de lo contenido en los documentos históricos. Tal escepticismo suele designarse con el nombre de escepticismo histórico.

De este modo se divide el escepticismo considerado por parte del objeto. Si lo consideramos por parte del sujeto, podremos distinguir dos grados en su duda, y segun ellos, dos clases de escepticismo. La duda puede tomarse en sentido estricto en cuanto denota la vacilacion del entendimiento entre dos ó más extremos, de manera que no se adhiere ni levemente á uno más bien que á otro. Puede tomarse tambien en un sentido general en cuanto denota la incertidumbre, ya sea ésta la del significado anterior, ya la del que se adhiere á un extremo no con firmeza, sinó con alguna vacilacion por temor al estre-

mo opuesto. Por tanto es posible un escepticismo en que el sujeto tenga duda estricta; y otro en que el sujeto, sin llegar á tener certeza, profese no obstante una opinion que crea probable. Escepticismo radical puede ser llamado el primero; y escepticismo moderado, el segundo.

Hasta aquí hemos hablado del escepticismo puro, ó sea de aquel en que no se busca un medio para superarlo, sinó que se hace asiento en él. Además de éste hay otro escepticismo en que se busca aquel medio, y se cree encontrarlo fuera de la razon en Dios, ó fuera de la razon teórica en la razon práctica. Tal escepticismo podría llamarse misto, porque va unido con cierto dogmatismo. Los que lo profesan son escépticos cuando tratan de la razon humana ó de la razon teórica: y son dogmáticos en cuanto se apoyan en Dios, ó en los principios de la razon práctica. El escepticismo misto, por razon del diverso fundamento que da á la certeza (Dios ó la razon práctica), es escepticismo místico en el primer caso, y escepticismo kantiano en el segundo.

CAPÍTULO XVI

Limitacion real del escepticismo

I

Habiendo dicho en qué consiste el escepticismo, y cuáles son sus clases, veamos ahora hasta qué punto profesan los que en diversas épocas han caído en este error.

Nadie practica un escepticismo espontáneo, no sólo universal, pero ni siquiera estendido á la totalidad de uno de los tres momentos científicos. Hasta los escépticos revelan de mil ma-

neras la certeza que tienen cuando obran espontánea ó directamente, cuando no tienen ocasion de reflexionar sobre sus actos, y de dar entrada á sus preocupaciones filosóficas. Un escéptico á la vista de un espectáculo sorprendente de la naturaleza prorumpirá en palabras de entusiasmo y de admiracion; y al ver inminente un gran mal, ó al contemplar una súbita catástrofe, lanzará un grito de horror y de espanto. Con estos actos el escéptico manifiesta la firme conviccion que tiene de la grandiosidad del espectáculo de la naturaleza, y de la gravedad del mal inminente ó realizado: conviccion espontánea, adquirida á la presencia de los objetos, y de un modo inevitable impuesta al entendimiento. En ciertos casos un escéptico preguntado sobre sus ocupaciones, se entregará á la expansion de la amistad, manifestará lo que ha pensado y lo que ha sentido, y no tendrá vacilacion alguna tocante á la realidad de estos actos psicológicos que ha observado en sí mismo. Si un escéptico ha de hacer una cuenta en la cual esté interesado, no vacilará en afirmar la proposicion vista en el momento abstractivo: *dos y dos son cuatro*; ni en hacer deducciones claras y evidentes. Y á quien se equivocara, y de este modo le irrogase perjuicio, sabría corregirle, sosteniendo resueltamente la proposicion mencionada y otras semejantes, no ménos que las deducciones evidentes. Estos hechos y otros muchos prueban que tanto en el momento empírico como en los momentos abstractivo y deductivo, tienen los escépticos mismos mucha certeza espontánea ó directa.

Es verdad que del Padre del escepticismo antiguo, de Pirron, se dijo que veía con pasmosa indiferencia un abismo en el cual podía despeñarse, un carro del cual iba á ser atropellado, y que sólo por la solicitud de sus amigos era preservado de una desgracia irremediable. Tales hechos, á ser verdaderos, indicarían que Pirron ni espontáneamente estaba cierto de los objetos que veía, y de los males que evidentemente le amenazaban. Pero aquellos hechos están desmentidos por el escéptico Enesidemo, y son inconciliables con la avanzada edad en que murió Pirron, y que sin duda no alcanzara con su desatentada conducta, sobre todo si tuvo la afición á viajar que se le atribuye. Además de esto, tales hechos no se avienen con la ma-

nifiesta é irresistible fuerza de la evidencia, y con el instinto natural de la conservacion (1).

En los tiempos modernos Kant, á pesar de todo su escepticismo teórico, cuando espresaba sus actos espontáneos, daba á conocer la certeza que tenía de la realidad y naturaleza de muchos hechos experimentales. En la dedicatoria de su *Critica de la razon pura* espresaba el sentimiento de gratitud de que estaba poseído para con el ministro de Estado, Baron de Zedlitz; y consignaba que la aprobacion de un juez competente es un poderoso estímulo para los sacrificios exigidos por el amor á la ciencia. En una carta á Mendelssohn escrita posteriormente, declaraba que su *Critica de la razon pura* era el resultado de las meditaciones de doce años por lo ménos, y que la había redactado en el espacio de cuatro ó cinco meses, atendiendo mucho al fondo, y poco á la forma y á la claridad de estilo. En esta misma carta manifestaba que era de edad sobrado avanzada para atender á todas estas cosas en la composicion de una obra estensa. Así revelaba Kant su certeza espontánea tocante á hechos observados, á la naturaleza de las cosas, y á sus relaciones, despues que en sus reflexiones filosóficas consignadas en la *Critica de la razon pura* había negado la posibilidad de la certeza tocante á las cosas referidas.

En nuestros días Ausonio Franchi, uno de los filósofos que en Italia siguen la tendencia kantiana, ha declarado resuelta y paladinamente el hecho y la necesidad de la certeza espontánea ó directa. Ha dicho este filósofo que espontáneamente el hombre tiene la persuasion irresistible de que las cosas son tales como su espíritu las ve; pero que despues reflexionando no encuentra un motivo para justificar esta certeza; y por esto se ve precisado á dudar. El hombre cree por instinto, y duda por reflexion (2). Con estas afirmaciones consigna Ausonio Franchi una limitacion contenida en todo escepticismo, la del pensamiento espontáneo ó directo; y además, el dualismo que las doctrinas escépticas ponen en el entendimiento.

(1) Vide Zeller: *Die Philosophie der Griechen*, etc.; 3.^a parte, secc. 1.^a, pág. 482, ed. 3.^a, 1880.

(2) V. Stöckl: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*: 2.^a ed., 1875, págs. 928, 929.

II

El escepticismo real tiene dos clases de limitación: una en el terreno de la espontaneidad ó de los actos directos, otra en el terreno de la reflexión ó de los actos reflejos.

Los que profesan el escepticismo reflejo, le ponen de una ú otra manera alguna limitación por lo que hace á la estension objetiva: ó no dudan de todas las cosas, ó no dudan de ellas bajo todos los aspectos. Unos profesan un escepticismo particular; y por lo tanto tienen certeza respecto de algunas cosas á lo ménos: tales son los que profesan no más que el escepticismo histórico, y los que dudan solamente de las cosas suprasensibles. Otros profesan un escepticismo universal, dudando de todas las cosas; pero no llegan á dudar del aspecto fenomenal de las mismas. El fenómeno ó la apariencia lo admiten hasta los escépticos más radicales: no pudiendo sustraerse á la fuerza de la evidencia, y no queriendo confesar que veamos las cosas mismas, confiesan que las cosas nos *aparecen* de tal ó cual modo. De donde resulta que por lo ménos el escepticismo no comprende el fenómeno ó la apariencia de las cosas; y que por consiguiente no existe en realidad un escepticismo universalísimo, que abarque todas las cosas y todos sus aspectos.

Tanto respecto de los escépticos antiguos, como respecto de los modernos, existen pruebas de que unos y otros admiten por lo ménos el fenómeno, y de que si profesan una duda universal, la profesan relativamente á las cosas en sí. Por lo que atañe á los escépticos antiguos poseemos los testimonios consignados en las obras de Diógenes Laercio, y algunos pasajes muy terminantes de los escritos de Sexto Empírico. Segun refiere Diógenes Laercio, los pirrónicos, contestando á las objeciones de los dogmáticos, decían: «Nosotros admitimos los fenómenos, pero no la conformidad de las cosas con los mis-

mos (1);» y Timon, filósofo de la misma escuela, concretando este principio general, añadía: «No afirmo que la miel sea dulce, pero confieso que lo parece (2).» El mismo Diógenes hace mencion de otros varios escépticos, de Zéuxis, discípulo de Ene-sidemo, de Antioco laodiseno y de Apéles, afirmando de todos ellos que únicamente admitían los fenómenos (3).

Con Diógenes Laercio concuerda el escéptico Sexto Empírico; puesto que en varios lugares de sus *Instituciones pirrónicas* atribuye á los suyos la doctrina mencionada por aquel historiador. «Á mi entender, dice Sexto Empírico, no conocen nuestras doctrinas los que dicen que los escépticos negamos los fenómenos. Segun decíamos ántes, no desechamos las cosas que por la impresion que hacen en nuestra fantasía nos inducen á un asenso irresistible, cuales son los fenómenos. Cuando empero examinamos si el objeto es tal como aparece, concedemos que aparece, pero dudamos que sea del modo que se afirma.... Así concedemos que la miel nos parece tener un sabor dulce, porque esta dulzura la sentimos; y sin embargo dudamos que la miel sea dulce, segun el dictámen de la razon (4).» — «El escéptico, dice en otro lugar el mismo Sexto Empírico, admite las afecciones que necesariamente experimenta á causa de las impresiones recibidas en su fantasía: de aquí es que cuando siente calor ó frío, no dice que le parezca no sentirlo (5).»

Así habla Sexto Empírico, uno de los más decididos escépticos de los tiempos antiguos; y no le van en zaga los escépticos modernos. En la filosofía de Kant es capital la distinción entre el fenómeno y el nómeno, como tambien la afirmacion de que conocemos el primero é ignoramos el segundo. En la *Crítica de la razon pura* Kant dirige sus esfuerzos á justificar la duda relativa al nómeno ó á las cosas en sí, pero deja intacto

(1) ... Τὸ φαινόμενον τιθέμεθα, ὡς καὶ τοῦτον ὄν. (Diogenis Laertii Vitae Philosophorum: ed. F. Didot 1878, pág. 251).

(2) Τὸ μέλι ὅτι ἐστὶ γλυκὸν ὁδὸν τίθημι, τὸ δ' ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ. (Ibid., pág. 252).

(3) ... Τιθέμεν τὰ φαινόμενα μόνον. (Ibid., pág. 252).

(4) Sexti Empirici Opera graece et latine, ed. cit. Pyrrhon, Institut., lib. I, cap. 10, págs. 14, 15.

(5) Ibid., c. 7, pág. 11.

el fenómeno, ó sea el objeto aparente. Pretende él que cuando alguna cosa impresiona y afecta nuestra facultad sensitiva, nosotros ponemos ó aplicamos una forma *a priori* que ordena y unifica la multiplicidad del mundo fenomenal. De la union de estas dos cosas resulta el acto de la percepcion ó la esperiencia; y el objeto de este acto es el fenómeno (1). Por tanto, segun Kant, con la percepcion ó esperiencia no conocemos lo que son las cosas, pero sí lo que nos aparece: quedamos inciertos tocante á las cosas en sí; y tenemos certeza relativamente á las apariencias. Por esto no nos causa maravilla el ver que Kant unas veces habla espresamente de la *certeza de la esperiencia*, tomándola por punto de partida de un argumento (2); y otras, dando por conocido el mundo fenomenal, afirma con toda seguridad que á él se refieren y aplican las ideas y principios de la razon (3).

III

En el mismo terreno de los actos reflejos se pone á veces otra limitacion al escepticismo: se afirma que se ha de dudar de todo, pero en este objeto de la duda no se incluye la doctrina escéptica. Aunque se diga que se ha de dudar de todo, se afirma esto con seguridad, revelando así que no se abriga duda sobre este punto doctrinal.

No todas las escuelas escépticas han puesto semejante limitacion á su escepticismo; ántes algunas de ellas han declarado espresamente que en la duda comprendían su doctrina tocante á la misma. La escuela escéptica de Pirron, restaurada por Enesidemo y seguida tambien por Sexto Empírico, pertenecía á estas últimas, y rechazaba el dogmatismo de una ma-

(1) V. *Kritik der rein. Vernunft*: I, Erst. Th., § 1, ed. Kirchmann, 1877, pág. 71.

(2) *Kritik der rein. Vern.*: Einl. II; ed. cit., pág. 49.

(3) *Ibid.*, pág. 251.

nera universal, segun es de ver en varios pasajes de Sexto Empírico. «Las espresiones de duda, dice él, no las emplea el escéptico como si las cosas fueran absolutamente tales; puesto que opina que así como esta máxima: *todas las cosas son falsas*, comprende su propia falsedad, así tambien esta otra: *nada hay verdadero*... El escéptico habla de tal manera que sus palabras se abrazan y comprenden á sí mismas (1).» Y así, cuando los pirrónicos dicen que se ha de dudar de todo, no afirman con certeza esta máxima, sinó que la comprenden entre los objetos de la duda. Por esto es que cuando Sexto Empírico trata de las razones favorables al escepticismo, para que no pueda ser argüido de dogmático tocante á la doctrina escéptica, tiene cuidado de advertir que no asegura nada relativamente al peso é importancia de dichas razones, y que pudieran tenerla escasa (2).

En otro lugar añade él mismo: «Advertimos despues de esto que de ninguna de las cosas que diremos, afirmamos que sea tal como decimos; sinó que de cada una de ellas referimos lo que nos parece á manera de historiadores (3).» Con esto manifiesta Sexto Empírico que cuando enseña que se ha de suspender el asenso acerca de todas las cosas, no afirma esto como una cosa cierta. Y no contento con esta observacion general, de vez en cuando hace otras especiales, diciendo, por ejemplo, que aduce tales razones por vía de disputa, ó que las tiene por probables sin darles asenso firme (4). ¡Tanto desea aparecer consecuente profesando una duda universal, estendida á su misma doctrina escéptica!—Enseñando esta doctrina, Sexto Empírico no hacía más que repetir la de Enesidemo y otros pirrónicos, quienes, segun el testimonio de Diógenes Laercio (5), declaraban á los dogmáticos que cuando decían que no fijaban ó determinaban nada, ni esto mismo fijaban ó determinaban. La afirmacion de la duda universal iba unida á la duda de la misma afirmacion.

(1) *Pyrrhon. Instit.*, lib. I, cap. 7, pág. 12, ed. cit.

(2) *Ibid.*, cap. 13, pág. 22.

(3) *Ibid.*, cap. 1, pág. 7.

(4) *Adversus Logicos*, lib. VII y VIII, págs. 398, 399, 400, ed. cit.

(5) *Ibid.*, lib. IX, núms. 104, 106.

Creyeron algunos que la Academia media (ó sea la segunda y la tercera) había esceptuado de la duda su doctrina escéptica, adoptando la máxima de Sócrates: «nihil se scire nisi idipsum (1).» Con esta limitacion se hubiera distinguido de la escuela de Pirron y de la de Enesidemo por el carácter ménos radical de su escepticismo considerado por parte del objeto. Sin embargo, el atento exámen de los documentos de la antigüedad ha hecho conocer la falsedad de aquella creencia, y ha probado que tanto Arcesilao como Carnéades, fundadores el primero de la segunda Academia, y el segundo de la tercera, negaban la certeza de la doctrina escéptica. Arcesilao, segun atestigua Ciceron, «negabat esse quidquam quod sciri posset, ne illud quidem ipsum quod Socrates sibi reliquisset (2);» y Carnéades, segun el mismo Ciceron, «ut illa habet probabilia non percepta, sic hoc ipsum nihil posse percipi (3).»

Tales son las declaraciones de estas escuelas respecto á la universalidad de su escepticismo. Ni asomos de duda tenemos de la sinceridad de tales declaraciones; ántes estamos persuadidos de que dichas escuelas han consignado el hecho psicológico de su duda tal como ellas creian haberlo observado.

Sin embargo, ¿tenemos algun motivo para sospechar una ilusión en semejantes observaciones? ¿Será posible que hayan creído dudar de su doctrina escéptica cuando á veces en realidad no hayan dudado? Observemos imparcialmente los datos contenidos en las obras donde constan aquellas declaraciones.

Sexto Empírico hacia el fin del libro VII *Adversus Logicos* advierte que á pesar de las razones por él aducidas para probar que no existe un criterio de la verdad, no asiente firmemente á esta doctrina negativa, porque á dichas razones se le oponen otras igualmente probables. No manifestando género alguno de duda con esta advertencia, parece estar cierto de que hay razones igualmente probables en pro y en contra de la existencia de un criterio de la verdad; y por consiguiente,

(1) Ap. Cicer., *Acad. Post.*, I, 4, ed. B. Tauchnitz, 1863.

(2) *Acad. Post.*, I, 12.

(3) *Acad. Pr.*, II, 34.

parece estarlo tambien de que es dudosa la existencia de este criterio. Como que de tal existencia depende el conocimiento de la verdad, la certeza de ser dudosa aquella existencia habría de traer consigo la certeza de ser dudoso este conocimiento. De este modo se llegaría á la conclusion cierta de que es necesario suspender todo asenso firme.

En el libro VIII de la misma obra, número 14, Sexto Empírico termina una de sus razones contra los dogmáticos en la forma siguiente: «Ya que para llegar á conocer la verdad de una cosa, son necesarias infinitas suposiciones, y éstas son imposibles, no se puede conocer con certeza la verdad de cosa alguna.» Certeza indican estas palabras, como la indican las de las otras partes de esa misma argumentacion de Sexto Empírico. Parece, pues, que entónces estaría firmemente convencido de que, no pudiendo ser conocida con certeza la verdad de ninguna cosa, se había de dudar de todo.

Ciceron, que estaba adherido á la Academia media, y profesaba la doctrina citada de Arcesilao y de Carnéades, refiere las razones favorables al escepticismo, espone la cuarta, fundada en que á todo objeto percibido hay otro tan semejante que en nada se distingue de él, y suponiendo que tal semejanza no existiera, añade: «Videri certe potest; fallet igitur sensum, et si una sefellerit similitudo, dubia omnia reddiderit (1).» Este modo de hablar no da indicios de duda alguna, y hace sospechar que en aquel momento Ciceron no la tenía respecto á la verdad del escepticismo. Un filósofo dogmático no hubiera espuesto sus doctrinas en tono diferente.

El mismo Ciceron, tratando de la naturaleza de Dios, toca otra razon que le llevaba al escepticismo, á saber, la diversidad de opiniones entre los sabios, y dice: «Cogimur dissensione sapientium dominum nostrum ignorare (2).» Usando la palabra *cogimur*, deja entender que tenía por convincente la razon fundada en la diversidad de opiniones. Y como las razones convincentes engendran certeza en el entendimiento, y Cice-

(1) *Acad. Pr.*, II, 26.

(2) *Acad. Pr.*, II, 41.

ron aduce la diversidad de opiniones en este caso para legitimar la duda tocante á la naturaleza de Dios, y en otros para legitimar la duda universal, parece que en tales casos debió estar cierto de la legitimidad de esta última duda.

Dando Ciceron tanta importancia á la diversidad de opiniones, no es maravilla que introduzca al académico Cotta disputando con Balbo acerca de la existencia de los dioses, y ponga en su boca las siguientes palabras: «Remque mea sententia minime dubiam, argumentando dubiam facit (1).» Nótese la diferencia que va de la primera á la segunda parte de esta espresion, de la que contiene la doctrina de la existencia de Dios á la que se refiere á las razones para probarla. Ciceron y Cotta afirmaban la existencia de Dios apoyados principalmente en la creencia general del linaje humano; pero por su adhesion á la Academia no tenían cabal certeza de esta verdad. Por esto Cotta la llama no dudosa *mea sententia*, dejando con esto entrever que no estaba cierto de todo en todo. El temperamento de *mea sententia* no lo pone Cotta en la segunda parte, sinó que dice absolutamente: *argumentando dubiam facit*. Y es que tanto él como Ciceron, siguiendo á la Academia media, encontraban un motivo de escepticismo en la diversidad de opiniones y de argumentos en pro y en contra; y en la frase citada hacían de esto una aplicacion á la doctrina de la existencia de Dios. Presentando, pues, este motivo de escepticismo sin dar indicio de duda, parece que tenían por cierto que en virtud de la diversidad de opiniones y argumentos no podía haber certeza.

Queriendo esponer con lealtad la doctrina de las escuelas escépticas, primero hemos aducido pasajes en que terminantemente afirman la inclusion de la doctrina escéptica en el objeto de su duda, y despues hemos añadido otros que parece se avienen mal con la afirmacion anterior. Enemigos de exageracion, nos guardamos de decir categóricamente que los discípulos de Pirron y los de la Academia media estuvieran ciertos de la verdad de su doctrina escéptica. Sin embargo, entendemos que á pesar de sus afirmaciones en contrario, estamos autorizados

(1) *De Deor. Natura*, III, 4.

para sospechar que en algunos casos tuvieron dicha certeza. Reflexionando sobre el conjunto de sus afirmaciones, vemos un deseo de duda universal, y un esfuerzo para salvar la consecuencia incluyendo en aquella duda su doctrina misma. Pero columbramos tambien algo más poderoso que aquel deseo y aquel esfuerzo, conviene á saber, la inclinacion de la naturaleza, que rompiendo por todo les llevaba á la certeza en no pocas ocasiones.

Si las referidas escuelas no fueron dogmáticas en orden á su escepticismo, sin duda lo fué Kant relativamente al suyo. Ábrase su *Critica de la razon pura*, y en no pocos lugares se verá la seguridad con que habla de la imposibilidad de conocer el nómeno ó las cosas en sí.

Unas veces afirma en general que el conocimiento de la razon pura no se estiende más allá del fenómeno, diciendo: «De esto se sigue *irrefragablemente* que las ideas de la razon pura nunca pueden servir para el orden trascendental, sinó tan sólo para el empírico» (que para Kant es el fenomenal).—...«Nuestro entendimiento no está limitado por la sensibilidad, ántes él le pone límites á ella, en cuanto á las cosas consideradas no como fenómenos, sinó en sí mismas, las llama nómenos. Pero luégo se pone tambien á sí mismo el límite de no poder conocerlas por medio de ninguna categoría, y de considerarlas, por consiguiente, como algo desconocido (1).»

Otras veces Kant niega en particular la posibilidad de co-

(1) Hieraus fließt nun unwidersprechlich, dass die reinen Verstandesbegriffe niemals von transcendentalem, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauche sein können... — ...Er (Unser Verstand) wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch dass er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er setzt sich auch selbst Grenzen, sie durch keine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekanntes Etwas zu denken. (*Kritik der rein. Vernunft*, ed. cit., págs. 256, 265.)

nocer tal ó cual cosa en sí, como cuando dice que «nadie podrá gloriarse de saber que exista Dios y que haya otra vida (1).»

Otras en fin, no contento con negar á la razon humana la facultad de conocer las cosas en sí, pone en duda la posibilidad absoluta de tal conocimiento en la forma siguiente: «Nunca tendremos conocimiento del objeto no empírico, y hasta ignoramos si es absolutamente posible tal conocimiento trascendental y extraordinario, por lo ménos en el caso de servir de medio nuestras categorías ordinarias (2).»

Con estas y otras semejantes espresiones Kant nos da á conocer que no abriga duda tocante á su escepticismo. Pretende que por medio de la razon pura, sin valernos de postulados prácticos, no podemos conocer más que los fenómenos; y sin embargo, en sus especulaciones nos manifiesta tener conocimiento cierto no de la *apariencia* de la imposibilidad, sino de la imposibilidad misma de conocer las cosas en sí.

De este modo ponen muchos escépticos una limitacion á su escepticismo, no comprendiendo su doctrina escéptica en el objeto de la duda.

IV

Otra limitacion encontramos muchas veces en el escepticismo real, contenida en las afirmaciones dogmáticas relativas á muchos objetos distintos de la doctrina escéptica. Despues de haber reflexionado sobre su conocimiento, y haber asentado la necesidad de la duda universal, en sus mismas especulaciones escépticas manifiestan no pocos filósofos estar ciertos de lo que debieran poner en duda á no ser inconsecuentes. Respecto

(1) Zwar wird freilich sich Niemand rühmen können, er wisse, dass ein Gott und dass ein künftig Leben sei. (Ibid., pág. 638).

(2) Denn dieses (el objeto no empírico) wird uns immer unbekannt bleiben, so gar, dass es auch unbekannt bleibt, ob eine solche transcendente (ausserordentliche) Erkenntniss überall möglich sei, zum wenigsten als eine solche, die unter unseren gewöhnlichen Kategorien steht. (Ibid., pág. 266).

á los tres momentos de la ciencia, empirismo, abstraccion y deduccion, encontramos indicios de semejante certeza.

Concretándonos á los filósofos mencionados en el párrafo anterior, empezaremos por Sexto Empírico.

En su introduccion á la obra *Adversus mathematicos* afirma sin vacilacion alguna que los pirrónicos eran muy eruditos, que el vulgo los tenía en mucha estima,—que Epicuro fué discípulo de Nausífanos,—que escribió una carta á los filósofos de Mitilene,—y que en muchos puntos está probada (*ἐλέγχεται*) su ignorancia. Usando la palabra *ἐλέγχεται*, que significa conviccion ó demostracion, y no pudiendo haber una prueba convincente ó demostrativa sin certeza, no sólo en la conclusion, sino tambien en el hecho y principio que sirvan de premisas; Sexto Empírico, al afirmar esto, debió abrigar certeza en orden á los momentos empírico, abstractivo y deductivo. Falta de certeza las premisas, no la comunicarían á la conclusion que de ellas se deriva; y falta de certeza la conclusion no consentiría el uso de la palabra *ἐλέγχεται*, y exigiría el de otra inferior, como por ejemplo, indicio, conjetura, probabilidad, etc. Los demas hechos asegurados por Sexto Empírico indican certeza en el primero de los tres momentos.

En los cuatro capítulos del libro primero de la obra citada, Sexto Empírico, tratando de probar que no puede enseñarse ninguna doctrina, asienta el hecho de que todo cuanto existe, es corpóreo ó incorpóreo (núm. 19); afirma ó supone los principios de contradiccion, de exclusion de medio entre el sí y el no y de carencia de propiedades en la nada (núms. 13 15); y termina deduciendo que es *manifiesto* (*ὀφλον*) que no hay enseñanza ni quien pueda enseñar (núm. 38).

En vista de esto y del tono dogmático que con harta frecuencia descubrimos en Sexto Empírico, tenemos fundamento para creer que á pesar de sus protestas, á veces tuvo certeza en el momento empírico, en el abstractivo y en el deductivo.

Otro tanto decimos de Ciceron. Porque unas veces le vemos afirmar hechos empíricos como los siguientes: (Marco Varrone) «homine omnium facile acutissimo et sine ulla dubita-

tionem doctissimo (1).»—... «Animi autem qui se sanari voluerint praeceptisque sapientium paruerint, sine ulla dubitatione sanentur (2).» Otras veces observamos que no vacila en asentar estos principios metafísicos: «Ipsa enim ratio connexi, cum concesseris superius cogit inferius concedere (3).»—«*An dubium est quin nihil sit habendum in eo genere, quo vita beata compleatur, si id possit amitti (4)?*»—..... «Opiniones cum tam variae sint tamque inter se dissidentes, alterum fieri profecto potest ut earum nulla, alterum certe non potest ut plus una vera sit (5).»

Por fin, le oímos discurrir con Sócrates y Platon acerca de la inmortalidad del alma en los términos siguientes: «Sentit igitur animus se moveri; quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua non aliena moveri, nec accidere posse ut ipse umquam a se desseratur; ex quo efficitur aeternitas.»—«Cum pateat igitur aeternum id esse quod se ipsum moveat, quis est qui hanc naturam animis esse tributam neget (6)?» Al discurrir de este modo, Ciceron da indicios de estar cierto de hechos psicológicos, de principios metafísicos, y de la conclusion que de unos y otros sacaba.

Kant en su *Critica de la razon pura* afirma sin mostrar vacilacion que ha recorrido el terreno de la razon pura,—que la esperiencia nos enseña que las cosas son de esta ó de aquella manera,—que tenemos conocimientos universales,—que nuestro entendimiento tiene la facultad de asentir (7); y otras cien cosas por el estilo, las cuales pertenecen todas al momento empírico.

En la misma obra, queriendo poner el fundamento de su doctrina escéptica, asegura la existencia de juicios *a priori* en el conocimiento humano, deduciéndola de la necesidad y uni-

(1) Fragm. 36, al fin de la obra *Academica*, citado por San Agustín, *De Civit. Dei*, VI, 2.

(2) *Tusculan. Disput.*, III, 5.

(3) *Academ. Pr.*, II, 30.

(4) *Tuscul. Disput.*, V, 14.

(5) *De Deor. Nat.*, I, 2.

(6) *Tuscul. Disput.*, I, 23.

(7) V. págs. 249, 48, 632, ed. cit.

versalidad de ciertos juicios, unidas á la falta de estas cualidades en lo experimental, y suponiendo el principio metafísico de que nadie puede comunicar lo que no tiene (1).— Su doctrina escéptica de la limitacion de las ideas á los fenómenos pretende probarla dando por averiguado que toda forma lógica envuelve la posibilidad de un objeto al cual se refiera, y que este objeto sólo puede encontrarlo en la intuicion empírica. Y luego estiende esta doctrina á los principios contenidos en las ideas, dando por cierto que lo contenido no puede estenderse más allá de su continente (2). Todo lo cual indica no poca certeza en los momentos abstractivo y deductivo.

Por los pasajes aducidos y otros mil que pudieran aducirse, ya de los escépticos citados, ya de otros muchos, venimos á entender que los escépticos olvidan no pocas veces la doctrina del escepticismo universal. La profesan en principio, pero dejan de dudar y proceden como dogmáticos en muchos casos en que segun su principio general debieran estar dudosos. Aquí como en lo relativo á la certeza del escepticismo da indicios de su potencia el instinto de la naturaleza, llevando al escéptico á donde no quisiera ir, induciéndole á la certeza cuando él quisiera dudar.

CAPÍTULO XVII

Inconsecuencia del escepticismo

I

Los hechos consignados en el capítulo anterior nos sirven admirablemente para juzgar la consecuencia del escepticismo, de cualquier clase que éste sea.

(1) V. pág. 48.

(2) V. pág. 251.

tionem doctissimo (1).»—... «Animi autem qui se sanari voluerint praeceptisque sapientium paruerint, sine ulla dubitatione sanentur (2).» Otras veces observamos que no vacila en asentar estos principios metafísicos: «Ipsa enim ratio connexi, cum concesseris superius cogit inferius concedere (3).»—«*An dubium est quin nihil sit habendum in eo genere, quo vita beata compleatur, si id possit amitti (4)?*»—..... «Opiniones cum tam variae sint tamque inter se dissidentes, alterum fieri profecto potest ut earum nulla, alterum certe non potest ut plus una vera sit (5).»

Por fin, le oímos discurrir con Sócrates y Platon acerca de la inmortalidad del alma en los términos siguientes: «Sentit igitur animus se moveri; quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua non aliena moveri, nec accidere posse ut ipse umquam a se desseratur; ex quo efficitur aeternitas.»—«Cum pateat igitur aeternum id esse quod se ipsum moveat, quis est qui hanc naturam animis esse tributam neget (6)?» Al discurrir de este modo, Ciceron da indicios de estar cierto de hechos psicológicos, de principios metafísicos, y de la conclusion que de unos y otros sacaba.

Kant en su *Critica de la razon pura* afirma sin mostrar vacilacion que ha recorrido el terreno de la razon pura,—que la esperiencia nos enseña que las cosas son de esta ó de aquella manera,—que tenemos conocimientos universales,—que nuestro entendimiento tiene la facultad de asentir (7); y otras cien cosas por el estilo, las cuales pertenecen todas al momento empírico.

En la misma obra, queriendo poner el fundamento de su doctrina escéptica, asegura la existencia de juicios *a priori* en el conocimiento humano, deduciéndola de la necesidad y uni-

(1) Fragm. 36, al fin de la obra *Academica*, citado por San Agustín, *De Civit. Dei*, VI, 2.

(2) *Tusculan. Disput.*, III, 5.

(3) *Academ. Pr.*, II, 30.

(4) *Tuscul. Disput.*, V, 14.

(5) *De Deor. Nat.*, I, 2.

(6) *Tuscul. Disput.*, I, 23.

(7) V. págs. 249, 48, 632, ed. cit.

versalidad de ciertos juicios, unidas á la falta de estas cualidades en lo experimental, y suponiendo el principio metafísico de que nadie puede comunicar lo que no tiene (1).— Su doctrina escéptica de la limitacion de las ideas á los fenómenos pretende probarla dando por averiguado que toda forma lógica envuelve la posibilidad de un objeto al cual se refiera, y que este objeto sólo puede encontrarlo en la intuicion empírica. Y luego estiende esta doctrina á los principios contenidos en las ideas, dando por cierto que lo contenido no puede estenderse más allá de su continente (2). Todo lo cual indica no poca certeza en los momentos abstractivo y deductivo.

Por los pasajes aducidos y otros mil que pudieran aducirse, ya de los escépticos citados, ya de otros muchos, venimos á entender que los escépticos olvidan no pocas veces la doctrina del escepticismo universal. La profesan en principio, pero dejan de dudar y proceden como dogmáticos en muchos casos en que segun su principio general debieran estar dudosos. Aquí como en lo relativo á la certeza del escepticismo da indicios de su potencia el instinto de la naturaleza, llevando al escéptico á donde no quisiera ir, induciéndole á la certeza cuando él quisiera dudar.

CAPÍTULO XVII

Inconsecuencia del escepticismo

I

Los hechos consignados en el capítulo anterior nos sirven admirablemente para juzgar la consecuencia del escepticismo, de cualquier clase que éste sea.

(1) V. pág. 48.

(2) V. pág. 251.

Tal como es profesado, todo escepticismo lleva consigo la inconsecuencia; y si lo fuera de un modo consecuente, produciría en el hombre los más funestos resultados que imaginarse puedan, haciendo imposible la vida física, intelectual y moral.

Todo escepticismo, para ser consecuente, debiera ser universalísimo, estendiéndose á todas las cosas y á todos sus aspectos; y semejante escepticismo no lo ha profesado nadie. Unos escépticos se limitan á dudar de algunas cosas, por ejemplo, de los hechos referidos en los documentos históricos, ó de los objetos de orden suprasensible. Otros dudan, es verdad, de todas las cosas; pero no estienden su duda á todos los aspectos de las mismas: contentándose con dudar de las cosas en cuanto son nómenos, y las admiten en cuanto fenómenos. Tal como es profesado el escepticismo, nunca es universalísimo, siempre se reduce á ser universal ó particular. Y cabalmente en eso consiste su inconsecuencia.

Porque tanto el escepticismo universal como el particular incluyen alguna duda tocante á cosas evidentes. El escepticismo es duda infundada, y no lo fuera si versara sobre cosas faltas de evidencia. Siendo ésta el principio de la certeza, donde quiera que se la encuentre, deja la duda de ser fundada; y donde quiera que falte, es fundada y razonable la duda. Quien profesa el escepticismo histórico, duda de la verdad evidente de muchos hechos referidos en las historias ó documentos á ellas pertenecientes. El escéptico partidario del empirismo duda de principios metafísicos vistos por la inteligencia, y de hechos y propiedades evidentes para la razón. El que profesa el escepticismo universal duda de todas las cosas en sí, entre las cuales hay un número incalculable de evidentes.

Ahora bien; la duda tocante á cosas evidentes contenida en el escepticismo universal y en el particular debiera estenderse á todo lo evidente. Conoceremos la verdad de esta afirmación observando que, segun lo dicho anteriormente, la evidencia es el principio y motivo de la certeza. Desechándola en unos casos, debe desecharse en todos: en unos y otros es el mismo ser, y si en los primeros no basta para engendrar el asenso firme, tampoco ha de bastar en los demas.

Por tanto, el escepticismo real, ese que de hecho se profesa, ó sea el universal y particular, incluyendo duda tocante á cosas evidentes, debiera estenderse á todas las cosas y á todos los aspectos que lo sean: habría de ser escepticismo universalísimo en vez de universal y particular. No siéndolo, envuelve una inconsecuencia.

Después que en esta primera razón hemos considerado el escepticismo real bajo el punto de vista de la duda que lo constituye, podemos ahora considerarlo bajo el de la certeza de que anda acompañado en el orden reflejo. Todo escepticismo real supone alguna certeza, ó bien de algunas cosas en sí, ó siquiera de los fenómenos. Ni el escepticismo universal ni el particular estienden la duda á todo, sino que tocante á algunas cosas ó á cierto aspecto de las mismas proceden dogmáticamente.

Así como para ser consecuente, del escepticismo universal ó particular se habría de pasar al universalísimo; así también, para no incurrir en inconsecuencia, el dogmatismo parcial habría de volverse en universalísimo. Para entrambos casos el fundamento es el mismo, para entrambos consiste ese fundamento en que la evidencia es el principio y motivo de la certeza. El entendimiento que por la evidencia se inclina y pasa al acto de asenso firme en unos casos, ¿por qué no ha de hacer otro tanto en los demas? Si la evidencia es principio y motivo de buena ley en un caso, no es razón que se la deseche en otro, toda vez que conserva el mismo carácter. El que tenga por ciertos muchos hechos referidos actualmente por testigos cuya ciencia y veracidad le sean evidentes, ¿con qué motivo dudará de otros hechos referidos en documentos históricos de cualidades no inferiores á los actuales testigos? Si se admiten hechos empíricos por aprehendidos mediante las facultades sensitivas, ¿cómo dejarán de admitirse los principios metafísicos vistos por la inteligencia? Admitido el fenómeno ó la aparición del objeto al espíritu; ¿por cuál razón se dudará del nómeno ó del

objeto mismo, que es tan evidente como aquella aparicion? En este momento tengo certeza de que estoy pensando, y de que tengo conciencia de mi pensamiento. Veo mi pensamiento, y veo tambien su revelacion ó aparicion á mi conciencia; porque veo lo primero, digo que pienso; y porque veo lo segundo, digo que tengo conciencia de mi pensamiento. La evidencia del objeto ó de la cosa en sí, lo mismo que la evidencia de su aparicion ó del fenómeno, engendran en mi espíritu una certeza inquebrantable.

Por esto es que, admitida como cierta una cosa evidente, han de ser admitidas todas; como tambien dudando de una cosa evidente, á todas ha de estenderse la duda. En este punto encierran igual inconsecuencia la certeza y la duda parciales.

Ademas de la certeza que en el orden reflejo acompaña al escepticismo, la acompaña otra en el orden directo. Segun dijimos arriba, todos los escépticos, aun los más radicales, tienen certeza espontánea ó directa, y guardan la duda para los actos reflejos. Semejante procedimiento es otra inconsecuencia, tan digna de censura como las dos que acabamos de esponer.

En uno y otro orden empleamos las mismas facultades, y hacemos actos de igual naturaleza. Antes y despues de reflexionar sobre nuestros actos, empleamos las facultades empíricas, abstractivas y deductivas; antes y despues de aquella reflexion hacemos actos perceptivos mediante los sentidos y la conciencia, actos de contemplacion del objeto abstracto y de su contenido por medio de la inteligencia, y actos deductivos mediante la razon. Ni siquiera el acto de reflexionar es de distinta clase que alguno de los del orden directo, puesto que consiste en proponerse una cuestion en virtud de haber percibido algun acto propio y la certeza que lo acompaña. Comienza el escéptico el período de reflexion cuando advirtiendo que ha conocido algun objeto y le ha dado firme asenso, se pre-

gunta á sí mismo si es legítima esta certeza. Pues bien; en el orden directo hacemos innumerables veces actos de igual clase; percibimos objetos, estamos ciertos de los mismos, y nos proponemos muchas cuestiones tocante á su origen, duracion, bondad, etc. Siendo, pues, de una misma clase los actos del orden directo y los del orden reflejo, siendo idénticas las facultades que los producen, ¿por qué en un caso han de bastar para tener certeza y en otro no? Si en el orden directo la percepcion, la contemplacion y el discurso engendran la certeza, ¿por qué no la han de engendrar en el orden reflejo?

Y no se diga que la reflexion habrá alterado tales actos, y los habrá hecho inhábiles para engendrar la certeza; que esto fuera no más que un efugio muy fácil de descubrir. La reflexion no altera los objetos sobre los cuales recae, ya consistan en actos nuestros, ya en cosas distintas de los mismos. Este carácter de nuestra reflexion lo hacen innegable los hechos que á cada paso tenemos ocasion de observar. Percibiendo nuestros actos intelectuales ó morales, nada ponemos ni quitamos; discutiendo sobre un objeto exterior, lo dejamos intacto; si es embelesadora una música que nosotros oímos, lo ha sido tambien cuando nosotros no la hemos oído.

Es verdad que en ciertos casos la reflexion impide un efecto de nuestros actos, es verdad que á veces impide la certeza que antes habíamos tenido. Reflexionando sobre las circunstancias que dificultan el conocimiento de un hecho, ó sobre indicios de falta de veracidad en un testigo, no daremos á éste el crédito que antes le habríamos dado. Aquella reflexion, estorbando el conocimiento de la ciencia y veracidad del testigo, ha impedido el efecto de este conocimiento, á saber, el asenso firme á lo referido por el testigo.—Tocante á esto, que es una verdad manifiesta, conviene observar que la reflexion no altera nuestros actos, de modo que les quite su potencia, y así los prive de la produccion de su efecto. En el caso citado la reflexion no ha producido cambio alguno en los precedentes actos de asenso firme: despues de ella siguen siendo lo que ántes. Tocante á los actos subsiguientes ha hecho imposible su produccion, impidiendo que se pusiera el principio generador de la certeza.

Pero esto no tiene lugar cuando se trata del escepticismo reflejo. Aunque en algunos casos pueda la reflexion impedir el conocimiento evidente, y la certeza que de él se deriva, no lo puede en todos, ni siquiera en los de un orden especial, por ejemplo, del histórico ó del empírico; y así no es bastante á destruir la certeza, y á justificar el escepticismo universal ó particular. Haga cuanto quiera el escéptico, y nunca logrará impedir toda percepcion, contemplacion y discurso evidente. De tal modo están ordenados los objetos y nuestras facultades que es imposible que aquéllos no se pongan en relacion con éstas, haciendo impresion en las mismas, y determinando actos de conocimiento evidente. A pesar de todas sus reflexiones el escéptico percibirá objetos corporales, tendrá conciencia de sí mismo y de muchos de sus actos, verá el contenido de objetos abstractos, del sér, de la causa, de la relacion ó de la permanencia, etc., y no pocas veces llegará con el discurso á ver lo que ántes ignoraba. El escéptico en el terreno histórico, si examina detenidamente las historias y sus documentos, encuentra en muchos casos tantos motivos para darles asenso, como cuando oye á testigos vivientes á cuyas relaciones asiente sin vacilacion. En estos actos de conocimiento evidente, inevitables aun para el escéptico despues de la reflexion, se funda el hecho que tenemos consignado, á saber, que el escéptico tiene en el orden reflejo certeza de muchas cosas de las que debiera dudar á ser consecuente con su doctrina.

Por tanto, haciendo el escéptico en el orden reflejo actos de conocimiento evidente de la misma clase que los del orden directo, y llegando á la certeza con los del último orden, tambien ha de llegar á ella con los del orden reflejo. Ser dogmático en un orden y escéptico en otro, es manifiesta inconsecuencia.

II

Hasta aquí hemos espuesto la inconsecuencia del escepticismo en general: vamos ahora á tratar de una inconsecuencia

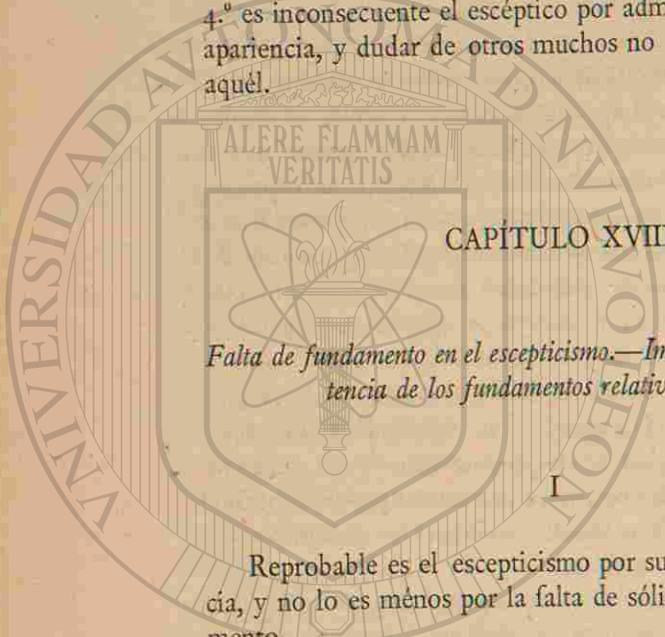
especial y propia del escepticismo que admite el fenómeno, y niega el nómeno ó las cosas en sí.

En la primera parte de este escepticismo deben distinguirse tres cosas: la certeza, el fenómeno ó apariencia, y el objeto que aparece. Admitiendo que la miel parece dulce, hay certeza del fenómeno ó apariencia de la dulzura de la miel. La certeza no versa sobre la dulzura, que es el objeto, sinó sobre el fenómeno ó apariencia; pero tampoco versa sobre la apariencia de la apariencia, sinó sobre la apariencia misma. Tocante al objeto, que es la dulzura, el escéptico queda en duda; tocante á esta cosa que se llama apariencia tiene certeza. No dice que le *parezca* que la miel le parece dulce, sinó que lo tiene por cierto. Y si lo dijera, caería otra vez en la certeza de una apariencia. Y á ménos que haga de estas apariencias un proceso en infinito, al fin ha de tener certeza de alguna de ellas. Para esplicar un hecho real es imposible un proceso en infinito; puesto que no pudiendo lo infinito quedar agotado, nunca se verificaría el hecho que ya es una realidad. Por consiguiente, á la real apariencia de la dulzura no le precede otra, y así sucesivamente. Una ú otra apariencia es la primera, y por la impresion que produce en el alma, segun confiesan los escépticos, es para ellos un objeto de certeza.

Ahora bien: esta apariencia es alguna cosa en sí, es un nómeno: ella misma es algo, es esto que llamamos apariencia y no otra cosa; es la presentacion de un objeto á nuestro conocimiento, y no el objeto mismo. Es alguna cosa, como lo es el imaginar, como lo es la impresion hecha por un cuerpo en otro. Aunque la apariencia no se presentase á nuestro espíritu, aunque no fuese objeto de un fenómeno, sería siempre en sí misma eso que se llama apariencia: como el imaginar una cosa ficticia, por más que no fuese percibido por la conciencia, sería en sí mismo algo real.

De lo dicho resultan los cuatro hechos siguientes de suma trascendencia contra el escepticismo: 1.º el escéptico, estando cierto de la apariencia, lo está de un nómeno ó cosa en sí; 2.º aunque quisiese tener una serie infinita de apariencias sin certeza alguna, no puede, y por el contrario comienza con un

acto de certeza; 3.º el escéptico, bien que absolutamente hablando, pudiera espresar una serie de dudas sin certeza alguna, diciendo por ejemplo: ¿quién sabe si me parece que me parece? etc.; no obstante acostumbra usar espresiones que envuelven alguna certeza: dudo, me parece, admitimos, confesamos, etc.; 4.º es inconsecuente el escéptico por admitir el nómeno de la apariencia, y dudar de otros muchos no ménos evidentes que aquél.



CAPÍTULO XVIII

Falta de fundamento en el escepticismo.—Imposibilidad.—Insubsistencia de los fundamentos relativos al objeto

Reprobable es el escepticismo por su mucha inconsecuencia, y no lo es ménos por la falta de sólido y suficiente fundamento.

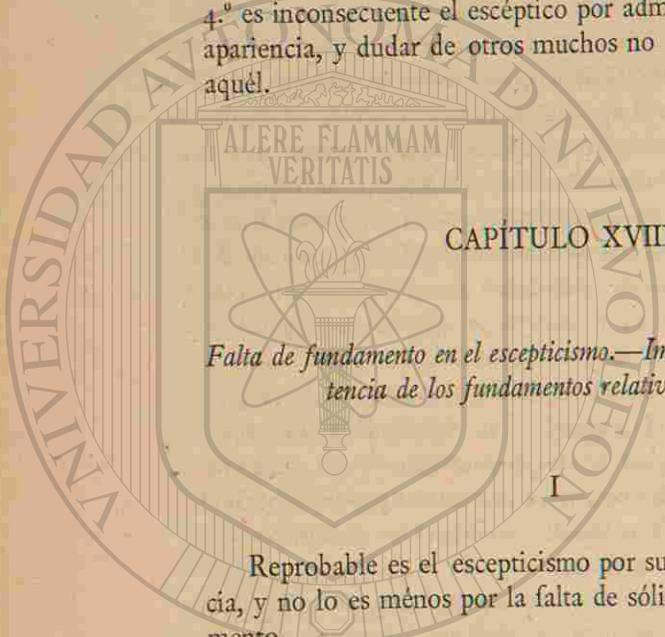
Podemos considerar esta última cuestion bajo el punto de vista de la posibilidad y bajo el del hecho. Colocados en el primer punto de vista, encontramos que no es posible un fundamento sólido y suficiente para el escepticismo en general, ni tampoco en especial para el escepticismo que sólo admite el fenómeno ó apariencia. Colocados en el segundo punto de vista, descubrimos que no se ha encontrado fundamento sólido, y que no resiste un exámen serio ninguna de las razones aducidas por los escépticos antiguos ó modernos. La solución á que llegamos en uno y otro punto de vista, es armónica, por cuanto la imposibilidad del fundamento incluye el hecho de su falta; al paso que éste confirma aquella imposibilidad. Estudiada y sostenida durante muchos siglos la doctrina especial del

escepticismo por filósofos de no escaso ingenio y aplicacion, si hallarse pudiera un fundamento sólido para la misma, indudablemente se hubiera hallado.

Y en verdad no puede hallarse tal fundamento. En primer lugar, el escepticismo no puede tener un fundamento bastante á engendrar la certeza de su verdad. Segun lo dicho en el capítulo anterior, todo escepticismo encierra en sí como legítima consecuencia un escepticismo universalísimo. Así es que lleva en sí mismo el germen de una duda estendida á todas las cosas y á todos los aspectos de las mismas, y por esto estendida á todas las doctrinas, inclusa la escéptica. Toda vez que la duda legítima supone falta de fundamento suficiente en la doctrina sobre la cual recae, el escepticismo que incluye el germen de la duda tocante á sí mismo, incluye tambien la falta de fundamento suficiente. Así, pues, el escepticismo no puede tener un fundamento bastante á engendrar la certeza de su verdad.—Decir que el escepticismo puede ser una doctrina cierta equivale á decir que la contradiccion puede ser una realidad. Porque el escepticismo, por ser tal, incluye falta de fundamento; y si fuese doctrina cierta, lo tendría suficiente: fuera á un tiempo doctrina bastante fundada, y no lo fuera.

En segundo lugar, el escepticismo no sólo no puede ser una doctrina cierta, pero ni siquiera puede tener un fundamento sólido que lo haga doctrina probable. El escepticismo comprende tres cosas: el sujeto que duda, el objeto del cual se duda, y la relación entre uno y otro, que aquí es la duda misma, la falta de adhesion firme. Si el escepticismo pudiera tener sólido fundamento, habría de tenerlo por parte de alguna de estas tres cosas que lo constituyen. Ahora bien: tanto el sujeto como el objeto y su mutua relacion se oponen al escepticismo, léjos de servirle de fundamento. El sujeto tiene facultades perceptivas, intelectuales y deductivas, con las que produce actos de conocimiento evidente, generadores de la certeza; muchos objetos de una ú otra manera se presentan al sujeto, y son aprehendidos ó alcanzados por él; de manera que el sujeto no queda aislado, sinó que inmediata ó mediatamente se pone en contacto con el objeto, y se halla con él en la relacion

acto de certeza; 3.º el escéptico, bien que absolutamente hablando, pudiera espresar una serie de dudas sin certeza alguna, diciendo por ejemplo: ¿quién sabe si me parece que me parece? etc.; no obstante acostumbra usar espresiones que envuelven alguna certeza: dudo, me parece, admitimos, confesamos, etc.; 4.º es inconsecuente el escéptico por admitir el nómeno de la apariencia, y dudar de otros muchos no ménos evidentes que aquél.



CAPÍTULO XVIII

Falta de fundamento en el escepticismo.—Imposibilidad.—Insubsistencia de los fundamentos relativos al objeto

Reprobable es el escepticismo por su mucha inconsecuencia, y no lo es ménos por la falta de sólido y suficiente fundamento.

Podemos considerar esta última cuestion bajo el punto de vista de la posibilidad y bajo el del hecho. Colocados en el primer punto de vista, encontramos que no es posible un fundamento sólido y suficiente para el escepticismo en general, ni tampoco en especial para el escepticismo que sólo admite el fenómeno ó apariencia. Colocados en el segundo punto de vista, descubrimos que no se ha encontrado fundamento sólido, y que no resiste un exámen serio ninguna de las razones aducidas por los escépticos antiguos ó modernos. La solución á que llegamos en uno y otro punto de vista, es armónica, por cuanto la imposibilidad del fundamento incluye el hecho de su falta; al paso que éste confirma aquella imposibilidad. Estudiada y sostenida durante muchos siglos la doctrina especial del

escepticismo por filósofos de no escaso ingenio y aplicacion, si hallarse pudiera un fundamento sólido para la misma, indudablemente se hubiera hallado.

Y en verdad no puede hallarse tal fundamento. En primer lugar, el escepticismo no puede tener un fundamento bastante á engendrar la certeza de su verdad. Segun lo dicho en el capítulo anterior, todo escepticismo encierra en sí como legítima consecuencia un escepticismo universalísimo. Así es que lleva en sí mismo el germen de una duda estendida á todas las cosas y á todos los aspectos de las mismas, y por esto estendida á todas las doctrinas, inclusa la escéptica. Toda vez que la duda legítima supone falta de fundamento suficiente en la doctrina sobre la cual recae, el escepticismo que incluye el germen de la duda tocante á sí mismo, incluye tambien la falta de fundamento suficiente. Así, pues, el escepticismo no puede tener un fundamento bastante á engendrar la certeza de su verdad.—Decir que el escepticismo puede ser una doctrina cierta equivale á decir que la contradiccion puede ser una realidad. Porque el escepticismo, por ser tal, incluye falta de fundamento; y si fuese doctrina cierta, lo tendría suficiente: fuera á un tiempo doctrina bastante fundada, y no lo fuera.

En segundo lugar, el escepticismo no sólo no puede ser una doctrina cierta, pero ni siquiera puede tener un fundamento sólido que lo haga doctrina probable. El escepticismo comprende tres cosas: el sujeto que duda, el objeto del cual se duda, y la relación entre uno y otro, que aquí es la duda misma, la falta de adhesion firme. Si el escepticismo pudiera tener sólido fundamento, habría de tenerlo por parte de alguna de estas tres cosas que lo constituyen. Ahora bien: tanto el sujeto como el objeto y su mutua relacion se oponen al escepticismo, léjos de servirle de fundamento. El sujeto tiene facultades perceptivas, intelectuales y deductivas, con las que produce actos de conocimiento evidente, generadores de la certeza; muchos objetos de una ú otra manera se presentan al sujeto, y son aprehendidos ó alcanzados por él; de manera que el sujeto no queda aislado, sinó que inmediata ó mediatamente se pone en contacto con el objeto, y se halla con él en la relacion

de adhesión firme. Estos hechos son manifiestos, y nadie puede negarlos razonablemente.—Y estos hechos son constantes y universales: se verifican hoy como se verificaron un siglo atrás; se verifican en mí como en los demás hombres de la actual y de las pasadas generaciones. Por donde venimos á entender que no son hechos casuales, sino que están fundados en la naturaleza y en el orden de los seres que componen el universo. El sujeto y el objeto de tal manera constituidos y ordenados que engendran en nosotros la relación de certeza, no pueden llevarnos al escepticismo, ni servirle de sólido fundamento.

Además y en tercer lugar, este fundamento, si lo tuviese, debiera el escepticismo hallarlo en uno de los tres momentos, empírico, abstractivo y deductivo. Estando en ellos contenido todo nuestro conocimiento, á los mismos habría de reducirse cualquier razón favorable al escepticismo. En ninguno de ellos puede encontrarse; porque en los tres se encuentra el principio de la certeza. En el momento empírico hay percepciones; en el abstractivo, contemplación intelectual; en el deductivo, raciocinio evidente: en los tres, aprehensión ó evidencia en sentido lato. Siendo ésta el principio de la certeza, no puede en aquellos momentos encontrar apoyo el escepticismo. Los hechos que en esta razón aducimos, son tan manifiestos, constantes y universales como los de la razón anterior, y por lo tanto suministran un argumento de igual peso contra el escepticismo.

Á estas razones dirigidas contra el escepticismo en general, añadiremos otra especial contra el escepticismo que se limita á la admisión de las apariencias. Semejante escepticismo debiera encontrar el fundamento sólido en el nómemo ó en el fenómeno; y no puede encontrarlo en ninguno. No en el nómemo, porque para esto debiera serle conocido, y según esta doctrina escéptica le es inaccesible. No en el fenómeno, porque éste es insuficiente para dar sólido fundamento á la realidad. Como la apariencia tiene lugar sin la realidad de la cosa aparente, según es de ver en los sueños y en el delirio, no basta para deducir de ella la realidad de la cosa fenomenal.

Consistiendo la verdad en la realidad, la doctrina escéptica de que tratamos sería verdadera en cuanto fuese real. Esta realidad habría de deducirse de otra realidad; pero de los fenómenos nunca podrá deducirse más que su apariencia. Y así concretada esta doctrina escéptica á los fenómenos, á lo más podría llegar á la apariencia de su verdad, con lo cual ciertamente no habría encontrado ningún sólido fundamento.

II

Después de haber considerado la imposibilidad, pasemos á examinar el hecho de la falta de fundamento. Para esto espondremos las principales razones aducidas por los escépticos tanto antiguos como modernos á favor de sus doctrinas. Nos contentaremos con esponer las principales; porque no bastando ellas para dar sólido fundamento al escepticismo, tampoco servirán las que tengan ménos importancia y valor.

Reduciremos estas razones á tres clases, ya que todas ellas se refieren á una de las tres cosas contenidas en el escepticismo, conviene á saber: el objeto, el sujeto y la relación entre uno y otro. Esta es la clasificación que también se encuentra en las *Instituciones pirrónicas* de Sexto Empírico (1).

Comenzando por las razones que se refieren al objeto, espondremos dos, de las cuales la primera estriba en la mudanza continua de los seres finitos, y la segunda en su mezcla ó confusión.

Montaigne en sus *Ensayos* alega la primera razón, sosteniendo que todas las cosas están cambiando continuamente, y entendiendo este cambio no sólo de los actos y propiedades accidentales, sino también de la sustancia ó esencia misma de las cosas. Á cuyo fin recuerda las doctrinas de Heráclito y de Epicarmo, de los cuales el primero decía que jamás hombre

(1) Lib. I, cap. 14, págs. 23, 24, ed. cit.

ha entrado en un mismo arroyo, y el segundo enseñaba que quien tomó dinero prestado, no lo debe ahora, y que quien fué convidado ayer, no asiste hoy al convite; fundándose uno y otro en la mudanza y transformacion continua de los seres. Trae tambien á la memoria que Platon aplaudía el que Homero hubiese hecho padres de los dioses al Océano y á Tétis para significar de este modo el cambio perpetuo de todas las cosas. Con este cambio junta Montaigne el del sujeto que piensa; y de todo esto concluye que nada puede saberse de cierto (1).

El que examine atentamente este argumento de Montaigne, no necesitará mucha sagacidad para descubrir que en él se exagera la mudanza de las cosas finitas. Es verdad que éstas cambian con frecuencia bajo muchos aspectos; mas no lo es que cambien de un modo constante y universal. Hay gran trecho de la mudanza parcial que realmente se observa, á la mudanza universal consignada en el argumento de Montaigne.

Que esta mudanza universal y perpetua es un hecho fantástico, se desprende de lo que pasa en los escépticos mismos. Abranse sus escritos, y en ellos se encontrarán consignados ciertos hechos generales, como el de la mudanza de los seres, el de las ilusiones de los sentidos, el de los errores del entendimiento humano; se verán tambien muchas deducciones ó ratiocinios en los argumentos escogitados para la defensa del escepticismo. Además, en tales escritos se halla reunido el fruto de los prolongados estudios que han sido necesarios para llegar

(1) ...Il n'y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ni de celuy des objects; et nous et nostre iugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse; ainsi il ne se peult établir rien de certain de l'un à l'autre, et le iugeant et le iugé estants en continuelle mutation et bransle.

Platon disoit que les corps n'avoient iamais existence, ouy bien naissance; estimant que Homère eust fait l'Océan pere des dieux, et Thetis la mere, pour nous montrer que toutes choses sont en fluxion, muance et variation perpetuelle; opinion commune à tous les philosophes avant son temps, comme il dict, sauf le seul Parmenides, que refusait mouvement aux choses... Heraclitus (disoit) que iamais homme n'estait deux fois entré en mesme riviere; Epicharmus, que celuy qui a iadis empruntté de l'argent, ne le doit pas maintenant. et que celuy qui cette nuit a esté convié a venir ce matin disner, vient aujourdhuy non convié, attendu que ce ne sont plus eulx, ils sont devenus aultres. (Montaigne: *Essais*; t. I, págs. 380, 381, ed. Hachette, 1877).

á la profesion científica del escepticismo. Estos hechos indudables no se hubieran verificado, ni pudieran verificarse, á ser verdadera la mudanza universal y perpetua de los seres. En este caso el escéptico que observara un hecho particular, no sería el que despues observase otro hecho particular de la misma clase, ni tampoco el que los comparase para llegar al conocimiento del hecho general. El que asentase las premisas, habría dejado de existir cuando llegase el momento de la deduccion; y el que empezara á devanarse los sesos en estudios filosóficos, no viviría para continuarlos y publicar su resultado. Así, pues, verificándose el conocimiento de hechos más ó menos generales, el hecho de ratiocinar, y el de compilar en escritos el resultado de estudios filosóficos, es imposible la mudanza universal y perpetua de los seres, con la cual aquellos hechos son inconciliables.

Dicha mudanza está desmentida por la observacion interior y exterior. Observándonos á nosotros mismos, percibimos nuestro Yo, el mismo hoy que ayer y que veinte años atras, el mismo en la vejez decrepita que en los albores de la razon, el mismo en medio de incesante cambio de pensamientos, afectos y representaciones imaginarias. Percibimos la permanencia de nuestra vida intelectual y moral; y entre nuestros actos que se empujan y suceden unos á otros como una oleada sucede á otra oleada, notamos la perseverancia en ciertas ideas y sentimientos, como tambien en la aspiracion y direccion á un fin determinado.

Si de la observacion interior pasamos á la exterior, encontramos innumerables objetos que permanecen los mismos durante largo tiempo. No tenemos los sentidos esternos limitados á la percepcion de los actos y de las cualidades variables de los cuerpos, sinó que percibimos los cuerpos mismos, los seres que son el sujeto de tales actos y propiedades. De esto tenemos evidencia y una conviccion tan profunda que nadie es capaz de desarraigarla. Vemos que estos objetos exteriores permanecen los mismos durante todo el tiempo de su existencia; y con nuestro modo de hablar lo damos á entender nosotros y los escépticos mismos, diciendo á cada paso que el libro, la planta,

el mineral que vemos ó tocamos hoy, los hemos visto ó tocado días, meses ó años ántes.

Ademas de la permanencia de los cuerpos mismos observamos tambien, ya la de sus propiedades físicas, ya la de las leyes á que están sujetas las combinaciones químicas, y las relaciones de unos cuerpos celestes con otros.

Esto por lo que hace á los individuos. Si tratamos de las especies, vemos asimismo su permanencia durante muchos siglos. Todo el tiempo de nuestra vida podemos observar especies de plantas y animales, cada una de las cuales conserva de un modo permanente su organizacion y caracteres peculiares. Si estendemos nuestras miradas más allá de nuestra vida, y consultamos los libros de los que han descrito especies animales, y sobre todo las momias conservadas en Egipto, veremos que varias especies de animales han permanecido sin mudanza por espacio de algunos miles de años. Y si nos remontamos á la incalculable serie de siglos trascurridos ántes de los tiempos históricos, encontramos en los estratos examinados por la paleontología los restos de muchas especies animales que durante larguísimos períodos, tal vez durante millones de años, han permanecido las mismas sin variación esencial.

Á estas dos razones podemos añadir la de que la mudanza continua de los seres, aun cuando fuese una verdad, no destruiría la certeza, ni favorecería el escepticismo. Fundándose la certeza en la evidencia, y estando el hombre dotado de facultades perceptivas é intelectuales, aunque variase continuamente, pudiera durante el exiguo tiempo de su existencia tener conocimientos evidentes y ciertos. Los objetos que en el único momento de su existencia fueran alcanzados por las facultades perceptivas ó intelectuales, serían conocidos con certeza y evidencia. Si yo no existiese más que en el momento *A*, y entonces tuviera percepcion de mí mismo ó de la casa en que habito, aunque yo y la casa nos transformáramos luégo en otros seres, en el momento *A* habría tenido conocimiento cierto, evidente de mí mismo y de la casa, cuales habríamos sido en nuestra fugaz existencia.

La mudanza continua de los seres no aboliría la certeza,

pero sí multiplicaría en gran manera el número de sujetos inteligentes y de objetos conocidos. Si cada sujeto inteligente y cada objeto conocido estuvieran en continua transformacion, en vez de uno habría miles. La multiplicacion de los objetos no ensancharía el conocimiento de los seres inteligentes, limitados á una existencia de cortísima duracion. Ésta unida á la real limitacion de las facultades del hombre, haciendo imposible la comparacion, el racionio y la perseverancia en un órden de ideas y sentimientos, le incapacitaría para los altos fines científicos, religiosos y morales. Esa vida raquítica, mas no el escepticismo, sería el resultado de la continua mudanza de los seres.

III

Á esta pretendida mudanza añaden los escépticos la mezcla ó confusion de los objetos. Sexto Empírico en sus *Instituciones pirrónicas* ha presentado esta confusion como una de las diez razones alegadas por los antiguos escépticos para demostrar la necesidad de contener el asentimiento. Dice que los objetos no se presentan puros á nuestras facultades cognoscitivas, sino mezclados con otras cosas; de lo que resulta confusion é incertidumbre tocante á la naturaleza de los objetos. Los que caen bajo los sentidos, están sujetos á dos mezclas, una exterior y otra interior: á la primera están sujetos á causa del medio en que se hallan colocados ó que deben atravesar para hacer impresion en el sentido; á la segunda, por razon de la estructura, membranas y humores de los órganos sensorios. Variando mucho una y otra mezcla, aunque los objetos permanezcan los mismos, han de aparecer de muy diferente manera, ora á un mismo sujeto, ora á sujetos diferentes. Así, el color se presenta diferente segun la temperatura del aire; de un modo se oye una misma voz en espacios dilatados y rectos, y de otro en lugares angostos y tortuosos; todos los objetos aparecen pálidos á los que padecen de la ictericia.—La confusion que por esto se origina en el sentido, ha de trascender al entendimiento, toda

vez que éste debe apoyarse en los actos de aquél. Añádase á esto que el entendimiento tal vez mezcla tambien otras cosas estrañas con las apariencias de los sentidos; puesto que no está libre de humores ninguna de las partes del cuerpo considerada como asiento suyo por los dogmáticos. De la confusion engendrada en el sentido y en el entendimiento resulta que nosotros no podemos afirmar cuáles sean las cosas, sinó cuáles nos aparecen en estas ó aquellas circunstancias (1).

Á esta razon podemos responder de dos modos. El primero es semejante al de la respuesta á la primera razon fundada en la mudanza de los seres; por lo cual nos contentaremos con algunas indicaciones.

No se ha de negar la confusion que en algunos casos se verifica en los objetos, pero sí el que se verifique en todos. De lo particular se pasa á lo universal sin principio alguno que justifique semejante induccion.

Tambien respecto de esta segunda razon los escritos mismos de los escépticos son una prueba concluyente de que sólo en algunos casos se verifica la confusion. Á no ser esto así, ¿cómo pudiera Sexto Empírico presentar el objeto de su obra con tanta claridad y precision, clasificar los sistemas relativos á la certeza, distinguir el suyo de los demas, esponer las diez razones en que pretende apoyarlo, alegando hechos y principios bien concretos que les sirvan de punto de partida? Seme-

(1) Sextus autem modus est ex admisionibus, ex quo inferimus, quum nullum subjectum sub sensu nostros ipsum per se cadat, sed cum aliquo, qualis quidem sit permistio, et ex externo et ex eo quorum cernitur posse nos fortasse dicere; quale autem sit externum subjectum pure et sincere, nequaquam dicere posse. Nihil autem eorum quae sunt extrinsecus, per se sub sensum cadere, sed omnino cum aliquo (ex quo fit ut diversum contemplantibus appareat), manifestum esse arbitror. Nam color noster in calido aere cernitur diversus ab eo qui in frigido cernitur... Ut autem etiam externam admisionem omittamus, oculi nostri in se ipsis habent et tunicas et humiditates. Visibilia igitur quia absque his cernere non possumus, non percipiuntur exacte et pure, cum admistione enim percipimus; ac propterea ictericis quidem omnia pallida videntur esse... Item quia eadem vox alia apparet in patentibus locis et planis, alia in angustis et tortuosis... Sed nec ipse intellectus percipit ob hanc potissimum causam, quod sensus duces ipsius errent: fortasse et ipse iis quae a sensibus nuntiantur, proprie quaedam admiscet. In singulis enim locis ubi mentis sedem esse Dogmatici opinantur, humores quosdam adesse videmus... (Pyrrhon. Instit., l. I, cap. 14, págs. 57, 58, ed. cit.).

jantes hechos son de todo punto incompatibles con la general confusion de los objetos de nuestro conocimiento.

Aquí, como en la cuestion de la mudanza de los seres, la observacion tanto interna como esterna es contraria á los escépticos. Cada cual se siente á sí mismo sin confundirse con ninguno de sus semejantes, y percibe sus actos sin confundir los de una clase con otra. ¿Acaso hay alguno que atribuya sus actos á otro hombre; y que cuando ve un objeto, diga por esto solo que se complace en él, que lo desea ó que lo aborrece? Los objetos exteriores en innumerables casos los percibimos con toda claridad y distincion con sus variadas formas, colores y relaciones de unos con otros. La física y la química pueden sin temor de ser desmentidas afirmar con toda seguridad muchas propiedades de los cuerpos simples y de los compuestos.

Suponiendo que fuese verdadera la pretendida mezcla y confusion de los objetos, no por esto nos veríamos precisados á una duda universal; puesto que á lo ménos podríamos afirmar nuestros actos y los objetos en confuso. Haríamos lo que hacemos ahora cuando en ciertos casos de verdadera confusion por la mucha distancia ó escasa luz, afirmamos que vemos un objeto, pero que no distinguimos si es un árbol ó un hombre.

Esta es la primera respuesta que damos al segundo argumento de los escépticos; y á ella añadimos otra fundada en las condiciones necesarias para la percepcion, y en la division de los sentidos en perceptivos y afectivos. Ninguna de estas dos doctrinas es tenida en cuenta por el escepticismo al presentar su segundo argumento. Hemos indicado ya las condiciones que para la percepcion esterna son necesarias en el objeto, en el medio y en el órgano corporal. Atendiendo á ellas, vemos, por ejemplo, que quien padece de la ictericia no tiene en el órgano de la vista la debida disposicion para percibir los objetos. Á este tal el color de los objetos le *aparece*, pero no es realmente *visto* por él; al paso que lo es por otro que reuna las debidas condiciones.

Tambien hemos dicho ya que de los sentidos unos son perceptivos, y otros afectivos. Por medio de estos últimos no percibimos el objeto, sinó que tenemos afecciones ó sensacio-

nes. Á éstas las percibimos por medio del sentido íntimo; y de la existencia de las mismas deducimos que han sido causadas por tal ó cual objeto. Al afirmar nuestras sensaciones, no nos equivocamos, porque las hemos percibido, y sabemos que lo percibido es verdadero. Al atribuirles el carácter de efecto, tampoco nos equivocamos, porque sabemos que tiene tal carácter todo cuanto empieza á existir. Cuando tratemos de señalar precisamente el objeto del cual sea efecto nuestra sensación, podemos errar fácilmente si no tenemos en cuenta los objetos que puedan producirla ó influir en su producción. Si un enfermo que tiene viciado el paladar toma una bebida dulce, y encontrándola amarga, lo echa á la bebida, se equivoca por no tener en consideración más un objeto y prescindir de la influencia de otros. Si en vez de fijarse no más que en la bebida, considerase la influencia que en las sensaciones puede tener la indisposición de su paladar, no caería en error, pues se contentaría con decir que él *encuentra* amarga aquella bebida, pero que tal vez no lo es.

La atención á estas dos consideraciones basta para desvanecer la dificultad puesta de relieve por Sexto Empírico. Si un objeto nos aparece de una manera hoy y de otra mañana, de una manera á nosotros y de otra á los demás; podremos atender á las condiciones necesarias para la verdadera percepción, y saber en cuál de los casos ha tenido lugar, y en cuál hemos alcanzado los objetos en su realidad. Si al aplicar un objeto á nuestros sentidos, no experimentamos siempre la misma sensación, ó la experimentamos distinta de la que otros experimentan, podremos atender á los diversos objetos que influyan en ella, y saber á cuál objeto hemos de atribuirlo como á su causa. Así conociendo, á lo ménos en muchos casos, la verdadera percepción y las verdaderas causas de las sensaciones, desaparece el motivo de duda y el fundamento del escepticismo.

CAPÍTULO XIX

Insubsistencia de los fundamentos relativos al sujeto

I

Demostrada la insubsistencia de los fundamentos relativos al objeto, pasemos á probar la de los que se refieren al sujeto.

En el terreno subjetivo pretenden los escépticos hallar para su doctrina los seis fundamentos siguientes: 1.º falta de criterio de la verdad; 2.º comienzo de nuestro conocimiento en los sentidos; 3.º impotencia de nuestras facultades cognoscitivas; 4.º progresos de la ciencia; 5.º errores en que cae el entendimiento humano; 6.º universal divergencia de opiniones.

Tanto Sexto Empírico como Montaigne aducen á favor del escepticismo la falta de criterio de la verdad. El primero de estos dos escépticos dice que si tan sólo se afirma la existencia del criterio sin demostrarla, con el mismo derecho podrá negarse: con lo cual se engendrará la duda en nuestro entendimiento. Si se pretende demostrarla, se necesita ya un criterio para esta demostración: y así se incurre en un círculo vicioso, apoyando el criterio en la demostración y la demostración en el criterio. — Además, no es uno solo, sino que son muchos los criterios que han sido defendidos, ora por estos, ora por aquellos dogmáticos. Cada uno de estos criterios viene á ser parte en el litigio, y tiene necesidad de otro juez que declare sus derechos. Así que ninguno de ellos puede servir para encontrar la verdad. — Pudiera creerse que para conocer el verdadero criterio sirven la edad, la aplicación, el talento ó el número de los que lo defienden, pero esto fuera caer en lamentable error. No sirve la edad, porque

nes. Á éstas las percibimos por medio del sentido íntimo; y de la existencia de las mismas deducimos que han sido causadas por tal ó cual objeto. Al afirmar nuestras sensaciones, no nos equivocamos, porque las hemos percibido, y sabemos que lo percibido es verdadero. Al atribuirles el carácter de efecto, tampoco nos equivocamos, porque sabemos que tiene tal carácter todo cuanto empieza á existir. Cuando tratemos de señalar precisamente el objeto del cual sea efecto nuestra sensación, podemos errar fácilmente si no tenemos en cuenta los objetos que puedan producirla ó influir en su producción. Si un enfermo que tiene viciado el paladar toma una bebida dulce, y encontrándola amarga, lo echa á la bebida, se equivoca por no tener en consideración más un objeto y prescindir de la influencia de otros. Si en vez de fijarse no más que en la bebida, considerase la influencia que en las sensaciones puede tener la indisposición de su paladar, no caería en error, pues se contentaría con decir que él *encuentra* amarga aquella bebida, pero que tal vez no lo es.

La atención á estas dos consideraciones basta para desvanecer la dificultad puesta de relieve por Sexto Empírico. Si un objeto nos aparece de una manera hoy y de otra mañana, de una manera á nosotros y de otra á los demás; podremos atender á las condiciones necesarias para la verdadera percepción, y saber en cuál de los casos ha tenido lugar, y en cuál hemos alcanzado los objetos en su realidad. Si al aplicar un objeto á nuestros sentidos, no experimentamos siempre la misma sensación, ó la experimentamos distinta de la que otros experimentan, podremos atender á los diversos objetos que influyan en ella, y saber á cuál objeto hemos de atribuirlo como á su causa. Así conociendo, á lo ménos en muchos casos, la verdadera percepción y las verdaderas causas de las sensaciones, desaparece el motivo de duda y el fundamento del escepticismo.

CAPÍTULO XIX

Insubsistencia de los fundamentos relativos al sujeto

I

Demostrada la insubsistencia de los fundamentos relativos al objeto, pasemos á probar la de los que se refieren al sujeto.

En el terreno subjetivo pretenden los escépticos hallar para su doctrina los seis fundamentos siguientes: 1.º falta de criterio de la verdad; 2.º comienzo de nuestro conocimiento en los sentidos; 3.º impotencia de nuestras facultades cognoscitivas; 4.º progresos de la ciencia; 5.º errores en que cae el entendimiento humano; 6.º universal divergencia de opiniones.

Tanto Sexto Empírico como Montaigne aducen á favor del escepticismo la falta de criterio de la verdad. El primero de estos dos escépticos dice que si tan sólo se afirma la existencia del criterio sin demostrarla, con el mismo derecho podrá negarse: con lo cual se engendrará la duda en nuestro entendimiento. Si se pretende demostrarla, se necesita ya un criterio para esta demostración: y así se incurre en un círculo vicioso, apoyando el criterio en la demostración y la demostración en el criterio. — Además, no es uno solo, sino que son muchos los criterios que han sido defendidos, ora por estos, ora por aquellos dogmáticos. Cada uno de estos criterios viene á ser parte en el litigio, y tiene necesidad de otro juez que declare sus derechos. Así que ninguno de ellos puede servir para encontrar la verdad. — Pudiera creerse que para conocer el verdadero criterio sirven la edad, la aplicación, el talento ó el número de los que lo defienden, pero esto fuera caer en lamentable error. No sirve la edad, porque

pueden tener no ménos inteligencia los jóvenes que los ancianos; á veces la tienen mayor aquéllos que éstos. No sirven la aplicación ni el talento, puesto que no escaso lo han tenido los jefes de todas las escuelas que han reconocido diferentes criterios, y ellos son cabalmente los más hábiles para defender y propagar el error. Tampoco sirve el número, porque muchos son los que defienden cada criterio; y cada grupo especial comparado con todos los que se le oponen, constituye una exigua minoría (1).

Es obvia y cabal la respuesta que ha de darse á este argumento de los escépticos, y está contenida en nuestra doctrina relativa al criterio de la verdad y principio de la certeza.

Ante todo, la existencia del criterio es un hecho, y contra él no pueden prevalecer las cavilaciones del escepticismo. Cada uno de nosotros ha podido percibir este hecho por medio de la conciencia, observando que por la evidencia objetiva se determina á un asenso firme, y queda cierto de la verdad.

Además, la legitimidad del criterio de la evidencia objetiva es cosa primordial, evidente por sí misma, y que por lo tanto no necesita ni demostración que la pruebe, ni juez que la ampare, ni cualidades ó número de defensores que la abonen. Esta legitimidad consiste en que lo evidente es verdadero; lo cual es cosa manifiesta por sí misma, ya que lo evidente es cosa aprehendida ó alcanzada, y por consiguiente, real ó verdadera.

Respecto de una cosa real, sea la que fuere, no hay un proceso en infinito, porque de otra suerte nunca pudiera existir. Ni lo hay *a parte ante*, de manera que la cosa real se funde en otra anterior, ésta en otra, y así sucesivamente; ni la hay *a parte post*, de modo que para dar fundamento á lo real se haya de acudir á cosas posteriores, dispuestas en serie sucesiva é infinita. Tanto en uno como en otro caso debiera haber existido una serie sucesiva é infinita en un momento dado, porque siendo ella el fundamento de la cosa real y existente, habría debido existir cuando ésta existiese. Y una serie sucesiva infi-

(1) V. *Adversus Logicos*; lib. VII, núm. 314 y siguientes, pág. 361, ed. cit.—*Essais*, t. I. pág. 380.

nita que en un momento dado haya existido ya, es un absurdo; puesto que por infinita no tiene límites, y por realizada en determinado momento tiene límite en éste de tal modo que no se estiende á los momentos anteriores ó posteriores.

No verificándose un proceso en infinito respecto de ninguna cosa real, tampoco se verifica respecto de un acto de conocimiento ni respecto de un acto de certeza. En el momento empírico no procedemos más allá de los hechos percibidos por medio del sentido ó de la conciencia; en el momento abstractivo nos paramos en los principios vistos en el objeto abstracto; y en el momento deductivo empezamos nuestro procedimiento por los hechos y principios vistos en los otros dos momentos.—La certeza que en todos ellos tenemos, procede de la evidencia objetiva, y no se apoya en fundamentos ulteriores. La evidencia objetiva por su claridad se impone al entendimiento, y no necesita pruebas de razón ni de autoridad, que no pueden dar más de lo que ella encierra en sí misma. El acto de evidencia objetiva incluye la visión de la verdad del objeto: vemos el objeto, y al mismo tiempo vemos que es una realidad. Esto se verifica tanto en los casos especiales de evidencia objetiva, como en el de la evidencia en general. Basta observarnos á nosotros mismos para quedar convencidos de la verdad de cada una de las partes de este hecho psicológico. Ahora veo delante de mí un libro, y al mismo tiempo veo su realidad, por manera que estoy cierto de que ese objeto visto es una cosa real. Contemplando este objeto abstracto *ser*, veo en él la esclusión del no ser, y veo asimismo que esta esclusión es una realidad. Lo que se verifica en estos y otros casos de objetos especiales evidentes, sean hechos ó principios, se verifica igualmente tratándose de lo evidente en general: así como al ver un hecho ó principio especial evidente, veo que es una realidad, también veo que lo es lo evidente en general. Contemplo esto que llamamos *lo evidente*, y veo que es cosa aprehendida, alcanzada, y por lo tanto cosa real. Si después de alguno de estos actos reflexionamos sobre el mismo, tenemos siempre á mano esta visión de la realidad para justificar el anterior asentimiento.

Siendo un hecho nuestro conocimiento y nuestra certeza, han de tener un fundamento último, más allá del cual no se pase; y este fundamento lo tienen en la evidencia objetiva. Tal evidencia, mostrándonos á la par el objeto y su realidad, nos deja con certeza en los casos especiales y en la cuestion general, en el órden directo y en el órden reflejo. La negacion de este fundamento último desconoce el carácter de hechos primordiales que se bastan á sí mismos. Su admision es conforme á los hechos sometidos á nuestra observacion, á la ley de causalidad que los rige, y á la sapientísima y armónica disposicion de los seres del universo.



II

Examinado el primero de los pretendidos fundamentos del escepticismo por parte del sujeto, pasemos al exámen del segundo. De varios modos pretenden los escépticos defender su doctrina por la consideracion de los sentidos, pues que unas veces alegan la posibilidad de nuevos sentidos, y otras encarecen las ilusiones y engaños á que nos llevan. Todo nuestro conocimiento, dice Montaigne, se funda en los sentidos, en ellos comienza la ciencia y en ellos se resuelve. ¿Quién sabe si nosotros estamos provistos de todos los sentidos posibles? Hay animales que viven vida perfecta careciendo de algun sentido, de la vista ó del oído, por ejemplo: ¿acaso no pudiéramos nosotros carecer tambien de uno, dos ó más sentidos? Y entónces, ¡qué mucho que encontremos tanta dificultad en el conocimiento de la naturaleza! Y entónces, ¿cómo podremos tener certeza, si para ella á veces nos apoyamos en el comun consentimiento de los sentidos, y en vez del consentimiento de cinco necesitaríamos el de ocho ó diez? No hay para qué detenerse en esponer los errores de los sentidos: tantos y tan obvios son ellos que cada uno de nosotros puede conocer fácilmente los que quiera. Mal podrá tener certeza nues-

tro conocimiento, cuando está fundado sobre base tan poco segura (1).

Parte de estas dificultades queda solventada por medio de las consideraciones hechas relativamente á la pretendida confusion de los objetos. Es cierto que muchas veces somos inducidos en error de resultas de las operaciones de los sentidos; pero no lo es ménos que esto se debe á que no hemos atendido á las condiciones necesarias para la percepcion, ó á la distincion entre sentidos perceptivos y afectivos. La verdadera percepcion no engaña, ni tampoco la legítima deduccion tocante á los hechos del sentido afectivo.

Nuestro conocimiento empieza en los sentidos, pero no se reduce á ser una espresion de lo percibido por ellos. Á la percepcion del sentido le sigue la vision inmediata de la inteligencia, y la mediata de la razon en el discurso, las cuales alcanzan verdades no conocidas por medio de la percepcion. Todo nuestro conocimiento se reduce á los objetos aprehendidos por medio de las percepciones y de las dos clases de vision intelectual. Esta reduccion, léjos de favorecer el escepticismo, es la garantía de la verdad objetiva de nuestro conocimiento, y la justificacion de nuestra certeza.

La otra parte de dificultades relativas á los sentidos se desvanece considerando que ninguna necesidad tenemos de negar ni la posibilidad de nuevos sentidos, ni la de conocer alguna fase del mundo material que ahora no conocemos. Si tales cosas fueran posibles, tendríamos respecto al mundo material un conocimiento *incompleto*, mas no *incierto*; no conoceríamos cuanto de él puede conocerse, pero conoceríamos alguna cosa con certeza. Podemos convencernos de la diferencia que va del conocimiento incompleto al conocimiento incierto, observando que en cada uno de los tres momentos nadie tiene un conocimiento completo, y sin embargo tiene muchos que son ciertos. Nadie ha llegado siquiera á recorrer todas las comarcas de la tierra, y no obstante tiene conocimiento cierto de algunas que ha visitado. ¿Quién no está cierto de algun

(1) Montaigne: *Essais*, l. II, cap. 12; t. I, págs. 371-374, ed. cit.

principio metafísico, aunque no haya visto todos los que están contenidos en toda clase de objetos abstractos? Y ¿quién no ha llegado alguna vez á la certeza en sus discursos especulativos ó prácticos por más distante que esté de haber recorrido el inmenso campo del raciocinio en todo linaje de ciencias?

Cada acto de evidencia de cualquier facultad que proceda, basta para engendrar la certeza, sin necesidad de los demás actos de la misma facultad, ni de los actos de facultades diferentes de aquella. Si un acto de algún sentido necesita ser confirmado por el de otro, es que no habrá llegado á ser acto de evidencia; como sucede en el acto de ver cuando por falta de luz suficiente apelamos al tacto para cerciorarnos de la existencia y de las formas de los objetos corporales. Estos son casos excepcionales que no destruyen la certeza engendrada por los actos de evidencia. Respecto á estos últimos sólo á un escéptico le ocurre suspender el asenso para aguardar su confirmación por algún otro sentido real ó posible.

III

Desvanecidas las dificultades del segundo fundamento subjetivo, veamos cuáles se presentan en el tercero. La verdad, dicen los escépticos, debiera ser conocida por medio del sentido, del pensamiento ó de entrambos. No podemos conocerla por medio de los sentidos; porque dejando aparte los errores á que de continuo nos inducen, por ellos sólo recibimos impresiones y afecciones, y conocemos no más que los accidentes ó cualidades, el color, la forma, etc., pero no el sujeto mismo corporal; y así no podemos decir que esto sea blanco, que aquello tenga la forma circular, etc. Tampoco podemos conocer la verdad por medio del pensamiento; pues que para éllo el pensamiento debiera conocerse á sí mismo para no quedar en duda tocante al valor de sus actos si ignora su naturaleza, sus hábitos y el lugar donde mora. Y el pensamiento no se conoce

á sí mismo, como se prueba por la divergencia de opiniones sobre este particular. Por fin, no puede conocerse la verdad mediante el sentido y el pensamiento juntos, toda vez que el sentido no presenta al pensamiento el objeto corporal, sinó su propia afección: así, el contacto del fuego no hace que el entendimiento vea el fuego mismo, sinó el calor producido por éste y experimentado por el sentido. Y aun en este caso hay que notar que el pensamiento deja de ser tal, y pasa á ser sentido, porque percibe la afección. Pero suponiendo que fuese el pensamiento quien conociera la afección, no por esto conocería los objetos corporales, siendo éstos como son muy diferentes de las afecciones. De todo lo cual resulta que nuestras facultades son impotentes para el conocimiento de la verdad (1).

Pudiéramos dejar solventadas las dificultades de ese tercer punto contentándonos con observar que el conocimiento de la verdad por medio de los sentidos, de la inteligencia y de la razón es un hecho averiguado, hecho que suficientemente tenemos espuesto en el tratado de los tres momentos de la ciencia. Pero atendida la importancia de las cuestiones contenidas en ese tercer punto, queremos hacer algunas consideraciones sobre las mismas.

De estas cuestiones unas se refieren á los sentidos perceptivos, otras á los afectivos, y otras en fin al entendimiento. Tocante á los sentidos perceptivos hay que examinar si perciben la sustancia corporal, ó si están limitados á las cualidades ó accidentes; y si estas cualidades son meras afecciones del ser sensitivo ó bien accidentes reales del objeto corporal.

En la primera de estas dos cuestiones se ha de afirmar el primer extremo, ó sea el que los sentidos perceptivos perciben las sustancias corporales. No percibimos la sustancia corporal desnuda, ni tampoco los accidentes abstraídos de la sustancia, sinó las dos cosas juntamente, la sustancia modificada por los accidentes, y los accidentes adheridos á la sustancia. Consul-

(1) Sexto Empírico: *Adversus Logicos*, l. 7, núm. 343 y siguientes, pág. 393 y siguientes., ed. cit.

tando el sentido íntimo, hallaremos innumerables testimonios de estas afirmaciones. Por medio de la vista ó del tacto ó por medio de entrambos percibimos personas y cosas. Nos percibimos á nosotros mismos y á nuestros semejantes. Percibimos minerales, vegetales, animales y artefactos. Estas cosas unas veces las percibimos aisladas, otras (á lo ménos en parte) en cuanto forman un conjunto, como casas, ciudades, montañas, la tierra, el sistema solar, el universo. En las percepciones de todas estas cosas alcanzamos no sólo las cualidades de los objetos, mas su misma sustancia, es decir, el sér que no está inherente á otro modificándolo y denominándolo. Así, cuando vemos un árbol, percibimos no solo su color, sus dimensiones, su forma; pero tambien su sér que no es accidente de otro, ántes subsiste por sí mismo. En todos estos casos estamos ciertos de haber percibido el sujeto de los accidentes, ó sea la sustancia, de modo que no nos cabe duda en que hemos visto *el árbol que tiene* tales dimensiones, color, etc.

En el lenguaje ordinario manifestamos á cada paso la realidad de tales percepciones y de la consiguiente convicción. Decimos muchas veces que no nos gusta *la forma de tal silla* que acabamos de ver, que es *bruñida la mesa* que tocamos, que es pintoresco el país que hemos recorrido. En estas y otras semejantes locuciones distinguimos bien el sujeto y el accidente, y damos á conocer que por medio de la vista ó del tacto hemos adquirido noticia del uno y del otro. Y tales locuciones las emplean tanto los escépticos como los dogmáticos.

La negacion de los escépticos no conforma con sus afirmaciones en el orden directo, ni con su afirmacion del fenómeno en el orden reflejo. Del objeto de sus percepciones directas y de los fenómenos despues que han reflexionado sobre su certeza directa, no tienen más evidencia que del sujeto de los accidentes. Si espontáneamente huyen los escépticos de un despenadero espantable por su elevacion, si dicen á una voz que la nieve les parece blanca, y la miel sabrosa; ¿por qué no han de confesar que han visto una puerta que tiene el color azul y la forma de paralelógramo, es decir, una sustancia con sus accidentes? ¿Osaría acaso ningún escéptico sostener que tiene

más motivo para la primera y segunda, que para la última de estas afirmaciones? Creemos que no. Deben, pues, los escépticos, si quieren ser consecuentes, admitir con nosotros la percepcion de la sustancia junto con los accidentes.

En este sentido ha de resolverse la primera de las dos cuestiones propuestas. Por lo que toca á la segunda, debe asentarse que las cualidades *percibidas* por los sentidos perceptivos en los objetos sensibles se hallan realmente en éstos como accidentes, y no son meras afecciones del sér sensitivo.

Tenemos para esta afirmacion motivos semejantes á los espuuestos en la cuestion anterior. Es evidente que tales cualidades se hallan en los objetos, lo afirmamos á cada paso en el lenguaje ordinario; y podemos llamar de inconsecuentes á los que admitiendo alguna cosa evidente, nieguen ésta de la inherencia de tales cualidades en los objetos. Ninguna necesidad hay de esponer estas razones despues de lo que hemos dicho tocante á la cuestion anterior. Por esto nos limitamos á presentar alguna observacion sobre uno de los hechos de percepcion de inherencia, observacion que puede estenderse á todos los hechos de la misma. Por medio de los sentidos de la vista y del tacto percibimos la figura de los objetos; viendo ó tocando un dado de madera, percibimos la forma cuadrada de este objeto material. Esta forma no la percibimos en abstracto, como una cosa independiente, que no está arrimada á otra; ántes la vemos en el dado mismo como una cosa de éste. A un tiempo percibimos el dado de madera, su forma cuadrada, y la inherencia de esta forma al dado, de manera que no podemos, sin ser inconsecuentes, negar esta inherencia y afirmar la realidad de la forma cuadrada.

Para ser consecuentes, los escépticos que niegan la percepcion de la inherencia y de la sustancia, debieran negar tambien la percepcion directa y la refleja de toda realidad y hasta de todo fenómeno ó apariencia. Porque no es razon que se afirme una cosa evidente, y se nieguen otras que no lo son ménos que aquélla. Si es evidente la percepcion directa de las cualidades físicas, y la refleja de los fenómenos, lo es asimismo la percepcion de la inherencia y de la sustancia. Quien tenga osadía para

negar esta última percepción, téngala también para negar la percepción de toda realidad y de todo fenómeno; y despéñese en el escepticismo más radical que darse pueda, dudando de todo, de la realidad y del fenómeno, en el orden directo y en el orden reflejo.

Bajo otro punto de vista los escépticos que niegan la percepción de la inherencia y de la sustancia debieran renunciar á ocuparse en cuestiones filosóficas, ya de palabra, ya por escrito. En todas ellas han de hacer frecuente mención de nuestras percepciones y afecciones, de nuestras abstracciones y racionios; y no tienen derecho á esta mención, si niegan las percepciones de la inherencia y de la sustancia. Vemos nuestras percepciones, afecciones, etc., no en abstracto, sino en concreto, como cosas nuestras, como cosas que están en nosotros mismos: vemos que somos nosotros los que contemplamos un objeto abstracto, los que discurremos, etc. Asimismo por medio de la vista y del tacto percibimos cualidades en los objetos vistos y tocados. Quien pretenda que no puede afirmar que los objetos vistos ó tocados sean estensos, tengan esta ó aquella forma, mal podrá afirmar que nosotros percibamos, contemplemos, ó por medio del discurso lleguemos á conocer algún objeto. Sea, pues, consecuente, enmudezca, y deje para los dogmáticos la especulación en el terreno de la filosofía.

Nosotros distinguimos cuidadosamente los sentidos perceptivos y los afectivos. Sabemos que las afecciones que por medio de éstos se verifican, se hallan en nosotros; por lo cual no las atribuimos á los objetos, y no decimos que la rosa experimente la sensación del olor, ni el azúcar la de la dulzura. Pero también y por igual manera sabemos que están en los objetos las cualidades conocidas por los sentidos perceptivos. Atribuir al sujeto sensitivo no sólo las afecciones, sino también las cualidades percibidas, considerándolas como fenómenos suyos, es confundir lastimosamente unos y otros sentidos, y caer en un error semejante al de los que lo atribuyeran todo á los objetos, tanto las cualidades percibidas como las afecciones.

Esta última consideración nos lleva al exámen de la segunda clase de cuestiones contenidas en la dificultad que vamos examinando. Refiérese esta segunda clase á los sentidos afectivos, y versa sobre la relación que tales sentidos tienen con el conocimiento de la verdad.

¿Percibimos por medio de ellos los objetos sensibles? ¿Es por ellos estimulado el entendimiento á ver con visión inmediata semejantes objetos? Entrambas cuestiones deben resolverse en sentido negativo. Por esto los sentidos afectivos se denominan tales, porque con ellos no percibimos los objetos, sino que experimentamos una afección. Al recibir la impresión del objeto, el sentido afectivo no se dirige á alcanzarlo verificando un acto de percepción; ántes se concentra en sí mismo, y siente complacencia ó desagrado á causa de la impresión recibida. Con este solo acto afectivo no alcanzamos todavía la verdad.—Tampoco la alcanza de una manera inmediata el entendimiento estimulado por dicho acto; es decir, que luégo de verificado éste, no puede sin obra de discurso contemplar el objeto que ha hecho impresión en el sentido. Así, aunque tengamos la sensación de olor á causa de la impresión hecha por una rosa en el sentido de olfato, no por esto podemos inmediatamente contemplar con el entendimiento dicha rosa, como podemos contemplarla mediante el sentido de la vista.

Sin embargo, esto no nos autoriza para negar á los sentidos afectivos toda intervención en el acto del conocimiento de la verdad. Pues en primer lugar la sensación puede ser objeto de un acto perceptivo hecho por el sentido íntimo; por manera que si ella no tiene parte en el conocimiento como acto que se dirige al objeto, la tiene como objeto de una percepción. Sentimos el olor, la dulzura, etc., y al mismo tiempo por medio del sentido íntimo percibimos estas sensaciones, llegamos al conocimiento de la verdad ó realidad de las mismas. En segundo lugar, la sensación es la base del procedimiento necesario para llegar á deducir la existencia del objeto al cual es debida la sensación. Sin ésta no tendría lugar la percepción de la misma, y sin tal percepción no podría pasarse á discurrir para encontrar la causa de las sensaciones. Cuando hemos percibido en nos-

otros la sensación de olor, recordando el principio de causalidad, sabemos que aquella sensación ha de tener una causa, y pensando en los objetos de los cuales pudiera ser producida, deducimos que lo es de éste más bien que de los otros. De este modo y del anterior intervienen los sentidos afectivos en el acto del conocimiento de la verdad.

PERO dicen los escépticos: si las sensaciones son el fundamento de la deducción mediante la cual son conocidos los objetos que las causan, siendo ellas tan diferentes de los objetos mismos, ¿cómo podrán ser conocidos estos objetos según su realidad? Hé aquí la tercera clase de cuestiones contenidas en la dificultad objeto del presente examen.

Las sensaciones son afecciones nuestras, y no son un trasunto de los objetos corporales: así por ejemplo, la sensación de olor debida á una rosa no es semejante á una flor encarnada ó blanca, que tiene hojas de forma ovalada ó redonda, y que determina tales ó cuales movimientos vibratorios en el aire de que está rodeada. ¿En qué se parece una afección del ser sensitivo á formas, movimientos y colores de objetos corporales? Convencidos de esta verdad no pretendemos que el entendimiento vea las sensaciones, y que por éstas como por medio de una imagen tenga conocimiento de los objetos sensibles.

Pero las sensaciones son una realidad, y cuando hayan sido percibidas, el entendimiento puede ahondar en su conocimiento valiéndose de principios metafísicos. Aplicando á las sensaciones percibidas el principio que á todo lo que tiene comienzo le asigna una causa, el entendimiento ve en las sensaciones su relación con la causa productora de las mismas. Descubre la causa en general y vagamente, y considerando los varios objetos que puedan tener este carácter, llega á descubrir de un modo particular y determinado cuál sea la causa de la sensación. No son imágenes, sino principios metafísicos los medios para llegar al conocimiento del objeto sensible, causa de nuestras afecciones.

El conocimiento de tales objetos no es directo como la percepción de otros objetos sensibles ó la contemplación de los objetos abstractos: es indirecto, porque primero se dirige á penetrar en la sensación percibida, terminando en la causa de la misma.

Esta serie de consideraciones nos ha dado, por lo que hace al conocimiento de la verdad, los siguientes resultados:

- 1.º Por medio de los sentidos perceptivos tenemos conocimiento evidente de ciertas cualidades sensibles y de las sustancias á las que están inherentes dichas cualidades;
- 2.º Por medio del sentido íntimo tenemos conocimiento perceptivo de nuestras sensaciones;
- 3.º Por medio de la razón tenemos conocimiento discursivo evidente de la causa de nuestras sensaciones á lo menos de un modo general é indeterminado, y muchas veces también particular y determinadamente.

Por estos resultados se ve que el escepticismo está lejos de poder apoyarse en la pretendida impotencia de nuestras facultades.

IV

Y no tiene mayor motivo para apoyarse en los progresos de la ciencia.

Según Montaigne, la ciencia contemporánea destrona á la ciencia que en tiempos anteriores era reconocida por verdadera; y á su vez la ciencia del porvenir destronará á la de nuestros días. Contra una doctrina se aducirán argumentos que hoy serán tenidos por irrefragables, y mañana serán deshechos por personas más instruidas. Por lo cual, en vista de estos progresos y de estos cambios, debemos quedar siempre vacilantes y dudosos en orden á la verdad (1).

(1) Ainsi, quand il se présente à nous quelque doctrine nouvelle, nous avons grande occasion de nous en desfier, et de considerer qu'avant qu'elle feust produicte, sa contraire estoit en vogue; et comme elle a esté renversée par cet-

Para probar cuán fútil sea este argumento de los escépticos, no tenemos necesidad de negar el progreso verdadero. Admitimos que se han hecho grandes adelantos, y los aplaudimos, y esperamos otros nuevos en los tiempos venideros. Saludamos con júbilo todo linaje de progreso verdadero; y ni del que se ha verificado ya, ni del que está por verificarse, hemos de temer que nos obligue á abandonar las doctrinas evidentes que profesamos.

Para el progreso no es necesario un cambio continuo en las doctrinas, de manera que las que en una época son tenidas por verdaderas, hayan de ser desechadas por falsas en otra época posterior. Por el contrario, el progreso exige la estabilidad en las verdades evidentes, y el descubrimiento de otras nuevas; pues así es como va acrecentándose el tesoro adquirido (V. págs. 50 y 51).

El progreso no ha destruido ninguna doctrina evidente probando su falsedad. Esto es imposible, porque una verdad no puede oponerse á otra, y es una verdad toda doctrina evidente. Y además, de hecho no se ha verificado, segun resulta del exámen imparcial de las doctrinas juzgadas verdaderas en una época, y despues desechadas justamente por falsas. Se han encontrado en este último caso doctrinas que eran opiniones, mas no verdades evidentes. Éstas, por el contrario, reciben una confirmacion de experimentos y estudios posteriores, cumpliéndose así la bella sentencia de Ciceron: «*Opinionum commenta delet dies, naturae judicium confirmat.*»

Estos cambios legítimos nos enseñan la moderación en

tecy, il pourra naistre à l'advenir une tierce invention qui choquera de mesme la seconde. Avant que les principes qu'Aristote a introduits feussent en credit, d'aultres principes contentoient la raison humaine, comme ceulxey nous contentoient à cette heure. Quelles lettres ont ceulxey, quel privilege particulier, que le cours de nostre invention s'arreste à eulx... Quand on me presse d'un nouvel argument, c'est à moy à estimer que ce à quoy je ne puis satisfaire, un aultre y satisfera... Si nature enserre dans les termes de son progrez ordinaire comme toutes aultres choses, ainsi les creances, les jugements et opinions des hommes; si elles ont leur revolution, leur saison, leur naissance, leur mort, comme les choux, si le ciel les agite et les roule à sa poste, quelle magistrale auctorité et permanente leur allous nous attribuant? (Montaigne, *Essais*, l. II, cap. 12, págs. 359, 363, ed. cit.).

punto á doctrinas controvertibles, la necesidad de no adherirnos á las mismas con firme é irrevocable asenso; pero de ningún modo han de llevarnos á la duda respecto de las verdades evidentes.

V

Tampoco deben llevarnos á una duda universal los errores del hombre tan ponderados por los escépticos. Un sabio, dice Montaigne, puede errar, y ciento tambien. Pueden érrar una y muchas naciones, y áun todo el linaje humano. Somos de parecer que éste se ha equivocado por espacio de algunos siglos. Siendo esto así, ¿qué seguridad podemos tener de que el linaje humano cese de equivocarse, y de que en nuestra época no siga equivocándose todavía (1)?

Para responder debidamente á esta dificultad conviene ante todo examinar hasta qué punto es verdadero el hecho que se alega. ¿Es verdad que el hombre yerre siempre y en todas las cosas? Ciertamente no, y los escépticos no lo han probado ni lo pueden probar. Además de que, si esto fuera verdadero, errarían tambien los escépticos al enseñar su doctrina, y no tendrían que proponerla ni alegar razones para persuadir á los demás.—¿Es verdad que el hombre caiga muchas veces en error tocante á algunas cosas? En esto no cabe duda por ser un hecho de todos observado.

Ahora bien: el hecho de los errores del hombre con la limitación mencionada no se opone al hecho de que el hombre muchas veces y en muchos puntos conoce la verdad: uno y otro son hechos igualmente ciertos y averiguados. Es cierto que el hombre muchas veces afirma cosas opuestas á la evi-

(1) Puisqu'un homme sage se peult mescompter, et cent hommes, et plusieurs nations; voire et l'humaine nature selon nous se mescompte plusieurs siècles en cecy ou en cela; quelle seureté avons nous que parfois elle cesse de se mescompter, et qu'en ce siècle elle ne soit en mescompte? (Montaigne, *Essais*, l. 2, cap. 12, pág. 363, ed. cit.).

dencia, como lo es que otras muchas veces afirma lo que es evidente. Siendo manifiesto que lo evidente es verdadero, lo es asimismo que el hombre en aquellos primeros casos cae en error, al paso que en estos otros profesa la verdad. Se contradice lastimosamente quien califique de erradas las afirmaciones de la primera clase, y á las de la segunda rehuse calificarlas de verdaderas.

Precisamente por esto la dificultad que examinamos, más que á la doctrina dogmática se opone al escepticismo. Declaran los escépticos que el hombre cae muchas veces en error; y no pueden hacer esta declaración sin tener conocimiento de la verdad. Lo opuesto á la verdad es el error; y por lo tanto para saber que una doctrina es errada, debemos ántes saber en qué consiste la verdad, y si aquella doctrina se le opone. No supiéramos que una línea es curva, si no tuviésemos conocimiento de la línea recta; ni podríamos hablar de ángulos agudos y obtusos sin saber en qué consiste el ángulo recto: del mismo modo no podemos calificar de errada una afirmación sin tener previo conocimiento de la verdad.

Los errores en que el hombre cae, prueban que éste no siempre conoce la verdad, pero no que jamás la conozca. Muchas veces la conoce, y otras muchas no. Aunque su conocimiento no tenga toda la estension posible, sin embargo tiene alguna; como una línea que, sin tener cien metros de estension, llegue no obstante á los diez. De la falta de una parte de los cien metros no puede inferirse la falta de todos ellos; y asimismo de la falta de toda la estension posible del conocimiento de la verdad es ilegítimo el deducir la falta absoluta del conocimiento de la misma.

Por lo cual, si el hecho de caer el hombre en errores existe junto con el otro hecho de conocer muchas veces y en muchos puntos la verdad; si el conocimiento de ésta se halla envuelto en el conocimiento de aquellos errores; si éstos sólo prueban la falta de una estension posible en el conocimiento humano, en balde los escépticos alegan tales errores para dar sólido fundamento á su doctrina.

VI

No es ménos vano el fundamento que los escépticos pretenden encontrar en la divergencia de opiniones. Lamennais, juntando esta dificultad con la anterior, dice que cada siglo, cada país, cada hombre tienen sus opiniones, inconstantes como los sueños, y con frecuencia opuestas entre sí. Nosotros nos reímos de las ideas de nuestros predecesores, como ellos se rieron de las de los suyos, como los venideros se reirán de las nuestras. Uno dice: esto es convincente. Nada hay más absurdo, replica otro. ¿Quién será el juez que dirima la cuestión (1)?

Montaigne, considerando la cuestión bajo otro punto de vista, pretende ver en la divergencia general de opiniones un indicio de que no vemos las cosas con bastante claridad, y de que no las conocemos por medio de una potencia natural. Pues si viéramos las cosas con bastante claridad, pudiéramos persuadir á los demás; si las viéramos por medio de una potencia natural, tendríamos esta potencia todos indistintamente; y tanto en uno como en otro caso cesaría tanta variedad de opiniones. Si nuestro conocimiento es oscuro, y procede de una facultad adquirida, hay motivo para desconfiar de él, y es legítima la duda universal (2).

Para responder á esta dificultad no hemos de negar el he-

(1) Chaque siècle, chaque pays, chaque homme a les siennes (opinions), aussi inconstantes que les rêves du sommeil, et souvent opposées entre elles... Nous nous rions des idées de nos pères comme ils s'étoient ri des pensées des leurs, et comme nos enfants se riront de nos opinions. Qu'est-ce donc que le vrai, et qu'est-ce que le faux? Cela est convaincant, dit l'un; rien n'est plus absurde, répond l'autre: qui sera juge entre eux? (Lamennais: *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, t. II, 3.^a partie, cap. 1, ed. Garnier, 1859).

(2) ...Ce qu'il ne se veoid aucune proposition qui ne soit débattue et controversée entre nous, ou qui ne le puisse estre, montre bien que nostre jugement naturel ne saisit pas bien clairement ce qu'il saisit; car mon jugement ne le peut faire recevoir au jugement de mon compaignon: qui est signe que je l'ay saisi par quelque aultre moyen que par une naturelle puissance qui soit en moy et en tous les hommes. (Montaigne: *Essais*, l. 2, c. 12, pág. 354, ed. cit.).

cho manifiesto de la innumerable muchedumbre de pareceres encontrados; pero si dividiremos estos pareceres en dos clases. Pareceres encontrados los hay tocante á objetos evidentes, y tocante á objetos que no lo son. Evidente es la existencia del mundo corporal; y al paso que la generalidad de los hombres la afirma, hay algunos que la niegan. No es evidente que el hombre haya existido en el período terciario; y tocante á esta existencia unos geólogos sostienen la opinion afirmativa y otros la negativa.

Respecto á las cuestiones no evidentes puede ser razonable la diversidad de opiniones, porque puede haber motivos para pensar de esta ó de aquella manera. En tales cuestiones, como que falta el principio de la certeza, la duda es legítima, pero de ningun modo llega á ser escepticismo.—Respecto á las doctrinas evidentes, la diversidad de pareceres no puede ser motivo de duda; porque en primer lugar, siendo la evidencia el principio de la certeza, cuando recaiga sobre una doctrina, debe el entendimiento hacer el acto de adhesión firme; y en segundo lugar, el parecer de algunos ó de muchos contrario á una doctrina, es motivo de duda en cuanto deja presumir la existencia de alguna razon poderosa á favor suyo; mas cuando se trata de doctrinas evidentes, no hay tales razones, pues se trata de doctrinas verdaderas.

La evidencia es medio seguro para dirimir las controversias entre personas dispuestas á abrazar la verdad donde quiera que se la encuentre. Por esto, respecto de la segunda clase de doctrinas no debía Lamennais preguntar quién dirimiría la controversia. Con semejante pregunta suponía que no existe un medio para dirimirla, lo cual es una suposición falsa. Existe ese medio en la evidencia en cuanto criterio de la verdad y principio de la certeza.

Tampoco debía Montaigne buscar la causa de la diversidad de opiniones en la falta de conocimiento evidente y de facultades cognoscitivas naturales. Es cosa manifiesta y revelada todos los días al sentido íntimo de cada uno de nosotros que tenemos muchas veces conocimiento claro y evidente. Tenemos este conocimiento por medio de facultades empíricas, abs-

tractivas y deductivas, comunes á todos los hombres é incluídas en nuestra naturaleza sensitivo-racional. Negar estos hechos es negar la luz del mediodía; explicar por la negacion de los mismos la diversidad de opiniones es dar una explicacion fantástica de un hecho real.

Para esplicarlo conforme á la verdad, podía Montaigne haber encontrado dos fuentes abundantísimas en la limitacion de la naturaleza humana, y en la funesta influencia de las pasiones. Á causa de su limitacion el hombre está muchísimas veces falto de evidencia, y es llevado á opiniones encontradas. Á causa de su limitacion el hombre á veces deja de considerar las cosas bajo el aspecto más luminoso, é impugna doctrinas evidentes profesadas por otros que han acertado á considerarlas mejor. El corazon induce á la inteligencia á juzgar las cosas segun conviene á las aviesas inclinaciones de que está dominado, y así la aparta de las verdades profesadas por otras personas libres de tan perniciosa influencia.

Estas causas reales de la diversidad de pareceres han de conducirnos á sentir moderadamente de nosotros mismos, mas no á profesar el escepticismo. Si el hombre no puede ni con mucho alcanzar una ciencia infinita, puede á lo ménos poseerla en estension incalculable, de manera que con razon ha sido llamado «sensus et scientiae capacissimus (1).» Su limitacion le aleja del orgullo que en su ánimo engendra el panteísmo; lo vasto de su saber produce un sentimiento legitimo de gozo y de dignidad, opuesto al desaliento y desesperacion, resultados inevitables del escepticismo.

(1) Tertuliano: *De testimonio animae*, c. 1.

CAPITULO XX

Insubsistencia de los fundamentos relativos á la union del objeto con el sujeto

I

Examinados los pretendidos fundamentos del escepticismo referentes al objeto y al sujeto, ahora pasamos á examinar los dos que se refieren á la relacion del primero con el segundo. Consiste el primero de estos dos fundamentos en que nosotros producimos y aplicamos á los objetos ciertas formas, y solamente los conocemos bajo el aspecto de las mismas. Consiste el segundo en que los objetos los conocemos en cuanto se presentan á nosotros, y por lo tanto de ellos únicamente conocemos lo que está en relacion con nosotros, mas no lo que ellos son en sí: conocemos lo relativo, pero no lo absoluto.

El primero de estos fundamentos lo defiende Kant en su *Crítica de la razon pura*. Segun la doctrina de este filósofo, existen realmente objetos que afectan nuestras facultades cognitivas, y que pueden llamarse la *materia* del conocimiento. Nuestra alma tiene la facultad de producir ciertas *formas*, las cuales sirven, ya para la intuicion sensible, ya para el pensamiento; perteneciendo á la primera clase las de espacio y tiempo, y á la segunda las de unidad, pluralidad, totalidad, etc. Estas formas no las produce el alma tomándolas de los objetos reales, sino que las saca de su mismo fondo por su propia espontaneidad. Cuando un objeto real afecta la facultad cognoscitiva, el alma aplica alguna forma á este objeto, y lo conoce bajo el aspecto de la misma. Como el alma ha producido esta forma sin tomarla de los objetos reales, ignora si el objeto

conocido la tiene en hecho de verdad; sólo sabe que le *aparece* de aquel modo. Así, el entendimiento humano no conoce las cosas en sí, y se ha de contentar con las apariencias; no conoce el *nómeno*, pero sí el *fenómeno*.

Véase cómo Kant esplica el hecho de la intuicion sensible:

«La intuicion, dice él, sólo tiene lugar en cuanto nos es dado el objeto; y esto, á lo ménos tratándose de nosotros los hombres, únicamente es posible en cuanto él afecta al alma de alguna manera. La facultad de recibir representaciones en virtud del modo como los objetos nos afectan, se llama sensibilidad. Así, pues, se nos dan objetos mediante la sensibilidad, la cual únicamente produce *intuiciones*; pero pensamos los objetos mediante la inteligencia, de la cual nacen las *ideas*.....

«La accion de un objeto sobre la facultad representativa, en cuanto somos afectados por él, es *sensacion*. Llámase *empírica* aquella intuicion que se refiere al objeto por medio de la *sensacion*: y *fenómeno* el objeto indeterminado de una intuicion empírica.

«En el fenómeno lo que corresponde á la *sensacion* lo llamo *materia* del mismo; y aquello que hace que lo múltiplo del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones, lo designo con el nombre de *forma* del fenómeno. Y como aquello por lo cual únicamente las *sensaciones* son susceptibles de orden y de cierta forma, no puede ser tambien *sensacion*, resulta que la *materia* de todo fenómeno nos es dada solamente *a posteriori*, pero todas las formas deben estar en el alma *a priori*, dispuestas para ellos, por lo cual pueden ser examinadas separadamente de toda *sensacion* (1).»

(1) Diese (la intuicion) aber findet nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, dass er das Gemüth auf gewisse Weise afficire. Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns *Anschauungen*, durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen *Begriffe*...

Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben afficirt werden, ist *Empfindung*. Diejenige Anschauung welche

El punto capital de la teoría de Kant consiste en la afirmación de que las formas de espacio, tiempo, unidad, causalidad, etc., bajo las cuales conocemos los objetos, son formas subjetivas y *a priori*, pero no formas reales de los objetos, derivadas de la experiencia. Si este punto está falto de solidez, lo estará también toda la teoría, y no se habrá dado un fundamento sólido al escepticismo.

Ahora bien: la afirmación de Kant ¿es evidente por sí misma, ó en caso contrario ha sido probada por medio de principios evidentes? Ni lo uno ni lo otro. ¿Quién ha visto con evidencia inmediata que las formas de nuestros conocimientos sean subjetivas y *a priori*? Y ¿dónde están las pruebas aducidas por Kant? No vemos otra sinó la contenida en una proposición tan falta de evidencia y solidez como la que ha de ser probada. Según Kant dichas formas han de ser subjetivas y *a priori*, porque no puede derivarse de la experiencia lo que pone orden y da forma á los objetos de la misma. No siendo evidente por sí, ni estando probada esta última proposición, todo el edificio de Kant queda construído sobre el aire.

La afirmación que estamos examinando, Kant no ha podido probarla ni *a posteriori* fundándose en la experiencia, ni *a priori* examinando el contenido de las formas de nuestro conocimiento. La experiencia no atestigua que tales formas sean subjetivas y *a priori*. Del contenido quizás habrá pensado Kant que podía deducir la subjetividad y carácter *a priori* de estas formas, por ver incluida en ellas cierta necesidad y universalidad. Necesarios son los principios metafísicos contenidos en

sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heisst *empirisch*. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst *Erscheinung*.

In der Erscheinung nenne ich das was der Empfindung korrespondirt, die *Materie* derselben, dasjenige aber, welches macht dass Mannichfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die *Form* der Erscheinung. Da das worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur *a posteriori* gegeben, die Form derselben aber muss zu ihnen insgesamt im Gemüthe *a priori* bereit liegen, und daherho abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden. (*Kritik der rein. Vernunft*; ed. cit., págs. 71, 72).

dichas formas, y éstos abrazan todos los objetos de una clase. Y según la doctrina de Kant, lo que tiene universalidad ó necesidad ha de ser *a priori*, porque la experiencia dice que las cosas son (mas no que hayan de ser) de este ó de aquel modo; atestigua el hecho, pero no la necesidad; y además, alcanza una muchedumbre, mas no la totalidad de las cosas, y por medio de la inducción sólo llega á una universalidad relativa á las observaciones practicadas (1). Por consiguiente las formas del conocimiento, encerrando universalidad y necesidad, han de ser subjetivas y *a priori*.

Las consideraciones de Kant relativas á la universalidad y necesidad son defectuosas bajo dos conceptos; puesto que omiten, ya lo que existe en los objetos empíricos, ya lo que la inteligencia descubre en los mismos. En los objetos empíricos hay alguna universalidad y necesidad. En ellos existe ser, unidad, multiplicidad, relación, causalidad, etc., que son cosas universales; aunque no existan bajo esta forma, sinó bajo una determinación particular. Los objetos empíricos, mientras existen, es imposible que no existan; mientras son *A* ó *B*, es imposible que no lo sean; y así tienen una necesidad hipotética. —El entendimiento en vista de los objetos observados forma conceptos generales, y en su contenido ve los principios metafísicos, universales y necesarios. Mediante estos principios descubre la necesidad hipotética de los hechos observados, y el carácter *esencial* de propiedades y hechos observados en gran número y variedad, infiriendo de aquí la verdadera universalidad consignada en la inducción incompleta. Kant con su modo

(1) Erfahrung lehrt uns zwar dass etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht dass es nicht anders sein könne. Findet sich also erstlich ein Satz der zugleich mit seiner Nothwendigkeit gedacht wird, so ist er ein Urtheil *a priori*: ist er überdem auch von keinem abgeleitet als der selbst wiederum als ein nothwendiger Satz gültig ist, so ist er schlechterdings *a priori*. Zweitens: Erfahrung giebt niemals ihren Urtheilen wahre oder strenge, sonder nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion), so dass es eigentlich heissen muss: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urtheil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so dass gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings *a priori* gültig. (*Kritik der rein. Vernunft*; ed. cit., pág. 48).

de hablar induce á creer que no conoció todo el alcance de los principios empleados en la induccion, ya que pretende que con ella no llegamos á la universalidad absoluta, sinó únicamente á una aproximacion. Resulta, pues, que el entendimiento, tomando por punto de partida lo experimental, particular y contingente, llega al conocimiento de lo universal y necesario. Con esto queda destruido el fundamento que hubiera podido darse á la doctrina de Kant sobre la subjetividad y carácter *a priori* de las formas del conocimiento, y por consiguiente lo queda también el de su escepticismo, derivado de aquella doctrina.

Mal podía Kant probar la subjetividad y carácter *a priori* de las formas del conocimiento, cuando es manifiesto lo contrario. Tomando por guía el criterio de evidencia objetiva, nos vemos precisados á admitir que dichas formas existen realmente en los objetos, y no son meras apariencias engendradas por el espíritu humano. Si miro los libros que ahora tengo delante de mí, veo en ellos mismos extensión, multiplicidad de partes, totalidad y unidad en cada uno de ellos, y por lo tanto sé que estas formas existen realmente en dichos libros. No soy yo quien las produzco y aplico á los libros, aun cuando no les convengan: están realmente en los libros. Y cuando despues formo los conceptos de extensión, multiplicidad, etc., no los formo por antojo, sinó porque veo estas formas en los objetos, espreso lo mismo que estoy viendo. Por manera que el entendimiento, al formar estos conceptos, los deriva de la experiencia.

Kant ménos que otros filósofos podía negar la fuerza de este argumento, toda vez que admite la existencia real del objeto percibido, y su causalidad en la sensacion. Si es evidente la existencia real de un libro que tengo delante, no lo es ménos la de su extensión. Admitiendo la primera, debe lógicamente admitirse la segunda. Y lo que se dice de esta forma, vale de todas las demas. Si el objeto afecta realmente el sentido y determina la sensacion, tiene realmente la forma de causalidad. Admitida esta forma en el objeto, deben admitirse las otras, que no es más evidente la causalidad de los objetos percibidos,

que su extensión, unidad, etc. Existen, pues, realmente estas formas en los objetos; y hasta Kant, á no ser inconsecuente, debía admitir esta verdad.

Probada la insubsistencia del primero de los fundamentos pertenecientes á la relacion del objeto con el sujeto, pasemos á examinar el segundo.

II

Sexto Empírico en sus *Instituciones pirrónicas* alega este segundo fundamento, y sostiene que todas las cosas son relativas, ó mejor dicho, *aparecen* tales. Pretende que todas las cosas tienen este carácter en dos sentidos, á saber, en cuanto se presentan ó aparecen al que las ve y juzga, y en cuanto se refieren unas á otras. Así que, nosotros vemos y juzgamos las cosas en cuanto ellas tienen esta relacion de presentarse á nuestras facultades, y por consiguiente no podemos conocer lo que ellas son en sí y segun su naturaleza (1).

Cuán fútil sea esta razon, se ve considerando que son cosas distintas la presentacion ó aparicion, y la apariencia, tomada en sentido de aparicion falsa ó engañosa; y que lo son también lo absoluto, en cuanto incluye negacion de lo relativo, y lo absoluto en cuanto designa las cosas en sí.

La apariencia, en el sentido indicado, incluye algo más que la aparicion, por añadir á ésta el elemento de falsedad ó engaño, la falta de armonía entre el objeto de la apariencia y su realidad. La apariencia es de lo que no existe, al paso que la aparicion puede ser de una cosa real. De aquí es que la apariencia, en el sentido indicado, no está contenida en la aparicion; y deducir aquélla de ésta, es proceder sin el debido fundamento. Este principio general aplicado á la cuestion del conocimiento humano enseña que nuestros conocimientos,

(1) Lib. 1, c. 14, 8.º modo.

aunque se funden en la aparición de los objetos, no pueden ser calificados de apariencias.

A esto puede replicarse que el escepticismo no infiere al apariencia de los objetos dado el hecho de la aparición de los mismos, sino tan sólo la incertidumbre de si dicha aparición es de objetos reales, ó si es mera apariencia. Pero nosotros contestamos que tal incertidumbre es injustificable, pues que en muchos casos tenemos un medio para superarla, á saber, el criterio de la verdad. Si la aparición puede ser de objetos reales y de otros que no lo sean, la de estos últimos no puede ser un acto de evidencia, no puede ser ni acto de percepción sensible, ni acto de contemplación intelectual. Cuando haya algun acto de evidencia, como éste recae siempre sobre la verdad, la aparición no podrá ser de objetos falsos. Desaparece, pues, el motivo de duda acerca la clase de la aparición, y queda la certeza de haber alcanzado algo más que meras apariencias.

El resultado que contra el escepticismo obtenemos con esta primera consideración, lo obtenemos igualmente considerando los varios sentidos de lo absoluto. Podemos entender por absoluto: 1.º aquello que no tiene relación; 2.º lo que es una cosa en sí. De estos dos sentidos, el primero es el sentido ordinario de la palabra *absoluto*; el segundo es el sentido que algunos filósofos han dado á esta palabra al adoptarla para distinguir lo que son las cosas y lo que aparecen.

Hecha la distinción precedente, podemos preguntar: ¿lo relativo puede ser lo absoluto? Y á ello deberemos contestar que entendido lo absoluto en el primer sentido, es imposible que lo relativo sea lo absoluto. Porque el ser excluye el no ser, y lo relativo incluye el tener relación, mientras lo absoluto incluye el no tenerla. — Pero no podemos decir otro tanto, si lo absoluto se entiende en el segundo sentido. Lo que es una cosa en sí misma, eso no envuelve relación, no indica que la tenga ni que no la tenga; al revés de lo que sucede con el ser, que lo incluye y excluye su negación. Como no excluye la relación, es posible que la tenga; y así puede verificarse que una cosa relativa sea lo absoluto en este segundo sentido. Esta posibilidad que acabamos de deducir, se confirma con la existencia real de

cosas ó entidades en sí mismas que están dotadas de verdadera relación. El hombre puede proponerse la manifestación de su pensamiento, y realizarla por medio de palabras á propósito para semejante manifestación. Tales palabras son unas cosas en sí mismas, son entidades ellas mismas, son ciertos sonidos más bien que otra cosa. Y al mismo tiempo se ordenan á manifestar el pensamiento: tienen esta relación siendo cosas en sí. Y aún tienen esta relación bajo doble concepto, pues la tienen intrínseca é intrínseca; están dirigidas por el hombre á esta manifestación, y ellas de suyo se encaminan á la misma por ser las palabras propias, las que el uso tiene destinadas para tales casos. Y así, en este hecho se verifica que lo relativo es una cosa en sí, es lo absoluto en el segundo sentido.

De esta consideración general resulta que, aún cuando nuestro conocimiento verse sobre objetos que se nos presentan ó nos aparecen, y por lo tanto sobre cosas relativas, puede también versar sobre las cosas en sí, toda vez que éstas pueden estar dotadas de relaciones. El escepticismo, cuando alega el fundamento que ahora estamos examinando, supone malamente en las cosas en sí la imposibilidad de manifestarse. Y quiere hacer plausible esta suposición confundiendo los dos significados de la palabra *absoluto*. De que no conozcamos las cosas sino en cuanto se presentan á nuestro conocimiento, infiere el escepticismo que no podemos conocer las cosas en sí, en vez de inferir que no podemos conocer lo que no tenga alguna relación con nosotros: en su deducción toma lo absoluto en el segundo sentido en vez de tomarlo en el primero.

Las dos consideraciones que acabamos de exponer, tomadas de la metafísica, prueban que está destituido de solidez el último fundamento del escepticismo. Otras, pertenecientes al terreno de la psicología, probarán que es falsa la doctrina contenida en dicho fundamento tocante á nuestra ignorancia de las cosas en sí.

Observando nuestros actos de conocimiento, vemos que en cada uno de los momentos de la ciencia llegamos á conocer algunas cosas en sí. Por lo que hace al momento empírico, y ateniéndonos á la esperiencia interna, *vemos* que percibimos actos nuestros, sensitivos, intelectuales y morales. Y percibimos lo que ellos son, y no tan sólo aquello que nos aparecen. Percibimos que son actos, de esta ó de aquella clase, de mayor ó menor intensidad y duracion. Así, por ejemplo, cuando despues de haber considerado las escelencias de la sabiduría, nos complacemos amorosamente en la misma, si tenemos conciencia de lo que entónces pasa en nosotros, percibimos que no estamos ociosos, sinó que estamos obrando, y que nuestro acto es amor y no imaginacion ni discurso. La conciencia, al percibir este acto que se verifica en nosotros, ve en él el sér de acto, y el carácter de acto moral; ve esto que él es, y por lo tanto, la cosa en sí.

Lo que decimos de la esperiencia interna, vale igualmente respecto de la esterna. Cuando vemos ó tocamos un objeto exterior, percibimos que él tiene esta ó aquella estension, esta ó aquella figura; en él mismo percibimos este sér, y por consiguiente vemos algo de lo que él es.

Esto que pasa en el momento empírico, se verifica tambien en el momento abstractivo, en el cual, contemplando el sér y las categorías, llegamos á ver su contenido. Vemos propiedades, ya del sér, ya de las categorías, vemos cosas que se encuentran en ellos mismos. Vemos, por ejemplo, que el sér es quien escluye el no sér, que la causa es la que tiene superioridad sobre el efecto: con lo cual conocemos algo de lo que son el sér y la causa, conocemos estas cosas en sí.

Lo mismo se verifica en el momento deductivo, en el cual, mediante la union de los dos elementos, empírico y abstractivo, descubrimos en aquél lo que ántes no habíamos visto. El elemento abstractivo se aplica al hecho empírico, al objeto observado; resultando de ahí que lo que se descubre, pertenezca á dicho objeto, y que el nuevo conocimiento verse sobre lo que es el objeto mismo. Cuando por medio de principios metafísicos deducimos que el mundo, siendo finito, tiene la razon su-

ficiente de su existencia en Dios, conocemos una relacion que pertenece al mundo, conocemos algo que se encuentra en este objeto empírico. Cuando por medio de un principio general, debido á la induccion, deducimos que tal planta, por ser de tal especie, tiene esta ó aquella virtud medicinal, llegamos á conocer una propiedad de la misma planta observada, algo que le conviene á ella; y por lo tanto, obtenemos el conocimiento de una cosa en sí.

Tal es nuestro conocimiento en cada uno de los tres momentos de la ciencia. Y de esto tenemos evidencia, pues que no sólo tenemos el conocimiento referido, sinó ademas la conciencia de tenerlo. De lo cual resulta en primer lugar, que siendo evidente la existencia del conocimiento humano de las cosas en sí, ha de ser tenuta por verdadera, y al contrario debe desecharse por falsa la doctrina del escepticismo. En segundo lugar, resulta que si no debiéramos admitir la realidad del conocimiento de las cosas en sí, tampoco deberíamos admitir la doctrina escéptica, porque no puede alegar mejores títulos que una doctrina evidente.

CAPÍTULO XXI

Doctrina de Hamilton, de A. Comte y de H. Spencer

I

Merece capítulo aparte la doctrina que acerca del conocimiento relativo han enseñado tanto Hamilton como Augusto Comte y Heriberto Spencer. El primero de estos filósofos, perteneciente á la escuela escocesa, y los otros dos, positivistas, convienen en sostener que el conocimiento humano es relativo, pero se diferencian en el modo de explicar esta relatividad.

Observando nuestros actos de conocimiento, vemos que en cada uno de los momentos de la ciencia llegamos á conocer algunas cosas en sí. Por lo que hace al momento empírico, y ateniéndonos á la esperiencia interna, *vemos* que percibimos actos nuestros, sensitivos, intelectuales y morales. Y percibimos lo que ellos son, y no tan sólo aquello que nos aparecen. Percibimos que son actos, de esta ó de aquella clase, de mayor ó menor intensidad y duracion. Así, por ejemplo, cuando despues de haber considerado las escelencias de la sabiduría, nos complacemos amorosamente en la misma, si tenemos conciencia de lo que entónces pasa en nosotros, percibimos que no estamos ociosos, sinó que estamos obrando, y que nuestro acto es amor y no imaginacion ni discurso. La conciencia, al percibir este acto que se verifica en nosotros, ve en él el sér de acto, y el carácter de acto moral; ve esto que él es, y por lo tanto, la cosa en sí.

Lo que decimos de la esperiencia interna, vale igualmente respecto de la esterna. Cuando vemos ó tocamos un objeto esterior, percibimos que él tiene esta ó aquella estension, esta ó aquella figura; en él mismo percibimos este sér, y por consiguiente vemos algo de lo que él es.

Esto que pasa en el momento empírico, se verifica tambien en el momento abstractivo, en el cual, contemplando el sér y las categorías, llegamos á ver su contenido. Vemos propiedades, ya del sér, ya de las categorías, vemos cosas que se encuentran en ellos mismos. Vemos, por ejemplo, que el sér es quien escluye el no sér, que la causa es la que tiene superioridad sobre el efecto: con lo cual conocemos algo de lo que son el sér y la causa, conocemos estas cosas en sí.

Lo mismo se verifica en el momento deductivo, en el cual, mediante la union de los dos elementos, empírico y abstractivo, descubrimos en aquél lo que ántes no habíamos visto. El elemento abstractivo se aplica al hecho empírico, al objeto observado; resultando de ahí que lo que se descubre, pertenezca á dicho objeto, y que el nuevo conocimiento verse sobre lo que es el objeto mismo. Cuando por medio de principios metafísicos deducimos que el mundo, siendo finito, tiene la razon su-

ficiente de su existencia en Dios, conocemos una relacion que pertenece al mundo, conocemos algo que se encuentra en este objeto empírico. Cuando por medio de un principio general, debido á la induccion, deducimos que tal planta, por ser de tal especie, tiene esta ó aquella virtud medicinal, llegamos á conocer una propiedad de la misma planta observada, algo que le conviene á ella; y por lo tanto, obtenemos el conocimiento de una cosa en sí.

Tal es nuestro conocimiento en cada uno de los tres momentos de la ciencia. Y de esto tenemos evidencia, pues que no sólo tenemos el conocimiento referido, sinó ademas la conciencia de tenerlo. De lo cual resulta en primer lugar, que siendo evidente la existencia del conocimiento humano de las cosas en sí, ha de ser tenida por verdadera, y al contrario debe desecharse por falsa la doctrina del escepticismo. En segundo lugar, resulta que si no debiéramos admitir la realidad del conocimiento de las cosas en sí, tampoco deberíamos admitir la doctrina escéptica, porque no puede alegar mejores títulos que una doctrina evidente.

CAPÍTULO XXI

Doctrina de Hamilton, de A. Comte y de H. Spencer

I

Merece capítulo aparte la doctrina que acerca del conocimiento relativo han enseñado tanto Hamilton como Augusto Comte y Heriberto Spencer. El primero de estos filósofos, perteneciente á la escuela escocesa, y los otros dos, positivistas, convienen en sostener que el conocimiento humano es relativo, pero se diferencian en el modo de explicar esta relatividad.

Hamilton en sus *Lecciones de Metafísica*, despues de haber enseñado que todo nuestro conocimiento es relativo, explica el sentido de esta doctrina en la forma siguiente: «Es relativo nuestro conocimiento: 1.º porque el sér no es cognoscible absolutamente y en sí mismo, sinó únicamente en sus modos especiales; 2.º porque estos modos sólo pueden ser conocidos en cuanto están en cierta relacion con nuestras facultades; 3.º porque tales modos relativos á nuestras facultades se presentan al alma y son conocidos por ella tan sólo bajo ciertas modificaciones determinadas por estas mismas facultades (1).»

En la misma obra Hamilton aclara esta explicacion por lo que hace á los puntos primero y tercero. «El espíritu y la materia, dice él, en cuanto conocidos ó cognoscibles, no son más que dos series diferentes de fenómenos ó cualidades; mas en cuanto desconocidos ó incognoscibles son las dos sustancias á las cuales se suponen inherentes aquellas dos series de fenómenos ó cualidades (2).»—Despues de esto pasa á declarar que «nosotros no conocemos las cosas como ellas son, sinó del modo que nos parecen ser,» y que «todo conocimiento es una suma compuesta de varios elementos.» Así que, en la percepcion de un libro ha de tenerse en cuenta no sólo el libro, sinó tambien el órgano de la vista, y lo que media entre este órgano y el libro; por manera que si el objeto total percibido es igual á doce, cuatro partes podrán corresponder al libro, otras cuatro al medio, y las cuatro restantes al órgano corporal. Y hasta para evitar el error, es necesario distinguir no sólo aquello que ponen el medio y el órgano corporal, sinó tambien lo que pone el alma misma (3).

(1) It is relative (our knowledge), 1.º, Because existence is not cognisable, absolutely and in itself, but only in special modes; 2.º, Because these modes can be known only if they stand in a certain relation to our faculties; and, 3.º, Because the modes, thus relative to our faculties, are presented to, and known by, the mind only under modifications determined by these faculties themselves. (*Lectures on Metaphysics*; vol. 1, pág. 148, 6.ª ed., 1877).

(2) Thus, mind and matter as known or knowable, are only two different series of phenomena or qualities; mind and matter, as unknown and unknowable, are the two substances in which these two different series of phenomena or qualities are supposed to inhere. (*Ibid.*, pág. 138).

(3) ...Whatever we know is not known as it is, but only as it seems to

De la comparacion de estos pasajes resulta que, segun la doctrina de Hamilton, nosotros no podemos conocer lo absoluto, es decir, la sustancia; que podemos conocer los modos, atributos, cualidades ó fenómenos, en cuanto están en cierta relacion con nuestras facultades; pero que de estos modos, atributos, etc., no conocemos lo que ellos son, sinó lo que nos aparecen.

Sin embargo, conviene observar que Hamilton cree en la existencia de la sustancia guiado por el *Common Sense*. Porque dice que no puede suponer que un fenómeno sea meramente tal, que se ve compelido por la naturaleza á pensar que ademas de su relatividad tiene una existencia no relativa, sinó absoluta (1), y que la existencia de una sustancia desconocida no es más que una deducion que de los fenómenos conocidos nos vemos precisados á hacer (2). Por esto es que á la doctrina en que se considera al espíritu y á la materia como dos conjuntos de fenómenos sin existencia sustancial, la califica de opuesta á nuestras primarias creencias (3).

Tal es la doctrina de Hamilton acerca del conocimiento relativo. No es tan clara la explicacion de Augusto Comte, aunque bastante explícita para revelar el carácter escéptico de

us to be... Every knowledge is a sum made up of several elements... This source of error is not limited to our perceptions; and we are liable to be deceived, not merely by not distinguishing in an act of knowledge what is contributed by sense, but by not distinguishing what is contributed by the mind itself. (*Ibid.*, págs. 146, 147).

(1) I cannot suppose it to be a mere phenomenon, an appearance of nothing but itself as appearing, but am compelled by a necessity of my nature to think that out of this relativity it has an absolute or irrelative existence. (*The Works of T. Reid: Note H* by Hamilton, pág. 935, ed. cit.).

(2) The existence of an unknown substance is only an inference we are compelled to make, from the existence of known phenomena. (*Lectures on Metaphysics*; pág. 138, ed. cit.).

(3) This doctrine, is however, altogether futile. It belies the veracity of our primary beliefs. (*Ibid.*, pág. 155).

que está animada..... «Todos nuestros conocimientos reales, dice este último filósofo, son necesariamente relativos, por una parte al medio en cuanto es capaz de obrar sobre nosotros, y por otra al organismo en cuanto es sensible á esta acción... Todas nuestras especulaciones, lo propio que los demás fenómenos de la vida, se hallan á un tiempo profundamente afectadas por la constitucion exterior que regula el modo de obrar, y por la constitucion interior que determina su resultado personal, sin que jamas podamos en cada caso apreciar exactamente la influencia propia de cada uno de estos dos inseparables elementos de nuestras impresiones é ideas (1).»

Despues de haber explicado de este modo el conocimiento relativo fundándolo en la acción del medio y en la constitucion del hombre, pasa A. Comte á investigar la ley seguida por la inteligencia colectiva de la humanidad, y la consigna en los siguientes términos: «Eliminada la pretendida inmutabilidad mental, queda directamente constituida la filosofía relativa; puesto que nos hemos visto conducidos á concebir habitual y generalmente las teorías sucesivas como aproximaciones crecientes á una realidad que jamas puede ser rigurosamente apreciada. Y siempre ha sido en cada época la mejor teoría la que mejor representa el conjunto de las correspondientes observaciones (2).»

(1) ...Toutes nos connaissances réelles sont nécessairement relatives, d'une part au milieu en tant que susceptible d'agir sur nous, et d'une autre part à l'organisme en tant que sensible à cette action... Toutes nos spéculations quelconques sont donc à la fois profondément affectées, aussi bien que tous les autres phénomènes de la vie, par la constitution extérieure qui règle le mode d'action, et par la constitution intérieure qui en détermine le résultat personnel, sans que nous puissions jamais établir, en chaque cas, une exacte appréciation partielle de l'influence uniquement propre à chacun de ces deux inséparables éléments de nos impressions et de nos pensées. (*Cours de Philosophie positive*, t. VI, págs. 620, 621, ed. cit.).

(2) La prétendue immuabilité mentale étant ainsi écartée, la philosophie relative se trouve directement constituée; car nous avons été conduits par là à concevoir habituellement, en tous genres, les théories successives comme des approximations croissantes d'une réalité qui ne saurait jamais être rigoureusement appréciée, la meilleure théorie étant toujours, à chaque époque, celle qui représente le mieux l'ensemble des observations correspondantes... (*Ibid.*, págs. 622, 623).

Segun esta doctrina de A. Comte, el conocimiento relativo implica: 1.º la imposibilidad de conocer exactamente la realidad, toda vez que nunca podemos apreciar la influencia que en nuestros conocimientos ejercen el medio y el organismo; 2.º la gradacion de nuestros conocimientos, los cuales no son más que mayores ó menores aproximaciones á la verdad segun el cúmulo de observaciones verificadas.

De aquí es natural inferir que nosotros no conocemos más que fenómenos, y que hemos de estar en duda tocante á la realidad. Y no obstante, Augusto Comte pretende tranquilizar á sus lectores, alegando que no están destituidas de toda consistencia y fijeza nuestras opiniones, ya que los conocimientos reales propios de las diversas razas tienen un fondo esencialmente comun. Pero nos parece vano este esfuerzo de A. Comte, porque si ignoramos qué parte de nuestro conocimiento corresponde al medio y al organismo, tampoco podemos saber si dicho fondo comun es debido á la comunidad de organismo en las diferentes razas, más bien que á la realidad objetiva.

Habiendo dado á conocer la doctrina de Hamilton y de A. Comte, espondremos por fin la de Heriberto Spencer. Quiere este filósofo probar la relatividad del conocimiento por medio de la esperiencia y del raciocinio. Despues de haber declarado el sentido de esta relatividad diciendo que en las especulaciones únicamente se ha obtenido por resultado «que es y será siempre desconocida la realidad ulterior á todas las apariencias,» consigna como esperiencias favorables á esta doctrina las ilusiones de los sentidos, y la imposibilidad de concebir lo último que en las cosas podemos imaginar (1).

(1) ...The only result arrived at being the negative one above stated—that the reality existing behind all appearances is, and must ever be, unknown... It yet remains to point out how this belief may be established rationally, as well as empirically. Not only is it that, as in the earlier thinkers above named.

Por medio del raciocinio pretende Spencer probar la relatividad del conocimiento fijándose en el *producto* y en el *procedimiento* de la inteligencia. Como *producto* considera la generalización científica, en la que se procede de lo particular á lo general, y de hechos ó leyes generales á otras más generales todavía. Este procedimiento es limitado ó ilimitado. Si se verifica lo primero, la generalización final no se explica por otra; si se verifica lo segundo, no se llega á la última explicación. Y así en los dos casos, según Spencer, lo último queda por explicar, lo absoluto queda desconocido (1).

En el procedimiento de la inteligencia Spencer encuentra relación, diferencia y semejanza, y en cada una de estas tres cualidades cree descubrir la relatividad del pensamiento. Cita un largo pasaje de Hamilton y otro de Mansel en el cual se lee lo siguiente: «La verdadera concepción de la conciencia, de cualquier modo que se presente, por necesidad envuelve *distinción entre un objeto y otro*. La conciencia recae sobre alguna cosa, y de ésta no puede conocerse lo que es sinó distinguiéndola de lo que no es. La distinción incluye limitación; puesto que el objeto que se distinga de otro ha de poseer alguna forma de existencia que el otro no tiene, ó carecer de alguna que el otro posee. Ahora bien; es manifiesto que lo infinito no

a vague perception of the inscrutableness of things in themselves results from discovering the illusiveness of sense-impressions; and not only is it that, as shown in the foregoing chapters, definite experiments evolve alternative impossibilities of thought out of every ultimate conception we can frame; but it is that the relativity of our knowledge is demonstrable analytically. The induction drawn from general and special experiences, may be confirmed by a deduction from the nature of our intelligence. Two ways of reaching such a deduction exist. Proof that our cognitions are not, and never can be, absolute, is obtainable by analyzing either the *product* of thought, or the *process* of thought. (H. Spencer: *First Principles*: 3.^a ed., 1875, pág. 69).

(1) Is this process limited or unlimited? Can we go on for ever explaining classes of facts by including them in larger classes; or must we eventually come to a largest class? The supposition that the process is unlimited, were any one absurd enough to espouse it, would still imply that an ultimate explanation could not be reached; since infinite time would be required to reach it. While the unavoidable conclusion that it is limited (proved not only by the finite sphere of observation open to us, but also by the diminution in the number of generalizations that necessarily accompanies increase of their breadth) equally implies that the ultimate fact cannot be understood. (Ibid., pág. 73).

puede como tal distinguirse de lo finito por la ausencia de una cualidad que lo finito posea, porque entónces sería limitado. Tampoco puede distinguirse por la posesión de un atributo que falte á lo finito; porque no pudiendo una parte limitada constituir un todo infinito, ese distintivo habrá de ser infinito también, y nada común habrá de tener con lo finito. Y así volvemos á la primera imposibilidad; toda vez que este segundo infinito se distinguirá de lo finito por la ausencia de cualidades que este último posee. Por lo cual, la conciencia de lo infinito como tal implica necesariamente una contradicción; pues que implica el conocimiento por medio de limitación y diferencia, de lo que tan sólo puede ser conocido como no limitado y no diferente.

»La conciencia presenta otro carácter, y es el no ser posible sinó bajo la forma de relación. Debe haber un sujeto ó persona consciente, y un objeto ó cosa de la cual se tiene conciencia. No puede haber conciencia sin la unión de estos dos factores; y en esta unión cada uno existe únicamente en cuanto tiene relación con el otro. El sujeto sólo es sujeto en cuanto tiene conciencia de un objeto; el objeto sólo es tal en cuanto es aprehendido por un sujeto; y la destrucción de uno de ellos es la destrucción de la conciencia misma. Así que, es manifiesto que la conciencia de lo absoluto es tan contradictoria como la de lo infinito (1).»

(1) The very conception of consciousness, in whatever mode it may be manifested, necessarily implies *distinction between one object and another*. To be conscious, we must be conscious of something; and that something can only be known, as that which it is, by being distinguished from that which it is not. But distinction is necessarily limitation; for, if one object is to be distinguished from another, it must possess some form of existence which the other has not, or it must not possess some form which the other has. But it is obvious the Infinite cannot be distinguished, as such, from the Finite, by the absence of any quality which the Finite possesses; for such absence would be a limitation. Nor yet can it be distinguished by the presence of an attribute which the Finite has not; for, as no finite part can be a constituent of an infinite whole, this differential characteristic must itself be infinite; and must at the same time have nothing in common with the finite. We are thus thrown back upon our former impossibility; for this second infinite will be distinguished from the finite by the

Después de esto pasa Spencer á investigar la esencia de la vida, y aplicando á la presente cuestion el resultado de sus investigaciones, dice: «Si la vida en todas sus manifestaciones, inclusa la inteligencia en sus más elevadas formas, consiste en una continua correspondencia de relaciones internas con relaciones externas, es manifiesta la necesidad del carácter relativo de nuestra ciencia. Siendo el más simple conocimiento la correspondencia de alguna conexión entre estados subjetivos con alguna conexión entre acciones objetivas; siendo cada conocimiento más complicado la correspondencia de alguna conexión más complicada de tales estados con alguna más complicada conexión de tales acciones; es claro que el procedimiento, por más que se prolongue, nunca puede tener dentro del dominio de la inteligencia ni los estados mismos ni las acciones mismas. Aunque se agote la determinación de la simultaneidad y de la sucesión de las cosas, siempre nos quedamos únicamente con simultaneidad y sucesión... Esto á que se halla reducida nuestra inteligencia, es lo único que le interesa... El análisis de las acciones vitales en general nos lleva á las dos conclusiones de que no podemos conocer las cosas en sí mismas, y de que este conocimiento sería inútil, caso que pudiéramos alcanzarlo (1).»

absence of qualities which the latter possesses. A consciousness of the Infinite as such thus necessarily involves a self-contradiction; for it implies the recognition, by limitation and difference, of that which can only be given as unlimited and indifferent.

A second characteristic of Consciousness is, that it is only possible in the form of a relation. There must be a Subject, or person conscious, and an Object, or thing of which he is conscious. There can be no consciousness without the union of these two factors; and, in that union, each exists only as it is related to the other. The subject is a subject, only in so far as it is conscious of an object; the object is an object, only in so far as it is apprehended by a subject: and the destruction of either is the destruction of consciousness itself. It is thus manifest that a consciousness of the Absolute is equally self-contradictory with that of the Infinite (Ap. Spencer, *ibid.*, págs. 76-78).

(1) If, then, Life in all its manifestations, inclusive of Intelligence in its highest forms, consists in the continuous adjustment of internal relations to external relations, the necessarily relative character of our knowledge becomes obvious. The simplest cognition being the establishment of some connexion between subjective states, answering to some connexion between objective agencies;

A pesar de estas afirmaciones tan terminantes, quiere Spencer salvar del escepticismo la realidad de lo absoluto. Dice que no podemos conocer las apariencias sin concebir al mismo tiempo una realidad á la cual se refieran; que al conocer lo relativo como existencia sujeta á condiciones y límites, nos vemos precisados á pensar en alguna cosa que de ellos recibe la forma, y que esta cosa indefinida es lo absoluto. Añade que nuestros conceptos envuelven un elemento permanente, que es la sustancia, además de otro transitorio, que es la forma, y que aquel elemento permanente lo sentimos como distinto de las condiciones é independiente de las mismas (1).

Por la precedente esposición se viene en conocimiento de la semejanza de la doctrina de Spencer con la de Hamilton. Entrambos filósofos convienen, á nuestro entender, en limitar el conocimiento humano á lo fenomenal, y en declarar la necesidad de admitir la existencia de lo absoluto ó de la sustancia, cuya naturaleza queda no obstante desconocida.

and each successively more complex cognition being the establishment of some more involved connexion of such states, answering to some more involved connexion of such agencies; it is clear that the process, no matter how far it be carried, can never bring within the reach of Intelligence, either the states themselves or the agencies themselves. Ascertaining which things occur along with which, and what things follow what, supposing it to be pursued exhaustively, must still leave us with co-existence and sequence only... The knowledge within our reach is the only knowledge that can be of service to us... The analysis of vital actions in general, leads not only to the conclusion that things in themselves cannot be known to us; but also to the conclusion that knowledge of them, were it possible, would be useless. (H. Spencer: *First Principles*: págs. 85, 86, ed. cit.).

(1) It is rigorously impossible to conceive that our knowledge is a knowledge of Appearances only, without at the same time conceiving a Reality of which they are appearances, for appearance without reality is unthinkable. — We are conscious of the Relative as existence under conditions and limits; it is impossible that these conditions and limits can be thought of apart from something to which they give the form. — The persistence of this element under successive conditions, necessitates a sense of it as distinguished from the conditions, and independent of them. (*Ibid.*, págs. 88, 90, 94).

II

Ninguna de las razones aducidas por Hamilton, A. Comte y H. Spencer puede servir de sólido fundamento al escepticismo. Vamos á examinarlas con imparcialidad.

Ante todo, la esperiencia no es favorable á esta doctrina escéptica del conocimiento relativo. Despues consignaremos esta esperiencia; y ahora nos limitaremos al exámen de lo que Spencer afirma tocante á la misma. De las ilusiones de los sentidos hemos hablado anteriormente, y hemos visto que únicamente tienen lugar cuando no concurren las condiciones necesarias para la percepcion. Por medio de ésta conocemos, ademas de sustancias, atributos y actos que realmente pertenecen á los objetos. — La imposibilidad de comprender lo más recóndito de los seres, citada por Spencer, prueba la limitacion del conocimiento humano, pero no justifica el escepticismo. La falta de conocimiento completo, que abarque toda la realidad no trae consigo la ignorancia de todo lo real. Con cierto conocimiento de sustancias, de actos y atributos reales se aviene muy bien la falta de conocimiento ilimitado. — De esto resulta que los dos hechos alegados por Spencer no prueban la verdad de su doctrina escéptica.

Tampoco la prueban los demas argumentos tomados de la naturaleza de nuestra inteligencia. Nuestro procedimiento científico tiene un limite más allá del cual no pasa. Nos detenemos en hechos y principios evidentes, que por razon de este carácter no son una cosa desconocida. Si en la reduccion de las leyes á la unidad llegásemos á una ley suprema que las abarcara todas, aunque no pudiera explicarse por otra, no por esto fuera cosa desconocida, pues que al fin sería una deducion de hechos y principios evidentes. Si de esta ley ó de cualesquiera otros objetos no podemos comprender la razon, habremos de confesar la limitacion de nuestra ciencia, pero no estamos

autorizados para reducirla á un conocimiento de cosas aparentes.

Para pensar es necesario un sujeto que piense, y un objeto sobre el cual recaiga el pensamiento. Por esto podemos decir que todas las cosas conocidas por nosotros tienen alguna relacion con nuestras facultades cognoscitivas. Pero entre esta afirmacion y la doctrina escéptica media un abismo. Porque las sustancias, las entidades mismas, las cosas en sí se ponen á veces en relacion con nuestras facultades, y así son conocidas por nosotros. La relacion necesaria para el conocimiento de ninguna manera implica la limitacion de éste á los modos ó atributos de los seres, y á las apariencias.

No podemos admitir lo que dice el doctor Mansel tocante á las relaciones entre la distincion y la limitacion de los objetos. La primera no trae consigo la segunda; ántes puede un objeto distinguirse de los otros sin ser limitado. El Sér infinito se distingue del sér finito precisamente por su infinidad: por esa plenitud de perfeccion que él tiene y de la cual carece el sér finito, ha de distinguirse necesariamente de este último. Y no necesitamos de otros caracteres y de procedimientos en infinito para semejante distincion: basta la entidad infinita, puesta la cual es imposible su identidad con lo finito. Y no es maravilla que esto suceda, cuando toda entidad puede por sí misma distinguirse de otra; porque cada entidad es determinada ella misma, es esto y no aquello.

Tampoco podemos admitir la esplicacion que de la vida de la inteligencia da H. Spencer. La vida, intelectual del hombre no consiste en una correspondencia de alguna conexion entre estados subjetivos con alguna conexion entre acciones objetivas. Esto es explicar la vida de una manera parcial acomodada al punto de vista del positivismo, que desprecia los momentos abstractivo y deductivo. En el momento empírico nuestros actos de percepcion corresponden á ciertas acciones de los objetos sensibles, y relaciones hay en aquellos actos que corresponden á otras relaciones entre estos objetos. Pero el conocimiento humano no para aquí. Despues del momento empírico vienen los momentos abstractivo y deductivo, en el pri-

mero de los cuales el entendimiento, contemplando el objeto abstracto, ve lo que no habían visto los sentidos; al paso que en el último momento, uniendo los resultados de los dos momentos anteriores, ve lo que él mismo no había visto en ninguno de estos dos. Los actos de la inteligencia en los dos momentos últimos no corresponden á las acciones de objetos sensibles: son un trabajo ulterior de la inteligencia, que no está contenta con el conocimiento empírico. La vision de los principios en el momento abstractivo corresponde á la abstraccion, al acto de hacer presente el objeto abstracto, lo cual es obra del entendimiento y no de los objetos sensibles. Á la impresion de un objeto corporal sobre el órgano de la vista corresponde la percepcion de dicho objeto; y á la abstraccion en que formo un verbo mental y digo *ser*, corresponde la vision del principio de contradiccion. De un modo semejante la vision mediata en el momento deductivo corresponde á la union de los elementos empírico y abstractivo, union que tambien es obra del entendimiento.— Añádase á esto que aún cuando fuese verdadera la noción del conocimiento dada por Spencer, no daría lugar á deducir que no podemos conocer las sustancias ni las cosas en sí. Una cosa es que nuestros actos de conocimiento tengan relaciones mutuas, y otra que no puedan aprehender sinó relaciones. Tienen éstas, y á la par son en sí mismos ciertas entidades, no meras apariencias; del mismo modo que los objetos exteriores tienen relaciones, y son sustancias y cosas en sí. Siendo el sujeto inteligente una sustancia; y sus actos, entidades reales, hay proporcion entre su *ser* y el conocimiento de sustancias y cosas en sí.

Réstanos decir dos palabras sobre la observacion de A. Comte y de Hamilton relativa á la intervencion del medio y del órgano del sentido en el conocimiento de las cosas exteriores, y á la posibilidad de que una parte del objeto percibido se deba al medio ó al órgano, mas no á la realidad objetiva. Es verdad que el medio y el órgano del sentido son necesarios para el conocimiento sensitivo exterior, pero no lo es que vicien la percepcion haciendo que recaiga sobre lo aparente y no sobre

la realidad. Vician el conocimiento cuando no tienen las condiciones normales para que se verifique la percepcion; teniendo empero aquellas condiciones, la percepcion se verifica y recae sobre lo real. Los escépticos no pueden probar que dadas estas condiciones el medio ó el órgano pongan alguna cosa en el objeto percibido. Y nosotros por medio del criterio de la evidencia objetiva estamos ciertos de que esto no sucede. Percibiendo ciertos objetos y algunas cualidades en los mismos, sabemos que tales objetos y cualidades son una realidad, y no una apariencia producida por el medio ó por el órgano del sentido.

Ademas, es preciso no olvidar que esta dificultad no tiene lugar en la percepcion interna, á la cual no concurren ni medio ni órgano corporal. Por tanto, se ha de admitir la realidad del objeto de la percepcion interna; y á lo ménos á la ciencia que en los momentos abstractivo y deductivo estaria fundada sobre esta base, se la habría de considerar dotada de sólido fundamento.

Por fin, aunque hubiese ilusion en actos de percepcion esterna é interna juntamente, permanecería en pié la verdad de los principios vistos en el momento abstractivo. Si hubiese error en el conocimiento empírico, y en consecuencia de esto el objeto abstracto no correspondiese á la realidad; á pesar de esto el contenido visto en los objetos abstractos se hallaría realmente en ellos, y los principios metafísicos, que son los que espresan esto, serían verdaderos. Supongamos que es una ilusion el acto con que creo percibir una causa; y que no corresponde á una realidad percibida la abstraccion que hago pronunciando el verbo mental *causa*. Si contemplo este objeto abstracto, veré en él la superioridad de la causa sobre el efecto; y por consiguiente será verdadera esta superioridad. El error tocante al hecho de la existencia de la causa no traería consigo el error tocante al principio que espresa la relacion entre la causa y el efecto. Aunque no existiese la causa que habría creído percibir, siempre fuera verdadero que al existir una causa, sería superior á su efecto. Me hubiera equivocado en el acto empírico de la observacion, mas no en el de la contemplacion intelectual.

III

Bastan estas consideraciones para dejar bien probado que Hamilton, A. Comte y H. Spencer con los argumentos que de ellos hemos citado, están lejos de haber dado un fundamento sólido á su escepticismo. Sin embargo, queremos confirmar esto mismo probando la verdad de lo que ellos niegan, manifestando que el entendimiento humano tiene la fuerza de que ellos le suponen destituido.

El hombre conoce la existencia y la naturaleza de ciertas sustancias, como tambien muchas cosas en sí, y no está limitado á las apariencias.

En el momento empírico y en el deductivo conocemos la existencia de ciertas sustancias. Mediante los sentidos exteriores percibimos sustancias corporales, segun lo dicho en la página 339. Por medio del sentido íntimo nos conocemos á nosotros mismos al propio tiempo que á nuestros actos. Al percibir que tenemos sensaciones, que pensamos, que queremos, no percibimos estos actos aislados, sinó en cuanto proceden de nosotros. Nuestra sustancia y su acto son objeto de esta percepcion interna. Y eso lo damos á conocer á cada paso diciendo: Yo pienso; yo quiero.—En el momento deductivo conocemos la existencia del alma humana como sustancia espiritual, y la de Dios como sustancia infinita. Aquí basta indicar el hecho de este conocimiento que en la psicología racional y en la teodicea se espone detenidamente.

En el momento deductivo conocemos la naturaleza del alma humana, del hombre y de Dios. Sabemos que el alma humana es sustancia espiritual, que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma en el que ésta es la forma sustancial, y que Dios es el Sér que tiene en sí mismo la razon de su existencia y que por esto se halla dotado de infinita perfeccion.

Segun lo espuesto en las páginas 360-361, en los tres mo-

mentos, empírico, abstractivo y deductivo, conocemos cosas en sí, y no meras apariencias.

Estos hechos manifiestan no sólo la falta de sólido fundamento, sinó hasta la falsedad del escepticismo que estamos examinando. El mundo real no tiene el carácter sombrío que el escepticismo le atribuye. Los seres sustanciales obran con sus cualidades sobre otros que son sustancias tambien; y éstos á su vez corresponden al estímulo de los primeros terminando su accion en ellos y en sus cualidades. En el órden físico un cuerpo con su movimiento empuja á otro, y éste ejerce una reaccion, retardando ó deteniendo el cuerpo impelente y su movimiento. En el momento empírico de nuestro conocimiento sustancias corporales con sus cualidades, y el Yo con sus actos se nos presentan haciendo impresion en nuestras facultades; y por medio de éstas nosotros llegamos al conocimiento de aquellas sustancias, cualidades y actos. En esto hay la armonía de que hemos hablado al tratar del criterio de la verdad, aquella mutua expansion de amor que comprende el ofrecimiento y comunicacion por una parte, y por otra el abrazo y la adquisicion.

Esta armonía y mutua expansion como tambien los esfuerzos del hombre en los momentos abstractivo y deductivo son una manifestacion de la tendencia del universo hacia el ideal. No contento el hombre con los conocimientos adquiridos en el momento empírico, se esfuerza en acrecentarlos en los otros dos momentos. Procede á la observacion, y contemplando el objeto abstracto, ve los principios metafísicos; pasa á la deducion, y llega á conocer seres, propiedades, relaciones y leyes generales ántes desconocidas. Porque el hombre busca el ideal, va en pos de conocimientos ulteriores á los del momento empírico; porque los seres sustanciales que componen el universo tienden hacia un ideal, comunican los bienes que poseen, y adquieren aquellos de que estaban faltos. El universo no es un abismo tenebroso en el cual no puedan penetrar las miradas del hombre; ántes al contrario, está inundado de luz, y se deja escudriñar por nuestra limitada inteligencia. El universo no es un conjunto de seres recelosos que encubran perpetuamente sus

bienes, y se limiten á presentarse á nosotros en vanas apariencias; es un conjunto de seres resplandecientes de belleza por su armonía y por su amor, que manifestándose y comunicándose mutuamente se enderezan hacia el ideal fijado por la sabiduría y bondad de su Criador.

Probada la falta de solidez y de verdad en la doctrina esceptica tocante al conocimiento de las cosas en si, quedan solventadas las principales dificultades alegadas por el escepticismo, y resulta que éste se halla destituido de sólido fundamento.



Los filósofos que han pretendido superar el escepticismo adoptando un criterio de la verdad y un principio de la certeza fuera de la razón, ó á lo ménos fuera de la razón teórica, no han sido ni podían ser afortunados en su empresa. En los tiempos modernos Kant y Lamennais han hecho este ensayo, y ninguno de ellos ha podido llegar á una certeza razonable.

Tocante á Lamennais hemos visto ya que en el terreno de la razón se coloca en un escepticismo universal, y que cuando pretende ir en busca de la certeza en alas de la divina revelación, no puede servirse de estas alas, y queda aprisionado en la cárcel de la duda. (V. lib. III, cap. XIII).

Kant pretende que la razón práctica es autónoma, y que dicta la ley fundamental de la moralidad espresada en la fórmula siguiente: «Obra de tal manera que la máxima de tu vo-

luntad pueda tambien en todos tiempos servir de principio para una legislación general (1).»

Como que esta ley moral incluye la libertad, la inmortalidad del alma humana y la existencia de Dios, la razón práctica al imponer dicha ley, supone estas tres verdades. Por eso deben ellas ser consideradas como otros tantos *postulados* de la razón práctica.

La ley moral incluye la libertad, porque mal pudiera darse á la voluntad mandato alguno si estuviera sometida á la necesidad.— Incluye tambien la inmortalidad del alma humana, porque dirige la voluntad á la consecución del bien sumo, y por lo tanto á la santidad, á la plena conformidad de la voluntad con la ley moral. Y no pudiendo el hombre llegar á esta santidad en la vida presente, es necesario un progreso infinito para irse acercando á ella, y por consiguiente la inmortalidad del alma para realizar este progreso.— En la ley moral está incluida la existencia de Dios como causa de la felicidad comprendida en el bien sumo, asequible por el cumplimiento de dicha ley. Entre el bien moral y la felicidad ha de haber armonía, la cual es turbada por las exigencias de la materia. De aquí la necesidad de la existencia de Dios, dominador de la naturaleza ó mundo material, y dotado de inteligencia y de voluntad para asegurar aquella armonía. De este modo, segun Kant, la ley moral incluye la libertad, la inmortalidad del alma humana, y la existencia de Dios; la razón práctica al imponer aquella ley supone estas verdades, y el conocimiento de la ley moral lleva al conocimiento de las mismas (2).

El alcance de este último conocimiento lo declara Kant en varios lugares de su *Critica de la razón práctica*. En una parte dice que la razón pura, en cuanto es práctica, ha de admitir ciertas proposiciones, «sin que por eso las vea, aunque puede ampliar su uso aplicándolas á cosas prácticas (3).» En otra par-

(1) V. *Kritik der praktischen Vernunft*, 2.^a ed. de Kirchmann, 1870, página 35.

(2) V. *Kritik der prakt. Vern.*, ed. cit., págs 50, 146, 149 y siguientes.

(3) ... Sich bescheidend (die reine Vernunft) dass dieses nicht ihre Einsichten, aber doch Erweiterungen ihres Gebrauchs in irgend einer anderen, nämlich praktischen Absicht sind. (Ibid., pág. 145).

bienes, y se limiten á presentarse á nosotros en vanas apariencias; es un conjunto de seres resplandecientes de belleza por su armonía y por su amor, que manifestándose y comunicándose mutuamente se enderezan hacia el ideal fijado por la sabiduría y bondad de su Criador.

Probada la falta de solidez y de verdad en la doctrina esceptica tocante al conocimiento de las cosas en si, quedan solventadas las principales dificultades alegadas por el escepticismo, y resulta que éste se halla destituido de sólido fundamento.



Los filósofos que han pretendido superar el escepticismo adoptando un criterio de la verdad y un principio de la certeza fuera de la razón, ó á lo ménos fuera de la razón teórica, no han sido ni podían ser afortunados en su empresa. En los tiempos modernos Kant y Lamennais han hecho este ensayo, y ninguno de ellos ha podido llegar á una certeza razonable.

Tocante á Lamennais hemos visto ya que en el terreno de la razón se coloca en un escepticismo universal, y que cuando pretende ir en busca de la certeza en alas de la divina revelación, no puede servirse de estas alas, y queda aprisionado en la cárcel de la duda. (V. lib. III, cap. XIII).

Kant pretende que la razón práctica es autónoma, y que dicta la ley fundamental de la moralidad espresada en la fórmula siguiente: «Obra de tal manera que la máxima de tu vo-

luntad pueda tambien en todos tiempos servir de principio para una legislación general (1).»

Como que esta ley moral incluye la libertad, la inmortalidad del alma humana y la existencia de Dios, la razón práctica al imponer dicha ley, supone estas tres verdades. Por eso deben ellas ser consideradas como otros tantos postulados de la razón práctica.

La ley moral incluye la libertad, porque mal pudiera darse á la voluntad mandato alguno si estuviera sometida á la necesidad.— Incluye tambien la inmortalidad del alma humana, porque dirige la voluntad á la consecución del bien sumo, y por lo tanto á la santidad, á la plena conformidad de la voluntad con la ley moral. Y no pudiendo el hombre llegar á esta santidad en la vida presente, es necesario un progreso infinito para irse acercando á ella, y por consiguiente la inmortalidad del alma para realizar este progreso.— En la ley moral está incluida la existencia de Dios como causa de la felicidad comprendida en el bien sumo, asequible por el cumplimiento de dicha ley. Entre el bien moral y la felicidad ha de haber armonía, la cual es turbada por las exigencias de la materia. De aquí la necesidad de la existencia de Dios, dominador de la naturaleza ó mundo material, y dotado de inteligencia y de voluntad para asegurar aquella armonía. De este modo, segun Kant, la ley moral incluye la libertad, la inmortalidad del alma humana, y la existencia de Dios; la razón práctica al imponer aquella ley supone estas verdades, y el conocimiento de la ley moral lleva al conocimiento de las mismas (2).

El alcance de este último conocimiento lo declara Kant en varios lugares de su *Critica de la razón práctica*. En una parte dice que la razón pura, en cuanto es práctica, ha de admitir ciertas proposiciones, «sin que por eso las vea, aunque puede ampliar su uso aplicándolas á cosas prácticas (3).» En otra par-

(1) V. *Kritik der praktischen Vernunft*, 2.^a ed. de Kirchmann, 1870, página 35.

(2) V. *Kritik der prakt. Vern.*, ed. cit., págs 50, 146, 149 y siguientes.

(3) ... Sich bescheidend (die reine Vernunft) dass dieses nicht ihre Einsichten, aber doch Erweiterungen ihres Gebrauchs in irgend einer anderen, nämlich praktischen Absicht sind. (Ibid., pág. 145).

te, tratando de la realidad objetiva de la categoría de la causalidad libre, admitida con el postulado de la libertad, añade que esta realidad objetiva corresponde también á todas las otras categorías, «pero que sólo es aplicable á las cosas prácticas, y que no ejerce el menor influjo en el conocimiento teórico de los objetos, ni hace ver lo que son por medio de la razón pura, ni en sancha aquel conocimiento (1).»

Estas declaraciones nos dan á conocer que Kant con sus postulados de la razón práctica no ha logrado superar el escepticismo. Puede alguien creerlo á primera vista, cuando ve á Kant hablar de la necesidad de admitir las tres doctrinas mencionadas; porque puede pensar que con esto la razón adquiere certeza de aquellas verdades, y que no está limitada á las apariencias, sinó que conoce algo de lo que son el alma humana y Dios.

Pero esta creencia fuera una ilusión desvanecida por Kant en los pasajes últimamente citados. Pretende este filósofo que para obrar hemos de suponer la libertad, la inmortalidad del alma humana y la existencia de Dios; mas no admite que veamos estas verdades. En nuestras obras hemos de conformarnos á la ley moral, y por lo tanto hemos de admitir las verdades en ella contenidas. Quedando limitada esta admisión á los usos prácticos, no sirve para una afirmación en el terreno teórico, no sirve para sostener que el alma humana sea realmente libre, inmortal, etc. Dicha admisión no ilumina el entendimiento; se estaba á oscuras ántes de los postulados de la razón práctica, y á oscuras se queda después de los postulados. No se llega,

(1) .. Objective, nur keine andere als bloß praktisch, anwendbare Realität, indessen sie auf theoretische Erkenntnisse dieser Gegenstände als Einsicht der Natur derselben durch reine Vernunft, nicht den mindesten Einfluss hat, um dieselbe zu erweitern. (Ibid., ed. cit., pág. 68).

pues, al dogmatismo, sinó que se permanece en el terreno de la duda.

Á nuestro entender, la doctrina de Kant concuerda en el fondo con la de los escépticos antiguos, diferenciándose en la forma y en el modo de esplicación. La escuela escéptica á que pertenecía Sexto Empírico, dudando de la realidad de las cosas, admitía el fenómeno; enseñaba la necesidad de obrar, y tomando por criterio la apariencia, se conformaba á ella en las obras (1). Si le aparecía bueno un objeto corporal, lo apetecía y procuraba conseguirlo. Así, pues, prácticamente suponía ser real la bondad de tal objeto, aunque en teoría dudase de la misma. Por esto es que cuando Kant, negando el conocimiento de las cosas en sí, y admitiendo el de los fenómenos, pretende que en la práctica hemos de suponer ciertas verdades, no supera á los escépticos antiguos.

Si Kant hubiese pretendido que con las conquistas de la razón práctica se ensanchaba el terreno de la razón especulativa, de modo que ésta llegaba á tener conocimiento evidente y cierto de algunas cosas en sí, esto no hubiera podido asegurarlo á ménos de ser inconsecuente. Porque la razón práctica, poniendo la ley moral, y dando ocasión de conocer la libertad, la inmortalidad del alma humana, y la existencia de Dios, á lo más puede engendrar conocimiento evidente é inclinación irresistible al asenso. ¿Y acaso no se encuentra todo esto en la razón especulativa? ¿Y no se desecha todo esto en el terreno de la especulación? Pues ¿qué valor habrá de tener en el terreno de la razón práctica?—Además, el hecho de la posición de la ley moral no lo sabemos sinó por el testimonio de la conciencia, que es un acto de la razón especulativa. Como que ésta, según la doctrina de Kant, no conoce más que los fenómenos, sólo tendremos apariencia de este hecho, y por consiguiente tampoco tendremos certeza de las verdades incluidas

(1) Criterium igitur scepticae institutionis dicimus esse id quod sensibus apparet .. Apparentibus igitur acquiescendo, ea quae ad vitam communem pertinent observantes vivimus, quia omnis actionis prorsus expertes esse non possumus. (Sext Emp.: *Pyrrhon. Inst.*, l. 1, cap. 11, ed. cit.).

en el mismo. Debe, pues, renunciarse á la doctrina sobre la razon teórica, ó permanecer en el escepticismo.

Esto último, ó bien la afirmacion de un procedimiento irracional en la naturaleza humana, ha de verificarse en toda teoría que, negando á la razon especulativa la facultad de conocer con certeza la verdad, busque en otra parte el criterio de la verdad y el principio de la certeza. Puesto que ese principio estrinseco ha de ser conocido como verdadero principio de certeza ó no. Si ha de ser conocido, es imposible que lo sea segun las teorías que suponen á la razon impotente para el conocimiento de la verdad. Si no ha de ser conocido, el hombre asentirá sin saber si es legítimo el motivo de su asenso, sin saber si puede asentir ó no: lo cual no conforma con la naturaleza de un ser racional.

Así como debe ser desechado el escepticismo, así han de serlo también las teorías de que hemos tratado en este capítulo, pues no ofrecen medios legítimos para salir del escepticismo en que se colocan.

CAPITULO XXIII

El escepticismo, lo real y el ideal

El escepticismo, sobre ser inconsecuente y estar destituido de fundamento, exagera la pequeñez de lo real, y le estorba la direccion al ideal.

Á lo real, al sujeto que va en busca del ideal de la ciencia, el escepticismo le hace tan pobre que le supone desprovisto de criterio de la verdad y de principio de certeza. Sólo por considerarle desprovisto de estos bienes, le condena á la duda. Y no obstante, el hombre que va en busca del ideal posee estos bienes en la evidencia objetiva. Este es un hecho verdadero y

manifiesto, segun resulta de la esposicion de nuestra doctrina relativa al criterio. No pudiendo una verdad oponerse á otra verdad, el escepticismo, que está en contradiccion con nuestra doctrina, ha de ser un sistema falso. Y debe ser desechado, ya por esto, ya porque con su falsedad amengua la grandeza y dignidad del hombre, considerándole desprovisto de los medios indicados.

El escepticismo lastima también la dignidad del hombre, en cuanto le presenta obrando de un modo opuesto á la armonía intrínseca y estrínseca del mismo, á la que debe haber, ya entre los varios elementos y actos del hombre, ya entre el hombre y los demas seres del universo. Segun el escepticismo, el hombre tiene certeza en el orden directo, y no en gran parte del orden reflejo; la tiene tocante al fenómeno, y no tocante á las cosas en sí. ¿Y por qué tan vario modo de proceder, cuando en unos y otros casos tiene el hombre el mismo criterio, y el mismo motivo de certeza? Con tales procedimientos el hombre incurre en falta de armonía, y pierde de la dignidad y nobleza que tendría con su constancia en el legítimo proceder de adhesion á la verdad.

Las otras clases de seres tienden á unirse con los elementos que bajo algun concepto constituyen su bien ó su adelanto. Los seres inorgánicos se unen con otros de su misma naturaleza, y de este modo aumentan su volúmen; se unen con otros de naturaleza diversa, y por tales combinaciones y formacion de cuerpos compuestos contribuyen al desarrollo del mundo material. Las plantas y los animales se apropian los elementos necesarios para su nutricion y crecimiento. Y el hombre, el rey de la creacion sensible, no podrá, segun la doctrina escéptica, adherirse á la verdad, que es el bien de su inteligencia. Estará condenado á desear y buscar este bien soberano, sin que nunca tenga la fortuna de abrazarlo. Á causa de esta falta de armonía entre él y los demas seres, podrá el hombre repetir con profundo sentimiento aquellas palabras de Fr. Luís de Leon:

Y el gusanillo de la gente hollado
Un rey era, conmigo comparado (1).

El escepticismo, que de este modo empobrece al hombre en su estado de realidad, le mantendría en tal estado, impidiéndole su engrandecimiento y su dirección al ideal en el terreno de la ciencia. Si el hombre ha de profesar una duda universal, ¿cómo podrá estar seguro del bien y de la excelencia de la sabiduría para amarla, buscarla, y hacer penosos sacrificios con la esperanza de alcanzarla en grado eminente? Y aunque tuviera este amor é hiciera estos sacrificios, si al fin ha de parar en la duda, ¿cómo acrecentará su saber, y se irá acercando al grado superior del mismo? Si nuestro patrimonio es la duda, hemos de renunciar á la progresiva adquisición de la ciencia, porque ésta tiene la perfección de ser conocimiento cierto; hemos de renunciar á nuestro engrandecimiento por la aproximación al ideal de la inteligencia.

En esto se descubre una nueva destrucción de la armonía intrínseca del hombre por parte del escepticismo. El hombre aspira al ideal de la ciencia, y hace grandes esfuerzos para llegar á su gloriosa posesión. Y por el escepticismo está condenado no sólo á la privación de este ideal, mas aún á la privación de la ciencia misma. Aspira á un bien en grado altísimo, y según la doctrina escéptica ni puede alcanzar este grado, ni otro inferior, ni el más pequeño siquiera. ¡Enorme desconcierto en el interior del hombre, enorme desproporción entre sus aspiraciones y sus facultades intelectuales!

No es maravilla que un sistema que de tal suerte contradice á la naturaleza humana, y se opone á su engrandecimiento, sea rechazado por esta misma naturaleza. Á pesar de la doctrina escéptica, el hombre tiene certeza directa y refleja, la tiene constante y universalmente de innumerables hechos, principios y doctrinas. Los escépticos mismos son vencidos por la tendencia irresistible de la naturaleza, que los lleva á estar ciertos

(1) *Del conocimiento de sí mismo*. Cancion. Ed. de Rivadeneyra, pág. 16.

en el orden directo, y muchas veces en el reflejo á pesar suyo. (V. lib. III, cap. XVI).

La certeza á que nos lleva la naturaleza, la certeza por causa de evidencia objetiva, es legítima y razonable, mantiene la armonía entre los elementos y actos del hombre, no rebaja su dignidad, y le constituye en estado de progreso y engrandecimiento.

CAPITULO XXIV

De la síntesis de lo real con el ideal

I

Con la terminación del exámen del escepticismo, hemos acabado de esponer los hechos que son el resultado de la aspiración y dirección al ideal. Réstanos ahora tratar del carácter de estos hechos, y examinar si son una síntesis de lo real con el ideal.

Ante todo es indudable que tales hechos constituyen un progreso. Son dos bienes el conocimiento de la verdad, y la certeza respecto de la misma: adquirir estos bienes que antes no se poseían, es manifiesto progreso. Y por tanto, lo es también el resultado de la aspiración y dirección al ideal, pues que trae consigo la adquisición de esos bienes intelectuales.

Este progreso no ha llegado á ser la plena consecución del ideal de la ciencia. Siendo el ideal la más alta perfección que un ser puede alcanzar, el de la ciencia respecto del hombre será la ciencia más perfecta de que el hombre sea capaz. Y como la ciencia es cosa subjetiva que termina en un objeto, su más alta perfección ha de comprender la más alta perfección bajo los dos aspectos subjetivo y objetivo. Así, pues, el ideal

de la ciencia comprende, por parte del objeto, la mayor estension posible ; y por parte del sujeto, la mayor reduccion á la unidad, y la mayor claridad posibles. Es manifiesto que en faltando alguna de estas cosas, no se tiene la más alta perfeccion, y por consiguiente no se ha llegado plenamente al ideal.

Y esto es lo que ha sucedido al hombre en orden á la ciencia. Basta tener presente la inmensidad de los espacios celestes que el hombre apenas ha podido observar, para quedar cierto de que su ciencia no ha llegado á la mayor estension posible. Basta considerar cuántos principios y leyes generales podrá el hombre descubrir estudiando los objetos abstractos, los hechos y leyes especiales, para conjeturar fundadamente que está distante de haber reducido sus conocimientos á la mayor unidad posible. Bien quisiéramos poder consignar el hecho opuesto, y atribuir al hombre la gloria de haber alcanzado plenamente el ideal de la ciencia, pero nos alejaríamos de la verdad, si profesáramos tal doctrina, y la verdad es lo que siempre hemos de buscar.

II

Este amor á la verdad nos obliga tambien á confesar que el hombre con sus fuerzas naturales no alcanza ni puede alcanzar el conocimiento de una verdad de la cual deduzca toda su ciencia. Se hará manifiesta esta doctrina atendiendo que los conocimientos que el hombre puede adquirir con sus fuerzas naturales, están comprendidos en los tres momentos, empírico, abstractivo y deductivo; y que en ninguno de éstos se halla una verdad de la que el hombre pueda deducir todas las demas.

Empecemos por el examen de las verdades del momento empírico. Cada una de estas verdades es un hecho que ha sido objeto de observacion. Y tales hechos son cosas individuales y en ninguna de ellas ve el hombre la individualidad de los demas. Observamos objetos corporales, propiedades y relacio-

nes de los mismos, el Yo, actos de percepcion, de sensacion, de pensamiento y de voluntad. Cada uno de estos objetos tiene su determinacion propia, que le distingue de los demas, y que en vano trataremos de ver en otro semejante. Si con un acto de vision corporal vemos únicamente el árbol *A*, no lograremos ver en él, por más que lo pretendamos, la individualidad de otro árbol de la misma clase, mas para ello necesitaremos de un nuevo acto de percepcion. Lo mismo sucede en todos los demas casos de observacion: para el conocimiento de nuevos individuos son necesarios nuevos actos perceptivos, los cuales no son una deducion de actos perceptivos anteriores, y por lo tanto no consienten la reduccion de la ciencia á un solo conocimiento.

Una cosa semejante podemos decir á causa de los seres simples y de sus compuestos, que en tan crecido número se hallan en el universo. Fijémonos un momento en las combinaciones químicas, y veamos si podemos reducir á uno solo el conocimiento de los cuerpos simples y el de sus compuestos. El conocimiento del agua, por ejemplo, ¿nos bastará para conocer el hidrógeno y el oxígeno que la componen? Ciertamente no. Mientras no veamos aislados estos dos elementos, permaneceremos sin conocerlos aunque tengamos bien conocido su compuesto. Para éste un conocimiento; para los simples otro que no se deduce del primero, sinó que es una nueva observacion.

Á esto debe añadirse que el universo ha pasado por una serie de transformaciones de las cuales dan indicio la astronomía, la geología y la paleontología. En esta serie de estados ó condiciones en que se ha encontrado el universo, no hay uno cuya percepcion baste al hombre para conocer todas las demas. No le hubiera bastado la percepcion del estado primitivo, porque aun cuando el hombre en virtud de esta percepcion hubiese llegado á conocer todo el desarrollo posible del mundo material, no habría conocido la realidad de todo ese desarrollo. Ignora el hombre si la Sabiduría divina, que ha creado y ordenado libremente el universo, querrá todo el desarrollo posible ó algunos grados no más. La resolucion tomada por la

Sabiduría divina debe el hombre conocerla mediante la percepción de nuevos hechos, que no está contenida en la percepción del estado primitivo. Además, en virtud de la percepción de ese estado no pudiera el hombre conocer los demás á causa de la individualidad de los mismos. Así, caso que hubiera podido tener alguna percepción del estado primitivo de la materia envuelta en profundas tinieblas, no por eso hubiera tenido conocimiento de la luz: quedara como el ciego de nacimiento, que no la conoce porque no ha podido verla.

Si la percepción del estado primitivo del mundo material no hubiera bastado al hombre para conocer todos los demás estados, tampoco le bastaría la de alguno de los estados posteriores. Porque no vemos una conexión necesaria entre ellos de modo que la percepción del uno nos suministre fundamento suficiente para deducir la realidad de los demás. Así, por ejemplo, el conocimiento de las actuales especies del reino animal no basta al hombre para deducir la existencia pasada de todas las especies estinguidas; puesto que sin la existencia de éstas pudieran existir aquéllas: así como las primeras especies aparecieron sin precursor alguno, así también pudieran existir las actuales sin la precedencia de las estinguidas. De esto resulta que la multiplicidad de transformaciones y estados del mundo material, si ha de ser conocida por el hombre, exige multiplicidad de conocimientos en el mismo, y no permite su reducción á uno solo.

Por fin, nos lleva á idéntico resultado el exámen de las relaciones de la esperiencia esterna con la interna. Hay hechos observados por la conciencia (actos de entendimiento, y de voluntad libre, por ejemplo), los cuales siendo dependientes del libre albedrío, no están contenidos en ningún hecho de observación esterna. Pudieran verificarse todos los hechos de esta última clase, sin verificarse muchos de la otra; y por lo tanto, no basta ninguno de los primeros para deducir los segundos. Además de que, todo hecho interno es debido á un principio diferente de las cosas exteriores y no contenido en las mismas. De aquí proviene que para conocer que nosotros pensamos, queremos, etc., no basta conocer los hechos de observación

esterna, sino que necesitamos dirigir la observación á nuestro Yo y á su actividad.—Estas dos consideraciones, que prueban la imposibilidad de ver en un hecho esterno todos los hechos empíricos, valen también respecto de los hechos internos, y prueban la imposibilidad de ver todos los hechos empíricos en un hecho de observación interna. Pues que también muchos hechos exteriores carecen de relación con el sujeto que se observa á sí mismo; y todos son debidos á un principio distinto de este sujeto.

Conforme queda probado en las consideraciones precedentes, no puede el hombre deducir todos sus conocimientos de uno solo perteneciente al momento empírico. Otras probarán que tampoco puede deducirlos de uno solo perteneciente al momento abstractivo. Este momento es derivado, en cuanto supone algún conocimiento empírico que sirva de base á la abstracción. Primero se observa, después se abstrae algo del objeto observado, y entonces se contempla el objeto abstracto. Por consiguiente, un conocimiento abstractivo no puede ocupar el lugar primero y ser la fuente de donde se deriven todos los demás conocimientos.—Tampoco puede serlo á causa de su generalidad, por cuya razón no hace ver las individualidades del primer momento. La contemplación del ser, de la causa, del espacio, etc., no nos lleva al conocimiento de los seres, causas, y espacios particulares que podemos percibir mediante los sentidos. Además de la contemplación del objeto abstracto es necesario otro conocimiento que verse sobre lo individual.—Finalmente, las verdades del momento deductivo que consisten en un principio obtenido por la inducción, ó en hechos particulares, no pueden ser vistas en una sola verdad del momento abstractivo; toda vez que suponen el conocimiento de uno ó muchos hechos individuales. Para llegar al conocimiento de la virtud medicinal de una especie de plantas no nos basta un principio del momento abstractivo, sino que necesitamos la observación de muchos casos especiales de aquella virtud medicinal. Y así, por todos estos conceptos es necesaria la multiplicidad de conocimientos en la ciencia del hombre.

Esta misma necesidad de conocimientos múltiples se en-

cuentra también en el momento deductivo. Las verdades de este momento son derivadas, y suponen otras de los dos momentos anteriores. Por tanto, mal podrán ellas ser el origen de los demás conocimientos. — Si las verdades del momento deductivo son hechos particulares, no nos bastan para ver los demás hechos de la misma naturaleza; si son principios generales, no nos bastan para ver individualidad alguna. De lo cual resulta que el momento deductivo no puede suministrar una verdad que para nosotros sea origen de todas las demás.

No encontrando el hombre semejante verdad en ninguno de los tres momentos de la ciencia que puede alcanzar con sus fuerzas naturales, ha de resignarse á una ciencia que se aproxime á esta suprema unidad, pero que en mayor ó menor grado contenga multiplicidad de conocimientos.

Una aproximación al ideal de la ciencia podrá el hombre esperarla, dada la muchedumbre de adelantos realizados ya, y la que indudablemente se realizará en lo sucesivo. Basta considerar el crecido número de sabios que se dedican á la ciencia y los medios de que disponen, para conocer la posibilidad de un progreso incalculable. Muchísimos y de gran variedad de talentos son los sabios que se desviven por la ciencia. Casi todos los días aumentan ó se perfeccionan los medios de promover sus adelantos: instrumentos físicos, riquezas, obras científicas, literarias y artísticas, mayor facilidad de comunicaciones. Dadas estas condiciones, ¿quién podrá calcular la extensión y la universalidad á que llegarán nuestros conocimientos después de un largo período de tiempo?

CAPÍTULO XXV

El filósofo cristiano y el ideal

I

¿Será tan poco afortunado el hombre, que ni en esta vida ni en otra venidera puede alcanzar el ideal de la ciencia? ¿Acaso al penetrar en los umbrales de la eternidad, habrá de oír el terrible: «lasciate ogni speranza»?

El filósofo cristiano sabe que afortunadamente no será así. La razón enseña que el hombre está destinado á la felicidad. El hombre naturalmente desea ser feliz, y hace continuos esfuerzos para alcanzar la felicidad. El hombre aspira á lo infinito; y por esto no queda satisfecho con los bienes limitados, por esto después de la posesión de muchos de ellos va en busca de bienes ulteriores que le den el reposo anhelado. Esta felicidad la ha de encontrar el hombre en la posesión de Dios por medio del conocimiento y del amor; y de hecho la alcanzará, si no pone impedimento por su parte. Dios, que ha dado al hombre la aspiración á la felicidad y á lo infinito, no se la ha dado en balde, ni se la ha dado para atormentarle; lo cual acontecería, si el hombre sin su culpa no pudiera realizarla.

El cristianismo pasa más allá, y enseña que el hombre está destinado á la bienaventuranza sobrenatural, que consiste en la visión de Dios tal como es en sí, y en el amor y gozo consiguientes á esta visión. No es un conocimiento cualquiera, sino el conocimiento intuitivo del Ser infinito, el que ha de alcanzar el hombre, si pone los medios ordenados por la sabiduría y bondad de Dios.

La intuición del Ser infinito es el supremo ideal de la ciencia. En esta intuición hay extensión objetiva dilatadísima, cual no puede obtenerse por ningún otro medio; hay concen-

cuentra también en el momento deductivo. Las verdades de este momento son derivadas, y suponen otras de los dos momentos anteriores. Por tanto, mal podrán ellas ser el origen de los demás conocimientos. — Si las verdades del momento deductivo son hechos particulares, no nos bastan para ver los demás hechos de la misma naturaleza; si son principios generales, no nos bastan para ver individualidad alguna. De lo cual resulta que el momento deductivo no puede suministrar una verdad que para nosotros sea origen de todas las demás.

No encontrando el hombre semejante verdad en ninguno de los tres momentos de la ciencia que puede alcanzar con sus fuerzas naturales, ha de resignarse á una ciencia que se aproxime á esta suprema unidad, pero que en mayor ó menor grado contenga multiplicidad de conocimientos.

Una aproximación al ideal de la ciencia podrá el hombre esperarla, dada la muchedumbre de adelantos realizados ya, y la que indudablemente se realizará en lo sucesivo. Basta considerar el crecido número de sabios que se dedican á la ciencia y los medios de que disponen, para conocer la posibilidad de un progreso incalculable. Muchísimos y de gran variedad de talentos son los sabios que se desviven por la ciencia. Casi todos los días aumentan ó se perfeccionan los medios de promover sus adelantos: instrumentos físicos, riquezas, obras científicas, literarias y artísticas, mayor facilidad de comunicaciones. Dadas estas condiciones, ¿quién podrá calcular la extensión y la universalidad á que llegarán nuestros conocimientos después de un largo período de tiempo?

CAPÍTULO XXV

El filósofo cristiano y el ideal

I

¿Será tan poco afortunado el hombre, que ni en esta vida ni en otra venidera puede alcanzar el ideal de la ciencia? ¿Acaso al penetrar en los umbrales de la eternidad, habrá de oír el terrible: «lasciate ogni speranza»?

El filósofo cristiano sabe que afortunadamente no será así. La razón enseña que el hombre está destinado á la felicidad. El hombre naturalmente desea ser feliz, y hace continuos esfuerzos para alcanzar la felicidad. El hombre aspira á lo infinito; y por esto no queda satisfecho con los bienes limitados, por esto después de la posesión de muchos de ellos va en busca de bienes ulteriores que le den el reposo anhelado. Esta felicidad la ha de encontrar el hombre en la posesión de Dios por medio del conocimiento y del amor; y de hecho la alcanzará, si no pone impedimento por su parte. Dios, que ha dado al hombre la aspiración á la felicidad y á lo infinito, no se la ha dado en balde, ni se la ha dado para atormentarle; lo cual acontecería, si el hombre sin su culpa no pudiera realizarla.

El cristianismo pasa más allá, y enseña que el hombre está destinado á la bienaventuranza sobrenatural, que consiste en la visión de Dios tal como es en sí, y en el amor y gozo consiguientes á esta visión. No es un conocimiento cualquiera, sino el conocimiento intuitivo del Ser infinito, el que ha de alcanzar el hombre, si pone los medios ordenados por la sabiduría y bondad de Dios.

La intuición del Ser infinito es el supremo ideal de la ciencia. En esta intuición hay extensión objetiva dilatadísima, cual no puede obtenerse por ningún otro medio; hay concen-

tracion en un objeto simplicísimo, la esencia divina; hay pasmosa claridad á causa de la luz sobrenatural con que Dios avigora el entendimiento del bienaventurado. Entónces se cumple la esperanza espresada por Fr. Luis de Leon en la siguiente estrofa de su oda á Felipe Ruíz:

Allí á mi vida junto,
En luz resplandeciente convertido,
Veré distinto y junto,
Lo que es y lo que ha sido
Y su principio propio y escondido.

Con la intuicion del Sér infinito está relacionada la aspiracion al ideal de la ciencia, en cuanto esta aspiracion y los esfuerzos para realizarla (dirigidos debidamente) proporcionan grande auxilio á la fe cristiana. Conducen al conocimiento de principios y doctrinas que ayudan no poco á engendrar la fe en el ánimo de los hombres, á defenderla y corroborarla. Estos servicios de la ciencia para con la fe cristiana los esponen detenidamente las apologías del cristianismo y los tratados de teología. Siendo la fe el fundamento de la justificacion y de la consecucion de la gloria ó vision de Dios, la aspiracion al ideal de la ciencia y los esfuerzos consiguientes, que tanto coadyuvan á la fe, han de coadyuvar tambien á la consecucion de la gloria, del supremo ideal de la ciencia. Por lo cual, el filósofo cristiano sabe que sus aspiraciones y esfuerzos, si no le llevan al ideal de la ciencia en esta vida, serán parte para que él ú otros lleguen á un ideal superior en la vida futura.

II

DIRECCIÓN GENERAL DE

Por esto no podemos ménos de reprobear la doctrina de Kant sobre la aspiracion al ideal. Dice este filósofo en su *Critica de la razon pura* que encierra algo de insensatez el querer realizar el ideal en un individuo, fuera de que induce á sospechar

del bien contenido en la idea por la imposibilidad manifiesta de alcanzarlo (1).

Bajo ningun concepto es insensata una aspiracion que trae consigo tantos y tan grandes bienes. Nunca puede ser sospechoso el ideal del que ahora alcanzamos una no pequeña parte, y del que despues hemos de alcanzar una plenitud inenarrable.

¡Cuán diferentes eran los sentimientos de uno de los doctores de la Iglesia católica, de esta Iglesia tantas veces acusada de enemiga del progreso! San Hilario, exhortando al estudio del profundísimo misterio de la Trinidad, presentaba por estímulo la seguridad del progreso con la aspiracion y direccion á lo infinito: «Qui enim pie infinita persequitur, etsi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo (2).»

Si nosotros en esta vida no llegamos á conseguir plenamente el ideal de la ciencia, siempre habrá sido grande y fecunda la ardiente aspiracion á este ideal junto con los sacrificios inspirados por la misma. Se ha dicho que *In magnis voluisse sat est*, porque aun cuando el hombre no alcance en esta vida toda la perfeccion anhelada, se muestra ya noble y grande con dirigir su voluntad á un bien elevado y de difícil consecucion. Añádase á esto que tal voluntad es fecunda en grandes bienes: ella es madre: 1.º del engrandecimiento moral de que hemos hablado en el capítulo primero del libro segundo; 2.º del progreso y de la continuacion en el mismo hasta la aproximacion al ideal; 3.º de la fe, que lleva á la vision de Dios, supremo ideal de la ciencia. Los que hayan tenido aquella voluntad, podrán bendecir sus aspiraciones, desvelos y sacrificios, al considerar los tesoros de ciencia que habrán adquirido, y los bienes que habrán proporcionado á sus semejantes.

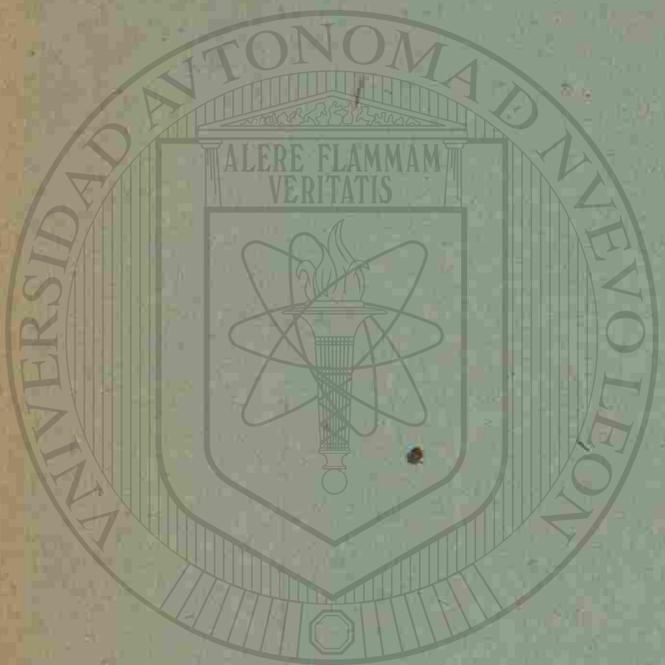
(1) Das Ideal aber in einem Beispiele, d. i. in der Erscheinung realisiren wollen, wie etwa den Weisen in einem Roman, ist unthunlich und hat überdem etwas Widersinnliches und wenig Erbauliches an sich, indem die natürlichen Schranken welche der Vollständigkeit in der Idee continuirlich Abbruch thun, alle Illusion in solchem Versuche unmöglich und dadurch das Gute, das in der Idee liegt, selbst verdächtig und einer blossen Erdichtung ähnlich machen. (*Kritik der rein. Vernunft*; pág. 461, ed. cit.)

(2) *De Trinitate*, lib. II, n. 40. Opp. ed. Ven. 1749-50, t. II.

9669

100

C732i



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"

NO. ADQ.
9669

NO. CLAS.
100
C732i

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

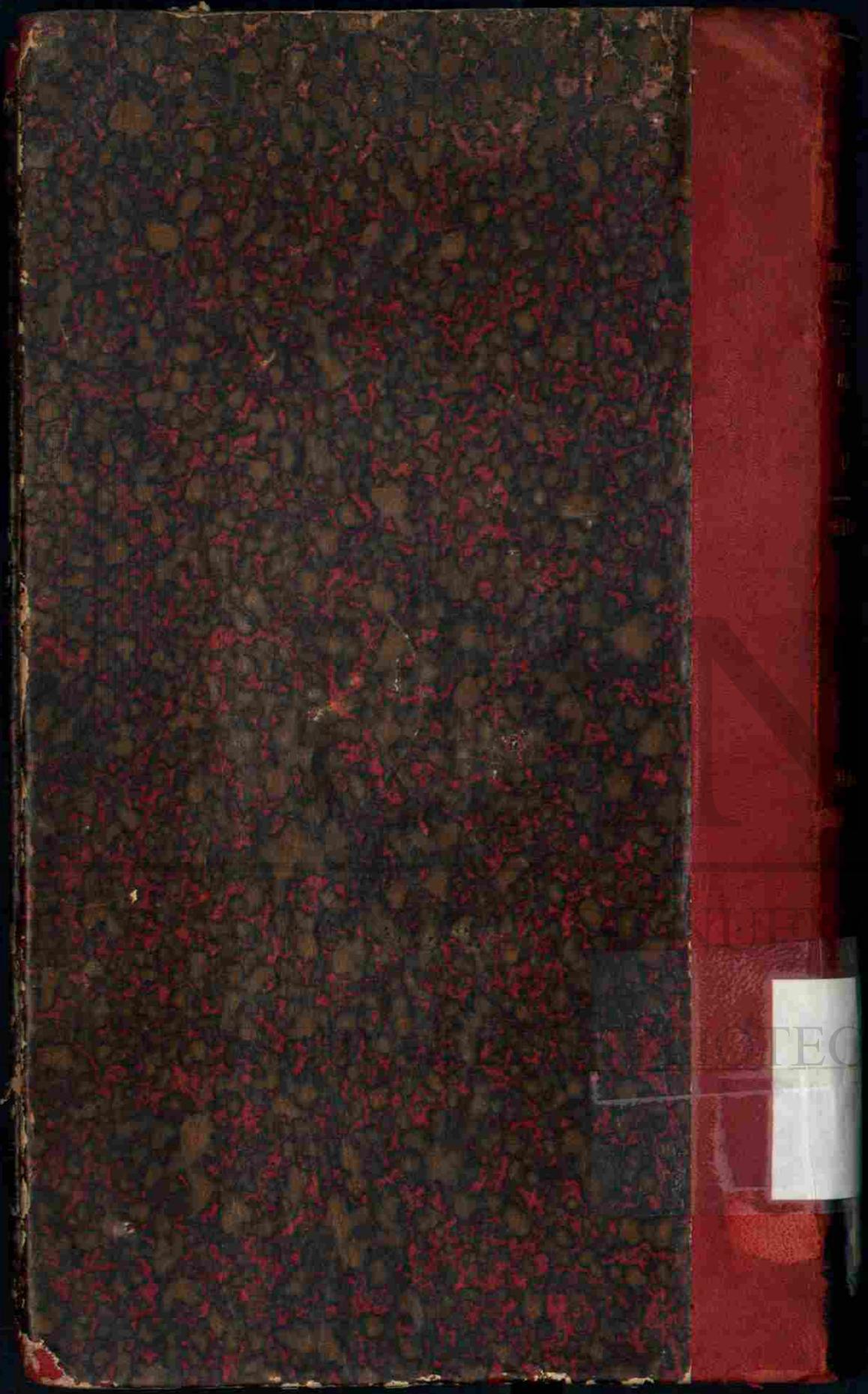
9669

"ALFONSO REYES"

100
C732i

Coméllas y Cluet, Antonio, 1832-1884
Introducción a la filosofía o sea doc-
trina sobre la...





TEC