

CC

Tibergthien

~~LOGICA~~

LOGICA

LOGICA

1-2

BD165

T5

C. 1

46295

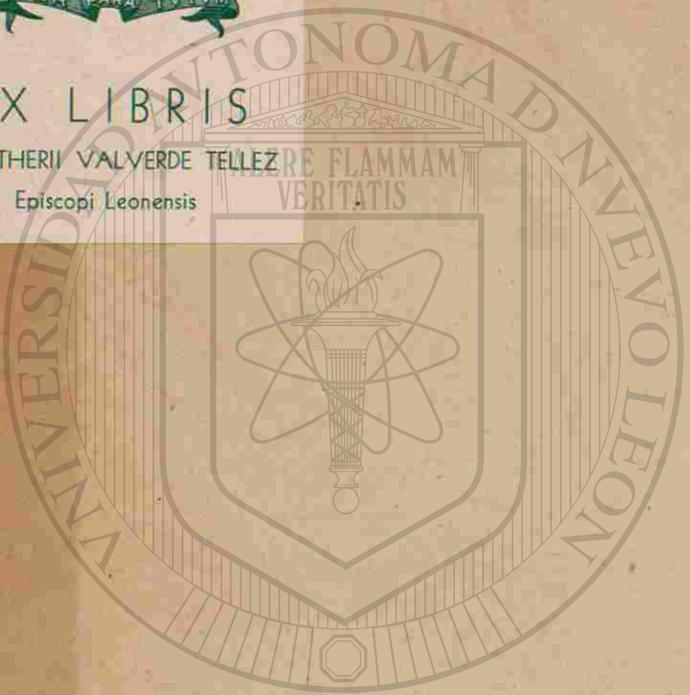
• 009831



1080021723

EX LIBRIS

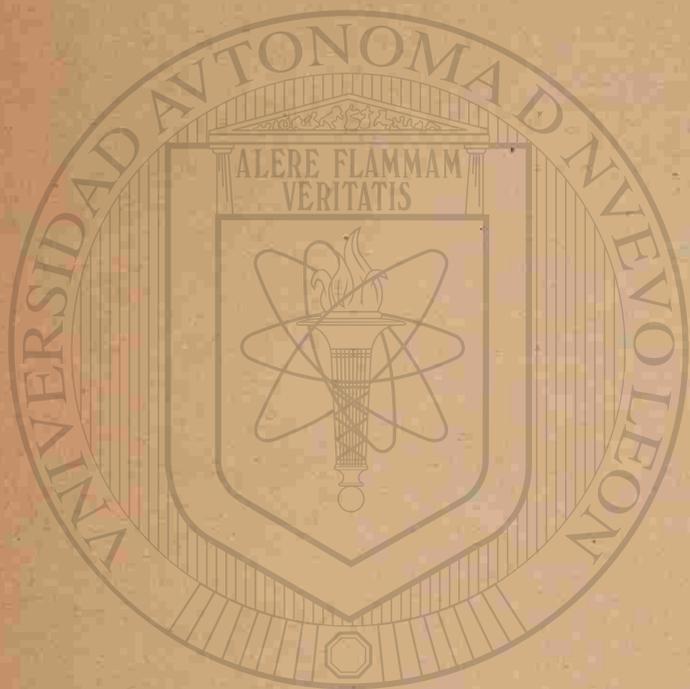
HEMETHERII VALVERDE TELLEZ  
Episcopi Leonensis



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



LÓGICA

LA CIENCIA DEL CONOCIMIENTO.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Núm. Clas. 160  
Núm. Autor T. 553  
Núm. Edig. 9881  
Procedencia -6-  
Precio \_\_\_\_\_  
Fecha \_\_\_\_\_  
Clasificó \_\_\_\_\_  
Catalogó 64

# LÓGICA

LA CIENCIA DEL CONOCIMIENTO.

VERSION CASTELLANA DE LA OBRA ESCRITA POR G. TIBERGHIEU DR.  
EN FILOSOFÍA Y PROFESOR EN LA UNIVERSIDAD DE BRUSELAS

POR

Jose M. del Castillo Velasco.

PRIMERA PARTE.

TEORIA GENERAL DEL CONOCIMIENTO, SUS ORIGENES, SUS LEYES  
Y SU LEGITIMIDAD.



Capilla Alfonsina  
Biblioteca Universitaria

MÉXICO.—1875.

Librería madrileña.—Portal del Aguila de Oro núm. 5.  
IMPRESO POR CASTILLO VELASCO É HIJOS.—CALLE DE LA MARISCALA  
NÚM. 4.

9881

46295



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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

BD165

T5

V.1-2



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA



FC. METEORIO  
VALDEY TELLEZ

### PREFACIO.

La filosofía se descompone. Formanse pequeñas escuelas á cual mas insignificantes y sin esperanzas. M. Cousin habia abierto á la especulacion en Francia una ancha vía llamando la atencion del público hácia los grandes sistemas de los sucesores de Lock y de Kant y comunicado á los espíritus un poderoso impulso hácia los estudios históricos y psicológicos; pero este movimiento ha cesado; el eclecticismo está acabando y no produce ya mas que obras literarias ó de pura declamacion. Es palpable su impotencia ante las necesidades lógicas del pensamiento y las necesidades prácticas de la época. Y se ostentan solamente el mas grosero materialismo bajo la generosa protección de las ciencias naturales, el desvergonzado ateismo con pretexto del progreso y con la careta de la crítica el mas pretencioso escepticismo. A Comte y su escuela, MM. Colins, Poulin, Proudhon, Faine, Moleschott, Büchner y otros muchos, por mas que pertenezcan á escuelas diversas, se dan la mano y convienen en un punto: es á saber, la impotencia radical de la razon ante el problema del destino humano, la imposibilidad de toda metafisica futura. El mismo Renan ha caido en el error. Hé ahí á la teología vengada de los ataques del racionalismo.

Por todas partes y de mil maneras se proclama que el alma es materia, que el hombre es un compuesto de moléculas, dotado de senti-

200881

dos y sin razon, y que ya no hay línea divisoria en la escala de los seres. El animal se perfecciona: degradase el hombre y los cuadrumanos tomarán el lugar de los bimanos sus hijos degenerados. No queda ni aun el rastro de una vida racional en la actividad de nuestros semejantes: lo ideal, la libertad, los deberes, la religion son nombres pomposos; pero nulos. En lugar de Dios el hombre; en vez del mundo moral, la naturaleza; en vez de principios, fenómenos. Anté los hechos desaparecen lo infinito y lo absoluto. Esto es lo que enseñan el sensualismo y el materialismo contemporaneos, que se engalanan con el nombre de positivismo.

Este sistema tiene su lógica, la de las sensaciones, lógica de Epicuro y de Condillac, restablecida por la fisiología y ensanchada por la induccion. Basta con citar la escuela pedagógica del Dr. Beneke en Alemania, Mr. Renouvier en Francia y Stuart Mill en Inglaterra. No acuso á estos autores porque hayan adoptado todas las extravagancias escritas por Augusto Comte: pero sí afirmo que sus teorías son la expresion lógica del positivismo de nuestra época, cuyo desarrollo tienen que favorecer con la negacion de toda verdad general y con la pretension de reducir la realidad á los fenómenos de la sensibilidad.

Fortalecido por este inesperado auxilio el positivismo, ha llegado á ser un obstáculo para la filosofía. Es indispensable no tolerarlo porque combate lo sobrenatural y los dogmas incomprensibles; es necesario atacarlo de frente como á un error que envilece á la naturaleza humana y que no atiende á los intereses morales de la sociedad. Aun es dudoso que pueda servir de algo en la lucha del pensamiento con la ignorancia y la supersticion. Alza con una mano lo que derriba con la otra y con la debilidad de sus argumentaciones, compromete la causa misma que pretende defender. No proscribe el abuso de la razon, sino su uso. Si por una parte se alza el racionalismo contra las preocupaciones de la edad media, por otra se liga con la teología contra toda doctrina racionalista. Ni aun tomo en cuenta su culto, la adoracion á la humanidad. Sus tiros van asestados mas allá de las creencias de la tradicion, á la idea de la creencia religiosa. La metafísica es á sus ojos una nueva forma de la idolatría; para él, lo supra-sensible debe condenarse como lo sobrenatural. Y como, dígase lo que se quiera, la religion es una necesidad para el corazon y para la inteligencia, qué apoyo les queda á las convicciones morales del hombre cuando se las ha sustraído de la autoridad de la razon, si no es el de la fé ciega ó el de las revelaciones históricas. No puede abolirse jamas una doctrina, sino por otra mas completa.

En el conflicto que presenciamos de diversos sistemas filosóficos, á la lógica corresponde reparar los ultrajes que se hacen á la razon humana. La lógica es la ciencia del conocimiento. Es preciso explicar á las inteligencias perturbadas, en qué consiste el conocimiento, cuáles son sus condiciones, sus leyes, su extension y su valor, y como difiere de la verdad y de la certeza, y como llega á la perfeccion, es decir, á la ciencia; ó en otros términos, es necesario explicar con método la teoría general del conocimiento, insistiendo en sus elementos racionales y en su legitimidad, y la teoria de las formas orgánicas del pensamiento harto despreciadas ya; en una palabra, oponer la lógica de la razon á la lógica de los sentidos. Quien pueda resolver ó siquiera comprender este problema recobrará el sentimiento de la dignidad del hombre y no sucumbirá por falta de cultivo intelectual en los lazos tendidos á su buena fé por los apóstoles del materialismo, del positivismo y del ateismo.

Hay que reedificar la lógica no solo como teoria del conocimiento, sino aun como forma orgánica de la ciencia, como organum, como ha sido generalmente considerada desde Aristóteles. El Stagirita es todavía nuestro maestro en el análisis del razonamiento y particularmente en el análisis del silogismo y de la demostracion, es decir, de la deducion, del método de los geómetras; pero de tal modo se ha renegado de esta enseñanza desde que Bacon preconizó la experiencia y la induccion, que Aristóteles es cada dia mas desconocido, hasta el punto de que puede mostrarse como un fenómeno á William Hamilton que no ha perdido el sentido de las tradiciones dialécticas. El abate Gratry, en su tratado de lógica, advierte y no sin fundamento que de setecientos años acá no habido en Europa un siglo mas ignorante que el nuestro en punto á las formas de la razon, y por desgracia el autor mismo es una prueba de su verdad. Se trata pues de reintegrar á Aristóteles en sus derechos al respeto universal como editor de las leyes del pensamiento, de completar su obra, haciendo entrar en el cuadro de la lógica todo el producto del movimiento filosófico de los tiempos modernos, todo lo que se llama observacion, generalisacion, induccion analogía, en una palabra, método experimental. En verdad que no habia desconocido el autor de los análiticos el procedimiento de las ciencias naturales; pero en este punto no tiene seguridad, y la importancia de la induccion no podia revelarse mas que en nuestros dias, merced á los trabajos de los sabios, tan bien apreciados en el "Sistema de lógica" de M. Stuart Mill.

No por un espíritu de exclusivismo se ha de enaltecer la deducion en detrimento de la observacion, ó á esta á expensas de aquella. Am-

bas son necesarias para la ciencia. Denigrar la experiencia seria un contrasentido ante las maravillas de nuestra industria y de toda nuestra civilizacion material; pero inferir de ellas que la experiencia basta á las necesidades de la razon, que el hombre solo tiene sentidos y que su única ocupacion debe ser la materia, es otro contrasentido ante las aspiraciones morales y religiosas de nuestra época, ante ese grupo de ciencias extrañas al empirismo, ante las matemáticas. Salvemonos de ambos extremos; desconfiemos de los autores que solo ven un aspecto de las cosas y que siempre estan dispuestos á sacrificar los fueros de la inteligencia á sus prevenciones individuales y á convertir á la verdad en una cuestion de partido. No mutilemos al entendimiento: deprimir es malo; lo que se necesita es reformar, trasformar. No suprimamos á Aristoteles ni á Bacon; no reneguemos de la deducción, ni de la observacion; no mutilemos el pensamiento; aceptemos el silogismo y la induccion.

No sabemos que haya un tratado de lógica que dé la parte debida á todas las formas de la razon. En multitud de obras se encuentran pormenores diseminados y confundidos con errores groseros; pero la organizacion del conocimiento, considerada en su conjunto, no se encuentra, en verdad, ni en Francia ni en Inglaterra aun despues de los considerables trabajos de M. Mill.

¿Qué será si á la lógica de la escuela, ó la Orgánica añadimos la teoria general del conocimiento humano, considerado en sus diversas especies, en sus leyes, y en su legitimidad? Tendremos necesidad de remontarnos hasta "la Investigacion de la verdad y los Ensayos sobre el entendimiento humano" de Mallebranche, de Locke, de Leibnitz ó siquiera al "Origen de los conocimientos humanos" de Condillac, para tener algunos datos sobre el valor de las ideas racionales de las percepciones sensibles, segun el espíritu del cartesianismo y del sensualismo. Fuerza es decirlo; ninguna de esas doctrinas va al fondo las cosas, ni puede resistir á los argumentos escépticos de Hume ó de Kant. ¿Qué se ha hecho despues? La escuela ecléctica, sin brújula y sin metafísica apenas ha tocado el problema del conocimiento. El libro de M. Javary sobre la "Certidumbre" prueba que cuando carece de direccion no basta el talento mas claro para resolver semejantes cuestiones. No parece sino que el secreto del método filosófico se perdió en la patria de Descartes.

Mr. Renouvier, en su "Ensayo de Critica general" comprendió siquiera que el camino estaba extraviado y que para llegar al término era necesario retroceder y orientarse de nuevo en la ciencia, en la obra

del filósofo de Kœnisberg. Grandes fueron sus esfuerzos para ello; pero desgraciadamente fracasó desde el principio. En vez de comenzar por un análisis severo de la alma fundado en la observacion y de escudriñar el conjunto de nuestras facultades antes de profundizar en las operaciones del pensamiento, llega directamente al problema del conocimiento, lo toma por uno de sus elementos secundarios y confunde el todo con la parte. Para él, conocimiento y representacion son una misma cosa y representacion en límite y número, es decir, la representacion sensible. Por consecuencia los únicos elementos del conocimiento son los fenómenos, y los objetos de la razon son idólos que es necesario desterrar de la ciencia. Helo ahí. Las conclusiones del autor deben ser las conclusiones del sensualismo y del positivismo; pero no constituyen un estudio concienzudo del conocimiento humano. M. Renouvier no ha comprendido que la lógica tiene sus raíces en la psicología y que la psicología bien desarrollada es cosa diferente de la pura fenomenología, como en otra parte lo he demostrado. Si se hubiera profundizado en la cuestion del punto de partida de la ciencia, como hay necesidad de hacerlo despues de Descartes, en una crítica del espíritu humano ó si hubiera siquiera comprendido el alcance de la razon, aprovechandose de los trabajos de la escuela ecléctica, habria llegado á resultados menos humillantes para nuestra dignidad, hubiera conocido que el pensamiento no afirma un fenómeno en su punto inicial y en su punto final, afirmando el yo y á Dios; no se habria condeñado voluntariamente al escepticismo y al ateísmo. Todo es relativo, dice el autor, copiando á Protágoras: todo absoluto es una quimera: la teología como la psicología desaparecen ante la crítica, cuyo verdadero nombre bajo este aspecto seria el de ateísmo, si limitada á la ciencia pura no escluyese esa palabra ninguna creencia legítima y no sirviera para cubrir doctrinas tan vanas como las que pretende impugnar. La conclusion de la ciencia, es pues que no hay ciencia, que toda verdad es relativa, verdad para unos, falsedad para otros, segun las circunstancias. Hé aquí como de progreso en progreso hemos vuelto á los bellos tiempos de los sofistas de la Grecia.

Por desgracia las circunstancias son muy favorables para Mr. Renouvier. Por todas partes en Europa continúa la reaccion contra los abusos de la especulacion. Muchos sabios sin cultura filosófica pretenden el título de filósofos y repiten á quien mas alto, que los principios van acabando como el derecho divino, como lo sobrenatural, como los sistemas, y que ya no hay mas que hechos, único objeto que en lo adelante han de adorar los hombres. La estadística gobierna al

mundo. No se habla ya de libertad, de derechos, de deberes, de Dios, porque no son hechos. Dadnos, dirá un positivista el guarismo de los crímenes y os daremos la naturaleza del hombre y el destino de la sociedad. Un hecho lo contiene todo, el espíritu y la materia, la guerra y la paz, el tiempo y la eternidad. Mr. Janet ha descrito este asunto con elocuencia en sus "Estudios sobre la dialéctica" de Platon y de Hegel. Mr. Caro vuelve á la carga en su libro sobre la "Idea de Dios;" pero no es esto suficiente: se necesita una obra completa y metódica para rehabilitar á la filosofía, á lo menos en el ánimo de las generaciones nuevas que quieran estudiarla sin prevención.

Para contener ese torrente de errores perniciosos que pervierten la vida racional y que emponzoñan todas las relaciones morales del hombre, es indispensable volver á la teoría del conocimiento, que todavía es desconocida en sus partes esenciales y que no obstante es la única que puede servir como medida entre los derechos incontestables y las pretensiones absurdas de la crítica. La teoría del conocimiento necesita ser reconstruida, dilucidada y completada despues de las advertencias de Kant, de ser discutida con madurez en su base y en su legitimidad.

La lógica de Hegel traducida al francés y comentada por M. Vera no evita este empeño sino que antes por el contrario lo exige. El método de Hegel ha sido examinado y condenado. El lujoso edificio que sedujo á tantas imaginaciones ha caído. Del sistema de Hegel lo mas alabado fué la lógica. ¿Qué nos enseña acerca de la teoría del conocimiento?—Nada. Desde la primera proposicion confunde el punto de partida de la ciencia con el principio, el pensamiento con la realidad, la lógica con la metafísica. No analiza Hegel el conocimiento en sí mismo, de un modo imparcial como manifestacion de nuestra conciencia: sino que lo presenta en la série de sus inducciones como uno de los momentos del desarrollo de la idea, segun la teoría del ser y de la esencia, entre la vida y la idea absoluta, término último del processus. Lo que dice es un enigma que ningun entendimiento puede descifrar. Juzguese de la obra por su principio.

Hélo aquí: "La idea, dice, no existe en un estado de libertad y para si mas que cuando el universal es su elemento, cuando el objeto y la noción son una misma cosa, ó lo que es igual cuando se toma la idea por objeto. Aquí la forma subjetiva de la idea que se determina para llegar al universal, no es mas que una simple distincion que se produce dentro de ella misma, una intuicion en que la vida se conserva en su estado de identidad y de universalidad; pero aun hay allí una diferencia determinada; se encuentra uno de nuevo en presencia de un juicio

en que la idea se separa de sí misma y se presupone al principio como un mundo exterior. Hay entonces dos juicios que son idénticos entre sí; pero que no existen aun como tales. La relacion de estas dos ideas que en sí, ó en tanto que viven, son idénticas, forma el lado relativo y por lo mismo finito de este momento de la idea. Es una relacion reflexa en cuanto á que la diferenciacion de la idea no es aquí mas que un primer juicio: es una presuposicion y no una posicion y por consiguiente en presencia de la idea subjetiva se ofrece un mundo objetivo inmediato, ó bien la idea en cuanto es vida apareciendo bajo la forma de existencia individual. Pero este juicio se produce en el seno de la idea misma; por consiguiente desenvolviéndose, la idea encierra su unidad y el conocimiento de su identidad con el mundo subjetivo, identidad que no está aquí mas en el estado inmediato. La razon se aplica al conocimiento del mundo con la creencia absoluta de realizar esta identidad: ella experimenta la necesidad de hacer desaparecer la contradiccion y de dar á esta creencia la forma de la verdad. Este procedimiento de la idea constituye el "conocimiento."

¡Bienaventurados los que puedan comprender semejante deducion y que se convenzan de que ella se aplica mas bien al conocimiento que al amor, á la virtud, al porvenir ó á la vegetacion. De mí sé decir que no obstante que he consagrado unos veinte años al estudio del conocimiento, no percibo ninguna idea en este momento de la idea absoluta, ni acierto á comprender por qué no pueda ponerse en lugar de cada uno de esos términos el término contrario. ¿Qué diferencia habria en la demostracion de la tesis si se dijera: la idea no existe en un estado de necesidad y fuera de sí mas que cuando lo particular es su elemento, cuando el objeto y la noción son dos ó se toma á la idea misma por sujeto? Compare el lector y convendrá en que no por esta suposicion se ha oscurecido la noción del conocimiento. Que Hegel lo haya tomado por lo sério, se comprende porque despues de todo, la doctrina es una nueva faz en la evolucion del idealismo aleman; pero esta doctrina que consiste en realizar nuestros pensamientos, sin consultar previamente al mundo real sometido á nuestra observacion, puede tomar tantas formas como combinaciones posibles hay en nuestros pensamientos. Todo poeta, todo soñador es idealista, y en verdad que el menos fantástico no es Hegel. Pero ya es tiempo de que esto acabe: esto no es lógica, sino la burla de la lógica.

El conocimiento es para Hegel la idea; pero antes de que la idea llegue á serlo, se manifiesta como objeto en la mecánica, en la química y en la teología ¿por qué no sucede otro tanto en la planta, en el ani

mal y en el hombre? Y antes de pasar al estado de objeto, es sujeto en la noción, en el juicio y en el silogismo. Pudiera preguntarse al autor por qué trata de las operaciones múltiples del pensamiento antes de hablar del conocimiento en general. ¿Es que la noción, el juicio y el razonamiento no sean conocimientos particulares, formas determinadas del conocimiento, ó acaso no procede la deducción de lo mas á lo menos, de lo general á lo particular? Sin duda; pero Hegel llama noción á lo que todo el mundo llama conocimiento; esto conviene mas á la marcha de la idea. Sea, con tal siquiera de que esta operacion pueda enseñarnos algo sobre la noción, el juicio y el razonamiento. Estas formas orgánicas del pensamiento tienen un valor determinado por la teoría y la tradición desde Aristóteles. Kant las consideraba perfectas aunque ciertamente no estaba preocupado en favor de los antiguos; y á la verdad que es lícito criticar y aun refutar lo establecido; pero ha de ser con la condicion de que se funde la critica en razones y se ofrezca algo que sea mejor que lo refutado: Hegel no dá una teoría de la noción, del juicio y del raciocinio, sino una explicacion superficial de algunas nociones, de algunos juicios, de algunos razonamientos. Lo demás no entra en el movimiento de la idea y eso que falta es muchas veces lo esencial. El autor no ha comprendido la lógica formal: confunde el silogismo con el raciocinio en general y la induccion con el silogismo; pero procura ocultar sus errores bajo la pretension de los términos. Carece de espíritu de observacion ó de análisis; no dá una explicacion que la inteligencia pueda asimilarse y reproducir; en vez de ciencia espone logogrifos.

“La noción es la existencia verdaderamente concreta porque la individualidad que es la unidad negativa y determinada en si y para si, contiene tambien una relacion consigo, es decir la universalidad. No pueden por consiguiente separarse los momentos de la noción. Las determinaciones reflexas pueden ser separadas cada una de su contraria y aisladas de esta manera pueden tener un valor y ser comprendidas; pero como en la noción se encuentra colocada su identidad, cada uno de los momentos de la noción no puede ser comprendido sino con y por otro.”

“El “juicio” constituye el momento del fin, porque el fin de las cosas consiste precisamente en que ellas son juicios, es decir, en que en ellas se encuentran reunidas su existencia propia y su naturaleza general, su cuerpo y su alma, sin lo cual no existirian; pero esos dos momentos son distintos y pueden ser separados. En el juicio abstracto, lo individual es lo universal; lo individual en tanto que es término negativo y que está

en relacion consigo mismo es el término inmediatamente concreto y el predicado es el término abstracto é indeterminado, lo universal; mas como estan unidos por la copula “est” el predicado debe contener en su universalidad la determinabilidad del sujeto. . . .”

“Ordinariamente se representa al silogismo como una forma del pensamiento; pero como una forma subjetiva que no tiene conexion intima con el contenido de la razon, por ejemplo, con el principio de una accion conforme con la razon. Mucho y siempre se habla de la razon y se apela á ella sin determinar lo que es y sin examinar siquiera la facultad que tiene de razonar. Si el silogismo formal que es el instrumento de la razon parece no ofrecer nada de racional es porque se le separa del contenido de la razon, no obstante que este contenido no tiene un carácter racional mas que en virtud de la determinacion que da al pensamiento ese carácter; y esta determinacion es el silogismo, el cual no es sino la noción asentada con todos sus elementos reales y que en el principio no es sino noción formal. Por consecuencia el silogismo es el fundamento esencial de toda verdad; y por tanto lo absoluto es un silogismo; definicion que se podrá enunciar por esta proposicion: todas las cosas son un silogismo. La noción está en efecto, en el fondo de todas las cosas y su existencia expresa la diferencia de sus momentos. Porque su naturaleza universal dá una realidad exterior por lo particular, de donde por una inversion negativa sobre si misma se expone como individuo, lo que invirtiendo los términos puede igualmente espresarse así: lo real es el individuo que por lo particular se eleva á lo general y llega de este modo á su identidad. Lo real es uno; pero de manera que dá, por decirlo así, paso á los diferentes momentos de la noción, y el silogismo es como el movimiento circular de estos momentos con ayuda de los cuales lo real expone su unidad.

“Verba et voces.” Esto está fuera de toda critica. La filosofia debe apresurarse á rechazar una palabrería semejante so pena de desacreditarse. ®

Tal es pues, la situacion de la lógica en este instante. Por una parte M. Stuart Mill y M. Renouvier; la Inglaterra y la Francia consideradas en sus tendencias mas vivas favorecen la recrudescencia del sensualismo que se desprende del desarrollo exclusivo de los estudios físicos; dan la mano al positivismo y reducen la ciencia á un catálogo de fenómenos. Por otra parte, Hegel, representante de la Alemania en su tendencia idealista, desarrolla el panteísmo y reduce la ciencia á la especulacion pura, so pretesto de que lo ideal es la verdadera

realidad y que los seres del mundo son nociones. Estas dos corrientes contrarias desembocan en dos extremos igualmente funestos; la negación de lo absoluto y la negación de la contingencia. El un extremo repele á Dios, desconoce á la razón y provoca la abdicación de la dignidad moral del hombre. El otro extremo repele los hechos, desconoce la sensibilidad y en nada tiene al sentido comun. Considerados como métodos, esos extremos, el primero repele la deducción y niega el valor del silogismo; hasta ese punto lleva M. Mill á la lógica. El segundo repele la observación y niega toda autoridad á la inducción. Ambos violentan á la naturaleza humana, conducen al escepticismo y verifican una reforma completa en la teoría del conocimiento. Indispensable es oponer á la observación mezquina, pero arrogante, de las escuelas positivistas, las leyes y las indicaciones de una observación legítima, y demostrar que nada puede la experiencia sin la razón por lo cual ella se condena á sí misma, al eliminar todo elemento "á priori" de las investigaciones científicas. A la especulación arbitraria y desarreglada de las escuelas panteístas es necesario oponer una especulación metódica y prudente y demostrar que el análisis imparcial de los hechos que se nos presentan en la intuición, debe preceder á la síntesis y que por consecuencia sin el apoyo y la revisión de la observación, es tan impotente la observación para engendrar la certeza como la observación sin la garantía de la deducción. El análisis y la síntesis aisladamente desarrollados, no dan á los objetos mas que una ley vaga que nos oculta una faz de su naturaleza exagerando tal vez la otra. Y como toda exageración produce una reacción en sentido contrario, las aberraciones de las escuelas sensualistas disculpan al idealismo absoluto y las extravagancias de las escuelas idealistas llegan á ser un fundamento para el positivismo. Debe la filosofía, por lo expuesto, romper el círculo de esas nociones estrechas y de esas paradojas; débese demostrar que la construcción de la ciencia exige el concurso de todas nuestras fuerzas intelectuales, el testimonio de todas nuestras fuentes de conocimiento, el uso de todos nuestros procedimientos de investigación, y que las soluciones exclusivas son necesariamente errores; que la verdad está muy encima del conflicto de las opiniones contrarias y que es la única que puede conciliarlas y unificarlas.

El eclecticismo estaba en esa vía; pero no se elevó bastante para hacer frente á las dificultades del momento. El nombre de la ciencia no es eclecticismo, porque esa doctrina no tiene unidad, sino "organismo," es decir, organización de la vida intelectual, de la vida moral, social

y religiosa sobre la base de la razón y de la observación, de la filosofía y de la historia, de la autoridad y de la libertad.

Solo un filósofo está á la altura de la situación; Krause es poco conocido en Francia, porque no pertenece al movimiento comenzado por Kant y terminado por Hegel, único que ha fijado la atención en este país y que ha renovado la institución de la ciencia por el método cartesiano. Todo; punto de partida, principio, método, sistema, organización de la ciencia considerada en sus condiciones, en sus leyes, en sus formas, en su legitimidad, todo ha sido sometido por Krause á un examen severo, todo ha sido tratado con una firmeza que puede desafiar á la crítica. M. Renouvier ha reconocido la importancia de un cuadro de categorías como leyes del pensamiento, para la edificación de la ciencia; muestra con razón los defectos de los trabajos de Aristóteles y de Kant en esta materia y propone una lista nueva, que á la verdad vale menos que las antiguas; ignoraba que esta obra está hecha tiempo ha en Alemania, con tanto talento que los mismos adversarios lo han reconocido, como puede verse en los escritos del doctor Erdmann, sobre la historia de la filosofía moderna. Aunque la doctrina de Krause no tenga como las de sus predecesores el sello de la escuela pura alemana, no ha tenido la fortuna de hallar un traductor en Francia, y España es quien lo ha tenido gracias al Sr. Sanz del Río, profesor en la Universidad de Madrid. Solamente algunas partes de esa doctrina se han presentado al público, por los Sres. Ahrens, Bouchitté, Pascal, Duprat y Darimon, y son las relativas á la psicología, el derecho y la sociedad. Yo me propongo reproducir en esta obra, con entera libertad de espíritu y bajo un plan nuevo las teorías lógicas sobre el conjunto de los conocimientos humanos. Las obras de lógica de Krause son muy numerosas y se han publicado en un largo período de tiempo, de 1803 á 1836.

La lógica no es una ciencia aislada. Para exponer la teoría del conocimiento es necesario apoyarse en el análisis del alma que produce el conocimiento y que sabe que conoce. La lógica es á la psicología, lo que la fisiología es á la anatomía. La psicología hace constar por el sentido íntimo los órganos ó facultades del espíritu, la voluntad, el sentimiento, el pensamiento, y descompone el pensamiento en sensibilidad, imaginación, memoria, entendimiento y razón. La lógica se apodera de estos datos y manifiesta la acción de las facultades intelectuales en la formación y en la organización del conocimiento. Así es que advierto al lector que esta obra y la que publiqué en 1862 intitulada: "La ciencia del alma en los límites de la observación," no forman mas

que un todo. Las estrechas relaciones que unen á estas dos ciencias y el desarrollo que he dado al hecho primitivo de la conciencia, á la naturaleza, y á la vida del espíritu, á sus propiedades y á sus facultades, me dispensan de estenderme sobre los antecedentes de la lógica. Quien no tenga en cuenta mis escritos considerará sin duda temerarios los conceptos expresados en las primeras páginas de la lógica, en las cuales espongo los resultados obtenidos por el análisis psicológico; pero en otra parte se hallarán la esplicacion y la justificacion que se me pueden pedir.

La lógica y la psicología son una preparacion para la metafísica, considerada como ciencia. Es indispensable el profundo estudio del yo y de la capacidad intelectual para quitar á la metafísica el carácter de una série de hipótesis y para darle la forma y el valor de la misma geometría que no es mas que un ramo de la filosofía pura. Kant habia comprendido esta necesidad; pero se equivocó respecto del alcance de la razon. Este asunto será tratado y desarrollado con la extension que merece. Verémos que la legitimidad de nuestros conocimientos no puede decidirse mas que por la solucion de la cuestion capital del pensamiento, la existencia de Dios; porque no hay ciencia sin principio y el principio de cuanto es, ya sea en nosotros, ya sea fuera de nosotros, el principio de existencia y de conocimiento, es el ser de toda realidad á quien llamamos Dios. La lógica tiene pues su fin en la afirmacion de Dios, como principio de la ciencia, y este principio reconocido á la luz plena de la conciencia, cuando el espíritu está en posesion de todas sus fuerzas, se convierte despues en la base sobre la cual se eleva la metafísica. La nocion de Dios es para la metafísica lo que la nocion del espacio para la geometria. Si la nocion de Dios es cierta la ciencia de Dios puede desarrollarse por el solo efecto del racionio, de un modo tan regular, tan sistemático, como la ciencia del espacio. A este punto debe dirigirse todo el esfuerzo del pensamiento, y á él se dirigen la psicología y la lógica. Ambas ciencias, bajo el punto de vista del método, pertenecen al análisis: ambas son una elevacion gradual del espíritu al ser infinito y absoluto, un paso del pensamiento que camina del punto de partida al principio, del yo á Dios; y la metafísica constituye la síntesis, la construccion definitiva de la ciencia en su conjunto. La síntesis seguirá al análisis y á él se arreglará, estendiendo siempre el cuadro de las investigaciones.

## INTRODUCCION.

### I.—NOCION DE LA LÓGICA.

Toda ciencia es un conjunto de conocimientos, revestidos con el carácter de la verdad y de la certeza, expuestos con método y presentados bajo una forma sistemática. Solo de esta manera merecen tal título el estudio de la naturaleza y de las matemáticas, de la historia y de la filosofía. Afirmaciones aisladas y sin relacion entre sí, son apotegmas ó aforismos como las sentencias de los sabios de la Grecia: los juicios pronunciados con precipitacion, las indicaciones probables, las opiniones individuales son ó preocupaciones, ó paralogismos ó conocimientos vulgares. Para constituir la ciencia se necesita algo que no sea el error ni la hipótesis, algo mas que máximas por verdaderas que sean, sino están relacionadas entre sí; se necesitan la verdad y la certeza, el método y el sistema. Cualquiera que sea el objeto de una ciencia, ese objeto es un todo orgánico, un cuerpo de doctrinas cuyos miembros están ligados, cuyas partes tienen su esplicacion las unas en las otras, en que todo se sostiene, se encadena, se relaciona, como en un cuerpo vivo. La ciencia es el organismo del conocimiento ó el conocimiento organizado.

Hay condiciones generales para todas las ciencias. La física y la metafísica, la química y la moral, la zoología y la álgebra se diferen-

cian por su objeto; pero todas las ciencias por diversas que sean, presentan el estado de nuestros conocimientos; todas desarrollan los conocimientos adquiridos por los esfuerzos de las generaciones sucesivas y procuran darles verdad y certeza y exponerlas con método, ya sea por induccion ya sea por deducion, y reunir las en un conjunto bien ordenado, en el cual se colocan las partes por grupos con regularidad, y en que las teorías se iluminan mutuamente. Todas las ciencias tienen "propiedades comunes" que están reunidas en la idea misma ó en la definicion de la ciencia.

Las propiedades comunes á todas las ciencias particulares son objeto de una ciencia nueva tan extensa y tan importante como cualquiera otro ramo del saber humano. Esta ciencia es la LÓGICA. En el sistema intelectual del mundo es lo que la física en el conjunto de las ciencias que tratan de la naturaleza, lo que el derecho en las ciencias sociales. La física estudia las propiedades generales de los cuerpos: el derecho, las condiciones generales de la vida de los seres racionales; la lógica, las atribuciones generales de la ciencia; pero tiene la lógica una extension mucho mayor que los demas ramos de los conocimientos, porque ella fija las calidades comunes á todas las ciencias, sin exceptuar ni á la física ni al derecho natural. Nació despues de las otras ciencias, en la marcha progresiva de la sociedad, cuando el espíritu, despues de esfuerzos infructuosos, carcomido por la duda, sintió la necesidad de replegarse en sí mismo y de examinar detenidamente si es posible la ciencia y con qué condiciones puede adquirirse. Este momento del pensamiento, que llega al conocimiento de sí mismo y se propone la cuestion de su propia legitimidad, para darse cuenta del alcance de sus medios y del éxito de su actividad, corresponde en Grecia al movimiento de la filosofía socrática, ilustrada por Platon y Aristóteles. Verificabase en Oriente un suceso análogo, en la época de la madurez del genio especulativo del pueblo indo, sin que por este se crea que pueden establecerse relaciones directas entre las elucubraciones del maestro de Alejandro y las de Gotama. Una misma inspiracion ha dado origen á lógica, en el apogeo de la cultura intelectual de dos razas distintas bajo el imperio de dos civilizaciones independientes.

La lógica es pues, la ciencia del conocimiento en general, y especialmente del conocimiento científico, es decir, "la ciencia de la ciencia." Aceptada esta definicion, fácilmente se comprenden sus dominios y sus relaciones.

La lógica tiene sus raices en la psicología y depende de la facultad de pensar: es la teoría del desarrollo completo y normal de la intelligen-

cia; pero deja á la ciencia del alma la tarea de auxiliar el pensamiento en sus diversas aplicaciones, como memoria, como imaginacion, como razon, y se reserva considerarla en su actividad espontánea y voluntaria como causa del conocimiento. Esa faz de la inteligencia es el "entendimiento" ó la reflexion. No trata la lógica de la sensibilidad ni de la razon en su conjunto, como facultades del alma, sino solo las considera como fuentes de instrucciones: su objeto propio es el conocimiento; es la ciencia del conocimiento considerada en sí misma y en todas sus determinaciones. El entendimiento está sujeto al error y la duda, interpretando los datos de los sentidos y de la razon, refiriendo, por ejemplo, una sensacion á un objeto mas bien que á otro y juzgando de la forma, del tamaño, de la distancia del objeto segun la impresion del momento, sin atender á las leyes físicas y fisiológicas del fenómeno. La razon y los sentidos no se engañan, por mas que se diga, por un motivo bien claro y es porque no juzgan: quienes se engañan somos nosotros, con ocasion de los sentidos y de las ideas: quien se engaña es el entendimiento que se halla en falso cuando apreciamos falsamente las intuiciones de nuestras facultades receptivas. El convencimiento de esta enfermedad del espíritu humano, puede debilitar nuestra confianza en los juicios mas legítimos y aun llegar á quitarnos la creencia en la posibilidad de conocer la verdad. Tal es el fundamento de la lógica. La sensibilidad y la razon no exigen regla alguna, porque son unas mismas en todos los hombres capaces de observar y porque su testimonio es involuntario. El sabio ni tiene mejores ojos, ni mayor razon que el ignorante: sino que sabe sacar mejor partido de las relaciones que del mundo visible y de las cosas ideales le hacen esos órganos. La superioridad de los espíritus depende de la potencia de la reflexion. La lógica es el regulador del entendimiento: ella explica, para guiar el pensamiento, las reglas que es necesario observar para evitar el error y la duda, ó los principios que conviene aplicar para llegar á la verdad y á la certeza. La lógica es por fin la DISCIPLINA y la CANÓNICA de la inteligencia, si se conviene en que la disciplina es un freno que limita la actividad para impedir que se estravie y en que el canon es el conjunto de los principios que determinan el uso legítimo de la facultad de conocer.

El conocimiento es verdadero ó dudoso. El error y la duda son los dos escollos del pensamiento, los puestos de que se ha apoderado el escepticismo y que la ciencia debe recobrar. La lógica, como teoría del saber es por tanto la ciencia del conocimiento, de la verdad y de la certeza. El "conocimiento" es el primer producto del pensamiento:

su objeto es la verdad y la certeza el término ó la conclusion. La inteligencia comienza por conocer; pero el conocimiento no tiene todavía mas que un valor subjetivo, con relacion al sujeto que le posee. ¿Es entonces una opinion ó una verdad? El conocimiento llega á su destino, es lo que debe ser, cuando está conforme con el objeto. La "verdad" que expresa esta ecuacion entre el pensamiento y la realidad, tiene un valor objetivo: no es ya una representacion fugaz de las cosas, sino un principio universal y divino. Sin embargo la inteligencia que posee la verdad, no ha agotado la fuerza de su actividad: el error ha desaparecido; pero subsiste la duda. ¿No es entonces una hipótesis? ¿Es accesible la verdad al espíritu humano? ¿Cómo se puede saber si las cosas son en sí mismas tales como nos las representamos? ¿Qué se puede responder á las objeciones que se hacen en contra de la legitimidad de nuestros conocimientos? Necesitamos algo mas que la verdad para estar en paz con nosotros mismos: necesitamos la certeza. La "certeza" es la verdad reconocida como tal despues del exámen: es la conciencia de la verdad: vuelve al sujeto el principio absoluto que ha sido descubierto; es la armonía de la actividad subjetiva de la inteligencia con la realidad subjetiva del mundo. El conocimiento, la verdad, y la certeza son los grados sucesivos del desarrollo del pensamiento.

La primera no supone mas que un sujeto, un objeto y una relacion cualquiera entre el sujeto y el objeto: la segunda expresa ademas la ecuacion de esta relacion; es una relacion determinada, exacta, entre el pensamiento y las cosas; la tercera agrega á lo anterior la conciencia de la exactitud de esta relacion.

La lógica abraza todas las cuestiones que se refieren al conocimiento, á la verdad y á la certeza: trata del conocimiento en general, de su origen, de sus diversas especies, de su legitimidad, de su organizacion, como "noción" como "juicio" y proposicion, y como "raciocinio." La noción es el conocimiento de un objeto considerado en sí mismo. El juicio es el conocimiento de las relaciones que existen entre las cosas. El raciocinio es el conocimiento de las relaciones que se hallan de nuevo entre las relaciones ó proposiciones. Y siempre es el conocimiento quien se determina y organiza en estas operaciones. La lógica es tambien por lo espuesto, la ciencia de las formas organicas del pensamiento: así es como ha sido considerada por mucho tiempo como organismo y lo es todavía en Francia y en Inglaterra; pero la silogística que es entonces su mas elevada expresion, no es mas que una de sus partes. El silogismo y el raciocinio en general, hacen abstracciou

de la materia de los juicios que combinan, como la gramática no atiende al sentido de las proposiciones que analiza. La silogística y la gramática no atienden mas que á la verdad formal, ó á la relacion de las palabras y de las nociones, mientras que la lógica debe estudiar el conocimiento bajo el doble punto de vista del fondo y de la forma, así en su legitimidad como en su organizacion. Ocupase de la verdad real, de sus especies, de su posibilidad y de su contrario que es el error. Ocupase ademas de la certeza, de sus caracteres, de sus órganos y fuentes, de los signos en que se la conoce y de su contraria que es la duda.

El conocimiento verdadero y cierto es el conocimiento científico. La lógica es tambien por lo expuesto la teoría de la ciencia. Trata primero de las formas particulares de cada conocimiento científico, de la "definicion" de la "division" y de la "demostracion." Estas operaciones se enuncian bajo formas de juicios y de raciocinios; pero ellas se adelantan á la lógica formal, porque atienden al fondo y no tienen valor mas que por su conformidad con las cosas que expresan. Un juicio falso es juicio; pero no podría ser ni definicion, ni division. Un raciocinio falso puede ser excelente como raciocinio; mas en lugar de ser aceptado como demostracion, será visto como un sofisma ó cuando menos como un paralogsimo. La definicion determina la comprension ó los atributos de los objetos: la division expone su extension ó sus especies: la demostracion reúne unas nociones con otras por medio de los lazos de la causalidad ó de la razon suficiente, demostrando que son entre sí como principio y consecuencia.

Y no es esto todo. Como cada pensamiento particular tiene su forma científica y la ciencia entera tiene la suya. La ciencia en su conjunto forma un "sistema," un todo orgánico que se desarrolla interiormente como los cuerpos vivos, no por agregacion mecánica sino por infususcepcion. No hay sistema sin unidad, sin variedad de partes, sin armonía. La unidad de cada ciencia se expresa en la definicion de su principio; la variedad se enuncia en la disertacion de su objeto, y la armonía resulta de la relacion de todas las partes efectuada por la demostracion. Es por tanto la lógica, tambien la ciencia de los sistemas, la teoría de la sistematizacion ó como se le llama todavía, la arquitectónica del pensamiento. La ciencia, en fin, tiene medios de investigacion para llegar á su objeto, para descubrir la verdad y medios de exposicion para hacerla conocer. Estos procedimientos constituyen los "metodos." ¿Debese usar el análisis ó la síntesis para determinar los objetos del pensamiento? ¿Basta con la observacion y

la generalizacion en todos los géneros de especulaciones? ¿Débese emplear la induccion ó la analogía para llegar à algun resultado probable ó cierto? Todas estas cuestiones son del dominio de la ciencia que tiene por objeto á la ciencia. La lógica es por tanto y en definitiva la ciencia de los métodos, la "Metodología."

Tal es el cuadro de la lógica. Esta ciencia se extiende á la vez á la Dialectica de Platon, teoría de las ideas ó del conocimiento racional, á la Analítica de Aristóteles teoría del entendimiento ó del pensamiento discursivo y á la Canónica de Epicuro, teoría de la sensacion ó del conocimiento sensible, Estética en el sentido exacto de esta palabra. La lógica es la ciencia del conocimiento mas bien que el arte de pensar y de conocer, como se acostumbra designarlo. El arte es una actividad sujeta á reglas inspiradas por el sentimiento y desarrollada por la imaginacion, segun el principio de lo bello. La lógica tiene por principio lo verdadero: puede tambien emplearse en la vida como un arte, formulándose en el lenguaje: este arte debe apoyarse en la ciencia del pensamiento y se desprende de ella; pero no la constituye. Este arte de pensar es á la lógica lo que el arte de hablar es á la ciencia del lenguaje, la que la retórica á la gramática.

Sea cual fuere la extension que tenga la lógica ella es "una" como la verdad, como la ciencia. No hay dos lógicas, una para uso del vulgo y la otra teórica para uso de los sabios, así como no hay dos morales, una para la vida privada y otra para la vida pública. Todos los seres racionales, en todas las edades y en todos los grados de cultura obedecen á las mismas leyes en las operaciones de la inteligencia, como obedecen unas mismas leyes en su actividad moral. La lógica no varia por causa de razas, ni de climas, ni de temperamentos: se norma solamente por la naturaleza del espíritu que es inmutable. La lógica de Aristóteles, es la lógica del género humano. Los erúditos se equivocan como las gentes del mundo y estas encuentran la verdad como los cruiditos; pero unos y otros padecen engaños y reconocen del mismo modo la verdad. Todas las teorías lógicas, todas las condiciones de la ciencia les son comunes; y la única diferencia que entre ellas puede establecerse es que los unos piensan, juzgan y raciocinan sin conocimiento de las leyes á que obedecen, mientras que los otros aplican esas leyes, que han reconocido como legítimas.

## II. RELACION DE LA LÓGICA.

De la noción de la lógica se deducen sus relaciones con las otras

ciencias ¿Es ella una ciencia formal ó material, histórica ó filosófica, particular ó general? ¿Cual es su lugar entre las diversas especies de ciencias?

Si se llaman "materiales" á las que tratan de los seres ó sustancias, como la mineralogía, la botánica, la zoología, la antropología y la teología, y "formales" á las que tratan de las propiedades ó cualidades de una sustancia, de las relaciones que existen entre las cosas, de las acciones y de las manifestaciones de los seres, como las matemáticas, la moral, el derecho, la filología, no puede ponerse en duda que la lógica es una ciencia "formal," porque su objeto no es el espíritu, la sustancia que piensa, sino la propiedad de pensar que tiene esa sustancia. Pero es preciso no olvidar que esa misma propiedad es un objeto real y no imaginario, comprendido en el conjunto de las cosas, lo mismo que el espacio, el tiempo, el movimiento, y otras cualidades, y que la lógica debe estudiarlo en su esencia y en todas sus aplicaciones, considerándola aparte, de una manera abstracta, como lo hacen la geometría, la cronometría y la mecánica respecto de las formas de la naturaleza.

En otro sentido es como se llama comunmente, á la lógica ciencia formal ó la ciencia de las leyes formales del pensamiento. Entiéndese por esto que esta ciencia no se aplica mas que al encadenamiento del pensamiento, á la consecuencia que se debe hallar en las nociones, en los juicios, en los razonamientos, sin ocuparse en su valor objetivo. (1) Esta concepcion domina en toda la escuela de Kant. Verdad es que la teoría de las operaciones del pensamiento no considera la materia de que aquellas se componen: un juicio ya sea que se refiera á la astronomía ó á la astrología, á la química, ó á la alquimia, se rige siempre por las leyes de la inteligencia y entra exactamente en los cuadros de la division de los juicios. Esta parte de la lógica es la que, salvos algunos pormenores, puede ser calificada de lógica formal ó subjetiva; pero no hay razon para encerrar á la lógica entera en tan estrechos límites, ni para juzgar del todo por la parte. El silogismo es una arma de dos filos, que puede servir á la sofística lo mismo que á la ciencia. "La mayor parte de los errores de los hombres depende mas de que razonan apoyándose en principios falsos que de malos raciocinios segun sus principios (2). No hay otra causa para el descrédito en que han

(1) William Hamilton.—Fragmentos de filosofia, traducidos por Peisse.—Paris, 1840.

(2) Arnauld.—Lógica de Port Royal.—1662.

caído en Francia los estudios lógicos mas que la pretension de estimar, á despecho del progreso, la obra de los escolásticos y de no ver en la lógica mas que el arte de raciocinar y menos todavía la ciencia de las leyes del raciocinio. La lógica es la ciencia del conocimiento y como el conocimiento expresa una relacion entre el sujeto y el objeto, es menester considerarla bajo este doble aspecto y estudiarla en su verdad y en su certeza, lo mismo que es el pensamiento como fenómeno psicológico. El conocimiento no es legítimo y científico de otro modo. La teoría de la verdad y de la certeza no se somete á las formas subjetivas del pensamiento y forma una lógica real por oposicion á la silogística. La teoría de la ciencia reúne estas dos facetas del conocimiento y compone una lógica á un mismo tiempo formal y real.

Lo que puede haber dado lugar á esta equivocacion es que la lógica no deja las generalidades del conocimiento ó que no aplica sus principios á este ó al otro terreno de la realidad. En eso se distingue de las "ciencias particulares." La química y la mecánica desenvuelven los conocimientos que poseemos con motivo de las combinaciones de los cuerpos y de las leyes del movimiento y busca la verdad y la certeza en esta parte del mundo. La lógica se limita á exponer la teoría general del conocimiento, la teoría general de la verdad, y de la certidumbre. Como ciencia de verdad en el orden natural no lo es mas que en el orden moral ó religioso, y es á la vez lo uno y lo otro supuesto que trata de la verdad en general. Si saliera de esta region elevada, si segun los consejos de Hegel quisiera determinar el conocimiento en todos sus pormenores, sefocaria á las otras ciencias, seria la ciencia universal; y no llega su alcance á tanto. Se acerca á las ciencias particulares sin detenerse en ellas y se apresura á llegar á los principios que dominan todo el trabajo del pensamiento. Bajo este aspecto las ciencias particulares dependen de la lógica; pero solamente por una referencia. No tiene la lógica la facultad de averiguar ó de censurar respecto de las proposiciones contenidas en las ciencias y consideradas en su valor objetivo; pero puede examinar el modo con que se han obtenido esas proposiciones y declarar respecto de su relacion de conformidad ó de oposicion con las condiciones generales del método, del sistema y de la ciencia. El lógico no tiene ciencia infusa; pero tiene el derecho de criticar todo lo que es contrario á los principios del conocimiento científico. ¿Ha faltado un físico á las reglas de la observacion ó de la induccion? La lógica lo averigua, lo hace constar; pero no se ingiere en hacer observaciones nuevas sobre objetos que no le atañen. ¿Es viciosa una definicion en geometria ó incompleta una demonstra-

cion en geología? La lógica lo advierte; pero no propone otra definicion, ni otra demostracion. En una palabra, la lógica como ciencia general del conocimiento humano es la ciencia normal que debe servir de guia y de ideal á todas las otras. Por este se la llame ciencia preparatoria ó instrumento ú organo de todas las ciencias. Ignoramos todavía si la lógica es posible como ciencia; pero de seguro si ella no lo es, no hay ciencia ninguna. La imposibilidad de la lógica trastornaría la legitimidad de nuestros conocimientos en general y acabaría con toda esperanza de llegar á la verdad en todo orden de cosas.

La lógica no es la "ciencia general" sin restriccion alguna, sino una ciencia general ó la ciencia general del conocimiento. No inquiera el valor objetivo de todos nuestros conocimientos, sino del conocimiento en general. No se divorcia de la realidad; pero no es de su cargo el demostrar la verdad de todas las cosas. Es necesario precisar estos puntos para acertar en las especulaciones lógicas y para reconocer lo que es fundado y lo que es ilusorio en las objeciones que cierta escuela (1) dirige á la antigua lógica.

El mismo Hegel que censura á la lógica por haberse separado de la metafísica abandonando toda investigacion sobre el fondo de las cosas para fijarse en las formas puras del pensamiento, cae en el extremo contrario y llega á confundir dos partes distintas del saber. Si se dividen las ciencias en "historicas" y "filosóficas" ocupándose las unas en los hechos ó fenómenos de la vida y las otras en los principios ó verdades generales y eternas, la lógica es antes que todo una ciencia filosófica, por que es la ciencia general del conocimiento considerada en su esencia inmutable, en sus condiciones, y en sus leyes universales. Ella abandona á la psicología experimental el estudio de los hechos que marcan el porvenir del pensamiento, de la imaginacion, de la memoria y se apodera solamente de ese producto del pensamiento que se llama conocimiento para examinarlo en sus caracteres esenciales; pero no por esto es la lógica toda la filosofía. La filosofía tiene por objetos á Dios, al mundo, y á la humanidad, mientras que la lógica no tiene mas que un objeto: el conocimiento.

Los primeros principios de la filosofía constituyen la "metafísica" ciencia general del ser, ontología. El objeto de la lógica forma parte de la ciencia del hombre y de la ciencia de Dios en tanto que el conocimiento humano proviene del yo y que está fundado en el conoci-

(1) M. Vera.—Lógica de Hegel. Paris.—1859.

miento divino, ó en otros términos, en tanto que nuestra ciencia tiene su última razón en la omnisciencia. La psicología y la metafísica son á este respecto, ciencias auxiliares de la lógica, porque ellas dan á todo nuestro saber el punto de partida y su principio absoluto; pero la lógica resulta de otro aspecto que indica mejor sus relaciones con la metafísica. Los principios pueden ser considerados en tanto que existen ó en tanto que son conocidos, según la distinción que se haga entre el pensamiento y las cosas. La lógica descansa en ese género particular de principios que se llaman principios del conocimiento, (principia cognoscendi.) La metafísica, al contrario, es la ciencia de los principios en general en tanto que existen (principia essendi) Y estos dos aspectos se suponen el uno al otro; pero sin confundirse: el pensamiento debe estar en acuerdo con la realidad y la realidad está destinada á ser conocida por los espíritus. De aquí nace la dependencia recíproca de la lógica y de la metafísica.

La lógica procede de la metafísica, supuesto que la ciencia de los principios en general es también la ciencia de los principios de la lógica en tanto que existen; y por esto la lógica puede ser tratada como una razón de la metafísica, en la parte sintética de la ciencia, y como deducción del principio absoluto. A su vez la metafísica procede de la lógica, supuesto que la ciencia de las condiciones generales del conocimiento científico es también la ciencia de la posibilidad de la metafísica, como ciencia. La metafísica debe satisfacer á las leyes del pensamiento como la lógica á las de la realidad. Cuando en la una y en la otra hay exactitud, necesariamente hay conformidad; en caso contrario hay contradicción y ambas tienen el derecho de examinarse mutuamente. En tal caso la lógica ataca á la metafísica, demostrando que falta á las reglas del método ó del sistema, y la metafísica combate á la lógica, probando á su vez que los principios que le sirven de base son ilusiones, hipótesis sin fundamento en la naturaleza de las cosas, y que los axiomas que reprueba ó que aplica sólo en un sentido, son bajo todos aspectos verdades incontestables.

### III. UTILIDAD DE LA LÓGICA.

Las ventajas de la lógica son las de la filosofía: como ciencia general eleva, estiende, madura el pensamiento y procura ejercitar la misma influencia en el sentimiento y en la voluntad. Al dar la filosofía á las facultades del alma la elevación, la extensión y la madurez que nos distinguen de los seres inferiores de la creación, dirigiendo las

fuerzas espirituales del conjunto de las cosas, hacia el principio absoluto, ideal de la razón, forma el carácter y dá al hombre el convencimiento saludable de su dignidad, de su valor moral, de la libertad al mismo tiempo que le inspira con el sentimiento de su limitación, la virtud de la tolerancia y el deseo de la imparcialidad para con todas las doctrinas. La lógica tiene mucha parte en esta influencia de la filosofía en la cultura del espíritu; y mucho contribuye á ello descubriendo el lado intelectual de la vida humana y marcando el trabajo del pensamiento en la obra de nuestro destino.

Es sin contradicción la ciencia, la primer garantía del mejoramiento del hombre. No es solamente dueño del espíritu sino también del corazón y de la voluntad, porque la psicología enseña que nuestras afecciones y nuestras resoluciones se norman poco á poco por nuestras convicciones y por ellas se modifican. Así es que sin lógica no hay convicción. Un juicio exacto exige rectitud en la conducta: un juicio falso acepta todos los desvíos del deber, pasa por todas las capitulaciones de la conciencia. El rigor de los actos corresponde al rigor de las opiniones individuales, y nuestras opiniones conformes ó contrarias á la razón no se afirman y no se rijen más que por la ciencia. El hombre no puede cumplir más que aquello que comprende, y sea cual fuere el trabajo á que se consagra, para tener buen éxito, debe saber. La ciencia que enseña el uso del pensamiento es por tanto de una inmensa importancia para el éxito de nuestros esfuerzos y lo que es verdadero en la vida privada, verdadero es en la vida social. El progreso de la Sociedad está en razón directa de la cultura intelectual de sus miembros. El arte y la industria, la moralidad y la religión se elevan ó se abaten al nivel de la instrucción. El término medio de las capacidades es la medida exacta de la prosperidad de los Estados.

Pero la ciencia no es solamente una condición para la realización de los objetos de la vida, sino una parte esencial de nuestro destino. La verdad es el objeto del pensamiento: la certeza es el premio de nuestra constancia en buscarla. Mientras el hombre no llegue á la evidencia, está inquieto, agitado, expuesto á toda clase de decepciones. Y el espíritu no puede gozar con seguridad de los bienes de este mundo mientras sus convicciones no están formadas. La certeza es por tanto un elemento de la felicidad que nos corresponda; y la lógica es la que nos enseña en que consisten la verdad y la certeza, cómo se adquiere y como se forma la ciencia. Si esta es necesaria para que el hombre realice su destino en su conjunto, si es útil como parte inte

grante de la vida racional, no es posible dudar de que sirve la ciencia de la ciencia.

La crítica que en estos tiempos se hace del estudio de la lógica proviene de una noción incompleta de esta ciencia. Quejase amargamente un autor distinguido del abandono de la lógica en la enseñanza filosófica en Francia, y la culpa es de los autores que no han tratado más que de las formas del pensamiento, sin comprender que en esas formas se encuentran las leyes generales del conocimiento. Tratense con la debida elevación las cuestiones de la ciencia, de la verdad, de la certeza, del método: expónganse en sus referencias orgánicas como desarrollo de la teoría del pensamiento: muéstrese que nuestros conocimientos son legítimos bajo ciertas condiciones y que el escepticismo ha concluido su misión, y el público letrado os seguirá y sostendrá no obstante el desaliento y la indiferencia que reina en esta época.

La lógica, se dice, no ería especialidades; es verdad; pero la razón es clara: la lógica es una ciencia general. No enseña ni la química ni el cálculo, ni el derecho, ni la metafísica: no hace matemáticos, ni juriscultos, ni médicos; pero enseña lo que es común á todas las ciencias. Para los sábios es indispensable. ¿Dejará por eso de ser útil para todos? Se cree haberlo dicho todo, cuando se ha pronunciado la palabra especialidad, y no se nota que las especialidades llevadas al extremo destruyen la armonía del alma y llegan á ser contrarias al espíritu científico, estrechando más y más el horizonte de la inteligencia. Que se necesite dividir el trabajo social á medida que se perfeccionan los diversos ramos de la actividad humana y que se multipliquen sus aplicaciones, nadie lo niega; pero la especificación tiene sus límites, fuera de los cuales es un defecto. El hombre es hombre antes que todo y tiene el deber de desarrollarse en todas las facetas de la naturaleza. Las especialidades no deben levantarse más que sobre la ancha base de la cultura general del espíritu. Nadie pone en duda que la educación es un bien y produce una ventaja para todas las profesiones aun las más humildes. Pues bien: la lógica es para la inteligencia lo que la educación es para toda el alma. Discutiendo la lógica la teoría del conocimiento en el conjunto de sus aplicaciones, educa al entendimiento; fortalece y alimenta al pensamiento; le dá la conciencia de lo que vale y de sus recursos, y esta fuerza que se adquiere no es una carga sino un beneficio para el sábio.

Muy lejos está aun el terreno del conocimiento de tener límites determinados. ¿Cuántas cuestiones y controversias é hipótesis hay hasta ahora, sobre las diversas partes de la ciencia! Los teólogos luchan con

los filósofos, los naturalistas con los metafísicos, y para decirlo de una vez los pensadores con los pensadores. ¿Y qué es lo que se discute? La competencia de la fé y de la razón sobre la importancia de la observación y de la síntesis, sobre el uso de los sentidos y de la conciencia, sobre el origen, valor, formación y pormenores del conocimiento humano. Pero estas cuestiones que debían proponerse todos los que se dedican á un trabajo intelectual, supuesto que es necesario conocer el instrumento que se maneja, son casi desconocidos para todos. ¿Cuántas equivocaciones no resultan en las ciencias por falta de un estudio preparatorio sobre las facultades del espíritu ó de una crítica suficiente, del conjunto de nuestros conocimientos! Formense al acaso, varios autores y compárense. Ya es un abate que en este siglo XIX y tratándose de lógica, viene hablándonos de luz sobrenatural, de ciencia pura y de virtudes intelectuales, inspiradas. La razón, nos dice, nos hace conocer que Dios es; pero para conocer á Dios en sí mismo, es necesario tener fé. Y la fé nos enseña que Jesu-Cristo es á un mismo tiempo la sabiduría misma, la sabiduría personal, la sabiduría toda, la sabiduría divina y humana. Es la fuente de toda sabiduría; es el modelo y el tipo de nuestra sabiduría: es el medio, la vía recta, casi el método; la verdad, término de la ciencia y su vía, su principio y su vida. Pero esta lógica, que no conoció Aristóteles, es lógica para los creyentes.

En el extremo opuesto se hallan los sábios. Exaltan la observación y sin comprender que tiene diversos procedimientos el pensamiento, se olvidan de los límites de su método y lo confunden sin cesar con la intuición, la inducción, y hasta con la deducción. Otros pensadores no respetan más que los conocimientos "á priori," despreciando á la experiencia y no ven que están en una perpetua lucha consigo mismos, por conservarse hasta donde sea posible, en los límites de la experiencia universal. Vienen después los teóricos que esperando conciliar el sensualismo con el idealismo, la observación con la especulación, dan el triunfo sucesivamente á esas dos tendencias del alma haciendo distinciones entre el orden lógico del pensamiento y el cronológico de nuestros conocimientos. ¿En todo esto, es donde se encuentra la verdad? ¿Tienen razón Descartes y Bacon contra la teología, Loke contra Descartes, Leibnitz contra Loke, Kant contra Leibnitz, ó Krause contra Kant? Consérvase en pie todavía la autoridad del gran crítico y no han de destronarla las proposiciones ambiciosas de los partidarios de Hegel, ni las tímidas observaciones de los eclécticos. Para deshacer la obra de Kant es necesario un nuevo análisis de las facultades de conocer, y mientras que no se proponga, se discuta y adopte, el escepticismo ha de

reinar en la psicología pura, en la cosmología racional y en la metafísica. Si la inmortalidad del alma y la existencia de Dios no se apoyan mas que en argumentos morales, sin valor para la razon teórica ¿cómo se ha de combatir con éxito el materialismo y el ateísmo que de nuevo están invadiendo las ciencias? Esto es lo que debe ocupar á los lógicos, porque no se trata mas que del alcance y de los límites del conocimiento humano. No despreciemos el silogismo; pero convengamos en que la cuestion de Dios y del orden moral del mundo es superior á la cuestion de las formas del pensamiento.

Razon tenia Bossuet para decir que la lógica es de las ciencias que propenden á la accion y que se llaman prácticas, porque pensar es obrar, porque la actividad del pensamiento es la actividad por excelencia y la que acompaña é ilumina á todas las demas tendencias del alma. Si no tuviera la lógica mas resultado que el de dirijir de un modo conveniente á esta actividad, y librarnos de las preocupaciones y acostunbrarnos al ejercicio de buenos hábitos intelectuales seria siempre necesario recomendarla. "Todas las generaciones, dice Ch. Waddington, que han tenido y cultivado los estudios lógicos, han conocido que contribuyen al progreso de la inteligencia y que, por ejemplo, introducen en el idioma y en nuestras ideas el orden, la claridad, la precision, la solidez, la exactitud. Y á decir la verdad, no hay una sola cualidad intelectual que esos estudios no puedan desarrollar en quien tenga el gérmen de ella. Las reglas de prudencia, si á ellas se une una practica asidua, pueden inculcarnos todas las virtudes científicas: la exactitud en las definiciones, el rigor en el racionio ya en su forma ya en los objetos en que se ocupa, el uso regular del método inductivo, una justa y exacta medida de libertad y de deferencia para con la autoridad del testimonio, la claridad de las ideas, la precision en los términos, la sutileza para desenmarañar toda clase de dificultades, la sagacidad para inventar argumentos &c. &c. Y me detengo por que seria interminable la enumeracion de todas las ventajas que pueden obtenerse con una buena disciplina lógica."

#### IV. DIVISION DE LA LÓGICA.

La division de una ciencia debe nacer de su misma definicion. Esta expresa el objeto que se estudia: la division indica los diversos puntos de vista en los cuales puede considerarse el objeto; y estos puntos de vista son tres: el todo, las partes y la relacion de las partes con el todo.

El objeto de la lógica es el conocimiento. Este es pues el que debe ser considerado sucesivamente en su conjunto y en sus determinaciones múltiples para obtenerse una division completa de la lógica.

Su primera parte trata del conocimiento "en general." ¿Qué es conocer? ¿Qué conocemos? ¿Cuáles son las fuentes ú orígenes de nuestros conocimientos? ¿Cómo conocemos las cosas ó cuáles son las condiciones y las leyes de nuestros conocimientos? ¿Son estos lejitimos ó pueden serlo? Tales son los puntos principales de la teoría del conocimiento en su conjunto.

La segunda parte de la lógica trata del conocimiento, considerado en su "contenido." Conocemos objetos y relaciones y nos apercebimos de nuevas relaciones entre esas relaciones. Estas três determinaciones del pensamiento se llaman nocion, juicio y racionio, y son el objeto de la "lógica formal." Pero á la forma se opone el fondo ¿Conocemos las cosas y sus relaciones tales como son en sí? Estas cuestiones que tocan á la verdad y al error son el objeto de la "Lógica real." El fondo y la forma, el objeto y el sujeto se reunen en la conciencia que tenemos de la verdad. De aqui proceden la certeza y su contraria, la duda.

La tercera parte de la lógica estudia el conocimiento plenamente desarrollado en todos sus elementos, el conocimiento verdadero y cierto, en una palabra, el conocimiento científico. Expone la "teoría de la ciencia" combinando el conocimiento como producto del pensamiento con la verdad que es su ideal, y la certeza lo acaba. ¿Cuáles son las diversas formas de nuestros conocimientos científicos, ó en otros términos, qué son nuestros juicios y nuestros razonamientos cuando unen la verdad real y la verdad formal de las operaciones del entendimiento? Definiciones y demostraciones. ¿Cómo se ordenan en un solo todo esos conocimientos esparcidos, reuniendolos en un cuerpo de doctrina que posee como los seres organizados la unidad, la variedad y la harmonía? Por medio del sistema ¿Qué medios tenemos para constituir ó para exponer la ciencia como sistema del conocimiento verdadero y cierto? El método, que comprende el análisis y la sintesis, es decir, la observacion y la generalizacion, la induccion y la analogía, la deducion y la construccion.

Tal es la division regular de la lógica; mas como ahora es importante insistir en la primera parte que es casi enteramente nueva, entiendo que será acertado modificar levemente esta division dando un título comun á las dos últimas partes. La teoría del conocimiento en su conjunto es efectivamente la "parte general" de la lógica, la que

se remonta á los principios, se detiene en las generalidades y no exige un estudio profundo de las diversas operaciones del pensamiento. Por el contrario la teoría de las nociones, de los principios y de los razonamientos, la teoría de la verdad, la certeza y sus contrarios, la teoría de la definicion, de la division y de la demostracion, la teoría de los sistemas y de los métodos, son la "parte especial" de la lógica, la única que haya sido objeto de las investigaciones emprendidas desde el origen de esta ciencia.

Exceptuándose este cambio, la segunda division coincide absolutamente con la primera y entra en la idea de la lógica, como ciencia del conocimiento humano.

La parte general trata del conocimiento en su conjunto, en sus especies, en sus leyes y en su legitimidad. Se ocupa en la "formacion" ó generacion del conocimiento y en la construccion de la ciencia.

La parte especial, que comprende todo el contenido de la lógica tradicional, lo que pertenece al organum de Aristóteles y Bacon, trata de la "organizacion" del conocimiento. ¿Qué son la nocion, el juicio y el razonamiento en la lógica formal? Las formas orgánicas del pensamiento, las operaciones en que se amolda el conocimiento, segun que su objeto sean seres ó relaciones y sea cual fuere su valor intrínseco. ¿Qué son la definicion, la division y la demostracion? Formas orgánicas del conocimiento científico, del conocimiento que ha llegado á su término, revestido con los caracteres de la verdad y de la certeza. ¿Qué es el sistema, sino la forma orgánica de la ciencia toda? Todo organismo es un sistema y todo sistema científico es la reproduccion fiel de un cuerpo organizado con las condiciones de la inteligencia. ¿Qué es en fin el método sino el órgano de la ciencia, es decir, el instrumento con el cual la ciencia se forma y desarrolla?

Estas dos partes de la lógica son el asunto de los dos volúmenes que publico, y el cuadro siguiente los presenta en su conjunto y proporciona el verla en su unidad.

#### PARTE GENERAL.

##### FORMACION DEL CONOCIMIENTO.

##### *Libro I. Nocion del conocimiento.*

- Cap. 1.º Sujeto del conocimiento.
- Cap. 2.º Objeto del conocimiento.
- Cap. 3.º Relacion entre el sujeto y el objeto.

#### LIBRO II. ORIGEN DEL CONOCIMIENTO.

- Cap. 1.º Conocimiento sensible. Estética lógica.
- Cap. 2.º Conocimiento abstracto. Analítica lógica.
- Cap. 3.º Conocimiento racional. Dialéctica lógica.

#### LIBRO III. LEYES DEL CONOCIMIENTO.

- Cap. 1.º Nocion y division de las leyes del pensamiento.
- Cap. 2.º Leyes sujetivas; funciones del pensamiento.
- Cap. 3.º Leyes objetivas: categorías.

#### LIBRO IV. LEGITIMIDAD DEL CONOCIMIENTO.

- Cap. 1.º Conocimiento inmanente: existencia del yo.
- Cap. 2.º Conocimiento trascendente: existencia de Dios.
- Cap. 3.º Conclusion.

#### PARTE ESPECIAL.

##### *Organizacion del conocimiento.*

#### LIBRO I. LÓGICA FORMAL: FORMA ORGÁNICA DEL PENSAMIENTO.

- Cap. 1.º La nocion.
- Cap. 2.º El juicio.
- Cap. 3.º El racionio.

#### LIBRO II. LÓGICA REAL: OBJETO DEL CONOCIMIENTO.

- Cap. 1.º La verdad.
- Cap. 2.º La certeza.
- Cap. 3.º El error y la duda.

#### LIBRO III. ACABAMIENTO DE LA CIENCIA: TEORÍA DE LA CIENCIA.

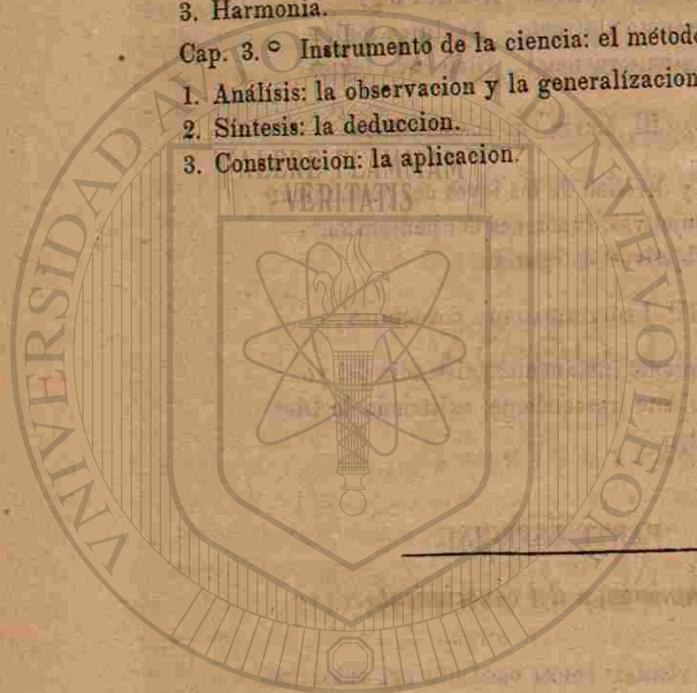
- Cap. 1.º Forma de los conocimientos científicos.
- 1. La definicion.
- 2. La Division.
- 3. La demostracion.

Cap. 2.º Forma de la ciencia: el sistema.

1. Unidad.
2. Variedad.
3. Harmonia.

Cap. 3.º Instrumento de la ciencia: el método.

1. Análisis: la observacion y la generalizacion.
2. Síntesis: la deducción.
3. Construccion: la aplicacion.



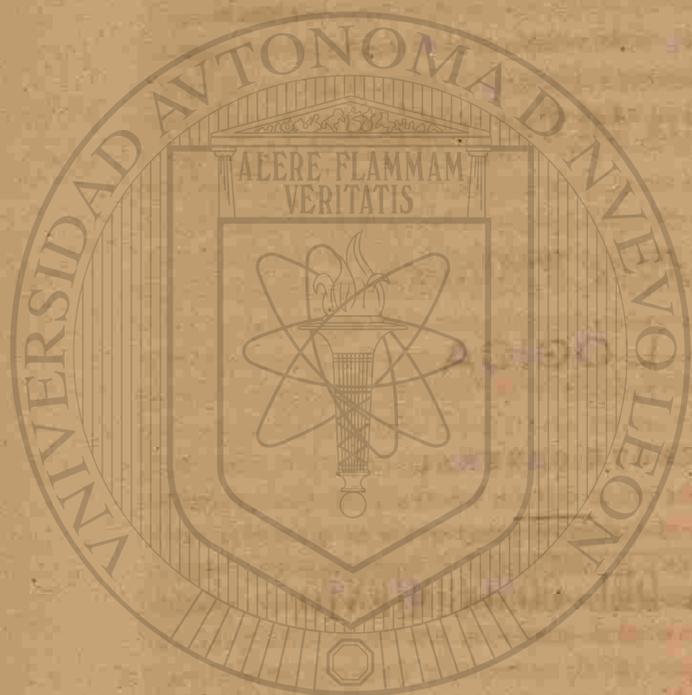
L ÓGICA

PARTE GENERAL.

TEORIA DEL CONOCIMIENTO.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

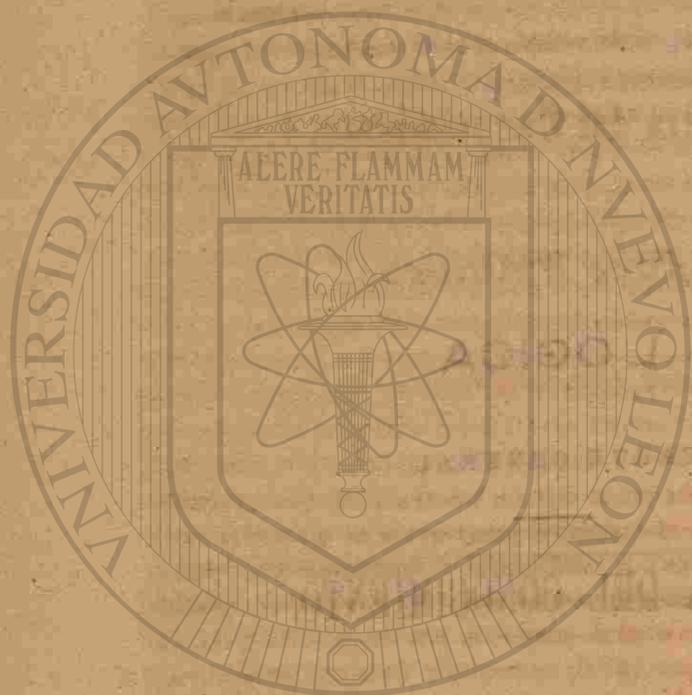
## Teoría del Conocimiento.

### Libro Primero.

#### NOCION DEL CONOCIMIENTO.

Enseña la psicología que el espíritu humano posee tres facultades fundamentales, siempre distintas y jamás separadas durante la vida, que son: el pensamiento ó la inteligencia, el sentimiento y la voluntad. De estas facultades, el sentimiento y la voluntad son extrañas á la lógica, no porque se puede pensar sin acto de voluntad y sin alguna emoción, sino por que el pensamiento tiene sus leyes propias y no debe desviarse de su objeto por influencia de las otras facultades. Como la ciencia no es asunto de sentimiento ni se ajusta á nuestros deseos, debemos ver las cosas como son en sí no como las quisieramos ó nos parecen agradables. La voluntad y el sentimiento pueden sostener, fortalecer, vigorizar al pensamiento; mas no deben abrumarlo ni extraviarlo. Solamente la inteligencia tiene la misión de adquirir la verdad y la certeza. Debemos pues en la lógica estudiar la inteligencia, libertandola de las sugerencias del corazón y de los caprichos de la voluntad, sin desconocer que las tres facultades están íntimamente unidas en las manifestaciones del alma. La posibilidad de realizar esta abstracción, en la cual descansan todas las ciencias, constituye una propiedad del pensamiento.

El pensamiento es la facultad de conocer. Pensar es tener conciencia de un objeto, en cuyo caso se le distingue, se le ve, se le conoce de alguna manera ó en algún grado. Y este acto de conciencia es múltiple, ya se trate de un hecho anterior que creemos recordar, ya



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

## Teoría del Conocimiento.

### Libro Primero.

#### NOCION DEL CONOCIMIENTO.

Enseña la psicología que el espíritu humano posee tres facultades fundamentales, siempre distintas y jamás separadas durante la vida, que son: el pensamiento ó la inteligencia, el sentimiento y la voluntad. De estas facultades, el sentimiento y la voluntad son extrañas á la lógica, no porque se puede pensar sin acto de voluntad y sin alguna emoción, sino por que el pensamiento tiene sus leyes propias y no debe desviarse de su objeto por influencia de las otras facultades. Como la ciencia no es asunto de sentimiento ni se ajusta á nuestros deseos, debemos ver las cosas como son en sí no como las quisieramos ó nos parecen agradables. La voluntad y el sentimiento pueden sostener, fortalecer, vigorizar al pensamiento; mas no deben abrumarlo ni extraviarlo. Solamente la inteligencia tiene la misión de adquirir la verdad y la certeza. Debemos pues en la lógica estudiar la inteligencia, libertandola de las sugerencias del corazón y de los caprichos de la voluntad, sin desconocer que las tres facultades están íntimamente unidas en las manifestaciones del alma. La posibilidad de realizar esta abstracción, en la cual descansan todas las ciencias, constituye una propiedad del pensamiento.

El pensamiento es la facultad de conocer. Pensar es tener conciencia de un objeto, en cuyo caso se le distingue, se le ve, se le conoce de alguna manera ó en algún grado. Y este acto de conciencia es múltiple, ya se trate de un hecho anterior que creemos recordar, ya

de un hecho presente ó de un principio al que nos llegamos por primera vez. En el primer caso el pensamiento se presenta como memoria, en el segundo como imaginación, como reflexión ó como razón. La memoria no es la facultad de conocer sino de recordar lo que ya se supo: su oficio es conservar los conocimientos adquiridos y no el de adquirir conocimientos nuevos, y en esto se opone á las otras aplicaciones del pensamiento. La imaginación y los sentidos se oponen á su vez á la razón, como el hecho al principio ó la imagen á la idea: la sensibilidad y la razón son órganos receptivos del espíritu que nos ministran la materia de nuestros conocimientos; pero la una nos relaciona con objetos individuales, completamente determinados en el tiempo ó en el espacio, del cual nos da una representación, una intuición sensible, mientras que la otra nos franquea el mundo superior de las leyes, de las causas, de los principios universales y necesarios, de los cuales nos procura una intuición intelectual. La imaginación y la razón se oponen á la reflexión ó al entendimiento como la receptividad á la espontaneidad ó como la materia á la forma del conocimiento, según el testimonio de Kant. El entendimiento es el pensamiento activo, atento, personal que dirige su actividad por los datos de los sentidos y de la razón, que los interpreta, los juzga y los analiza para obtener de ellos, conocimientos. Tal es el sistema de las facultades intelectuales del espíritu que resulta del estudio psicológico del pensamiento y que nos ha de guiar á la teoría del conocimiento.

Espíritu. | 1. Voluntad.  
| 2. Sentimiento.  
| 3. Pensamiento.

1. Conservación de los conocimientos: Memoria.

2. Formación de los conocimientos.

1. Materia.

1. Sensibilidad.

1. Esterna sentidos.

2. Interna Imaginación.

2. Forma: reflexión ó entendimiento.

2. Razon.

El pensamiento, como el sentimiento y la voluntad, es á un mismo tiempo facultad, actividad, fuerza y tendencia. Como facultad, puede conocer y es origen de todos nuestros conocimientos posibles: como actividad, conoce y es la causa de nuestros conocimientos reales, presentes ó pasados; como fuerza, aumenta ó disminuye el número de nuestros conocimientos, extiende y estrecha el horizonte de la inteligencia; hace nuestras percepciones mas rápidas ó mas lentas, mas claras ó mas confusas, mas ó menos completas: como tendencia marca nuestras preferencias individuales, nos inclina hácia cierto orden de verdades, caracteriza nuestras disposiciones ó nuestra aptitud para esta ó la otra parte en el ancho campo de las ciencias.

El pensamiento es al conocimiento como la causa es al efecto. Todos nuestros conocimientos adquiridos son productos de la actividad intelectual y nuestros conocimientos futuros no pueden realizarse mas que por la misma energía. Pero considerado el pensamiento como causa del conocimiento es necesario no hacer abstracción del espíritu. Las facultades del alma no son seres que tengan una existencia independiente del yo; son solamente propiedades ó puntos de vista distintos de una sola sustancia. El espíritu es causa de todos los actos espirituales y por consiguiente lo es también de los actos de conocimiento. El espíritu se llama pensamiento en tanto que conoce. Cuando decimos que el conocimiento es un efecto ó un producto del pensamiento, queremos expresar que nuestros conocimientos traen su origen del espíritu considerado no como ser afectivo ó voluntario, sino como ser inteligente, como cosa que piensa, según la expresión de Descartes.

Dicho esto, conviene preguntar. ¿Qué es el conocimiento? ¿Es sustancia ó propiedad, ó en otros términos es un ser dotado de existencia propia ó la cualidad de un ser? Los griegos habrían dicho: es Minerva ó Apolo; pero á la verdad el conocimiento no es mas que una propiedad del espíritu. ¿Y es propiedad simple que supone un solo término como la unidad, la forma, la existencia, ó propiedad relativa que expresa una relación entre dos cosas como la causa ó la condición? Es relativa porque contiene un antítesis. Para que haya conocimiento son necesarias dos cosas: una que conoce y otra que es conocida: un ser inteligente y un objeto inteligible. El conocimiento es pues una propiedad del "espíritu" considerada en su "relación" con las "cosas." Esta definición no excluye el conocimiento de sí mismo por que la palabra "cosa" abraza todos los objetos posibles incluso el "yo." En virtud de la conciencia y del sentimiento que tiene de sí mismo, en virtud de su personalidad, el espíritu tiene relaciones internas con su propia esencia, así como tiene relaciones externas con las cosas extrañas. Existe, obra, tiene derechos y deberes "para" sí mismo y es el objeto de su propio pensamiento.

El conocimiento tiene pues un triple contenido: dos términos y su relación. Los dos términos se llaman el "sujeto" y el "objeto" del conocimiento. Este expresa propiamente la relación entre lo que conoce como sujeto y lo que es conocido como objeto. La relación supone la distinción y la unión de los dos términos. Son distintos y opuestos el uno al otro, supuesto que son dos: lo que conoce no es idéntico á lo que es conocido, y el espíritu no es sucesivamente todos los objetos en los cuales piensa. Posible es que las leyes del pensamiento sean las

mismas que la de la realidad; pero esto no quiere decir que la inteligencia sea lo mismo que las sustancias ó propiedades de todas clases en que se ocupa. No es en este sentido como se puede justificar el dicho de algunos filósofos antiguos: lo mismo no puede ser conocido mas que por lo mismo; pero si el pensamiento y la realidad son distintos en el pensamiento, tambien están unidos. El conocimiento da fé de un fenómeno notable, y es que el mundo subjetivo del pensamiento y el mundo objetivo de las cosas no están separados por barrera alguna, ni son extraños el uno al otro, sino que se presentan mutuamente. Y es necesario admitir este hecho sea cual fuere su causa.

En el conocimiento el objeto pasa en nosotros, se dá al espíritu, sin cambiar de naturaleza ni disposicion y se hace presente á la conciencia. Quien dice relacion dice union, y en el conocimiento se establece la unidad entre el sujeto que piensa y el objeto pensado. Hay un reflejo de las relaciones que la antropología hace constar entre el alma y el cuerpo, que son cosas profundamente distintas y sin embargo unidas intimamente. Por raro que parezca y por mas difícil que sea explicarlo, si nos remontamos á la razon de las cosas, el espíritu y la materia, digan lo que quieran Malebranche y Leibnitz, no están aislados en el hombre; pero se influyen y se modifican reciprocamente. Union del mismo género es la que se opera en el conocimiento: el espíritu tiene conciencia del objeto como tiene conciencia de si mismo y si se llama "intima" la relacion de un ser consigo mismo cuando tiene la conciencia y el sentimiento de sí, se puede decir que el sujeto y el objeto del pensamiento están intimamente unidos en el yo. Puede ser que haya un intermedio entre la inteligencia y el mundo exterior, que los cuerpos pasen por el conducto de nuestros sentidos y afecten nuestros nervios para penetrar hasta el espíritu; pero el resultado es siempre el mismo: desde el momento en que son conocidos los objetos que están fuera de nosotros existen en nosotros, en nuestra imaginacion, tales como nos aparecen en el espacio y se presentan al pensamiento siempre y tan pronto como queremos; y entonces tenemos conciencia de ellos, como la tenemos de nosotros mismos, sea cual fuere la manera con que los hayamos descubierto.

Para determinar esta noción del conocimiento es necesario analizarla en los tres elementos que contiene, como sujeto, como objeto y como relacion.

## CAPITULO PRIMERO.

## SUJETO DEL CONOCIMIENTO.

El sujeto del conocimiento es el pensamiento, es decir, el espíritu como ser inteligente. Inteligencia y pensamiento, son para nosotros, sinónimos. Como el espíritu es "uno" y la inteligencia "una" el sujeto del conocimiento es siempre el mismo para cada uno. Hasta lo infinito pueden variar los objetos del pensamiento; pero el sujeto no varia jamas, y por muchos que sean nuestros conocimientos son "nuestros" conocimientos, es decir, las manifestaciones de una sola sustancia individual. Así es que todo el conjunto de las cosas puede reflejarse en cada inteligencia y cada yo es un espejo del mundo. En esto tenemos una imagen de la naturaleza humana. La antropología enseña que, el hombre es un resumen de la creacion entera, que todas las formas del mundo físico y del mundo espiritual se equilibran en la humanidad y en ella se muestran en su mas elevada potencia. La parte es semejante á la palabra. El pensamiento de los seres racionales reproduce, segun parece, la organizacion universal ó viene á ser como decia Leibnitz de sus mónades, representativo del universo todo.

El sujeto del conocimiento es el yo. Del yo proceden todos nuestros pensamientos: al yo pertenecen y se refieren como fenómenos y en el yo permanecen y se agrupan formando un todo. Por muchos que sean nuestros conocimientos se reunen en una unidad, en la unidad de la conciencia. Parece que el yo tiene una conciencia perpetua é irrecusable de si mismo. Y en efecto el yo se afirma en todas sus afirmaciones particulares: el pensamiento "yo" nunca sale del campo de la inteligencia sea cual fuere el objeto en que se piense, y conosecose ó ignoresele. Cuando se habla del mundo exterior se le pone en frente del yo y se contemplan á un mismo tiempo los dos términos, porque el mundo no es exterior mas que con relacion al yo. Cuando piensa uno en sus semejantes se replega en si mismo por que al yo son semejantes los demas hombres. Cuando por el análisis psicologico se descubre el pensamiento, la actividad ó la libertad inmediatamente se atribuyen como cualidades al yo; se dice "mi" actividad, "mi" pensamiento, "mi" libertad. El pensamiento "yo" está bajo todos nuestros demas pensamientos: estos lo presuponen y lo completan, y él ni presupone ni completa á ninguno y los acompaña á todos.

Por esto el pensamiento "yo" es el hecho primitivo y el punto de partida de la ciencia,

El pensamiento "yo" es una simple noción que afirma el yo sin afirmar nada del yo. No puede expresarse en forma de juicio por que este exige dos términos. La primera proposición que en el orden lógico sucede a la intuición de si mismo es esta: PIENSO; la segunda, conozco. En el punto inicial el yo está todavía indeterminado: pero luego se determina sucesivamente y se reconoce en la conciencia algo que piensa y que sabe. ¿Cual es el valor de estos dos juicios? Con frecuencia se les toma como sinónimos y se funda esta equivalencia en que no podría pensarse sin un objeto y en que hay conocimiento en el instante en que hay sujeto, objeto y relación. Pensar en Dios es conocerle en algun grado, es distinguirlo de lo que no es él. Nunca puede pensarse en nada, como se dice á veces para evitar una indiscreción. Quien quiera observarse á si mismo se convencerá de que su pensamiento tiene siempre un objeto, fútil ó grave, quimérico ó real: se puede pensar en lo imposible sin duda, porque lo imposible es algo: es el límite de lo posible y como tal un objeto importante y difícil de la ciencia, que si no tiene existencia objetiva existe sin embargo en nosotros, en nuestra imaginación. La investigación de la cuadratura del círculo, por ejemplo, puede ser una tentativa vana; pero no el vacío del pensamiento, por que tiene por objeto la relación de las ciencias curvas con las rectas. La lectura de las historias maravillosas suele extraviar el espíritu; pero puede dar también lugar á combinaciones ingeniosas que acaso están realizadas en algun mundo. Las fábulas, las leyendas, los cuentos, considerados como elementos de educación y de instrucción popular enseñan tanto como la experiencia. Todo pensamiento tiene un objeto, en el sentido de que "pensar" es "conocer."

No digamos con los sensualistas; pensar es sentir, porque la sensación nunca es pensamiento. Tampoco digamos, pensar es representarse ó imaginarse alguna cosa, porque si la representación por medio de la imaginación es un acto de la inteligencia, no es toda la inteligencia. Pensar es también generalizar, comprender, juzgar, concluir; toda reflexión, toda concepción, en una palabra, todo acto ó toda combinación del entendimiento es una manifestación del pensamiento, sea ó no sensible su objeto.

Más si en lugar de considerar al pensamiento en sus actos y en sus productos en que se identifica con el conocimiento, se le contempla en su fuente, como propiedad del espíritu, las proposiciones "pienso" "co-

nozco" dejan de ser equivalentes. Se trata entonces del pensamiento y no de "un" pensamiento, y si "un" pensamiento puede significar un conocimiento no sucede lo mismo con el "pensamiento." Este es una facultad del alma y el conocimiento es un acto en estado determinado del entendimiento. El pensamiento es al conocimiento como la potencia es al acto; aquel es la propiedad del espíritu que produce el conocimiento. Esta distinción trae consigo otra: el pensamiento es permanente, continuo en la vida; el conocimiento es fugaz, transitorio, siempre en vía de desarrollarse y de transformarse. El pensamiento "es;" el conocimiento, "viene á ser;" segun el valor antiguo de estas palabras.

El espíritu piensa sin cesar, quiera ó no, porque el pensamiento es uno de sus atributos, porque su esencia es pensar. Verdad es que la observación no basta para hacer constar la continuidad del pensamiento en todas las situaciones y en todos los instantes de la vida; pero asienta que no hay situación alguna del alma en que se halle excluida la inteligencia y el pensamiento se presenta á la conciencia tan pronto como se observa. Los pensamientos incoherentes y sin relación, como los hay en los sueños y en la locura, no son meditaciones; pero son pensamientos. Los grados de cultura presentan á este respecto el mismo fenómeno que las situaciones periódicas y anormales de la vida. El pensamiento persiste en todas las edades, ya confuso ya claro ya lento, ó rápido. Piensa el niño antes de hablar, aunque lo niegue el visconde de Bonald, y en verdad que necesita pensar para aprender á hablar. Ningun recuerdo tenemos del acto primero en la serie de nuestros pensamientos, ningun presentimiento con motivo de un acto final; pero por lejos que alcance el sentido íntimo en lo pasado y en lo futuro, en la memoria y en la previsión, es seguro que siempre hemos pensado y que pensaremos siempre.

¿Sucede lo mismo con el conocimiento? No; nuestros conocimientos se forman y se deshacen: nacen, maduran y á veces mueren segun las edades y las situaciones del alma. El niño en la cuna nada sabe de la sociedad de la cual es miembro, de la familia en la que entra, del mundo exterior que ha de ser el teatro de su actividad, del cuerpo que va á ser el compañero y el instrumento de su alma en su existencia terrestre. Creen algunos que el alma ha vivido ya antes de aparecer en este globo; pero con seguridad, ha perdido todo recuerdo de la vida anterior cuando entra por medio del lenguaje en comunicación con sus semejantes, y sea por ignorancia, sea por olvido, tiene que aprenderlo todo para ponerse al nivel de su época. Tal es el objeto de la función social de la instrucción. Merced á la enseñanza, se deposi-

tan en las inteligencias jóvenes, conocimientos nuevos y se transmiten con nuevas creencias á las generaciones futuras. El estudio ó la educación personal perfeccionan las nociones adquiridas: la falta de educación las aleja y las destruye. El conocimiento humano está en un estado de fluctuación perpetua: todos los días se aprende algo y todos los días algo se olvida. En el período ascendente de la vida las utilidades sobrepujan á las pérdidas y lo contrario sucede en el período de decrecimiento. Fuera de esta ley todo depende de las circunstancias y de las disposiciones individuales. Lo que conoce uno, otro lo ignora y lo que uno adquiere otro lo pierde.

¿Pero si los conocimientos son esencialmente variables en cuanto á sus objetos no son fijos á lo menos bajo otro aspecto? ¿No sabe uno siempre alguna cosa y en este caso no es el conocimiento una propiedad permanente del alma? Tal vez; pero el conocimiento, en este sentido, no es más que el acto del pensamiento en general, haciendo abstracción de tal ó cual objeto, y se vuelve á la identidad de los juicios: PIENSO, CONOZCO. Algo saben el sordo mudo y aun el imbecil, y no son hombres mas que por que saben ese algo; distinguen los objetos que los rodean, se orientan en el mundo exterior, tienen opiniones respecto de sus semejantes, y se conocen á si mismos. Aun el niño antes de iniciarse en el lenguaje convencional no carece de todo conocimiento, porque si la palabra descansa esencialmente en la significación de los sonidos, es decir en la correspondencia establecida por el uso entre la serie de sonidos y la serie de los actos del espíritu, es claro que para aprender á hablar, es necesario tener ya conciencia de los actos espirituales que se expresan con los sonidos. Sin el conocimiento de si mismo los sonidos serian solamente sonidos y nunca llegarían á ser palabras. Además de esto conviene observar que antes de hablar el niño posee ya en sus gestos, en sus gritos unos signos naturales, con que expresa sus pensamientos, sus sentimientos y sus deseos y se hace obedecer por sus padres. Parece que el conocimiento es innato como el pensamiento. ¿Quién recuerda el momento exacto en que adquirió el primer conocimiento? ¿Puede tener un origen en el tiempo el hecho primitivo de la conciencia? Sin embargo como nuestros recursos nunca van mas allá del primer año de nuestra existencia terrenal, es imposible decidir por medio de la observación si nuestros conocimientos han tenido ó no un principio en este mundo; todo lo que con alguna verosimilitud puede afirmarse es que el conocimiento es para el espíritu lo que la luz es para los ojos, que la luz inteligible tiene su aurora como la física, que no se pasa de un modo brusco de las ti-

nieblas, de la ignorancia á la claridad de la ciencia, y por fin que el conocimiento no está en nosotros mas que en el estado de luz vaga y que se separa insensiblemente, continuamente, por un movimiento mas ó menos rápido, segun la energía del alma, las disposiciones orgánicas y las circunstancias externas.

## CAPITULO II.

### OBJETO DEL CONOCIMIENTO.

El objeto del conocimiento es tan numeroso como la realidad: primeramente abraza todo lo que es "conocido," despues todo lo que es "inteligible" y en lo inteligible cabe cuanto existe. En verdad que no sabemos todo lo que existe en el espacio, en el tiempo, en el mundo entero. ¿Pero por que no lo sabemos ahora, no lo hemos de saber nunca y no lo saben acaso algunos de nuestros semejantes? Entiendo por inteligible lo que es accesible al pensamiento de los seres racionales y no confundo los límites de mis conocimientos con los del conocimiento humano. ¿Existe algo que no sea inteligible, que no pueda ser conocido de algun modo, verdadero ó falso, completo ó parcial? Imposible es decidir esta cuestion sin entrarse en la metafísica; pero á lo menos debe comprenderse su sentido.

Un objeto que no fuera inteligible á diferencia de todos los demas no tendria ninguna relacion con el pensamiento; existiria en si mismo y no para la conciencia; seria para nosotros como si no existiera. Nadie habria sospechado la existencia de tal objeto, ni tendria nombre en ningun idioma, porque todo lo que tiene un nombre es objeto del pensamiento y puede ser conocido; todo lo que es afirmado ó negado en una proposición es inteligible. Los idiomas son un criterio público de la inteligibilidad de las cosas. Lo que no se encuentra en un diccionario puede muy bien existir sin ser conocido; pero lo que en él se encuentra, seguramente es conocido, ya sea que exista ó que no exista. Hé aquí un punto importante y sobre toda contestación, si se hace abstracción del carácter científico del conocimiento; esta sencilla observación, tomada del sentido comun y del valor de todas las lenguas, como expresión del pensamiento es suficiente para repeler las numerosas objeciones que muchos autores hacen contra la posibilidad de conocer ciertas partes de la realidad. Que sean esas objeciones con motivo de la verdad y de la certeza, se concibe; pero no son admisibles

tan en las inteligencias jóvenes, conocimientos nuevos y se transmiten con nuevas creencias á las generaciones futuras. El estudio ó la educación personal perfeccionan las nociones adquiridas: la falta de educación las aleja y las destruye. El conocimiento humano está en un estado de fluctuación perpetua: todos los días se aprende algo y todos los días algo se olvida. En el período ascendente de la vida las utilidades sobrepujan á las pérdidas y lo contrario sucede en el período de decrecimiento. Fuera de esta ley todo depende de las circunstancias y de las disposiciones individuales. Lo que conoce uno, otro lo ignora y lo que uno adquiere otro lo pierde.

¿Pero si los conocimientos son esencialmente variables en cuanto á sus objetos no son fijos á lo menos bajo otro aspecto? ¿No sabe uno siempre alguna cosa y en este caso no es el conocimiento una propiedad permanente del alma? Tal vez; pero el conocimiento, en este sentido, no es más que el acto del pensamiento en general, haciendo abstracción de tal ó cual objeto, y se vuelve á la identidad de los juicios: PIENSO, CONOZCO. Algo saben el sordo mudo y aun el imbecil, y no son hombres mas que por que saben ese algo; distinguen los objetos que los rodean, se orientan en el mundo exterior, tienen opiniones respecto de sus semejantes, y se conocen á si mismos. Aun el niño antes de iniciarse en el lenguaje convencional no carece de todo conocimiento, porque si la palabra descansa esencialmente en la significación de los sonidos, es decir en la correspondencia establecida por el uso entre la serie de sonidos y la serie de los actos del espíritu, es claro que para aprender á hablar, es necesario tener ya conciencia de los actos espirituales que se expresan con los sonidos. Sin el conocimiento de si mismo los sonidos serian solamente sonidos y nunca llegarían á ser palabras. Además de esto conviene observar que antes de hablar el niño posee ya en sus gestos, en sus gritos unos signos naturales, con que expresa sus pensamientos, sus sentimientos y sus deseos y se hace obedecer por sus padres. Parece que el conocimiento es innato como el pensamiento. ¿Quién recuerda el momento exacto en que adquirió el primer conocimiento? ¿Puede tener un origen en el tiempo el hecho primitivo de la conciencia? Sin embargo como nuestros recursos nunca van mas allá del primer año de nuestra existencia terrenal, es imposible decidir por medio de la observación si nuestros conocimientos han tenido ó no un principio en este mundo; todo lo que con alguna verosimilitud puede afirmarse es que el conocimiento es para el espíritu lo que la luz es para los ojos, que la luz inteligible tiene su aurora como la física, que no se pasa de un modo brusco de las ti-

nieblas, de la ignorancia á la claridad de la ciencia, y por fin que el conocimiento no está en nosotros mas que en el estado de luz vaga y que se separa insensible, continuamente, por un movimiento mas ó menos rápido, segun la energía del alma, las disposiciones orgánicas y las circunstancias externas.

## CAPITULO II.

### OBJETO DEL CONOCIMIENTO.

El objeto del conocimiento es tan numeroso como la realidad: primeramente abraza todo lo que es "conocido," despues todo lo que es "inteligible" y en lo inteligible cabe cuanto existe. En verdad que no sabemos todo lo que existe en el espacio, en el tiempo, en el mundo entero. ¿Pero por que no lo sabemos ahora, no lo hemos de saber nunca y no lo saben acaso algunos de nuestros semejantes? Entiendo por inteligible lo que es accesible al pensamiento de los seres racionales y no confundo los límites de mis conocimientos con los del conocimiento humano. ¿Existe algo que no sea inteligible, que no pueda ser conocido de algun modo, verdadero ó falso, completo ó parcial? Imposible es decidir esta cuestion sin entrarse en la metafísica; pero á lo menos debe comprenderse su sentido.

Un objeto que no fuera inteligible á diferencia de todos los demas no tendria ninguna relacion con el pensamiento; existiria en si mismo y no para la conciencia; seria para nosotros como si no existiera. Nadie habria sospechado la existencia de tal objeto, ni tendria nombre en ningun idioma, porque todo lo que tiene un nombre es objeto del pensamiento y puede ser conocido; todo lo que es afirmado ó negado en una proposición es inteligible. Los idiomas son un criterio público de la inteligibilidad de las cosas. Lo que no se encuentra en un diccionario puede muy bien existir sin ser conocido; pero lo que en él se encuentra, seguramente es conocido, ya sea que exista ó que no exista. Hé aquí un punto importante y sobre toda contestación, si se hace abstracción del carácter científico del conocimiento; esta sencilla observación, tomada del sentido comun y del valor de todas las lenguas, como expresión del pensamiento es suficiente para repeler las numerosas objeciones que muchos autores hacen contra la posibilidad de conocer ciertas partes de la realidad. Que sean esas objeciones con motivo de la verdad y de la certeza, se concibe; pero no son admisibles

si se refieren al conocimiento sea cual fuere su valor. ¿Si nada supiéramos de la esencia de las cosas para qué tendríamos esos términos en los idiomas? ¿Quién los creó? ¿Fue Dios? Entonces corresponden á alguna cosa real. ¿Fue el hombre? Entonces por lo menos representan nuestros pensamientos y explican con exactitud el estado de nuestros conocimientos.

El objeto del conocimiento es una cosa sea lo que fuere, finita ó infinita, posible ó real, simple ó compuesta, espiritual ó física. Para que su objeto sea conocido no es necesario que esté presente en esta ó la otra parte del tiempo: basta con que pueda ser. El conocimiento no excluye ningún modo de la existencia, ni lo posible, ni lo real, ni lo necesario; aun las imposibilidades son determinables en la ciencia. No hay tampoco motivo para encerrar todo el conocimiento humano en los límites del mundo, ni para suprimir lo infinito y lo absoluto como objetos del pensamiento. Ni pudiera hacerse sin alguna apariencia de razón, sin apoyarse siquiera en la noción del conocimiento. ¿Pero qué es el conocimiento sino una relación entre el pensamiento y el objeto? ¿Cual? Un objeto sea el que fuere, y no este de preferencia al otro, sino todos; porque no hay razón para que el espíritu esté en relación solo con las cosas finitas. Porque es finito, se dice, no puede comprender lo infinito, porque, y este es el grande argumento, lo infinito es incomprendible. Pero vamos por partes: si por incomprendible se entiende lo que no alcanzan los sentidos, estamos conformes; pero además de los sentidos tenemos la razón; si por incomprendible se entiende inagotable, también estaremos conformes, porque sería necesaria una inteligencia infinita para agotar lo infinito. Mas si por incomprendible se ha de entender inaccesible para el pensamiento, ininteligible absolutamente, ya no habrá conformidad alguna, porque quienes así lo digan se contradicen á sí mismos. Cuando se dice que lo infinito es incomprendible para un ser finito se tienen presentes en el pensamiento dos nociones que son la de lo finito y la de lo infinito y esta excede infinitamente al contenido de la otra. Pues bien; este mismo juicio está afirmando que á un mismo tiempo se conoce lo finito y lo infinito y la relación entre ambos, y que se les conoce en verdad, porque con exactitud se asegura que lo infinito no contiene á lo infinito sino que esto es lo que envuelve á lo finito. El equívoco está en la palabra "comprender" que se quiere aplicar aquí al conocimiento. Comprender es unas veces conocer y otras contener; pero no se quiera inferir de esto que el conocimiento exige una relación de continente á contenido entre el sujeto y el objeto, para no llegar á la

consecuencia idealista de que todo lo que es inteligible subsiste en el yo, y que el yo es todo y contiene todo, como lo asegura Fichte. El objeto del conocimiento está presente en el conocimiento sin duda; pero no deja de existir en sí mismo y se queda como estaba antes de ser conocido. El conocimiento implica una relación entre el sujeto y el objeto; esta relación es posible y puede ser necesaria entre lo finito y lo infinito y en este sentido lo infinito no es mas incomprendible que lo finito. ¿Cómo había de ser posible disertar sobre lo finito, crease ó no se crea, si él no fuera un objeto para el pensamiento? Bien, se dirá; pero los teólogos escriben tratados sobre los dogmas y sin embargo los declaran incomprendibles. No me constituyo defensor de los teólogos ni quiero probar la existencia de los dogmas de los sistemas religiosos; pero repito que una cosa no debe existir realmente fuera de nosotros para que llegue á ser un objeto del pensamiento, y así nos sucede imaginarnos lo imposible y reflexionar sobre nuestras propias creaciones. A la ciencia corresponde la existencia objetiva y ahora se trata no del valor de nuestro pensamiento sino de su alcance ó de los objetos á que puede llegar. Por lo demás, si se insistiere en la objeción, diré: que no hay error absoluto, que los dogmas mismos tienen un sentido racional é inteligible que puede ser aceptado por los adversarios lo mismo que por los partidarios de las revelaciones divinas.

No parece fácil "dividir" los objetos del conocimiento, porque abrazan todo lo que es. ¿Cómo hacer la división del conjunto de las cosas? Y sin embargo el problema se simplifica si se establecen algunas grandes líneas de demarcación y se recurre al procedimiento dichotómico. Hay cosas ó seres; este es el pensamiento mas general de cuantos poseemos: hay cosas que subsisten en sí mismas y otras que no tienen existencia propia sino relativa, ó que existen por relación á otras. A las primeras se les llama, sustancias; á las segundas, propiedades, modos, accidentes, es decir, determinaciones de la sustancia. El espacio, el tiempo, el movimiento, las fuerzas espirituales y físicas, por ejemplo, no existen separadas de los seres á quienes se atribuyen; se les puede concebir y analizar aisladamente; pero no por medio de una abstracción del espíritu que no está conforme con la realidad. Toda propiedad supone una sustancia, mas no la constituye. No se puede dejar de pensar en que hay algo que sostiene las cualidades y los modos, ni es posible admitir que la sustancia no sea mas que la simple reunión de las propiedades, un mero agregado de cosas de las cuales ni una sola puede subsistir sin que haya un sujeto al cual se adhiera. Acaso no haya sustancias sin atributos ni atributos sin sustancias y no que-

remos exigir ahora estas distinciones. La primera cuestion que se ofrece al tratarse de una cosa que se quiera determinar es esta? Es sustancia ó no lo es? ¿Dios es el orden del mundo ó el Ser que existe en sí mismo? ¿El tiempo, es lo que se cambia ó la cualidad de lo que se cambia? Así es como hemos fijado la noción del conocimiento, porque tomar una propiedad por una sustancia es hypostasiar.

Algunos autores modernos adoptando el punto de vista de Kant opinan que no conocemos las sustancias sino por sus manifestaciones, y M. Stuart Mill es de la misma opinion; pero no habla del conocimiento mas que de una manera incidente, á propósito de los términos del lenguaje. Las cualidades como las sustancias, dice, no nos son conocidas mas que por nuestras sensaciones ó por otros estados de conciencia comprendiéndose en ellos nuestros pensamientos. Por lo demas el autor no parece dispuesto á suprimir las sustancias. Otro autor avanza mas todavía. La sustancia, dice M. Renouvier, es un ídolo, no hay tal sustancia, porque la sustancia es la "cosa en sí" despojada de toda cualidad y de toda relacion: es el vacío, la nada. La sustancia, agrega, no es conocida mas que por su atributo: el yo, por ejemplo, no está representado mas que por el pensamiento como ser pensante, y el atributo mismo no se manifiesta mas que por sus modos: en manera alguna conocemos nuestro pensamiento ó el pensamiento en general, sino solo nuestros pensamientos. En una palabra "no conocemos mas que "fenómenos." Si esta proposicion que es la del autor citado, fuera exacta, seria preciso renunciar todo conocimiento científico, porque ninguna ciencia puede conformarse con describir fenómenos, es decir, apariencias, hechos variables ó contingentes. Las matemáticas tienen la pretension de determinar, hasta sin ayuda de la observacion, las propiedades eternas y necesarias del espacio, del movimiento, de las cantidades; las ciencias naturales investigan las propiedades invariables de los cuerpos organizados, y de la materia en general; las ciencias filosóficas estudian la esencia ó la naturaleza de las cosas. ¿Para qué era recojer fenómenos fugaces, si allí se ha de parar el conocimiento, si sobre ese hecho transitorio nada se puede establecer que sea fijo y permanente? En verdad que seria ridiculo que los sabios dijeran en vez de los cuerpos se atraen, los animales carnívoros se alimentan con carne: hemos visto caer algunos cuerpos y hemos oido decir de algunos gatos que se comian á los ratones; y para no comprometerse los sabios continuarían diciendo: estos fenómenos nada prueban respecto de las propiedades atribuidas por los metafísicos á esas pretendidas sustancias, á esas fantasmas á las cuales dan el nombre de cuerpos y

de gastos. En caso semejante tan hábiles serian los animales como nosotros, porque efectivamente para los brutos no hay mas que fenómenos ó manifestaciones sensibles, mientras que para el hombre hay algo mas, es á saber, elementos generales, principios, leyes que se formulan en la ciencia. Los mismos fenómenos tienen su ciencia, y M. Renouvier como los dogmáticos aspira á analizarlos en sí mismos, aunque según él nada puede ser conocido en sí. ¿Cómo puede un pensador sostener un sistema tan paradójico? ¿Como, el espíritu y el pensamiento son una coleccion de modos, un incesante flujo de fenómenos siempre diferentes, y pensais en hacer un libro y acumulais proposiciones y mas proposiciones para definir esta apariencia á la que se llama yo, para determinar de una manera inmutable las condiciones y los límites del pensamiento, y no como quiera, sino de todo el pensamiento humano! ¿No veis que estais escribiendo en vuestra propia contra, y que los principios que asentais expresamente condenan vuestra tesis? ¿No se conocen mas que fenómenos y se formalizan las leyes de los fenómenos como fines del conocimiento! ¿Y la ley, es tambien un fenómeno? ¿Y si conocemos las leyes y las categorías que norman invariablemente la actividad de la inteligencia, han de ser solos los fenómenos los únicos elementos de nuestros conocimientos?—Debe de haber en todo esto alguna equivocacion; y en efecto el fenómeno cambia de acepcion desde que llega á la presencia de la ley. Existen ahora "fenómenos generales," "fenómenos compuestos," producidos de una manera constante, "cosa" que puede parecer ridicula, dice el autor, á quienes limitan el nombre de fenómeno solo á los datos de la experiencia sensible y dividida." ¿Sea en hora buena! Ya los fenómenos no son fenómenos; pero entonces ¿qué serán las consecuencias deducidas de los fenómenos reales? Si hay fenómenos generales y constantes que se llamen leyes, ¿por qué no ha de haber fenómenos de fenómenos á los que se llamarian sustancias? ¿Si el epíteto fenómeno puede aplicarse "á las abstracciones y á las ideas de género" por qué no ha de convenir tambien á las ideas absolutas?

La cuestion es esta. ¿Conocemos fenómenos? Si. ¿No conocemos mas que fenómenos? No; conocemos las leyes de los fenómenos, la esencia ó las propiedades de las cosas, que no cambian, mientras que los fenómenos cambian sin cesar; y como estos suponen propiedades de las cuales son manifestaciones variables, suponen tambien una sustancia á la que pertenezcan dichas propiedades. En este punto están de acuerdo todos los sabios. Los fenómenos, dice uno de ellos, son modificaciones ó cambios introducidos en una sustancia: son el tránsito de un estado

de un modo de ser á otro. Si por ejemplo un cuerpo se liquida, el fenómeno no es la fusibilidad sino la fusión, es decir, la operación por la que el sólido se convierte en líquido ó pasa de un estado á otro. No hay fenómeno sin propiedad y sin sustancia. Todo fenómeno es una propiedad en acto, toda propiedad es un fenómeno en potencia. La física ó la química, dice otro autor, no conocen la materia mas que por las propiedades que son las causas inmediatas ó remotas de todos los fenómenos que ofrece á nuestra observación. Pero si fuera cierto que no conociéramos mas que fenómenos ¿podríamos inferir de ello que no haya sustancias? No sin duda; el conocimiento no es la existencia, y los límites de nuestro saber podrían no coincidir con los modos de la realidad.

Estas luces bastan por ahora. A la cuestión propuesta: qué conocemos, se responde que conocemos sustancias y propiedades y que por propiedades entendemos todas las modificaciones que pueden afectar á las sustancias. De aquí nace la división de las ciencias en ciencias materiales que tratan de las sustancias ó de los seres y ciencias formales que tratan de las propiedades ó de las relaciones de las cosas.

¿Qué sustancias conocemos? El yo y el no-yo. Y de aquí resulta una nueva división muy importante para la lógica. El conocimiento del yo se dice "inmanente" porque todos sus elementos, sujeto, objeto y relación se reducen al yo. El conocimiento del no-yo se dice "trascendente" porque su objeto sale de la esfera de la conciencia individual. El primero tiene de notable que el sujeto y el objeto son un solo y mismo ser y que la relación del sujeto y objeto consiste en una relación interna del yo consigo mismo. No parece que puedan hacerse objeciones fundadas en contra del valor de esta clase de conocimientos. Otra cosa sucede con la segunda clase en la cual el objeto no está ya encerrado en el sujeto, y el conocimiento expresa desde ese instante una relación entre dos cosas extrañas la una á la otra y constituidas acaso conforme á leyes diferentes y tal vez contrarias.

¿Qué sustancias contiene de nuevo el no-yo? Cuerpos, espíritus, seres formados por la unión de un espíritu y de un cuerpo, es decir, seres animados ó vivos. Aquí nacen las ciencias físicas, las psíquicas y las biológicas. El hombre sujeto para sí mismo y objeto para los demás, pertenece á cada uno de esos grupos de sustancias, como cuerpo, como espíritu y como ser armónico formado por la unión del alma con la materia. ¿Como se desarrolla en nosotros el pensamiento de estos diferentes objetos? Primeramente no conocemos mas que un corto número de cuerpos celestes y terrestres, organizados é inorgá-

nicos, accesibles á nuestros sentidos; pero el estudio de la astronomía, de la geología y de la física multiplicando sin cesar las distancias, los períodos y los números nos llevan mas allá de los límites de la observación y nos hacen suponer con razón ó sin ella, que todos los cuerpos distribuidos en sistemas solares no forman mas que un todo, único, llamado "Naturaleza" ó mundo corporeo, y que bien pudiera ese todo ser infinito en su género, infinito en el espacio, en el tiempo y compuesto de una infinidad de astros ó de cuerpos. El pensamiento del "mundo espiritual" que oponemos al mundo físico sigue la misma progresión: reunimos en un todo las almas con las que estamos en relación en esta tierra y llegamos gradualmente á sospechar que la creación contiene una infinidad de sustancias semejantes, que el mundo moral no tiene menos plenitud ni menos perfección que la materia, y que es también infinito en su género. Los espíritus y los cuerpos se unen entre sí y tal vez en diversos grados: la naturaleza humana presenta esta unión en su forma mas completa y mas íntima, y los animales acaso la realizan en condiciones menos perfectas y de una manera inconsciente. Y sea lo que fuere, entre los seres que no son ni puros espíritus ni pura materia distinguimos á los hombres, y el pensamiento de la "humanidad" sigue las mismas faces del desarrollo que los objetos de que acabamos de hablar. En la humanidad colocamos á todos los hombres que viven ya sea en la tierra ya sea en otros globos habitables en el espacio, y aunque no nos sea posible examinar mas que á determinado número de nuestros semejantes, nos inclinamos á creer que la humanidad es infinita en su género como el mundo físico y el mundo espiritual, cuya síntesis presenta, ó que existen en la creación una infinidad de seres racionales en diferentes grados de cultura. Reconocemos pues tres órdenes de sustancias trascendentes y son: sustancias materiales, inmateriales y mixtas, y las clasificamos en tres géneros: el género naturaleza, el género espíritu y el género hombre, á todos los cuales consideramos como infinitos, cada uno en su terreno. Estos tres géneros reunidos forman el mundo ó el universo, el "cosmos" ó objeto de la cosmología.

¿No conocemos otras sustancias además de las expresadas? No nos apercebimos de otra alguna en los límites del mundo; mas considerando que los espíritus, los cuerpos y los hombres son géneros finitos y que un género, aun cuando se extendiera hasta lo infinito, no es mas que un género, es decir, una parte de la realidad, nos vemos obligados á elevarnos sobre el mundo y á concebir un cuarto objeto que es la sustancia infinita y absoluta ó el ser de toda realidad á quien llamamos

Dios. Una colección de géneros no puede satisfacer á la razón en la investigación de las causas; afirmamos que todo se refiere á la unidad y que fuera de la serie de los seres limitados existe un ser que es la causa de todas las cosas, que no está encerrado en un género, ni opuesto á ninguna otra esencia, que es en fin el infinito y absoluto bajo todos aspectos. Podemos sin duda engañarnos; pero con absoluta seguridad, tenemos conocimiento de Dios, y todos los pueblos que tienen un culto están en la misma situación.

Tal es el conjunto de las sustancias que se presentan á nuestro pensamiento, sea cual fuere el valor objetivo de las nociones que nos formamos de Dios, de la naturaleza, del espíritu, de la humanidad. Cuantas sustancias se han conocido entran en una ú otra de estas categorías. M. Mill que se ha propuesto investigar todas las especies de cosas expresadas por los nombres no cita mas que dos sustancias, los cuerpos y las almas. ¿Qué piensa de Dios? Tomemos ahora el segundo término de la división.

Todo lo que no es sustancia es determinación de una sustancia. Entre estas determinaciones se distinguen las propiedades, cualidades ó atributos por una parte y los actos, estados y fenómenos ó accidentes por la otra. Las "propiedades" son los modos de ser invariables de la sustancia; los "fenómenos" sus modos de ser variables y por tanto temporales: unos y otros expresan la esencia, aunque de ordinario se reserva esta palabra para designar los atributos fundamentales de las cosas. La esencia se manifiesta en las cualidades, y las cualidades en los actos y el ser es á un mismo tiempo el conjunto de sus actos y de sus cualidades. Si por ejemplo, hago un triángulo rectángulo cuyos lados tengan quince, veinte, veinticinco milímetros, las propiedades de esta figura consistirán en las relaciones determinadas que existen tanto entre los ángulos como entre los cuadrados de los lados; los accidentes en el tamaño de los dos ángulos agudos y en la longitud de los lados: los primeros caracteres pertenecen á la esencia del triángulo rectángulo en general; los segundos á la esencia del triángulo individual que ha sido construido. En este sentido los estados accidentales son parte de la esencia y propiedades, propiedades contingentes, meras posibilidades que se han realizado. El tener lados de un tamaño ó de otro es una propiedad de cada triángulo y es una propiedad del yo encontrarse en este momento en esta ó la otra situación determinada.

Toda sustancia tiene propiedades en relación con la esencia ó por mejor decir propiedades que constituyen su esencia: una sustancia finita tiene propiedades finitas y una sustancia infinita las tiene infi-

nitias. No sé como ha podido figurarse un autor que las sustancias inmateriales no se distinguen entre si mas que por las propiedades de los cuerpos á los cuales están unidas y que necesariamente se confundirían en conjunto si viviesen separadas de la materia. La psicología enseña las propiedades del alma: la física, la química, la mineralogía las propiedades de los cuerpos. La individualidad permite discernir entre ellas á las sustancias de una misma especie.

Hay diversos órdenes de propiedades. Las divisiones principales se refieren á las propiedades simples y relativas, á las fundamentales y derivadas, á las genéricas é individuales, á las universales y particulares.

Son propiedades "simples" las que afectan á las sustancias consideradas en sí mismas, haciendo abstracción de toda relación externa, como la unidad, la identidad, la actividad, la fuerza, el tiempo y el espacio. "Relativas" son las propiedades que pertenecen á los seres en tanto que estén en relación entre si y que por consiguiente suponen á lo menos dos términos, como la causalidad, la utilidad, el conocimiento, la unión y el movimiento. Hagamos algunas aplicaciones de esta división. Los modos de la existencia son propiedades relativas: una cosa no es posible ó imposible, necesaria ó contingente en sí misma, sino solamente para tal ó tal otra. La posibilidad, la realidad y la necesidad indican como existe una cosa por relación á otra; la relación ya sea única, ya sea necesaria admite muchos casos: es posible, es efectiva, es real. La longitud de la circunferencia, por ejemplo, está determinada necesariamente por el radio: la longitud de las cuerdas es arbitraria: dibujando un círculo y una cuerda se realizarán á la vez una necesidad y una posibilidad; pero la longitud de la circunferencia no es en manera alguna necesaria en sí misma, sino que es independiente de la idea de círculo en general y no tiene relación única y constante mas que con el radio dado.—Hay otra cuestión interesante que se refiere á las propiedades relativas y fué promovida por Orígenes con motivo del origen del mundo. Notó este gran pensador que generalmente se conceden á Dios ciertos atributos que implican relación con el universo y demostró que dada la eternidad de Dios y de sus atributos la eternidad del mundo se infiere necesariamente.—Dios es causa y providencia, por ejemplo. La causa supone un objeto y la providencia no se concibe sino en un conjunto de seres sometidos á una dirección superior, como la paternidad es inseparable de la filiación. La causalidad y la providencia divina traen pues la existencia del mundo y de los seres finitos; pero Dios no ha sido causa y providencia en

un momento determinado, sino que es la causa y la providencia eterna, porque de no ser así habría recibido un aumento de cualidades, lo cual está en contradicción con la naturaleza del ser absolutamente perfecto. Si pues no hay causa sin objeto, ni puede haber causa eterna sin efecto eterno, es preciso admitir que el mundo no tiene principio en el tiempo. Para combatir esta conclusión es necesario disputar las premisas—A las propiedades relativas corresponde la teoría del juicio y del razonamiento. Y en efecto esas operaciones no tienen mas objeto que el de determinar las relaciones de las sustancias entre ellas, de las propiedades entre ellas y de las propiedades con las sustancias. Algunas partes de la gramática pueden explicarse por medio de esta misma distinción. El sustantivo es la palabra que expresa las sustancias ó las cualidades hipostasiadas; el adjetivo designa las propiedades, y basta esta definición general porque abraza todos los casos. La división que se hace de adjetivo calificativo y determinante, corresponde á la división de las propiedades en simples y relativas. Los calificativos dan las propiedades simples, inherentes al objeto y consideradas como tales: los determinantes indican las relaciones mas ó menos accidentales y variables del objeto del cual se habla, ya sea con el yo como sujeto poseedor, ya sea con la posición del sujeto en el espacio, ya sea con los objetos del mismo espacio en el punto de vista del mundo: los adjetivos numerales manifiestan esta relación de una manera precisa: los adjetivos indefinidos de una manera vaga é indeterminada.

Hay propiedades fundamentales y secundarias, materiales y formales, constitutivas y consecutivas. Las fundamentales se llaman comunmente "esenciales" por oposición á las secundarias, á las cuales se llaman "accidentales". Pero es preciso mirarse mucho en el uso de estos términos y para evitar toda equivocación reemplazarlas con las palabras "genéricas" é "individuales." Los atributos fundamentales, verdaderamente inseparables del objeto, son comunes á todo género, mientras que los secundarios ó los modos no se encuentran mas que en los individuos, acompañados de rasgos particulares que distinguen á cada uno de sus semejantes; pero en el fondo unos y otros pertenecen á la esencia y marcan la diferencia entre la esencia del género y la esencia de la especie. Las caracteres anatómicos del caballo, por ejemplo, son de la esencia de esta especie de paquidermos: la alzada, la fuerza, el color, los defectos, son de la esencia individual realizada en el tiempo segun las circunstancias ó los accidentes que marcan la vida de un ser finito. El pensamiento, el sentimiento, la

voluntad, son facultades fundamentales inherentes á todos los seres racionales, y son propiedades genéricas; los errores, las pasiones, los vicios están de diversos modos en los individuos y son propiedades individuales. Las primeras son inmutables, indelebles, eternas, y las segundas, variables, temporales y capaces de ser modificadas. Desaparecen los errores, las pasiones se calman y los vicios se olvidan á medida que el hombre se perfecciona; pero si el individuo es un ser completamente determinado que con medios limitados debe esforzarse para llegar á la perfección absoluta, probable es que siempre tenga la propiedad de engañarse y hacer el mal, y esta posibilidad deberá llegar á la realidad de todas maneras y en todas las faces de su existencia. Las propiedades individuales no parecen ser mas que manifestaciones originales de las propiedades genéricas de las apropiaciones singulares y accidentales de las cualidades que corresponden á todo el género. En este sentido no habría propiedades meramente individuales ó en otros términos, tales propiedades no serian mas que modos, maneras de ser de las propiedades generales y comunes. Y esto sería una razón mas para no aislar los fenómenos de las propiedades como ya lo hemos hecho notar. ¿Qué son el tamaño, la agilidad, las disposiciones especiales de un animal sino la individualización de las cualidades que se encuentran en su especie? Los hechos son propiedades en acto.

Las propiedades materiales y formales tocan al fondo y á la forma de las cosas. Si por fondo se entiende la esencia, el "que" y por forma el "como" ó la manera de ser, toda cosa, sustancia ó propiedad parece tener una forma como tiene una esencia y puede ser considerada al mismo tiempo en sus cualidades materiales y formales. El espacio y el tiempo, por ejemplo, son propiedades fundamentales. ¿Pero qué género de propiedades? Son formas: el espacio es la forma de la materia en tanto que es continua; el tiempo es la forma de todos los seres en tanto que son activos ó que se modifican. La eternidad es la forma de lo que es inmutable. La voluntad es una propiedad material del espíritu, cuya forma es la libertad. A su vez la ciencia es una propiedad del alma, y material como el arte: pero la ciencia tiene tambien su forma y su fondo. El fondo es el conocimiento y este debe ser cierto y verdadero para que tenga una virtud científica. La forma de la ciencia es el sistema y tiene por condiciones la unidad, la variedad y la armonía que son los elementos de toda organización. Las propiedades materiales de la ciencia considerada en su conjunto son el conocimiento, la verdad y la certeza; sus propiedades formales,

la unidad, la variedad y la armonía. Implica la armonía, unión y distinción; excluye la confusión y la separación, y de aquí nace la fórmula de organización: unir sin confundir, distinguir sin desagregar. Lo mismo sucede con la lógica: el juicio y el razonamiento no exigen más que una verdad formal "vis formæ" que resulta del encadenamiento de las nociones y no de su valor intrínseco: la definición, la división y la demostración exigen además una verdad material "vis materiæ" que nace del acorde de cada noción con su objeto.

Tienen también las propiedades sus propiedades. Por ejemplo, el conocimiento es una propiedad del pensamiento: la responsabilidad, de la voluntad: la continuidad, del tiempo, del espacio, y la divisibilidad, de la continuidad. Las propiedades inmediatas ó primitivas se llaman en este caso "constitutivas" y las propiedades de propiedades que constituyen los atributos á los cuales califican son "consecutivas" al sujeto de la sustancia á la cual se adhiere. Ejemplo: la responsabilidad es un atributo consecutivo del alma y constitutivo de la libertad.

Hay por fin, propiedades comunes ó universales que parece que convienen á todas las cosas y atributos propios ó característicos que no pertenecen más que á una sola clase de objetos. La conciencia de sí mismo en la personalidad, la libertad, la perfectibilidad y la vida racional que dependen de ella son un atributo propio del hombre entre los seres finitos: la unidad, la identidad, la actividad la causalidad son propiedades comunes á todos los seres que viven. Y esto es una distinción muy interesante para la lógica y para la metafísica. Para definir las cosas es necesario dar sus propiedades ¿pero cuáles? Las comunes solas no distinguen al objeto: los caracteres propios solos tampoco permitirían clasificarlo: necesitanse pues los atributos comunes y los propios. ¿Y cómo si todo objeto tiene una numeración incontable de propiedades? Es preciso escoger. La lógica tiene un método seguro para hacer en pocas palabras el resumen de todos los atributos fundamentales, consecutivos, comunes y propios de un objeto: en virtud de la teoría de la extensión y de la comprensión las propiedades de la especie comprenden también las del género, de la familia, del orden: se pueden omitir estas ó indicar todas las propiedades comunes indicando el género más próximo. Cuando se dice por ejemplo, que el perro es un animal carnívoro, ya no se necesita decir que es mamífero, vertebrado, animal y organizado y bastará añadir al género el carácter particular que distingue al objeto para dar de él una definición tan sencilla como completa. Así se dice del círculo: línea curva

y cuya curvatura es homogénea ó siempre la misma: el primer rasgo mide el género y el segundo la diferencia.

En metafísica se puede uno preguntar si verdaderamente existen los atributos universales y los propios. No podemos resolver esta cuestión. Pudieran ser los atributos propios como las cualidades individuales una apropiación de caracteres más generales; sin embargo esta apropiación debería tener su razón en la esencia propia de cada objeto y ya esto sería un elemento suficiente de distinción. Habría siempre, sino atributos propios á lo menos manifestaciones particulares de los atributos comunes. Hé aquí la extensión del problema: si hay atributos propios se agregan á los atributos comunes; si no los hay ó son atributos comunes manifestados de cierta manera, en tal ó tal potencia, todas las cosas, espíritus ó cuerpos, hombres ó bestias tienen un número igual de propiedades sin dejar de ser por esto distintos. Lo que en el espíritu se llama sentido íntimo, por ejemplo, sería en el fondo lo mismo que la cohesión en la materia: una y otra propiedad indicarían la relación de un ser consigo mismo; pero esta relación es por una parte según la esencia del espíritu y por la otra según la esencia de la materia. Así también el pensamiento y la luz, el sentimiento y el calor, la voluntad y el movimiento, el amor y la afinidad serían expresiones análogas de una misma propiedad realizada bajo dos formas diversas en el mundo físico y en el mundo moral. El espíritu y el cuerpo serían términos equivalentes, organismos homólogos que representan bajo dos facetas opuestas como los sexos, una sola y misma naturaleza. En suma todos los seres provendrían del Ser y tendrían sus propiedades según su propia esencia. Tal es la teoría de la unidad de sustancia que se haría mal confundiéndola con el panteísmo, supuesto que ella no hace más que expresar esta tesis religiosa que todo tiene su causa en Dios y tiene las muestras de su origen. "Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia"

No hay que admirarse de que esta cuestión de las propiedades comunes nos lleve á la corriente de la metafísica: es la cuestión de las "Categorías" ó si se quiere de la "Analogía Universal" que ha seducido á todas las grandes inteligencias. Desde Aristóteles que creó el nombre, las categorías designan los atributos comunes de todas las cosas, es decir, los puntos de semejanza que hay entre todos los objetos del pensamiento. Todo es semejante á todo, si en realidad hay categorías y todo se diferencia de todo; las cosas se parecen por las propiedades comunes y se distinguen por su esencia propia que las modifica. Los atributos de Dios se reflejan en el mundo, los seres finitos fueron

hechos á imagen del Ser infinito, el pensamiento mismo corresponde á la realidad, y las leyes del conocimiento están conformes con las leyes generales de la creacion. Todo está construido sobre un plan y por esto todo puede reproducirse exactamente en la conciencia. Las categorías contienen el secreto del método: quien las posee puede conocerlo todo, analizando todas las cosas en orden segun la evolucion de los elementos mas sencillos y mas fundamentales del pensamiento. La ciencia está adquirida cuando su objeto queda determinado bajo todos aspectos. ¿Y como se hace esta determinacion sin omitir algo esencial? Examinando sucesivamente el objeto por cada categoría. Las categorías son un "tópico" lógico: "lugares comunes" de la filosofía, es decir, una base y un medio para el desarrollo científico del pensamiento. Los lugares mismos son una aplicacion de las categorías al arte oratorio, aplicacion que debe esperar su perfeccionamiento ulterior del progreso de la lógica.

El primer sistema conocido de categorías es el de Aristóteles. Las palabras, segun el Estagirita, no pueden expresar mas que diez especies de cosas. Hay pues diez géneros del ser ó diez puntos de vista para contemplar la realidad. Y como el primero de ellos abraza á los otros y se aplica á todo lo que es, las categorías son verdaderamente atributos universales ó comunes. Por incompletas que sean las categorías, respecto de las cuales Aristóteles no sigue método alguno, ellas han alimentado al pensamiento durante la edad media y son ahora consideradas como un trabajo digno de admiracion. Hé aquí las diez categorías:

essentia	la esencia
quantitas	la cantidad
qualitas	la cualidad
relatio	la relacion
quando	el tiempo
ubi	el espacio
situs	la situacion
habitus	la manera de ser
actio	la accion
passio	la pasion

La primera categoría es la del ser ó la esencia, fundamental porque hay existencia por todas partes y las otras categorías no son sino accidentes. Esos diez géneros dice Aristóteles, no se resuelven unos en otros; pero se unen simultáneamente en un mismo sujeto: la cuali-

dad no tiene cantidad, el tiempo no es el espacio; pero cada objeto posee una cantidad y una causalidad y se manifiesta á la vez en el tiempo y en el espacio. Las categorías son los elementos mas sencillos del pensamiento y del language; no pueden reducirse, ni tienen género superior y por tanto no pueden definirse; pero tienen sus afecciones, sus accidentes, que los diferencian de cada uno de los diversos sujetos en que cada una se realiza. Todas tienen sus oposiciones que se expresan en forma de contradiccion por afirmaciones ó negaciones ó en forma de contrariedad. Las contrarias que afectan á todas las categorías son el ser y el no ser, el uno y el múltiple, el mismo y el otro, el semejante y el desemejante, el igual y el desigual. La potencia y el acto que son tambien sustancias se refieren á la cualidad, cantidad y expresion.

Fácil es conocer lo que falta á este cuadro en método, en unidad y en encadenamiento ó combinacion de ideas. Domina en el cuadro el poder de abstraccion de Aristóteles, y las categorías no se ligan entre sí como las ideas de Platon. Fácil seria tambien criticar los pormenores del sistema: las cuatro primeras categorías son fundamentales y en su lugar se tratará de ellas; las otras son mas ó menos accesorias y revelan la preocupacion de Aristóteles al considerar al individuo como la base de toda realidad. La pasion, la situacion, la manera de ser no se aplican mas que á seres finitos: el espacio no conviene mas que al mundo de los cuerpos.

A las diez categorías (prædicamenta) pueden agregarse los cinco categoremas (prædicabilia) que las completan, y son: el género, la especie, la diferencia, lo propio y el accidente. Estos términos universales comprenden las diversas órdenes de relaciones que existen entre dos cosas, sujeto y atributo. El animal por ejemplo, es un género con relacion al hombre y el hombre es una especie con relacion al animal. La razon es la diferencia que distingue esta especie, de las otras: es el exceso de la comprension de la especie sobre la del género. Enunciar el género y la diferencia de una especie es el fin de la definicion que hace conocer la esencia del objeto. Lo propio se deriva de la esencia, y el accidente le es extraño; ejemplo, la facultad de hablar es propia del hombre, el color es accidente.

Mejor coordinado que esto es el cuadro de Kant. En él las categorías están representadas como las formas del entendimiento; es decir, la facultad de juzgar. Corresponde pues á las diversas especies de juicios y son conceptos supra-sensibles, implicados en todas las operaciones complexas del pensamiento. El error de Kant en este punto

consiste en apoyarse en la division vulgar de los juicios sin tratar de completarla y reformarla, para descubrir los mas sencillos elementos de la inteligencia. Las categorías no son posteriores sino anteriores al juicio. Hé aquí el cuadro de los juicios.

1	CANTIDAD	2	CUALIDAD
Juicio	singular	Juicio	afirmativo
"	particular	"	negativo
"	universal	"	infinito
3	RELACION	4	MODALIDAD
Juicio	categórico	Juicio	problemático
"	hipotético	"	asertivo
"	disyuntivo	"	apodictico

Hé aquí ahora las categorías que corresponden término á término á las diversas formas del juicio

1	CANTIDAD	4	CUALIDAD
Juicio	Unidad	Juicio	Afirmacion
"	Pluralidad	"	Negacion
"	Totalidad	"	Limitacion
3	RELACION	4	MODALIDAD

Inherencia (sustancia y accidentes)	Posibilidad é imposibilidad
Causalidad (causa y efecto)	Realidad y no existencia
Comunidad (accion y reaccion)	Necesidad y contingencia

Hay cuatro categorías fundamentales cada una de las cuales comprende á otras tres. Las dos clases primeras abrazan las categorías matemáticas y los dos últimas, las categorías dinámicas. Las unas son simples, las otras, dobles ó poseen términos correlativos. Kant hace observar además, que la tercera categoría en cada clase resulta de la combinacion de las dos precedentes las cuales son opuestas entre sí como miembros de una division dichotómica. Así la totalidad es la pluralidad reducida á la unidad, la limitacion, la realidad unida á la negacion, la comunidad ó reciprocidad expresan la causalidad de sustancias que dependen unas de otras y la necesidad designa la existencia real deducida de la posibilidad.

Se comprende sin fatiga la correspondencia entre las categorías y los juicios de cantidad. La cualidad ofrece algunas dificultades con motivo del tercer elemento que contiene en los dos cuadros. Parece raro que Kant haga corresponder la categoría de la limitacion al juicio infinito; pero consiste el error mas en los términos que en las cosas. Llama el autor juicio infinito á una proposicion que bajo un aspecto, en cuanto al verbo ó la relacion, es positivo y bajo otro, en cuanto al sujeto y el atributo, es negativo; y presenta por ejemplo este: el alma es no mortal, lo que quiere decir que el alma está comprendida positivamente en la extension sin límites de las cosas que no son perecederas. Y toda equivocacion desaparecería si hiciera una distincion entre el carácter positivo ó negativo de los términos y de las relaciones que entre ellas establece y si á las proposiciones en que á la vez se encuentran la afirmacion y la negacion se les llamara juicios limitativos. La tercera clase está expuesta á objeciones mas graves. ¿Por qué no distingue Kant mas que tres clases de relaciones? La hace tal vez por conservar la simetria del cuadro. Pero la clasificacion arbitraria y forzada la correspondencia entre las categorías y los juicios. El categórico expresa entre el sujeto y el objeto una relacion pura y sencilla que no tiene nada de comun con la sustancia. El juicio hipotético designa que los dos términos están unidos por una relacion de condicion realizada mas bien que de causalidad. El juicio disyuntivo que representa la division del sujeto en sus diversas especies no ofrece mas que una remota analogía en la reciprocidad. Kant funda esta analogía en la coordinacion que existe entre las especies de un mismo género y en la determinacion recíproca de estas especies, de las que cada una excluye á las otras; pero en todo esto nada hay que exite la accion y la reaccion como categorías dinámicas. No tiene la cuarta clase los mismos defectos; pero las modalidades de la existencia tan importantes para la metafísica han sido mal determinadas por Kant.

Han sido generalmente adoptadas las categorías de Kant, y en Francia se ha propuesto reduciras á dos: la sustancia y la causalidad; pero tal tentativa no tiene fundamento porque se trata de descubrir el conjunto de los atributos universales mas bien que la raiz comun de todas las ideas: de otro modo, seria suficiente la sustancia porque todas las propiedades incluyen la causa, puede ser mas que los atributos de la sustancia ó del ser. Otro autor que sigue las huellas de Kant examinando sus defectos, ha expuesto un sistema nuevo de categorías como leyes generales de la representacion.

CATEGORIA.	TESIS.	ANTITESIS.	SINTESIS.
<i>Relacion.</i>	<i>Distincion.</i>	<i>Identificacion.</i>	<i>Determinacion.</i>
Número	Unidad	Pluralidad	Totalidad
Posicion	Punto (límite)	Espacio [intervalo]	Extension
Sucesion	Instante (límite)	Tiempo (intervalo)	Duracion
Cualidad	Diferencia	Género	Espacio
Porvenir	Relacion	No relacion	Cambio
Causalidad	Acto	Potencia	Fuerza
Finalidad	Estado	Tendencia	Pasion
Personalidad	El	No el	Conciencia

La primera categoría de M. Renouvier es la relacion. Hasta ahora se habia creído que la relacion presuponia dos términos por lo menos, sobre las cosas que están unidas "fundamenta relationis" y que es imposible hacer en el conocimiento abstraccion de los séres; pero el autor pretende que el único objeto del pensamiento es el fenómeno y que el fenómeno es una relacion. La funcion del pensamiento consiste en unir y en separar las relaciones por la antesis y el análisis y tal es la evolucion que sufre la categoría de las categorías, la relacion. Las representaciones sensibles que forman todo el conocimiento humano se rijen por las leyes de la tesis, del cinitésis y de la síntesis: se manifiestan en dos términos que se excluyen, bajo el carácter del antinomio; pero en vez de conducir á la contradiccion, se reducen á la unidad en la síntesis del tercer término, como lo enseña Hegel.

La determinacion es la síntesis de la distincion y de la identidad; que son contrarias. Determinar dice el autor es limitar: todos los objetos supra sensibles del pensamiento, el infinito, el absoluto, la sustancia quedan pues eliminados de la fenomenología; se determina distinguiendo é identificando, es decir uniendo. La totalidad que es un número, es el uno del múltiplo ó el múltiplo del uno, la síntesis de la unidad y de la pluralidad. La extension es la síntesis del punto y del espacio, un límite en intervalo, ó un intervalo limitado: el espacio finito es pues una contradiccion. La duracion es la síntesis del instante y del tiempo, es un tiempo limitado y no hay otro. La cualidad se muestra en la especie que es la síntesis del género y de la diferencia, ó el género, de la diferencia ó la diferencia del género. Despues del número de la posicion, de la sucesion y de las cualidades llegan las categorías de las relaciones instables. El porvenir ó cambio de

estados es la no relacion de ó la relacion de la relacion es decir, la síntesis del mismo ó del otro, ó del ser y del no ser en dos instantes sucesivos que distinguen la representacion aunque no los separe la experiencia. La fuerza es el acto de la potencia ó la potencia del acto, ó en otros términos, uno real y posible otro, que son considerados como causa y efecto el uno respecto del otro, porque las causas se reducen á relacion de sucesion, como Hume. La tendencia es un intervalo de dos estados como la potencia es un intervalo de dos actos; pero la primera no tiene mas que una sola direccion que es su fin: dos estados definidos que limitándose se tendencia forman una síntesis que puede llamarse pasion. La pasion es pues el estado de la tendencia ó la tendencia del estado, la síntesis del medio y del fin. La finalidad es una categoría tan universal como la vida y el porvenir: se vive por algo: el llegar á ser ó porvenir implica la tendencia y el fin lo mismo que la potencia y la causa. A la ley de finalidad se reunen el bien y el mal; lo bello y lo feo, que provocan en nosotros el deseo y la repulsion, la esperanza y el temor, el placer y el dolor, el amor y el odio y que se revela en toda la naturaleza ya por el apetito ó instinto, ya por las afinidades ó por la atraccion. Partiendo de la relacion en general todas las categorías llegan por fin á esta relacion particular que es la personalidad. De todo objeto representado en el espacio ó en el tiempo se puede preguntar "en quién" se manifiesta. La personalidad se determina como las otras categorías por la síntesis de un límite y de un intervalo correspondiente. El límite es el "sí" (él) una esfera de fenómenos internos: el intervalo es el "no sí" el conjunto de los fenómenos externos. La síntesis del sí y del no sí es la conciencia, la persona: la conciencia, en otros términos es el sí del no sí ó el no sí del sí. Las relaciones entre personas constituyen los derechos y los deberes. La persona nos ofrece, realizada en un grado eminente el carácter de individualidad; que pertenece á los séres

Lo peculiar de este sistema es reducir todas las categorías á la relacion excluyendo los términos mismos que toda relacion supone, es decir los séres ó sustancias, reducir á la ciencia al mundo de las representaciones o de los fenómenos eliminando el infinito y el absoluto, aplicar en fin á la naturaleza las categorías psicológicas de la finalidad y de la personalidad, recopiladas en la pasion y en la conciencia. No es este el momento oportuno de juzgar de estas hipótesis tan ridiculas y mas oscuras que las de Hegel, y solamente notaré mos que estas construcciones lógicas que proceden por concepciones legales "á priori" nada tienen de común con la ciencia de los fenome-

nos y que las conclusiones escépticas que producen no están justificadas mas que por definiciones arbitrarias. Verdad es que el espíritu no es un objeto de la ciencia, si el pensamiento ejerce la función de determinar las cosas y si determinar es limitar. ¿Pero por qué se ha de dar esta definición? Evidente también es que se necesita repeler la personalidad divina, si la personalidad se confunde en la individualidad y si el yo no puede llegar a la conciencia de sí mismo sino por oposición al no yo. ¿Pero por qué se ha de sufrir esta confusión? No es posible discutir sobre estos puntos.

Queda por último que exponer otro sistema, el de Krause en que por primera vez aparecen las categorías con su encadenamiento lógico como leyes del pensamiento y en su orden ontológico como atributos constitutivos de las cosas, sin que la lógica sea absorbida por la metafísica como en el idealismo absoluto de Hegel. Todas las categorías descansan, como Aristóteles lo había conocido, en la idea del "ser" que es la más sencilla y la más universal, supuesto que el ser se halla en el fondo de cada pensamiento y en el fondo de cada cosa. Todo lo que es, sustancia ó propiedad, yo ó no yo, tiene el ser, es "alguna cosa." El ser es la primera y la última palabra de toda ciencia supuesto que toda ciencia tiene por objeto determinar, es decir, explicar una cosa, finita ó infinita, el alma, el cuerpo ó Dios, el espacio, el movimiento ó la cantidad. El análisis del ser es toda la ciencia. ¿Y cómo se ha de proceder a este análisis? Considerando al ser desde todos los puntos de vista señalados por la observación: en sí mismo, en su contenido y en sus relaciones con su contenido, ó en otros términos; como todo, como conjunto de partes y en las relaciones con sus partes. Estas tres facetas del ser corresponden á la tesis, al antítesis y á la síntesis. El ser es primeramente considerado en sí mismo: como tal es uno; después considerado como variedad de cosas si se atiende á todo lo que su esencia encierra: como tal es múltiple, y cada elemento de la variedad está en antítesis ó en oposición con los otros, el ser es por fin considerado como la unión del todo y de las partes: Estos son los principios fundamentales que presiden á la determinación del ser.

Hegel y otros autores recurren también á las leyes de la tesis, del antítesis y de la síntesis; pero las emplean de muy diverso modo. Según ellos, la tesis propone un objeto, niega el antítesis y la síntesis cambia á la vez al objeto y á su negación: la tesis y el antítesis son según esto, los dos términos de una opinión contradictoria, que á pesar de su contradicción se fundan el uno en el otro y reaparecen intactos en la síntesis después de haber sido destruidos. Así es como para

la idea absoluta de la naturaleza que es la negación de la idea y se eleva al espíritu en donde se identifica con la naturaleza. Así el ser se transforma en no ser y compone con esta nada el llegar á ser ó porvenir. Tal procedimiento es violento y arbitrario. El antítesis exige una oposición considerada entre dos términos contrarios de los que no sea el uno la negación pura y sencilla del otro, sino una afirmación nueva que resulta del análisis del objeto propuesto y que por tanto no destruye la tesis, sino que la descompone en sus elementos combinados entre sí y subordinados ambos á la unidad del objeto; en una palabra, el antítesis no es opuesto á la tesis, sino que contiene dos términos opuestos uno á otro. A su vez la síntesis no es una idea superior que eleva á un mismo tiempo á la tesis y al antítesis á más alta potencia, sino sencillamente la unión ó la armonía de los dos miembros del antítesis. Pongamos un ejemplo de la antropología: el hombre es uno, he aquí la tesis; esta unidad se manifiesta por dos seres opuestos, el espíritu y el cuerpo, he ahí el antítesis ó la variedad; el espíritu se une con el cuerpo sin confundirse con la materia y se conserva distinto de ella sin separarse, he ahí la armonía ó la síntesis. El antítesis no existe entre el hombre y el espíritu, ni entre el hombre y el cuerpo, sino entre las dos partes de la naturaleza humana.

Hé aquí el conjunto de las categorías del ser en estos tres puntos de vista.

### I. El ser, considerado en sí mismo: la tesis.

Ser	
Esencia	Forma
Existencia	
Categoría de la esencia	Categoría de la forma
Unidad de esencia	Unidad de forma
Esencia propia. Esencia entera	Dirección. Continencia
Armonía de la esencia	Armonía de la forma
Categoría de la existencia	
Unidad de la existencia	
Sustancia. Modalidades	
Armonía de la existencia	

*II. El ser, considerado en lo contenido: el antítesis: categoría de los contrarios.*

La oposicion ó la relacion coordinada de las partes. Determinacion y exclusion. Identidad y diferencia. Unidad y multiplicidad. Afirmacion y negacion. Interior y exterior. Límite y tamaño. Principio y fin. Condicion y complemento.

La evolucion ó la relacion interior del ser en la série de los fenómenos que constituyen el porvenir. Ser y no ser. Cambio é inmutabilidad. Tiempo y eternidad. Potencia y actualidad. Accion y reaccion. Fuerza y tendencia. Objeto y medio. Bien y mal.

*III. El ser en relacion con su contenido: la síntesis.*

Lo trascendencia ó la relacion subordinada: Superioridad é inferioridad. Todo y parte. Contingente y contenido. Semejanza y contraste. Principio y consecuencia. Causa y efecto. Ley y hecho.

El ser completamente constituido como todo y como partes: el organismo. Relacion de todo con todo. Plenitud: Perfeccion. Belleza.

Bastará con algunas definiciones para hacer comprender el valor y las aplicaciones de este cuadro, que no se pretende que sea completo.

1. La categoría fundamental es la del ser que conviene á toda cosa y expresa "lo que es," ya sea sustancia ó propiedad. La primera distincion que hay que hacer en relacion al ser es la del fondo y de la forma. El fondo designa la "esencia" ó la naturaleza de las cosas: la esencia está en el ser, es lo que es el ser, abraza el conjunto de sus cualidades y sus atributos. La esencia es "una," es pura y sencillamente lo que es y nada mas que eso; pero esta unidad se manifiesta por dos cualidades opuestas; como esencia "propia" (*propium, idem*) y como esencia "entera" (*omne, totum*.) El ser por una parte es lo que es, idéntico á sí mismo, su propia esencia, y por otra parte es todo lo que es, su esencia entera. La propiedad y el ser entero son el principio de toda oposicion en el mundo y en Dios. Todas las diferencias que se pueden notar entre los cuerpos y las almas se recopilan en estos dos puntos de vista. En los cuerpos predomina la idea de la entereza, del encadenamiento de todo con todo, de la continuidad,

de la fatalidad; en el espíritu predomina la idea de la propiedad, de la espontaneidad, de la voluntad, de la libertad. En el espíritu humano la categoría de lo propio, de la actividad original é independiente caracteriza de nuevo á la conciencia ó pensamiento; la categoría de la totalidad y de la liga es el carácter distintivo del sentimiento. En el cuerpo humano se presenta el mismo antítesis entre la vida orgánica y la vida animal, entre el corazon y el cerebro, que corresponden al sentimiento y al pensamiento. Los sexos en las series de los seres que viven, están constituidos segun los mismos atributos aplicados á todas las manifestaciones de la esencia. Y el mismo Dios no es extraño á esta ley. Las primeras proposiciones de la metafisica, desarrolladas con método, reproducen las categorías en su orden lógico. Dios es el ser, Dios es la esencia, Dios es uno, Dios es infinito y absoluto. Estos dos atributos coordinados que toda teología reconoce en Dios y que tantos pensadores declaran incomprensibles, no son mas que términos diversos para designar la esencia toda y la esencia propia: Dios es infinito en tanto que él es toda la realidad, ó la esencia toda; es absoluto en tanto que es él mismo y él solo todo lo que es. Los términos contrarios son el condicional y el finito. Como ser solo y único Dios no tiene límites ni condiciones.

A la esencia se opone la "forma," á cada categoría material, una formal que dice "cómo" es ella ¿cómo es el ser? Está "puesto," tiene una posicion, es positivo. La primera es la forma del ser, de todo ser ya sea espíritu ó cuerpo, ya sea finito ó infinito. La posicion es una como la esencia: la unidad formal es la unidad numérica, cada ser es uno solo, es "único." La unidad de número corresponde á la unidad de esencia: la esencia propia tiene por forma la "division," la esencia entera, la "continenencia." Lo que es espontáneo se pronuncia, se presenta, propende á moverse: el espíritu que es libre, se dirige ó se replega rapidamente en sí mismo en el sentido íntimo: la materia cuya actividad está sujeta obedece á la misma direccion en la cohesion. A estos movimientos interiores se agregan en los seres finitos los movimientos exteriores: se dirigen hácia su centro, de gravedad si son cuerpos y si se trata de las almas á su centro que es la religion. Por el contrario lo que forma un todo contiene partes ó se determina interiormente: el alma contiene en su esencia una série de actos ó de estados: la materia se divide en moléculas; el infinito lo contiene todo. La unidad formal como la unidad de esencia abraza una variedad de cosas, y esta variedad reducida á la mas simple expresion se manifiesta como dualidad: dos polos, dos sexos, dos órdenes de cosas, el mundo físico y el mundo

espiritual: pero la unidad se conserva no obstante esa variedad y combinándose con ella engendra la armonía, el acorde de todo con todo, con el doble carácter de la distinción y de la unión. El error del panteísmo consiste en que quiere absorber la variedad de las cosas en la unidad ó confundir lo que es distinto; el error del dualismo es que pretende suprimir la unidad en provecho de la variedad ó separar lo que está unido.

Combinadas la esencia y la forma constituyen la existencia. Existe todo aquello cuya esencia se presenta. Si la esencia de un objeto no toma forma mas que en nuestra imaginación, la existencia es puramente imaginaria ó subjetiva: si la esencia se realiza en el espacio exterior ó en el mundo, el ser tiene una existencia objetiva, independiente de nuestro pensamiento. La existencia es "una" como la esencia y la forma: la unidad es siempre el primer aspecto y el punto de vista superior de todas las cosas; mas en esta unidad descubre el análisis dos elementos distintos. La oposición principal al sujeto de la existencia es lo que existe en sí y lo que existe en otra cosa, según las categorías de la propiedad y de la relación. Lo que existe en sí, lo que tiene una existencia propia é independiente se llama "sustancia"; lo que existe en otra cosa tiene el nombre de cualidades, afecciones, modos y accidentes de la sustancia, en una palabra, "modalidades" de la existencia. Kant se ha equivocado gravemente con respecto á esta categoría: tomar la modalidad como una clase separada de la sustancia y no oponer á la sustancia mas que el accidente. La posibilidad, la realidad y la necesidad son los modos generales de la existencia relativa y el accidente no es mas que uno de los términos de esta relación. Necesario es lo que existe con relación á otra cosa con el carácter de la unidad, lo que no puede ser mas que de una sola manera. Posible es lo que existe con relación á otra cosa con el carácter de la pluralidad, lo que puede ser de varias maneras. La contingencia es uno de los casos de esta posibilidad que se realiza en el tiempo. Lo real no se opone á lo posible ni á lo necesario, se aplica á ambos y expresa simplemente lo que es, sea cual fuere el modo de esta existencia.

2. Cuando se analiza el ser en su contenido, se obtienen categorías nuevas que se pueden llamar con Aristóteles, las categorías de los "contrarios" y que no convienen mas que á las diversas partes ó determinaciones del ser consideradas en sus relaciones recíprocas. Aquí domina el antítesis ó la oposición, es decir la relación en dos términos coordinados. Tomemos al espíritu y al cuerpo del hombre como tipos de este género de relación. Cada una de estas sustancias, consi-

derada en sí misma posee todas las categorías precedentes: tiene su esencia, su forma y su existencia, es una y entera, una y la misma; una y simple, tiene su dirección y su continencia; pero está indeterminada mientras no entra en comparación con otra cosa. Coloquemosla en presencia de la otra sustancia, examinemos una y otra, é inmediatamente cada una de ellas se determina y encuentra su contraria: cada una es lo que es y no otra cosa, el espíritu es "idéntico" á sí mismo, pero es el "otro" del cuerpo y este á su vez es el "otro" del espíritu: ni este es lo que el cuerpo ni el cuerpo lo que el espíritu: lo espiritual excluye lo material, y afirmar lo uno es negar lo otro, como en los juicios contrarios. La relación coordinada se manifiesta pues como "determinación" y "exclusión."—Continuemos el análisis de los dos términos opuestos: cada uno en sí mismo es uno; juntos son dos; de aquí nace la "unidad" y la "pluralidad" ó la "multiplicidad" base de los juicios de cantidad. Cada término en sí mismo en tanto que es puesto, es "positivo" supuesto que es alguna cosa; pero como referencia del término opuesto es "negativo," supuesto que no es mas de lo que es ó que carece de toda la realidad que pertenece á su contrario; de aquí nacen los juicios afirmativos y negativos que se llaman juicios de calidad.

La determinación, el número y la negación que afectan necesariamente á los dos términos de un antítesis nos llevan á la categoría del "límite" que es también inherente al ser, no considerado en sí mismo sino en su contenido. Cada miembro de la oposición, espíritu ó cuerpo, tiene su "interior" por que tiene continencia; pero como no está solo, como no es todo, como carece de alguna realidad, su contenido acaba en donde comienza el de su contrario, y así cada uno tiene su "exterior." El límite es precisamente la línea de separación entre el interior y el exterior. El infinito no tiene exterior, es solo, sin segundo, sin oposición, sin negación; el infinito no tiene límites, porque los límites no afectan mas que á las partes del todo, en tanto que ellas se excluyen mutuamente: pero estas partes en sus límites están contenidas en el todo ó en el infinito. El límite se determina de nuevo como "principio" y como "fin," como punto inicial y como punto final, según se considere al objeto si de afuera hacia adentro ó de adentro hacia afuera. Lo "finito" es lo que tiene su fin, pero ordinariamente se toma como el límite en general. Y esta confusión es muy fácil porque no hay fin sin principio, ni principio sin fin. El contenido del límite, lo que está circunscrito por todos lados entre dos puntos extre-

mos lo que puede ser mas ó menos se llama "cantidad" ó tamaño. Este es al limite como el fondo es á la forma.

Considerando las relaciones de las partes entre ellas desde el punto de vista de su existencia se obtiene una categoría nueva que es la de la "condicionalidad." Dos cosas como el espíritu y el cuerpo que están unidas en un mismo todo son necesarias la una á la otra y tanto mas cuanto mas opuestos ó mas heterogeneos son, de manera que si una sufre ó falta, la otra tiene que sufrir y que faltar. A esta relacion se llama condicion y expresa la dependencia mútua ó bilateral de los dos términos coordinados, la solidaridad de las partes, mientras que la causalidad designa como relacion unilateral, la dependencia de la parte respecto del todo. Aplícase la idea de condicion á todos los seres finitos que están puestos en el mismo mundo: cada espacio tiene sus condiciones de existencia en las especies próximas y el hombre sobre todo necesita del concurso de sus semejantes en la sociedad; de aquí nace lo justo y lo injusto, por que el derecho no es mas que la expresión de ciertas condiciones que son indispensables para la realización de nuestro fin. De la idea de condicion se deriva la de "complemento." Lo que necesita de condiciones externas para vivir es incompleto y debe completarse por el concurso de otro. Esta categoría no se aplica al infinito considerado en sí mismo que como tal es solo, sin condiciones y no tiene necesidad de complemento.

Hemos analizado al ser en relacion con otro ser, su contrario; consideremoslo ahora en su evolución en la que presenta una nueva oposición consigo mismo. Aquí encontramos la distinción entre el ser mismo y la serie de los actos, de los estados ó de los fenómenos por los cuales realiza el ser interiormente su esencia. El fenómeno es el accidente de la sustancia. Es necesario señalarle su lugar en el cuadro de las categorías sin exagerar su importancia, porque no es el primero ni el único objeto del pensamiento como enseñan actualmente los positivistas. Los seres cambian al pasar de un estado determinado á otro estado tambien determinado; espíritu y cuerpo, todo se modifica, todo se manifiesta por medio de fenómenos siempre distintos; pero la esencia y las propiedades de los seres no se pierden por esto. Hay una doble faz en las cosas, variable la una é inmutable la otra; cada ser tiene dos atributos opuestos, el "cambio" y la "inmutabilidad" de los cuales el uno se refiere á los fenómenos transitorios y el otro á la esencia permanente. El "llegar á ser" ó "porvenir" es la serie continua de los estados que se suceden y concilia el "ser" y el "no ser" como dice Hegel, en el concepto de que cada estado completamente

determinado excluye á los demas, de que no se puede uno encontrar al mismo tiempo en dos situaciones diferentes porque si existe la una no existe la otra y así reciprocamente. Lo que ha de ser no es aun y sin embargo de alguna manera es, porque comienza á ser, pasa gradualmente de la posibilidad á la realidad. Todos los estados que se excluyen consisten en la misma esencia. Esta aparente contradicción se explica por el "tiempo" por la sucesion que contienen las categorías del antes y del después. El ser no está en un momento determinado en dos estados que se excluyen; pero avanza sucesivamente del uno al otro. El tiempo es la forma del cambio: "la eternidad" la forma de lo inmutable: si los fenómenos son transitorios la esencia es eterna. El tiempo es una categoría real que concierne á todas las cosas en cuanto á que cambian y llegan á ser otras. No sucede lo mismo con el espacio que no es mas que la forma de una especie de seres, de los cuerpos en cuanto á que existen con el carácter de la extensión y de la continuidad, á no ser que se asemeje al espacio inteligible de la imaginación con el espacio exterior de la naturaleza. Combinado el tiempo y el espacio dan el movimiento, como dirección de unos de los seres finitos hacia los otros, bajo la condicion del cambio de lugar y de la duración.

A la faz inmutable y eterna de las cosas se refiere la "potencia;" á su faz variable y temporal el "acto." Esta distinción de Aristóteles se refiere á todas las cosas, consideradas en su evolución interior; en cuanto á que realiza constantemente los estados posibles envueltos en su esencia. Lo posible existe en potencia, lo real en acto. En su aplicación al alma, las potencias son las facultades; los actos, producidos en forma de seres en el tiempo, son actividad. Toda sustancia es activa, convienen en ello los materialistas con los espiritualistas, y si la sustancia es finita manifiesta esta propiedad por una doble corriente de la que es sujeto y objeto, por la acción y por la pasión, por la espontaneidad y por la receptividad. Toda "acción" recibida provoca una "reacción" apreciada como cantidad, la actividad se determina como "fuerza;" este es el grado ó el "cuanto" de la actividad desplegada por los seres, ya físicos ya espirituales. Combinada con la potencia, la actividad se convierte en "tendencia" ó inclinación. Cada ser tiene sus tendencias marcadas por los estados posibles que se contienen en su naturaleza; que han de ser realizados por su actividad. Las tendencias inconscientes son en la materia inorgánica, afinidades; en los cuerpos organizados, instintos y disposiciones; las tendencias conscientes en los seres racionales son deseos. Las inclinaciones

indican el "fin," el "objeto" ó el destino de los seres: las atracciones son proporcionales á los destinos. Todo ser tiene un fin, una causa final, como impropriamente se dice, que es parte de la teleología general de la creacion y este fin se manifiesta en el conjunto de sus fuerzas y de sus disposiciones. Todo ser que tiene su fin tiene tambien en su naturaleza los "medios" de llegar á él. Los seres que tienen su fin en sí mismos, que tienen conciencia de su destino y se conocen responsables de la manera con que lo cumplen, son personas. La personalidad es un atributo característico del hombre en los límites del mundo. El ser que cumple su mision, que obra segun su naturaleza hace "bien;" el que obra contra su esencia ó la naturaleza de otros seres hace "mal." El bien y el mal se muestran por todas partes en el universo; el bien moral y el mal moral, hechos con intencion, como actos meritorios ó culpables no pertenecen mas que á la vida de los seres racionales, dotados de personalidad y por esto miembros del mundo moral.

3. Combinemos ahora los dos aspectos que preceden: consideremos al ser en sí mismo y en su contenido y veamos que propiedades nuevas se descubren en esta síntesis. Entre un ser y su contenido no existe relacion de oposicion sino de trascendencia, es decir, de "subordinacion" ó superioridad, y por tal causa no se puede aplicar aquí el principio de contradiccion. Por una parte tenemos el "todo," por otra "las partes;" por ejemplo, el hombre en la unidad de su naturaleza, el espíritu y el cuerpo como expresion de la dualidad. El hombre no es espíritu puro ni materia pura; es lo uno y lo otro y es mas que la suma ó agregacion de ambos, porque es ademas la union del espíritu y del cuerpo; así diremos: el hombre es espíritu y no es espíritu; el hombre es materia y no es materia; el todo es tambien cada una de sus partes; pero ninguna de sus partes es el todo: las partes están subordinadas al todo, el todo está sobre todas las partes. El todo es el "continente" y sus partes son el "contenido." Todo lo que está en el contenido está tambien en el continente; pero todo lo que está en el continente no está por eso en el contenido: todo lo que se afirma del espíritu y del cuerpo, como el pensamiento y la extension, puede afirmar se del hombre; pero todas las cualidades del hombre no son las cualidades del espíritu ni las cualidades del cuerpo. Solamente en virtud de la unidad de la esencia ó de la naturaleza humana, cada parte es "semejante" al todo y por consecuencia el espíritu y el cuerpo son tambien semejantes entre sí: el alma humana y el cuerpo humano son organismos homogéneos que se corresponden en su conjunto y en

sus partes, sean cuales fueren los "contrastes" que haya entre su propia esencia, como lo demuestra la antropología. La analogia puede aun estenderse á todas las cosas y seria probada si fuera cierto que las categorías de las cuales hablamos tuvieran un valor universal.

La continencia y la subordinacion de las partes espresan la relacion de "razon" ó de fundamento, es decir, la relacion del principio á la consecuencia, en la cual se apoya todo razonamiento demostrativo. Las partes se fundan en el todo y el todo es la razon de cada una de las manifestaciones parciales. La "causalidad" agrega á estas relaciones una relacion nueva, la de determinacion ó de produccion: la causalidad es el lazo que une dos cosas de las que la una es producida "por" la otra; á esta se llama "causa" y á la otra "efecto." Es por tanto la causa una razon determinante ó suficiente; de donde se ve que esta categoría es distinta esencialmente de las de condicion, medio ú objeto con las cuales se confunde con frecuencia: causa condicional, instrumental ó final. La causa verdadera es la determinante ó eficiente que indica que una cosa determina á otra segun su esencia. El efecto está en la causa, bajo la causa, es semejante á la causa. Tal causa, tal efecto. En tanto que el ser por la causalidad realiza constantemente la esencia que es una, hay elementos comunes á toda la série de fenómenos que marcan su porvenir, y esos caracteres comunes é invariables son las "leyes" de la actividad, fundadas en la naturaleza de las cosas.

Un todo con el conjunto de sus partes, constituido segun la tésis, el antítesis y la síntesis nos da la idea del "organismo." En esta se reproducen todas las relaciones anteriores, porque el ser organizado es el ser completamente acabado en sí mismo y en las determinaciones interiores. Todo se refunde en el organismo como á la mas elevada expresion del ser: al todo se aplican las categorías de la esencia de la forma y de la existencia; á las relaciones de las partes entre sí, las categorías de los contrarios y á las relaciones de las partes con el todo, las categorías de la subordinacion. La idea misma de la organizacion parece que puede adoptarse bajo ciertos aspectos y bajo diversas formas á todo lo que es, así á los casos físicos como á los intelectuales, al finito y al infinito; el hombre, el animal, la planta como seres vivos, están organizados; el pensamiento es el conjunto de las funciones y de sus operaciones, la luz con los colores, el espacio con las combinaciones posibles entre sus dimensiones, aunque sean puras propiedades; tienen tambien una organizacion conforme con su esencia. Todas las manifestaciones de la vida racional, la sociedad con

sus órganos, el arte con sus infinitas formas, el derecho con sus aplicaciones, la ciencia con sus partes, todo es capaz de organización. La ciencia organizada es el sistema del conocimiento en armonía con el sistema de las cosas. Las propiedades fundamentales del organismo son la plenitud, la perfección y la belleza. Las condiciones de la belleza son precisamente las mismas de la organización: unidad, variedad, armonía. Si provisionalmente se admite que no hay vacío absoluto, ni imperfección absoluta, ni fealdad absoluta se conocerá que en todas las cosas hay rastros de organización y se buscará su causa en el organismo infinito y absoluto.

Tal es cuadro de las categorías en su conjunto. Para tratar de él sería necesaria una obra especial; pero no debo repetir lo que ya he dicho en la psicología con motivo de las propiedades del alma y además expondré las ideas necesarias para la lógica. Por ahora lo esencial es comprender las categorías en su orden real y en sus relaciones para rectificar los errores que proceden de ver los objetos del pensamiento desde un punto de vista exclusivo. Al explicar las categorías no hemos creído demostrar que se aplican a todas y a cada una de las cosas. Esta cuestión se ha de presentar con motivo de las leyes y de la legitimidad de nuestros conocimientos y no podrá resolverse sin el análisis de la parte deductiva ó sintética de la ciencia.

### CAPITULO III.

#### RELACION ENTRE EL SUJETO Y EL OBJETO EN EL CONOCIMIENTO.

Sabemos ya cual es el sujeto y cuales son los objetos posibles del conocimiento; pero este no se constituye más que por cierta "relación" entre el sujeto y el objeto. ¿Cuál es esa relación? El objeto se ofrece al pensamiento ya sea que se imponga al espíritu, si está presente, ya sea que espere se le vaya á descubrir, si esta fuere de nuestro horizonte. ¿Cómo nos es dado? ¿Teniendo como tiene el conocimiento un doble aspecto, subjetivo y objetivo, de qué manera se determina en uno de estos dos puntos de vista? Hé aquí lo que vamos á investigar para acabar la noción del conocimiento en general.

El sentimiento y el pensamiento nos ponen en relación con las cosas; pero son diversas las relaciones por mas que en ambos casos la misma alma está en presencia del mismo objeto. El alma en su cali-

dad de "afectiva" se commueve, se agita, se apasiona en toda la extensión de la palabra; padece, experimenta alguna emoción; en su calidad de "inteligente" el alma permanece tranquila, indiferente y conserva toda su libertad de acción y de apreciación; por una parte sufre quiera ó no, una influencia exterior; por otra parte permanece impassible. En el objeto hay la misma oposición según que se dirige al corazón ó al espíritu; se presenta al sentimiento como cosa separada que se destaca de la realidad ambiente y debe ser estudiada separadamente en cada de sus partes, de sus propiedades y de sus relaciones. No puede expresarse mejor esta diferencia que por las dos categorías opuestas que son inherentes á la unidad de la esencia, por las ideas de lo propio y de la entereza. El alma como pensamiento permanece como está y tiende á comprender el objeto como es, mientras que el alma como sentimiento se impresiona en todo su modo de ser que resulta de toda su actividad y se dirige al objeto considerado en su totalidad. La relación indicada por el conocimiento es relación de "esencia propia" en que los términos sujeto y objeto se conservan distintos y se oponen uno á otro sin sufrir influencia recíproca. El sujeto y el objeto del conocimiento son independientes entre sí y conservan su independencia uniéndose; ambos permanecen como están y la unión que verifican en la conciencia en nada altera su originalidad. Lo contrario sucede en el sentimiento, porque el sujeto se afecta con el objeto y la unión de los dos términos se sobrepone á su distinción. Por eso el pensamiento, consciente, separado del sentimiento se abstrae en el trabajo del conocimiento, de todo motivo personal de esperanza ó de temor, de toda consideración de placer ó de interés, de toda preocupación de familia ó de nacionalidad. Bien desarrollado el pensamiento dá seguridad al espíritu, lo sustrae del imperio de las pasiones, lo liberta de la tiranía de las tradiciones, y quiera que aparezca en el conocimiento como es en sí mismo y no como lo han hecho los hábitos que dominan en el medio en el cual se desarrolla. Hé aquí la razón por la cual el objeto debe ser conocido como es en sí mismo, fuera de nosotros, sin añadirle ni quitarle nada, sin modificar ninguna de sus propiedades.

El conocimiento expresa una relación de distinción, una relación analítica entre el sujeto y el objeto. Si se determina esta relación se llega hasta obtener consecuencias exactas, incontestables. Las facultades de un ser limitado, como el hombre, necesariamente están afectadas de negación: pueden ó no llegar á su objeto. Examinemos el pensamiento desde este punto de vista. Su objeto es comprender la esencia propia de las cosas. ¿Qué sucede cuando cumple con su ob-

sus órganos, el arte con sus infinitas formas, el derecho con sus aplicaciones, la ciencia con sus partes, todo es capaz de organización. La ciencia organizada es el sistema del conocimiento en armonía con el sistema de las cosas. Las propiedades fundamentales del organismo son la plenitud, la perfección y la belleza. Las condiciones de la belleza son precisamente las mismas de la organización: unidad, variedad, armonía. Si provisionalmente se admite que no hay vacío absoluto, ni imperfección absoluta, ni fealdad absoluta se conocerá que en todas las cosas hay rastros de organización y se buscará su causa en el organismo infinito y absoluto.

Tal es cuadro de las categorías en su conjunto. Para tratar de él sería necesaria una obra especial; pero no debo repetir lo que ya he dicho en la psicología con motivo de las propiedades del alma y además expondré las ideas necesarias para la lógica. Por ahora lo esencial es comprender las categorías en su orden real y en sus relaciones para rectificar los errores que proceden de ver los objetos del pensamiento desde un punto de vista exclusivo. Al explicar las categorías no hemos creído demostrar que se aplican a todas y a cada una de las cosas. Esta cuestión se ha de presentar con motivo de las leyes y de la legitimidad de nuestros conocimientos y no podrá resolverse sin el análisis de la parte deductiva ó sintética de la ciencia.

### CAPITULO III.

#### RELACION ENTRE EL SUJETO Y EL OBJETO EN EL CONOCIMIENTO.

Sabemos ya cual es el sujeto y cuales son los objetos posibles del conocimiento; pero este no se constituye más que por cierta "relación" entre el sujeto y el objeto. ¿Cuál es esa relación? El objeto se ofrece al pensamiento ya sea que se imponga al espíritu, si está presente, ya sea que espere se le vaya á descubrir, si esta fuere de nuestro horizonte. ¿Cómo nos es dado? ¿Teniendo como tiene el conocimiento un doble aspecto, subjetivo y objetivo, de qué manera se determina en uno de estos dos puntos de vista? Hé aquí lo que vamos á investigar para acabar la noción del conocimiento en general.

El sentimiento y el pensamiento nos ponen en relación con las cosas; pero son diversas las relaciones por mas que en ambos casos la misma alma está en presencia del mismo objeto. El alma en su cali-

dad de "afectiva" se commueve, se agita, se apasiona en toda la extensión de la palabra; padece, experimenta alguna emoción; en su calidad de "inteligente" el alma permanece tranquila, indiferente y conserva toda su libertad de acción y de apreciación; por una parte sufre quiera ó no, una influencia exterior; por otra parte permanece impassible. En el objeto hay la misma oposición según que se dirige al corazón ó al espíritu; se presenta al sentimiento como cosa separada que se destaca de la realidad ambiente y debe ser estudiada separadamente en cada de sus partes, de sus propiedades y de sus relaciones. No puede expresarse mejor esta diferencia que por las dos categorías opuestas que son inherentes á la unidad de la esencia, por las ideas de lo propio y de la entereza. El alma como pensamiento permanece como está y tiende á comprender el objeto como es, mientras que el alma como sentimiento se impresiona en todo su modo de ser que resulta de toda su actividad y se dirige al objeto considerado en su totalidad. La relación indicada por el conocimiento es relación de "esencia propia" en que los términos sujeto y objeto se conservan distintos y se oponen uno á otro sin sufrir influencia recíproca. El sujeto y el objeto del conocimiento son independientes entre sí y conservan su independencia uniéndose; ambos permanecen como están y la unión que verifican en la conciencia en nada altera su originalidad. Lo contrario sucede en el sentimiento, porque el sujeto se afecta con el objeto y la unión de los dos términos se sobrepone á su distinción. Por eso el pensamiento, consciente, separado del sentimiento se abstrae en el trabajo del conocimiento, de todo motivo personal de esperanza ó de temor, de toda consideración de placer ó de interés, de toda preocupación de familia ó de nacionalidad. Bien desarrollado el pensamiento dá seguridad al espíritu, lo sustrae del imperio de las pasiones, lo liberta de la tiranía de las tradiciones, y quiera que aparezca en el conocimiento como es en sí mismo y no como lo han hecho los hábitos que dominan en el medio en el cual se desarrolla. Hé aquí la razón por la cual el objeto debe ser conocido como es en sí mismo, fuera de nosotros, sin añadirle ni quitarle nada, sin modificar ninguna de sus propiedades.

El conocimiento expresa una relación de distinción, una relación analítica entre el sujeto y el objeto. Si se determina esta relación se llega hasta obtener consecuencias exactas, incontestables. Las facultades de un ser limitado, como el hombre, necesariamente están afectadas de negación: pueden ó no llegar á su objeto. Examinemos el pensamiento desde este punto de vista. Su objeto es comprender la esencia propia de las cosas. ¿Qué sucede cuando cumple con su ob-

jeto y cuando no sabe cumplir con él? O en otros términos. ¿Cómo se manifiesta según que esté en una relación positiva ó negativa con la esencia propia de las cosas? Por una parte está en lo verdadero y por la otra en lo falso. Precisamente la "verdad" es esa relación en que el pensamiento se adapta al objeto y lo conoce como es, y el "error" es exactamente la situación contraria, en que el espíritu no conoce al objeto como es, ya porque se concedan al objeto propiedades que no tiene, ya porque se le niegan propiedades que posee. La verdad es el objeto del pensamiento y el error es la desviación. Nada nuevo ofrecen estas definiciones; pero por primera vez se toman de la definición del conocimiento y la justifican: el conocimiento es la relación del pensamiento con la esencia propia de las cosas; para nosotros en cuanto seres finitos tal relación puede ser positiva ó negativa. La positiva da la verdad; la negativa, el error. La verdad y el error son pues las dos determinaciones del conocimiento considerado en su cualidad. La comparación del pensamiento y del sentimiento dá mayor claridad á este resultado. Considerado desde el mismo punto de vista como positivo y como negativo, el sentimiento se determina como placer y como pena, según que el objeto en su conjunto está en armonía ó en oposición con la situación presente del alma. El placer y la pena explican la relación de esencia entera, la relación concreta y sintética que establece el sentimiento entre el alma y las cosas, así como la verdad y el error manifiestan la relación contraria señalada por el pensamiento. Nacen de aquí nuevas apreciaciones que señalan la diferencia entre el pensamiento y el sentimiento, entre el conocimiento y la emoción; el pensamiento es al sentimiento, como la verdad es al placer, como el error es á la pena.

Ya se ve con claridad como el sentimiento difiere de la verdad; aquel es género respecto de esta: la verdad es una especie de conocimiento. No todo conocimiento es verdadero; pero toda verdad es conocimiento para nosotros ó para Dios. El conocimiento es la relación del pensamiento con la esencia propia del objeto en general, positivo ó negativo; la verdad es una determinación de esta relación; la relación afirmativa entre el pensamiento y su objeto. La otra relación es también conocimiento; conocimiento contrario á la verdad, es el error que no debe confundirse con la ignorancia. El conocimiento es la relación más extensa ó más indeterminada, pero no la que más comprende entre el pensamiento y el objeto: es relación analítica sin duda, pero es una relación cualquiera de ese género, adecuada ó no adecuada. Así es, que bajo el título de conocimiento se necesita colocar todo

lo que es un producto ó un estado del pensamiento: la verdad y el error, la certeza y la duda son de esta clase. La "certeza" es una especie de verdad, consciente, cuya verdad es verdadera y puede sostenerse contra toda afirmación contraria. La "duda" es una vacilación con motivo de la verdad, no con motivo del conocimiento. Todas las variedades del error y de la duda, las opiniones, las preocupaciones y las creencias, las conjeturas, las hipótesis y las probabilidades son conocimientos, porque denotan una situación del pensamiento en relación con un objeto presente ó futuro, posible ó real, contingente ó necesario. Las operaciones de la inteligencia son otras determinaciones del mismo acto de conciencia. Tales consideraciones expresan la circunscripción de la lógica. Esta ciencia no abraza más que la teoría del conocimiento; pero la expone toda en su generalidad y la sigue en todas sus manifestaciones fundamentales.

El conocimiento es el producto de la actividad intelectual que descanza en la distinción del sujeto y del objeto. Las "condiciones" del conocimiento se infieren nuevamente de esta definición. Para que haya conocimiento se necesita que haya un sujeto, un objeto y una relación entre ambos términos, pero el análisis exige más. ¿Cuáles son las funciones del sujeto y de qué modo nos es dado el objeto en el conocimiento?

Las funciones del pensamiento ó los diversos momentos de la actividad intelectual considerada en sí misma y haciéndose abstracción de su objeto, son la atención, la percepción y la determinación: condiciones internas ó subjetivas del conocimiento. Para conocer un objeto, sea cual fuere, finito ó infinito, sustancia ó relación, se necesita en primer lugar que el pensamiento se dirija á él; á este primer movimiento del espíritu que es del pensamiento aunque la voluntad le está unida, se llama "atención;" sin ella no hay conocimiento, ya se trate de un fenómeno ya del ser absoluto. En vano recibiríamos alguna sensación de los objetos que nos circundan ó alguna impresión de un mundo superior: si el pensamiento no está presente, si el alma está distraída ó preocupada, nada sabemos de lo que pasa en nosotros ó fuera de nosotros. A esta dirección del espíritu que tiende al objeto, sucede un acto, segundo, por el que el pensamiento llega al objeto que llama su atención y lo percibe: á este grado mayor de actividad se llama "percepción" sin la cual no hay conocimiento.—Comprender es apoderarse; nada se sabe de aquello de que no se ha apoderado uno. Con frecuencia son simultáneas estas dos primeras funciones del entendimiento y en tonces pueden confundirse: percibimos un objeto

desde que se halla á nuestro alcance y fijamos en él nuestra atención; pero cuando el objeto ofrece dificultades, hay distinción, porque puede prolongarse por mucho tiempo la atención sin que se llegue á tener la percepción.—Tratándose de un mismo punto y con atenciones iguales acaso una persona comprenda y otra no comprenda, y aun un individuo mismo, quizá entienda un hecho y no entienda un principio ó al contrario, y esto á pesar de su buena voluntad para entenderlo todo, según el estado de su espíritu. Cuando autores dignos de estimación nos dicen, como generalmente sucede en Inglaterra, que no comprenden el infinito, ni el absoluto, ni á Dios, obran de buena fé; pero se engañan de un modo raro si creen que con esto han marcado ya los límites del conocimiento humano. El hecho tiene su explicación en la naturaleza del alma: la percepción varía según los sujetos y según las disposiciones y hábitos intelectuales de los pueblos. Una enfermedad de este género revela que hay un vacío importante en la educación pública; pero nada prueba en contra de la capacidad del espíritu humano. Bastaría para curar esa enfermedad con denunciar el compromiso tradicional entre la razón y la fé ó con reconocer que los principios que se acostumbra dejar á la fé son del campo de la razón. En todo caso, se alucina quien piensa que no se conocen de algún modo los objetos supra-sensibles, cuando se les admite en nombre de la religión. No hay religión sin cierto conocimiento de Dios.

La atención y la percepción son las condiciones subjetivas de todo conocimiento, esté ó no determinado. Y como estas funciones son inherentes al pensamiento y no á los objetos, es evidente que la conciencia viene de nosotros y se forma en nosotros por nuestra propia actividad, cuya creencia es contraria á la pretensión de todas las doctrinas exteriores que bajo el nombre de sensualismo, tradicionalismo ó panteísmo, ponen el origen de nuestros conocimientos en la materia, en la sociedad ó en Dios:—El conocimiento determinado ó analítico exige una condición más, la "determinación." Para conocer un objeto en algunas de sus propiedades ó relaciones, es preciso combinar la atención y la percepción, dirijirlas de un punto á otro hasta adquirir un conocimiento claro y suficiente del objeto: así es como se forma la ciencia; la combinación de la atención y de la percepción constituye la tercera función del entendimiento. Determinar un objeto no es limitarlo como asegura M. Renouvier, aunque la palabra se presta á este equívoco; determinar es analizar, descomponer el objeto en sus cualidades y en sus relaciones, referirlo á su causa, considerando cada elemento por separado, de una manera abstracta y ejercitándose

en ello las funciones de la inteligencia. Mientras mejor determinado está un objeto, más adecuado y completo es el conocimiento. Parece probable que cada cosa es determinable sin fin por el pensamiento, es decir, que el conocimiento es capaz siempre de nuevo crecimiento. Desde luego importa saber si hay algún método para la determinación científica de los objetos, y tal método existe y se ha dado á luz por Kant y consiste en la aplicación de las categorías, como se verá al tratarse de las leyes del conocimiento.

La atención, la percepción y la determinación son las condiciones internas del conocimiento; veamos ahora las condiciones que se refieren al objeto. Nuestros conocimientos son universalmente variables, en la claridad, en la perfección, según las formas del pensamiento, la fuerza de la atención, la viveza de la percepción y el método de determinación que se pongan en uso. Varían en especies ó en naturaleza según sean, los objetos que se quieran conocer. El conocimiento de un objeto sensible que se presenta á nuestros órganos es diverso del conocimiento de un objeto supra-sensible, que no se dirige más que á la razón. Y sin embargo en ambos casos no se trata más que de objetos y al conocimiento de un objeto considerado en sí mismo y sea ó no sensible, se dá el nombre de "noción." Si en vez de un objeto único se quiere conocer una relación entre dos cosas, ó entre dos sustancias entre dos propiedades, ó entre una sustancia y una propiedad, el conocimiento toma otro nombre y se llama "juicio." Si por fin en vez de una simple relación se quieren combinar varias relaciones é inferir de ellas una proposición nueva, el conocimiento toma el nombre de raciocinio. Todos estos conceptos se fundan en la naturaleza de las cosas, porque si hay objetos en el mundo, también hay relaciones entre ellos, independientes de nosotros y sabiéndolas ó ignorándolas, y hay relaciones entre esas relaciones aunque no sea más que la de igualdad ó diferencia. Considerada la actividad de la inteligencia bajo este aspecto en cuanto es determinada por los objetos, se llama operación. Las operaciones se oponen á las funciones como el sujeto al objeto, aunque ambas se aplican al pensamiento activo ó al entendimiento.

La teoría de las operaciones del pensamiento dá origen á una nueva división del conocimiento que conviene expresar desde ahora, porque determina la noción del método y porque alumbra con claridad las partes oscuras ó disputadas de nuestro saber. ¿Cómo tenemos nociones ó conocemos los objetos considerados en sí mismos? Viéndolos con los ojos del cuerpo ó con la vista del espíritu que es la razón, es decir, observándolos ó contemplándolos con atención. Cuando un

hecho se ofrece á nuestros sentidos, nos apoderamos de él, lo observamos y si conocemos que es real y no ilusorio lo aceptamos entre nuestros conocimientos, aun cuando esté en contradicción con las opiniones recibidas: es una intuición, un conocimiento "intrínseco" ó de simple vista como dice Locke. No necesitamos razonar para que nos conste un hecho: basta con ver. Así también cuando un principio ilumina á la razón, nos apoderamos de él, lo contemplamos y podemos admitirlo entre nuestros conocimientos, aunque á riesgo de errar. Es imposible, por ejemplo, no pensar en el espacio, en la eternidad, en la humanidad, en Dios, aunque estos objetos no se ofrezcan á los sentidos. Siempre que percibimos un objeto en sí mismo sin derivarlo de su causa, el conocimiento es intuitivo ya se trate de un hecho, ya de un principio, sin más diferencia que en el primer caso la intuición es sensible, é intelectual en el segundo.

¿Cómo tenemos juicio y raciocinio, ó como conocemos la relación de las cosas? A veces de una manera intuitiva y á veces de una manera discursiva. Cuando la relación es evidente basta con la intuición sin distinción de elementos sensibles ó supra-sensibles. De esta manera juzgamos que un animal es blanco ó negro, que el plomo pesa más que el hierro, que el todo es mayor que la parte, que Dios es infinito; pero suele suceder que la relación entre dos objetos ó dos pensamientos no sea fácil de aprender á primera vista por una intuición rápida, y entonces buscamos una medida común, un término medio entre las dos cosas sujetas á nuestro examen; razonamos entonces y el conocimiento llega á ser "discursivo" ó demostrativo. ¿Qué relación hay, por ejemplo, entre los ángulos alternos internos formados por la sección de dos líneas paralelas? La igualdad no se manifiesta inmediatamente, sino que aparece comparando los dos ángulos referidos con otro tercero que añadido á los dos primeros hace dos sumas iguales.

Nuestros conocimientos son pues, intuitivos ó discursivos según el modo con que conocemos las cosas en sí mismas ó en sus causas. En esta distinción se apoya la división del método en "análisis" y "síntesis." El análisis se conforma con intuiciones; la síntesis solo procede por razonamientos y deducciones. Ninguna dificultad hay en esto y Locke está conforme con Descartes; pero lo que se necesita notar es que el conocimiento intuitivo se refiere también á los objetos de la razón como á los de los sentidos. Conviene en esto Locke con respecto á las verdades que se llaman axiomas. Las proposiciones generales: lo que es, es; es imposible que una cosa sea y no sea al mismo

tiempo, no son menos evidentes en sí mismas que estas proposiciones particulares: lo blanco es blanco, lo rojo no es azul. Tal es el fundamento del conocimiento supra-sensible.

Las operaciones del pensamiento serán discutidas después: en la teoría general del conocimiento una sola cuestión interesa á las condiciones del saber: ¿Cómo es conocido en la intuición el objeto, sustancia ó relación? Bajo la condición con que nos es "dado." El objeto es la materia del conocimiento según la terminología de Kant. Esta materia existe fuera de nosotros, independiente de nuestra actividad, conozcámosla ó no, y debe ser conocida tal como es, sin adición ni disminución. El pensamiento no cambia las cosas ni sus relaciones; las acepta y las toma como son. Si el objeto no es una creación del pensamiento ¿Cómo nos es dado? Unas veces de un modo inmediato y otras de un modo mediato.

El yo se revela inmediatamente al pensamiento; cada uno tiene directamente la conciencia y el sentimiento de sí mismo. Entre el yo como sujeto y el yo como objeto del conocimiento, no hay lugar para ningún intermedio. Lo mismo sucede con ciertas partes de nuestro cuerpo, las afecciones del sistema nervioso cerebral, al que está íntimamente ligado el espíritu. El alma tiene la conciencia y el sentimiento de las modificaciones porque han pasado los nervios de la vida animal, que se extiende en los órganos sensorios, de una manera tan viva y tan rápida como de ella misma. Por esta causa las sensaciones, aun cuando se verifiquen fuera del alma son consideradas á veces como actos de conciencia.

Los objetos exteriores ó "los cuerpos" nos son dados por los sentidos y no se revelan al pensamiento más que de un modo indirecto. Cuando son objeto del conocimiento no llegan al sujeto sino pasando por un intermedio; sin órganos ó sin nervios ni aun su existencia sospecharíamos. Si cerramos los ojos, desaparece una faz de su existencia; si nos tapamos los oídos, desaparece otra clase de fenómenos; si no tuviéramos ningún sentido careceríamos de toda percepción del mundo exterior. Y no se diferencia en esto nuestro cuerpo de los cuerpos extraños. Su forma, sus movimientos, sus vibraciones están bajo los sentidos; la sensación sola es percibida por el pensamiento.

Así es que los cuerpos son dados inmediatamente á nuestros sentidos y mediamente al espíritu que debe conocerlos. De aquí nace la sensibilidad. La materia nerviosa, la más delicada del organismo, tiene la propiedad de recibir impresiones de todo cuanto la rodea, de resonar, si se quiere, al contacto de la luz, del calórico, del soni-

do y de la electricidad; el alma como la araña en el centro de su tela, según una comparación antigua, percibe y resiente esas vibraciones nerviosas y debe por este medio juzgar del espectáculo de la naturaleza, explicar los fenómenos que en ella se verifican y procurar comprender el valor y relación de las cosas. En suma, el alma está reducida á sí misma y debe leer en los órganos á los cuales está íntimamente ligada, lo que pasa fuera, con el convencimiento de que los sentidos le dan una representación en miniatura del universo material. El atributo común de los sentidos es la receptividad, la capacidad de ser afectados y modificados por las impresiones diversas que provienen de la acción de los cuerpos: el uno sufre la influencia de la luz y de los colores; el otro es sensible al movimiento vibratorio, y cada uno tiene sus propiedades especiales; pero todos son receptivos y están destinados á transmitir á la conciencia las modificaciones que experimentan. El nervio que perdiera esta propiedad, que llegara á ser insensible por la parálisis ó por efecto de una sensación anestésica, no serviría ya para el alma. La receptividad de los sentidos es una condición fundamental del conocimiento del mundo exterior.

No nos detendremos ahora en las consecuencias ulteriores que se deducen de este hecho. Observemos solamente que si el conocimiento de los cuerpos está expuesto á dudas, las dificultades no proceden del testimonio de los sentidos sino de la interpretación que el pensamiento dá á las sensaciones. Los cuerpos se revelan realmente á los sentidos su acción sobre los órganos es un fenómeno puramente físico y enteramente extraño á la vida del alma: de modo que no se puede desconfiar de la fidelidad de los sentidos más que de la veracidad con que un espejo refleja los rayos de la luz. Así distinguimos perfectamente los objetos reales que nos son dados por los sentidos y los fantásticos que nos son representados por la imaginación en los sueños y en los delirios. ¿Pero si los cuerpos se manifiestan á nuestros sentidos como son, el pensamiento que no puede apoderarse de ellos sino de cierta manera, á través de nuestros órganos y en nuestros órganos, los conoce también como son en sí? Hay en esto lugar á la duda: se puede suponer que el intermedio existente entre el sujeto y el objeto falsifique este ó lo sustraiga del pensamiento y realmente no tenemos medio alguno de ratificación experimental, para saber si las cosas exteriores son en sí mismas como se nos presentan en nuestros sentidos, porque no podemos observarlas sino con ayuda de nuestros órganos. Solamente la deducción es capaz de contemplarlos en su causa tales como deben ser.

El conocimiento del mundo exterior está acompañado de una intuición ó de una representación de los objetos. Esto es lo que se llama "intuición sensible" ¿De dónde viene? De la imaginación. Luego que percibimos un objeto externo nos formamos una imagen de él y esta imagen en sus tres dimensiones de la extensión subsiste y se conserva aun cuando haya desaparecido el objeto. Si no llegamos á representarnos el objeto que ha tocado á nuestros órganos, no lo conocemos. Tal imagen no es un producto de nuestros sentidos, porque si lo fuera se desvanecería al perderse la sensación, y por otra parte, la retina del ojo, que presenta alguna analogía con el fenómeno de la intuición psicológica no podría reproducir como un espejo más que las dos dimensiones de la superficie. La representación de los objetos resulta del trabajo de la imaginación; ella es la función propia de esta facultad en la generación de nuestros conocimientos. Y nada de esto puede dudarse por quien haya reflexionado en la composición de los sueños, en la creación de una obra de arte ó siquiera en las imágenes que se suceden en nosotros cuando leemos un poema. La imaginación es la que dibuja, la que figura, la que pinta, la que dá un cuerpo al pensamiento en todas estas circunstancias. La intuición sensible es por tanto una condición del conocimiento del mundo exterior. Hasta aquí estamos conformes con Kant y sus imitadores; pero disintimos de ellos cuando afirman que la intuición sensible es la condición de todo conocimiento humano ó que todos nuestros conocimientos son meras "representaciones," como dice M. Renouvier. La representación puede convenir á una parte de nuestros conocimientos, á los que tienen por objeto cosas limitadas, que pueden figurarse en la imaginación; pero en manera alguna comprende nuestros conocimientos supra-sensibles cuyos objetos salen fuera de los límites de la observación y de la capacidad de la fantasía. Identificar el conocimiento en la representación, es encerrarse voluntariamente en el círculo de los fenómenos y excluir sin discusión el infinito, el absoluto, la metafísica toda, de la esfera del pensamiento. Tal escepticismo nace de una definición arbitraria del conocimiento, tomada de los sensualistas, y prueba nada más que la teoría psicológica de la inteligencia y sobre todo el alcance de la razón, no son todavía conocidos por quienes más debieran conocerlos.

Los cuerpos se ofrecen al pensamiento de una manera mediata y acaso no son en sí mismos como parecen en su representación. Lo mismo sucede con nuestros semejantes considerados como "espíritus." No conocemos más directamente las sustancias espirituales que las fisi-

cas estrañas al yo, y de esto puede convencerse quien quiera preguntarse á sí mismo si conoce los pensamientos, los sentimientos ó los proyectos ajenos como los propios; la conciencia que basta en este caso no es suficiente en aquel. Verdad es de sentido comun que juzgamos á los demas por nosotros mismos. Y en efecto debemos tener conciencia de nosotros mismos como espíritus unidos al cuerpo, debemos saber de qué manera se expresan los actos de nuestra vida espiritual por medio del idioma y de la actitud y de los movimientos del organismo para tener seguridad, remontando del efecto á la causa, de que los gestos y la voz de nuestros semejantes corresponden, como en nosotros, á una actividad interior ó son las manifestaciones de una alma. Los espíritus no se revelan á la observacion mas que en su union con la materia: el idioma nos hace conjeturar su existencia y el idioma no se percibe sino por nuestros sentidos. Así es que la sensibilidad nerviosa sirve de intermedio entre el sujeto y el objeto de nuestro conocimiento, entre el espíritu y sus semejantes, merced á las íntimas relaciones entre el alma y el cuerpo, porque el espíritu no se presenta á los sentidos. Inferese de esto que los espíritus se nos ofrecen de una manera indirecta como los cuerpos y con los cuerpos y podemos representarlos en la imaginacion porque son como los cuerpos, seres determinados. Nos figuramos las afecciones, los deseos, el carácter de nuestros semejantes, cuando llegamos á crear espíritus y relaciones sociales en la poesia y en los sueños; pero distinguimos con toda claridad las personas que se nos ofrecen en el conocimiento, de las que solamente son un producto de nuestra actividad de fantasia.

Espíritus, hombres, cuerpos, forman casi el mundo entero, y todo esto nos es dado indirectamente con excepcion de nuestro espíritu propio y de los fenómenos nerviosos de la vida animal, de la que tenemos un conocimiento inmediato; pero sobre todos estos objetos determinados concebimos la naturaleza, la humanidad, el espacio, el tiempo, que consideramos, con razon ó sin ella, como "infinitos" cada uno en su género; y sobre estos géneros admitimos todavía al ser único y completo que se llama Dios. ¿Cómo llegan á nuestros espíritus estos objetos supra-sensibles? Pues que hablamos de ellos son objeto del pensamiento, son inteligibles y pues que les atribuimos el carácter de lo infinito, nos son presentados. El infinito que muchos autores se complacen ahora en desconocer, tiene de particular que no puede ofrecerse á nuestra conciencia sino con la condicion con que se presenta y por consiguiente existe. Cuando un ser limitado se ofrece á nuestros sentidos, podemos en ciertas situaciones del alma, vacilar en

concederle una existencia objetiva, porque en nuestras alucinaciones y aun en las sensaciones aparentes solemos producir representaciones análogas á ese ser. ¿Pero sucede por ventura lo mismo con el infinito? Un ser limitado como es el espíritu humano produce ó crea cosas limitadas; pero en verdad que no puede inventar lo que no tiene límites, lo que ve mas allá de los límites de la observacion y no tiene representacion en la imaginacion. Reflexionese bien en ello porque implica una contradiccion: tan absurdo es suponer que lo infinito emana de lo finito como afirmar que el efecto sobrepuja á la causa y que el hombre ha de ser Dios.

Si alguna nocion tiene el alma de lo infinito, de lo absoluto, de lo perfecto, como cosas radicalmente distintas de lo que ella es en sí y de todo cuanto finito, imperfecto y relativo conoce, es necesario que estas cosas le sean dadas. ¿Y por quién y cómo? ¿Por el espectáculo del mundo, por la tierra ó el sol que están en el espacio y hieren nuestros sentidos? Imposible; porque todos los cuerpos en la tierra y en el cielo son limitados y nada infinito se presenta á nuestra vista. ¿Será por la educacion, por la tradicion, por el idioma, por la comunicacion con nuestros semejantes? Imposible; porque toda comunicacion entre los hombres se hace por medio de la palabra ó de la escritura y todo idioma se compone de signos materiales que hieren nuestros sentidos. Ningun signo visible, ningun sonido podrian revelar el infinito á quien lo ignore. Que sea el círculo un simbolo de lo infinito, pase; pero el simbolo supone una idea y su objeto es recordarla no crearla. Nadie al ver un círculo piensa en lo infinito sino es que ya lo conoce. No son pues nuestros semejantes quienes nos comunican las ideas de las cosas supra-sensibles: esas ideas están en nosotros lo mismo que en ellos y todos los esfuerzos del maestro se limitan á llamar nuestra atencion hácia objetos cuyas huellas tenemos en el alma. Mas no desapareceria la dificultad aunque concediésemos que los principios morales, científicos y sociales de la vida espiritual nos han sido trasmitidos por la tradicion, porque nuestros semejantes no tienen mas facultades que nosotros. ¿Cómo pudieron adquirir ellos por el idioma lo que nosotros mismos no podemos adquirir?

No; el infinito, el absoluto, lo perfecto no nos son ofrecidos por los sentidos ni por la educacion. ¿Qué debe inferirse de esto? Que nos son dados por ellos mismos sin intermedio alguno: que tenemos una facultad que nos pone en contacto con los objetos supra-sensibles, como la sensibilidad nos pone en relacion con el mundo exterior: que tenemos intuicion de las causas y de los principios como tenemos re-

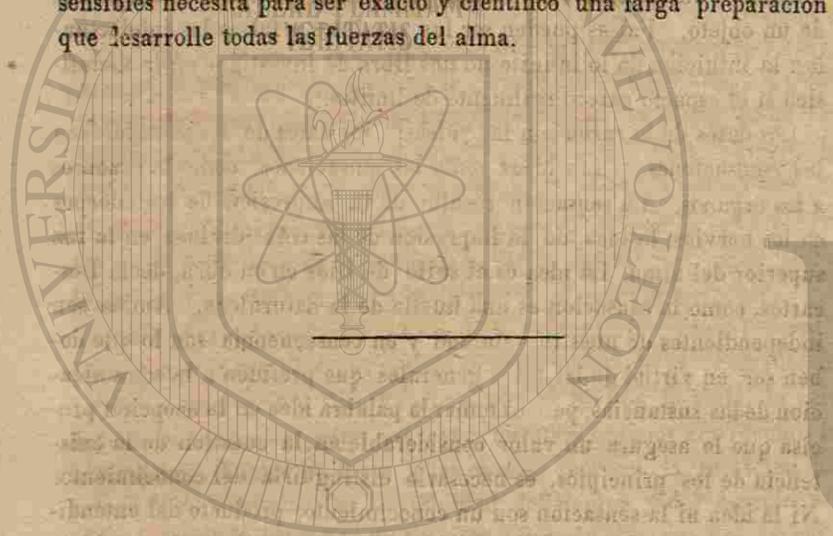
presentacion de los fenómenos. La consecuencia es inevitable y concuerda perfectamente con la teoría psicológica de la razón. Si es opuesta á las pretensiones de la crítica ó para hablar mas claro, del escepticismo metafísico, es porque Kant, M. Renouvier y M. Mill han desconocido la razón. No hay duda que todo conocimiento claro es una intuición de las cosas; pero tenemos dos clases de intuiciones, una sensible por medio de los sentidos y de la imaginación y otra "intuición intelectual," según el tecnicismo usual, por medio de la razón. Solamente los sensualistas han negado este hecho, y no murmuro de un gran pensador al decir que de ellos ha tomado la rara tesis que formula en su "Crítica de la razón pura." Menos exclusiva es Locke: admite como Platon que hay ciertas verdades generales que son inmediatamente evidentes por sí mismas ó que son el objeto de un conocimiento intuitivo, lo cual, según nosotros, no puede entenderse sino de la intuición intelectual, por cuanto á que los sentidos no perciben nada general; pero se engaña respecto del origen de estas verdades, es decir, acerca de la naturaleza de la razón. La razón, se ha dicho, es el ojo del espíritu y es en efecto, el sentido metafísico que nos abre el mundo superior, objeto de la especulación, como los sentidos del cuerpo nos abren el mundo inferior objeto de la observación. La razón nos revela á Dios y todo lo que es divino, lo bello, lo verdadero, lo bueno, lo justo, así como nuestros órganos nos revelan la naturaleza. Vemos las leyes y las causas; tenemos la intuición del principio de identidad, de la infinidad del tiempo y del espacio, así como tenemos la intuición de los seres determinados que nos circundan. Mas por una parte se dibujan los objetos en la imaginación en donde pueden ser considerados por todo ser dotado de sensibilidad, y aun por el animal, mientras que por otra parte se necesita forzar la fantasía y elevarse sobre los hábitos vulgares del pensamiento para percibir los objetos en la pureza y sencillez de su esencia. ¿Quién puede negarse á ver que todo efecto tiene una causa y cómo se ha de confundir este principio general, aplicable á una multitud de cosas con el fenómeno especial de que el barómetro ha subido y el viento ha cambiado? Lo uno es una intuición sensible, lo otro es una intuición intelectual. He hecho ya constar la existencia cierta de intuiciones intelectuales, tratando del punto de partida de la ciencia en la psicología. Vienen estas intuiciones de la razón, no como facultad discursiva de juzgar y de razonar sino como facultad intuitiva ó receptiva, análoga á la sensibilidad, aunque se extienda á otro terreno de la realidad. La razón y los sentidos se completan y mani-

fiestan el carácter universal de la actividad humana que puede merced á los sentidos desarrollarse con relación á la naturaleza, y merced á la razón, con relación á Dios. Los sentidos nos dan una parte del material necesario para la vida del alma: la razón nos dá la parte restante. Los datos de la razón son tan irrecusables como los de los sentidos, supuesto que el entendimiento nada tiene que hacer en ello, y esos datos no están expuestos á alteración ninguna, porque la razón no es como los sentidos un órgano material sujeto á las vicisitudes de la vida física. Es de advertirse sin embargo, que las intuiciones sensibles ó intelectuales no pueden por sí solas demostrar la existencia de un objeto. Falsas pueden ser las sensibles y falsas las intelectuales: la intuición de lo infinito no nos libra de investigar en la metafísica si el espacio carece realmente de límites.

Los datos de la razón son las "ideas;" los datos de los sentidos son las "sensaciones." Las ideas son á las sensaciones, como la razón es á los órganos. La sensación resulta de la impresión de los cuerpos en los nervios: la idea, de la impresión de las cosas divinas en la faz superior del alma. La idea es el sello de Dios en su obra, decía Descartes, como la sensación es una huella de la naturaleza. Ambos son independientes de nuestra voluntad y en consecuencia son lo que deben ser, en virtud de las leyes generales que presiden á la comunicación de las sustancias; pero al tomar la palabra idea en la acepción precisa que le asegura un valor considerable en la cuestión de la existencia de los principios, es necesario distinguirla del conocimiento. Ni la idea ni la sensación son un conocimiento, producto del entendimiento: la idea y la sensación, hablando con propiedad, son un objeto del conocimiento. La sensación es un intermedio entre el pensamiento y el mundo exterior: en nuestros órganos percibimos los cuerpos que los modifican; la sensación es, y no los cuerpos, el objeto directo de nuestras percepciones. Lo mismo es la idea en el conocimiento supra-sensible que la sensación en el conocimiento sensible: un intermedio entre el pensamiento y Dios: el objeto inmediato de nuestra intuición. Después de todo el hombre lo ve todo en sí: en sus órganos, el mundo exterior y el mundo superior, en su razón.

Los objetos supra-sensibles son dados inmediatamente á la razón que es inseparable del alma. Por la razón estamos intimamente unidos á Dios en el pensamiento, y en el sentimiento tenemos inmediatamente conciencia del bien, de lo bello, de lo verdadero, de lo infinito, de lo absoluto, de todo lo que es divino en el mundo. Esto es, á decir verdad, una revelación de Dios á la razón humana. De Bonald bus-

caba una revelacion primitiva, hecha al primer hombre y trasmitida por este á la sociedad, para explicar el problema del conocimiento racional: nosotros no tenemos iguales motivos para desesperar de la naturaleza humana y buscar un apoyo en la intervencion sobrenatural: la relacion ordinaria de la razon con Dios basta para vencer toda dificultad: la revelacion es para nosotros un hecho universal y permanente, no excepcional y corporal. Pero si el hombre está en relacion inmediata con Dios como consigo mismo, no tiene desde el origen la conciencia de esta relacion. El conocimiento de los objetos supra-sensibles necesita para ser exacto y científico una larga preparacion que desarrolle todas las fuerzas del alma.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN  
DIRECCIÓN GENERAL

### Libro Segundo.

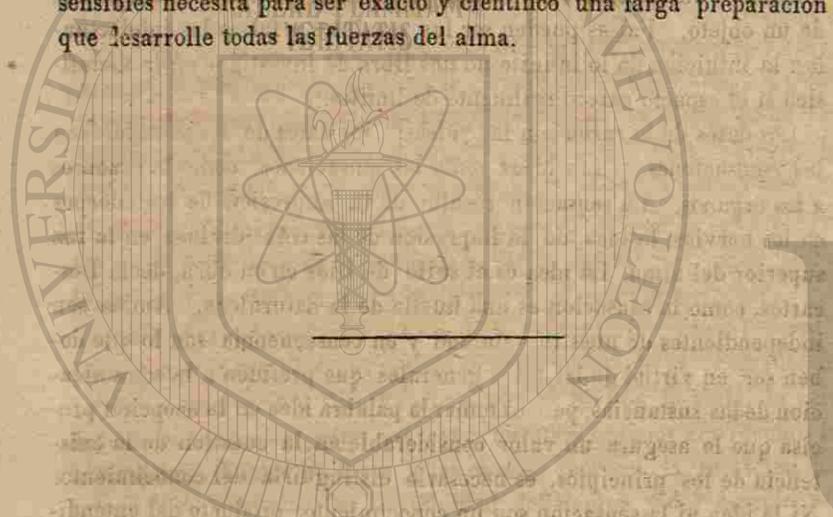
#### ORÍGENES DEL CONOCIMIENTO.

La division del conocimiento segun sus fuentes corresponde á la division de nuestras facultades receptoras: tenemos por una parte conocimientos sensibles que traen su origen de la "sensibilidad" y de la imaginacion, y por otra, conocimientos no-sensibles que se apoyan en la "razon." La sensibilidad y la razon alimentan toda la vida del alma, y distribuyen todos sus actos, intelectuales ó afectivos, en dos grupos, sensibles ó empíricos los unos, especulativos ó no-sensibles, los otros. Tienen los primeros por condicion una intuicion sensible y los otros una intuicion intelectual.

El "conocimiento sensible" tiene por objeto los hechos, los fenómenos, los pormenores, todo cuanto se produce en el espacio ó en el tiempo, todos los actos de la vida fisica ó de la vida espiritual. Es tan extensa como la observacion ó la experiencia y como ella abraza dos series de fenómenos "internos," psicológicos, hechos de conciencia y "externos" ó físicos, hechos de la naturaleza. Si por historia se ha de entender la ciencia universal de los hechos, no de las leyes ó de los principios, toda la historia, la del alma, la de la sociedad, la natural, la del cielo y de la tierra, constituyen el terreno del conocimiento sensible. Y lo llamamos sensible para indicar su origen: sin los sentidos, careceriamos de relacion con los objetos individuales que pertenecen al mundo exterior y social: sin la imaginacion que es el sentido del espíritu no podriamos fijar los estados que se suceden dentro de nosotros y que marcan el porvenir incesante del alma; pero no quiere decir esto que baste la sensibilidad para darnos el conocimiento

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

caba una revelacion primitiva, hecha al primer hombre y trasmitida por este á la sociedad, para explicar el problema del conocimiento racional: nosotros no tenemos iguales motivos para desesperar de la naturaleza humana y buscar un apoyo en la intervencion sobrenatural: la relacion ordinaria de la razon con Dios basta para vencer toda dificultad: la revelacion es para nosotros un hecho universal y permanente, no excepcional y corporal. Pero si el hombre está en relacion inmediata con Dios como consigo mismo, no tiene desde el origen la conciencia de esta relacion. El conocimiento de los objetos supra-sensibles necesita para ser exacto y científico una larga preparacion que desarrolle todas las fuerzas del alma.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN  
DIRECCIÓN GENERAL

### Libro Segundo.

#### ORÍGENES DEL CONOCIMIENTO.

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

La division del conocimiento segun sus fuentes corresponde á la division de nuestras facultades receptoras: tenemos por una parte conocimientos sensibles que traen su origen de la "sensibilidad" y de la imaginacion, y por otra, conocimientos no-sensibles que se apoyan en la "razon." La sensibilidad y la razon alimentan toda la vida del alma, y distribuyen todos sus actos, intelectuales ó afectivos, en dos grupos, sensibles ó empíricos los unos, especulativos ó no-sensibles, los otros. Tienen los primeros por condicion una intuicion sensible y los otros una intuicion intelectual.

El "conocimiento sensible" tiene por objeto los hechos, los fenómenos, los pormenores, todo cuanto se produce en el espacio ó en el tiempo, todos los actos de la vida fisica ó de la vida espiritual. Es tan extensa como la observacion ó la experiencia y como ella abraza dos series de fenómenos "internos," psicológicos, hechos de conciencia y "externos" ó físicos, hechos de la naturaleza. Si por historia se ha de entender la ciencia universal de los hechos, no de las leyes ó de los principios, toda la historia, la del alma, la de la sociedad, la natural, la del cielo y de la tierra, constituyen el terreno del conocimiento sensible. Y lo llamamos sensible para indicar su origen: sin los sentidos, careceriamos de relacion con los objetos individuales que pertenecen al mundo exterior y social: sin la imaginacion que es el sentido del espíritu no podriamos fijar los estados que se suceden dentro de nosotros y que marcan el porvenir incesante del alma; pero no quiere decir esto que baste la sensibilidad para darnos el conocimien-

to de los fenómenos: todo conocimiento sensible ó no sensible es un producto del conocimiento activo y atento, es decir del entendimiento. Solo en el conocimiento histórico el entendimiento labora con los datos de la sensibilidad ó las representaciones de la imaginación; la sensibilidad da el objeto ó la materia del conocimiento, la forma procede del entendimiento que analiza, juzga, interpreta esa materia bruta, y concluye entonces de la imagen al objeto, del ser racional á la causa, merced á las ideas superiores que pide á la razón.

El "conocimiento no-sensible" es tan vasto como el experimental, al cual se opondrá. Si el uno representa la historia, el otro representa la filosofía, ciencia enciclopédica de las leyes, de las causas, de los principios del mundo moral y del mundo físico, sistema de verdades generales que corresponden á la esencia inmutable de las cosas. No es sola la razón quien forma este género de conocimientos: nuevo, no dá mas que el fondo ó la sustancia; la forma proviene invariablemente del entendimiento que toma los datos de la razón, los analiza y los combina para sacar de ellos conocimientos, como lo hace con las sensaciones. Todo conocimiento exige como condicion las funciones del pensamiento, la atención, la percepción y la determinación, y estos diversos grados de la actividad intelectual son del entendimiento. Por esto es posible el error en los conocimientos filosóficos como en los experimentales, supuesto que el error es una falsa combinación del pensamiento que tiene su causa en la facultad de combinar, en el entendimiento. Si la razón sola produjera nuestros conocimientos, las operaciones del alma serian necesariamente conformes con la razón y por tanto serian verdaderas y legítimas.

El conocimiento no-sensible es de dos maneras como el sensible. Por una parte puede seguir la observación y conformarse con generalizar sus resultados, y entonces es conocimiento abstracto ó comun, conocimiento de las especies y de los géneros, que va mas allá de las cosas individuales: y recoge las propiedades comunes, sin atender á los caracteres particulares, pero sin abandonar por esto el campo de la experiencia. Por otra parte puede elevarse sobre toda observación, sostenerse en las severas regiones de la metafísica, tratar del ser en cuanto es ser, como dice Aristóteles, estudiar sus atributos universales, las categorías, entregarse, en fin, á la especulación pura de lo infinito y de lo absoluto, de la esencia y de la causa de todas las cosas, de lo divino y de lo ideal, de lo que es eternamente bello, verdadero y bueno, de lo que no puede ser aprendido por ninguna experiencia. Llamaremos al primer género "conocimiento abstracto" porque es obra

principalmente del poder de abstracción y de generalización, es decir, del entendimiento, y al segundo género "conocimiento racional" porque en él ha de ocupar el primer lugar la razón. El uno es mas bien un conocimiento co-sensible, coordinado con la observación y el otro un conocimiento supra-sensible, independiente de toda experiencia.

El conocimiento sensible y el no-sensible se combinan en el "conocimiento armónico" ó aplicado. El mundo decía Platon, está hecho á la imagen de las ideas. Y en efecto, el no-sensible se realiza constantemente en el sensible: todo objeto por limitado que sea tiene un ser, esencia, unidad, cualidades y relaciones; toda cosa tiene su belleza, su verdad, su utilidad: lo absoluto mismo se muestra en lo relativo en cuanto á que lo relativo existe en sí y es concebido en sí, y el infinito está en el finito en cuanto á que lo finito es infinitamente determinado y determinable hasta lo infinito por la inteligencia. Si lo infinito estuviera aparte de lo finito, en vez de penetrarlo y de marcarlo con su carácter de plenitud dejaría de ser infinito. Tal combinación de lo sensible con lo no-sensible es objeto de un conocimiento nuevo y tan extenso como los dos géneros á los cuales reúne. La vida de los seres racionales es una aplicación continua de esta verdad, porque sería imposible conformarse con la razón sin manifestar en el círculo limitado de las acciones individuales lo que es universalmente bello, bueno, justo y verdadero. Si el conocimiento sensible forma la historia y el no-sensible la filosofía, el conocimiento aplicado será el terreno de la filosofía de la historia que analiza los hechos desde el punto de vista de las leyes. Esta verdad es mas y mas clara para los sabios que apartándose del sensualismo saben ver en el universo algo mas que una colección de fenómenos. "No podríamos estudiar el mas insignificante rincón del mundo material sin encontrar en él el sello de una acción divina, así como no podemos contemplar sin cesar la idea soberana en estado de pura virtualidad, desdeñando este mundo infinito de fenómenos y de existencias que es su realización y que da testimonio de su eterna fecundidad. Llegada la ciencia á cierta altura se confunde con la metafísica, porque si la primera nos explica que los fenómenos no son mas que ideas realizadas, la segunda nos demuestra que la verdadera realidad de los hechos no descansa mas que en lo absoluto del pensamiento divino.

Tenemos pues, tres géneros de conocimientos, de los que dos están opuestos entre sí, bajo la forma de lo sensible y de lo no-sensible, de lo individual y de lo general, y el tercero presenta la síntesis de los dos términos: la historia, la filosofía y la filosofía de la historia; pero

sobre estos géneros distintos hay otro que se debe notar y es el "conocimiento indeterminado" por el cual se comprende el objeto en su esencia una y entera, en su totalidad indivisa, sin designación alguna de elementos sensibles ó no sensibles. El conocimiento indeterminado es anterior al análisis y precede en el orden de los tiempos á todos nuestros conocimientos determinados. Notable es el ejemplo de conocimientos indeterminados que nos ofrece el pensamiento "yo" como hecho primitivo del sentido íntimo. El niño tiene, sin duda, conciencia de sí mismo antes que pueda afirmar nada del yo, antes de saber si es espíritu ó cuerpo, si piensa ó quiere, si es finito ó infinito, relativo ó absoluto. Todas estas afirmaciones particulares son el resultado del análisis y se expresan en forma de juicio; pero el juicio necesita un sujeto, y el sujeto de cada juicio que se forma de sí, atribuyéndose alguna cualidad, aunque sea la existencia, es necesariamente el yo. Y sucede lo mismo con el conocimiento de Dios, en cuanto á que el ser uno y entero, objeto total de la razón, está sobre todo género y sobre toda determinación. Dios no es solamente el ser eterno é inmutable, sino también la vida y el porvenir infinitos. No es tampoco un espíritu puro retirado del mundo; es también la naturaleza y no es esto el ser primero ó el ser más elevado sino todo el ser, fuera de toda comparación. Dios como Dios no puede ser objeto más que de un conocimiento indeterminado: no es ni idea simple, ni fenómeno complejo, ni proposición fundamental, ni conclusión inevitable, sino todo á la vez sin ser nada determinado. Lo mismo acontece con todo objeto del pensamiento considerado en su esencia una y entera. Para proceder al análisis de alguna cosa es necesario distinguirla; sino fuere así, cuál habría de ser el objeto del análisis. Los atributos de una sustancia ó de una propiedad no subsisten solos. ¿Para qué serviría unirlos si el sujeto de ellos no se ofrece al pensamiento? El análisis exige esfuerzos de atención y actos de abstracción que sobrepujan á las fuerzas de la primera edad. Antes de saber si el tiempo y el espacio son continuos y divisibles, si son formas subjetivas del espíritu ó formas objetivas de la materia, se necesita tener conciencia vaga de ellos. En el mundo cada realidad tiene una esencia inmutable y manifestaciones contingentes, doble objeto de un conocimiento racional y sensible: la naturaleza por ejemplo, está sujeta á leyes eternas y cria en su seno innumerables individualidades; pero estos dos aspectos se conciben en el mismo ser y la naturaleza considerada en su unidad indivisa es también objeto de un conocimiento indeterminado.

Tal es el conocimiento humano en su conjunto. Tratase ahora del conocimiento y no de la verdad, ni de la certeza. Por esto no debe quedar duda en el espíritu con motivo de la división que precede y que está formulada en el cuadro que va en seguida. Es lícito sostener con Kant que los únicos conocimientos "legítimos" ó científicos del hombre están dentro de los límites de la experiencia: esta tesis mutila la ciencia, es decir, el conocimiento verdadero y cierto; pero no mutila el conocimiento en general, como expresión de la actividad intelectual. Lo contrario á toda razón sería afirmar con los sensualistas de las escuelas modernas que el conocimiento se estanca y se para en los fenómenos. En este momento no puedo disputar que la metafísica sea el derecho y no una pretensión del pensamiento; pero establezco un hecho y es que el pensamiento se ocupa y siempre se ha ocupado en Dios, el universo, la humanidad, las leyes, las causas, y la esencia de las cosas lo mismo que en los accidentes de la vida. Sea cual fuere el valor de estos conocimientos, ellos son los que se deben tener en cuenta y los que sirven para medir el alcance de la inteligencia: no hay un hecho de conciencia ni un punto histórico que sean más incontestables que la universalidad de nuestros conocimientos, garantizados por los monumentos filosóficos de todas las épocas y por el testimonio de todos los espíritus que pueden juzgar en la cuestión. Rara es la ilusión de figurarse que la teoría del conocimiento humano se reduce á unas cuantas consideraciones sobre las representaciones sensibles ó sobre la observación de los cuerpos. En verdad que no dañaría á los lógicos escépticos de nuestra época el estudio completo de la psicología.

## CONOCIMIENTO INDETERMINADO.

Conocimiento sensible,  
interno y externoConocimiento no-sensible,  
abstracto y racional.

## CONOCIMIENTO APLICADO.

No trataremos en la lógica sino del conocimiento sensible externo tan mal comprendido todavía por quienes hacen de él un objeto exclusivo de sus estudios, del conocimiento abstracto que es indispensable para la inteligencia de las operaciones del pensamiento, del método y del conocimiento racional que debe ser tratado esmeradamente como preparatorio para el estudio de la metafísica. Estos tres géneros de conocimientos son entre sí como la sensibilidad, el entendimiento y

la razón, es decir, como los diversos grados de la aplicación del pensamiento. El desarrollo progresivo del pensamiento que comienza un trabajo de análisis por la sensibilidad, lo continúa por la reflexión y lo termina por la razón conforme á los tres grados de cultura del alma, cultura sensible en la infancia, refleja en la juventud y racional en la edad madura, no se oculta á la sagacidad de Kant: la estética, la analítica y la dialéctica trascendentales siguen el mismo orden en la "Crítica de la razón pura" pero en ella son tratadas como preocupaciones ajenas á la pura teoría del conocimiento.

Dejarémos el conocimiento indeterminado cuya existencia basta que conste para llenar una laguna que puede producir muchas consecuencias, el conocimiento aplicado cuyo desarrollo se encuentra en la filosofía de la historia y el conocimiento sensible interno, que llena solo la psicología experimental ó "la ciencia del alma en los límites de la observación."

### CAPÍTULO PRIMERO.

CONOCIMIENTO SENSIBLE.

ESTÉTICA LÓGICA.

Tratase ahora del conocimiento sensible externo que descansa en los datos de nuestros sentidos y que tiene por objeto los hechos ó fenómenos del mundo exterior. Considerados desde el punto de vista del conocimiento estos hechos se clasifican en dos grupos que se forman de los que conocemos por nosotros mismos y de los que conocemos por otro. Los primeros son para nosotros objetos de "observación" y los segundos objetos de "testimonio." Este suple nuestra insuficiencia personal; limitados en el tiempo y el espacio no podemos por nuestros propios esfuerzos abarcar todos los pormenores del mundo físico, como estudiamos por medio del sentido íntimo los actos del alma y por medio de la razón, las leyes y los principios universales. De esto proviene que el testimonio no debe ser mas que respecto de hechos externos sometidos á los sentidos y supone siempre en el testigo la capacidad de observar. Todo conocimiento externo se funda en la deposición de los sentidos y se encuentra en la teoría general de la observación sensible. La cuestión de testimonio no concierne mas que á la certeza.

Y será necesario investigar despues si no hay un tercer género de hechos que sea objeto de la fé.

La observación externa abriga toda la parte descriptiva de las ciencias que tratan de la naturaleza y de la sociedad. La parte racional ó matemática de estas ciencias toca al conocimiento filosófico. La observación está necesariamente limitada en sus objetos: se extiende al pasado y al presente, no á lo futuro: se ejecuta en lo que ha sido y en lo que es y no en lo que ha de ser, y se espresa en forma de juicio particular y asertivo. Los principios y las causas son otra cosa. Por ejemplo, la ley de la atracción en cuanto á que rije á todos los cuerpos, en todo tiempo y en todo lugar, aun fuera de nuestro sistema planetario, excede los límites de la observación y se formula en un juicio general y apodictico. La experiencia no desmiente la gravitación universal pero la da como un hecho aplicable á los casos en que conste, y no como principio dominante para todos los casos posibles en el espacio infinito. En las ciencias naturales, físicas, químicas, fisiológicas y geográficas, hay partes distintas: por la una tienen tendencia á la historia y entran en el terreno del conocimiento sensible ó de observación, y por la otra se inclinan á la filosofía y entran en el conocimiento racional. La historia política, es decir, la historia de la sociedad humana, es una rama especial del mismo grupo. La descripción de las instituciones pasadas, lo mismo que el conocimiento topográfico de la tierra nos son transmitidos especialmente por el testimonio; pero no es este admitido sino está fundado en una observación regular de los hechos.

El conocimiento sensible exterior ha dado margen á muchas doctrinas contradictorias. El "sensualismo" pretende que los sentidos solos nos dan el conocimiento y que no tenemos otro mas que el que nace de la sensibilidad. El alma queda en tal caso privada de toda espontaneidad, supuesto que los sentidos no hacen mas que recibir la impresión de los objetos externos y todas las facultades del alma se reducen á sensaciones ó sensaciones transformadas. Se convierte al espíritu en una materia inerte y pasiva semejante á una "tabula rasa" en que dejan sus huellas las impresiones sensibles: sentir es conocer y nuestros conocimientos nos vienen ya hechos del mundo exterior. "Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in seusu." Por el contrario, el "idealismo escéptico" sostiene y defiende que el conocimiento sensible no tiene valor alguno, que los sentidos no nos dan mas que impresiones que no se asemejan en manera alguna á los cuerpos que suponemos que son su causa y que no pueden servir de base á una

afirmación legítima y por fin que el mundo exterior no corresponde á la representación que de él tenemos y no debe ser admitido en la ciencia más que como un simple producto de nuestra imaginación: el mundo físico, cuya existencia objetiva asegura invenciblemente el sentido común, no sería pues más que una ilusión del espíritu y no existiría más que en nosotros, semejante á las fantasmas que creamos en los sueños y que nos dejan el mismo conocimiento y las mismas emociones tanto tiempo como dura el sueño. Esta rara doctrina está á la verdad en oposición con la conciencia vulgar y es desmentida por el sentimiento que tenemos de nuestra limitación; pero tal doctrina está aceptada por recomendables autores y se apoya en argumentos ciertamente más dignos de consideración que los que aducen los sensualistas. La doctrina referida no peca por su base sino por sus vacíos: nace de un análisis exacto de la sensación; pero desconoce las demás facultades del alma que suplen la insuficiencia de los datos de nuestros sentidos. Y tiene el mérito de haber despejado el camino á la teoría racional del conocimiento sensible.

Examinemos pues como se forma el conocimiento que tenemos de los objetos exteriores y cual es el conjunto de sus "condiciones" tanto fisiológicas como psicológicas. Desde luego puede espresarse el resultado de este exámen en los términos siguientes: la primera condición del conocimiento sensible es puramente física y reside en los órganos sensorios que dan la sensación; pero el alma interviene en seguida con la serie de sus facultades intelectuales para completar la sensación y engendrar el conocimiento; la imaginación dá la representación del objeto: la reflexión ó el entendimiento componen la noción y concluyen del interior al exterior por medio de las funciones del pensamiento: por fin la razón procura las ideas ó las categorías que aplicamos al objeto para determinarlas en sus propiedades y en sus relaciones. Y no hay que admirarse de esta multitud de medios que requiere el simple conocimiento de una cosa exterior: ya se sabe que el alma está toda entera en cada uno de sus actos y que nuestras facultades no son independientes del alma ni están separadas las unas de las otras; cuando decimos que la imaginación, la reflexión y la razón concurren á producir el conocimiento se entiende que el alma es siempre quien obra; pero ella elabora con diversos títulos y sus facultades expresan estos modos diversos de la actividad espiritual. Nada importa por tanto, que se reduzcan las condiciones subjetivas del conocimiento sensible al concurso del alma y de los sentidos "intellectus et sensus" con tal de que se analice después la parte del alma, que en ese análisis se

descubrirán sin trabajo los elementos de la imaginación, del entendimiento y de la razón.

Los "sentidos" forman parte del sistema nervioso cerebral que está íntimamente unido al alma. Su acción es á la vez física y espiritual: son órganos materiales, reciben la acción de la materia, se desarrollan y perecen con el cuerpo; pero sirven á los intereses de la vida espiritual; están destinados á poner al alma en contacto con la naturaleza permitiéndole comprenderla, sentirla, obrar en ella y apropiarla á las exigencias de la misión del hombre sobre la tierra: son el intermedio entre el hombre y sus semejantes, porque la palabra, la educación y la enseñanza no son posibles en las condiciones de la vida actual más que por medio de nuestros sentidos. El sensualismo y el materialismo tienen bajo este aspecto un sentimiento más exacto de la verdad cuando proclaman las ventajas de la sensibilidad que el ascetismo cuando abate y desprecia todas las manifestaciones sensibles de la naturaleza humana.

Los sentidos están organizados de modo que correspondan á los diversos procedimientos físicos y químicos de la naturaleza manifestados en la producción del calor, de la luz, del sonido, del sabor y del olor. Oken espresa en la filosofía de la naturaleza, esta correspondencia de una manera ingeniosa: el ojo es un rayo de sol; la oreja un aparato músico; la nariz una batería eléctrica; la boca un laboratorio y la piel una costra de tierra. Cada sentido nos revela un orden especial de fenómenos que otro sentido no puede percibir; por ejemplo, el nervio óptico se afecta por la luz y no por el sonido. Aristóteles tenía razón al decir que un sentido menos implicaría una serie de conocimientos menos. A esta limitación cualitativa de los sentidos se debe agregar una limitación cuantitativa en el orden mismo de sus percepciones. Ningun sentido alcanza á lo infinito en el espacio ni á lo infinitamente pequeño en el decrecimiento de las ondulaciones luminosas ó sonoras, aunque la vista pueda alcanzar á los cuerpos del cielo á distancias inconmensurables y apreciar la degradación de las tintas con una exactitud admirable. Hay instrumentos que aumentan en proporciones enormes el alcance natural de los sentidos; pero la actividad sensoria no deja por eso de tener límites necesarios que el talento puede ensanchar pero que nunca llega á salvar. Siempre será cierto que una impresión ó demasiado débil ó demasiado fuerte, sea cual fuera el grado de ella, no es percibida por los sentidos. El grado de impresión resulta unas veces del objeto, de su proximidad, de su poder de irradiación y otras del estado patológico de los órganos, por-

que enfermedades hay que deprimen y otras que exaltan la actividad sensoria. Y todas estas circunstancias deben tenerse presentes cuando se consulta á los sentidos respecto de los fenómenos de la naturaleza. Su testimonio no vale sino á beneficio de inventario, es decir, cuando esta sanos y son interrogados dentro de los límites de su fuerza y sobre hechos que sean de su jurisdiccion. Los escritos de Platon y de Aristóteles contienen ya á este respecto ricas y preciosas indicaciones que no han sido desmentidas por la ciencia moderna.

Reciben los sentidos "impresiones" y las transmiten al cerebro, en donde, segun la fisiología se produce la "sensacion" con el concurso del alma bajo la condicion de la continuidad del sistema nervioso. La seccion, la ligadura, la parálisis ó el adormecimiento de los nervios cerebrales ó raquidianos destruyen la sensacion aunque el órgano externo permanezca intacto. La sensacion es pues, un fenómeno físico que comienza en la periferia del cuerpo y termina en el centro nervioso en donde afecta al alma por consecuencia de la íntima relacion que existe entre las dos sustancias en el hombre. No habiendo accidente alguno en el sistema nervioso la impresion se convierte necesariamente en sensacion, y aun seria tal vez mas propio decir que la impresion es la sensacion misma, que no puede ser percibida sino estando completo el sistema nervioso. Esta explicacion seria mas conforme con la psicología experimental porque el alma no siente ni percibe mas que los nervios modificados. Así se explicaria mejor el hecho de la localizacion de las sensaciones y el fenómeno de la vision: se comprende que el nervio optico recibe la influencia de la luz y de los colores sin que ningun rayo del sol penetre al cerebro; pero sea lo que fuere el resultado no afectará en nada el de nuestras investigaciones, porque en el estado normal, en la hipótesis de la integridad del sistema nervioso es como vamos á estudiar la sensacion. ¿De dónde viene y qué contiene? Resulta, segun creemos, de la accion de los objetos exteriores sobre los nervios que se estienden en los órganos. ¿Luego los objetos pueden obrar? Sin duda; todo obra en cierto grado; todo cuerpo tiene fuerzas; es necesario aceptar este dato de la teoría dinámica de la materia, pero no por esto estamos obligados á creer que los cuerpos no sean mas que una combinacion de fuerzas. La luz, el calórico, la electricidad obran sin duda alguna sobre la materia nerviosa en un cuerpo vivo. Cada nervio recibe esta accion de un modo especial, segun su naturaleza propia. Y en verdad que seria muy difícil decir porque el nervio óptico no tiene las mismas propiedades que el nervio auditivo; pero sea cual fuere la causa de tal diversidad,

el hecho es cierto: uno de esos nervios solo es sensible á las ondas luminosas y el otro á las ondas sonoras.

Si la sensacion proviene de una accion de los objetos sobre nuestros nervios; es claro que expresa una "relacion" entre nuestros propios órganos y el mundo exterior y que ella debe variar segun los dos términos de esa relacion, á saber, por los objetos haciendo abstraccion de los órganos, ó por estos haciendo abstraccion de los objetos, ó finalmente, por las modificaciones que se verifican al mismo tiempo en los objetos y en los órganos. Así es como objetos distintos, como el sol y la luna, producen sobre un mismo órgano impresiones distintas y como un mismo objeto por ejemplo, un foco, produce sensaciones diferentes benéficas ó penosas á diferentes personas, segun la temperatura de sus respectivos cuerpos; y aun en una misma persona se verifica esa diferencia y acaso oposicion de sensaciones producidas por un mismo objeto, en dos instantes consecutivos, si la persona pasa de un estado á otro, del calor al frio, de la salud á la enfermedad. Con gusto nos acercamos á un fuego activo, en invierno; pero en breve la sensacion agradable se convierte en intolerable. Platon habia hecho la misma observacion: el vino, decia, agrada á quien disfruta de salud y repugna á quien está enfermo. La sensacion parece que es muy caprichosa: cambia á voluntad de las cosas y de las circunstancias y acaso no haya dos personas que reciban exactamente la misma impresion del mismo objeto: Y sin embargo, es preciso decir que la sensacion es necesariamente á cada momento y para cada uno lo que debe ser, porque expresa siempre la relacion del objeto con el órgano y tal relacion no puede ser mas que de una manera con respecto á los términos en el momento en que se manifiesta. La sensacion segun la profunda sentencia de Aristóteles adoptada por el gran fisiologista Müller es el acto comun de lo sensible y de lo que siente. No hay tampoco capricho alguno en la comunicacion de las sensaciones como no la hay en la accion de la luz y de la electricidad: puede uno admirar las complicaciones de esta accion en los espejos planos, en los cóncavos ó en los combexos así como la rareza de los efectos del rayo; pero con toda seguridad se puede asegurar que no hay un solo físico que se atreviera á manifestar la menor duda respecto del carácter necesario de una y otra accion en las circunstancias dadas. Cuando estas son conocidas se prevee la accion se la somete al cálculo y siempre la naturaleza ha correspondido á lo que de ella se ha esperado en toda esperiencia bien combinada. Así es que la sensacion es un fenómeno físico producido por la materia sobre la materia y debe, efectuarse segun las

leyes del mundo físico. Imposible es que sea de modo diverso del que es en cada caso. Hasta se la mide ya por medio del termómetro en las afecciones del órgano cutáneo. Así podían ser determinadas de antemano y fijadas todas las sensaciones, si se conociera con exactitud el grado de sensibilidad del órgano sobre el cual se opera. Las sensaciones son "fatales." Esta propiedad es la que ha seducido á los entendimientos severos, la que ha arrastrado á un gran número de sábios en las vías del sensualismo: agrada encontrar en el estudio del hombre las leyes generales que presiden en la vida de la naturaleza. El Dr. Beneke ha estudiado bien esta faz del alma en la Psicología; pero siguiendo la moda actual sacrificó todo el resto.

La sensación es "fatal" decimos, y en efecto es enteramente pasiva é "involuntaria." Recibimos sensaciones de cuanto nos rodea y no las producimos, á no ser en el caso de alucinación que es un desarreglo de la imaginación en que la misma sensación llega á ser imaginaria. No depende de nosotros que la sensación exista ó no exista, ni que sea esta ú otra; si así no fuera, ni los dolores ni los tormentos podrían apoderarse de nosotros. Bien podemos abrir y cerrar los ojos, volvernos de un lado ú otro y de esta manera colocarnos en posición de recibir una impresión que nos sea grata ó de evitar una que nos sea desagradable: esta es la influencia del espíritu sobre el cuerpo por medio de los músculos y de los nervios; pero en cada posición de esas la sensación se produce sin el más ligero concurso de la voluntad. La luz modifica el nervio óptico y el calórico ejerce su influjo en los nervios sensitivos, tengamos ó no voluntad para ello, y las modificaciones de nuestros nervios son exactamente correspondientes á la intensidad y calidad de los agentes. Por esto distinguimos los tejidos con el tacto, con la vista los colores y los sonidos con el oído, juzgamos de los objetos según la diversidad de las impresiones que de ellos recibimos. La base de todos estos juicios que expresan nuestra creencia en la realidad del mundo exterior, es que la sensación es fatal, es decir, que es como debe ser. ¿Qué significaría la sensación, con respecto á los cuerpos, si pudiéramos hacerla nacer ó cambiarla á nuestra voluntad? Serían entonces las cosas como las queremos y no como son; no habría medios de distinguir la realidad, de nuestros deseos. La fatalidad solo impera en el mundo de la materia, que en el mundo espiritual todo es voluntario y libre. La libertad es lo contrario de la fatalidad: es el elemento caprichoso de la creación que repele toda regla ó no se somete al deber mas que voluntariamente. En donde domina la fatalidad todo está encadenado y ligado de una manera invencible; nada es allí voluntario; mas

en donde la voluntad domina todo puede ser ó no ser, ser de una manera ó de otra, todo es contingente, nada forzoso ni fatal. Así es que si la sensación es fatal es porque la voluntad no tiene en ella parte alguna.

Por esto es fácil juzgar de la sensación bajo el aspecto de la "verdad" y del error, cuestión controvertida en todos tiempos. La sensación es la fuente del mayor número de nuestros errores, dicen los escépticos, como lo acreditan las ilusiones de nuestros sentidos. La sensación dicen los sensualistas, es el conocimiento mismo y el principio de toda ciencia. Y hablando con propiedad la sensación en sí misma no es verdadera ni falsa, sino un fenómeno fisiológico que es como debe ser y que no puede convertirse en verdad ó en error mas que por su relación con la inteligencia. La verdad no es lo que es, sino lo que es percibido ó comprendido como es; no sustancia sino relación y relación exacta entre el pensamiento y su objeto. No hay verdad mas que para la inteligencia. Una enfermedad es también como es; pero no por esto es conocida y mientras permanece en tal estado no es verdadera ni falsa para nosotros. Solamente en la metafísica se puede decir que todo lo que existe es verdadero en cuanto á que Dios lo ve todo y conoce todas las cosas tales como son. Con respecto á nosotros la sensación como tal es indiferente para la verdad y para el error; pero como fenómeno puede ser objeto de la inteligencia y entonces será la ocasión, no la causa, de una verdad ó de un error según sea percibida conforme á su naturaleza ó contrariamente á ella.

La sensación tiene un elemento representativo para la inteligencia y uno afectivo para el sentimiento; por una parte afecta al alma de un modo agradable ó penoso según que favorece ó contraría nuestra sensibilidad nerviosa; por otra parte llama la atención y da al pensamiento la materia de un conocimiento; y en este se encuentra la verdad ó el error, no siendo entonces la sensación mas que un objeto del pensamiento. El error, en fin, es un acto de la inteligencia y no de los sentidos; denota una combinación viciosa, una relación negativa entre el pensamiento y su objeto; existe cuando la inteligencia no comprende el objeto como es. El entendimiento es quien se engaña con motivo de la sensación cuando la percibe y ve otra cosa de lo que es; pero los sentidos no podrían engañarnos, supuesto que ni conocen, ni se conocen á sí mismos; nada afirman ni niegan, sino que reciben las impresiones y las transmiten al alma. No es por lo mismo exacto decir que la sensación contiene errores aun cuando experimentamos modificaciones diversas y contrarias de un mismo objeto. Cada sensación es como debe ser en el momento en que se efectúa. Y cairemos en error indefectiblemente

si nos precipitamos á juzgar del objeto sin tener en cuenta el estado de nuestros órganos. Dè que la sensacion del gusto sea desagradable no se infiere que el manjar sea malo. Y mucho errarèmos por apreciar el tamaño, la distancia ó la forma de los objetos por la sola impresion de la vista. Veo dos bastones á distancia de algunos pasos: digo segun el testimonio de mis sentidos que están á cinco metros, que son redondos y que el uno es doble del otro; despues mido y resulta que me había yo equivocado en algunos centímetros y que los bastones no son redondos sino ovalados. ¿En dónde está el error? No en mis sentidos que en circunstancias iguales me dan siempre un mismo testimonio, sino en el juicio que formado sin atender á todos los incidentes que complican la trasmision y la reflexion de la luz. Veo un árbol en parte hundido en el agua, juzgo que el tronco es oblicuo siendo en realidad vertical, porque me olvidé de la refraccion, siendo así que la sensacion nada olvida. Pensaban los antiguos y ahora creen los niños que la luna es tan grande como el sol, porque juzgaban por el diámetro aparente é ignoraban la distancia respectiva de los dos astros. Hasta lo infinito pudieran multiplicarse los ejemplos y siempre con el mismo resultado; el error en el conocimiento sensible proviene de la inteligencia y no de los sentidos á causa de una interpretacion inexacta de la sensacion ya sea porque no tome en cuenta el estado de los órganos, ya porque no atienda á las leyes á que está sujeto el fenómeno.

Cuando se imputa el error á los sentidos se confunde la sensacion con la percepcion. El sensualismo ha hecho riquísimos esfuerzos para identificar estos dos hechos, no obstante que son contrarios estos actos de los sentidos y de la inteligencia, fisico el uno, pasivo, fatal y espiritual, espontáneo y libre el otro. Comprendia el sensualismo que podia esperar el buen éxito de su tesis: "el alma no es mas que sensibilidad" si lograba introducir la espontaneidad y la reflexion en el alma bajo la cubierta de la sensacion. Y en efecto si la sensacion es una percepcion la alma aunque reducida á la sensibilidad, es activa é inteligente y entonces ya es fácil explicar el juicio y el raciocinio y hasta la razon; pero esta sencillez es una supercheria que no puede satisfacer mas que á quienes estan ya prevenidos. Condillac comienza por absorber la "atencion" en la sensacion; en vano seria decirle que constantemente en el estado de vigilia tenemos sensaciones sin que por esto les consagremos la atencion, de suerte que la sensacion puede ser ó no ser conciente, segun que tenga ó no el concurso de la inteligencia, que el idioma mismo consagra la distincion de ambas cosas supuesto que tiene terminos diferentes para designar cada sensacion en uno y en

otro caso, como oír y escuchar; pero todo seria inútil, porque la atencion para Condillac no es mas que la sensacion mas viva, que aparta ó se sobrepone á las otras. Si así fuera nunca podriamos reflexionar mas que en nuestras sensaciones, ni habria meditacion y contemplacion, ni existiria la libertad, ni habria direccion en la vida intelectual, porque á cada instante hay una sensacion predominante. El hecho es que cuando no hay una preocupacion grave, la sensacion mas fuerte ó menos habitual llama la atencion porque sacude el sistema nervioso al cual está intimamente unida la alma; pero provocar la atencion es absolutamente diverso de constituir la atencion. La atencion y la sensacion pueden ser converjentes como el cuerpo y el alma sin ser identicos. La atencion es un movimiento voluntario del pensamiento, una funcion de la inteligencia y no de los sentidos, que tiene por objeto ya una representacion sensible, ya un principio racional. Lo fisico no se trasforma en moral. Esta sencilla observacion que es conforme con la esperiencia individual y el buen sentido de los pueblos que la han consignado en sus idiomas, destruye completamente la doctrina sensualista y por consecuencia el materialismo en razon de que ya está establecido que no nos viene de fuera por conducto de los sentidos ya hecho el conocimiento, sino que se forma en nosotros, que es un producto de nuestra inteligencia y que su primera condicion en el alma es la atencion.

Pero no basta con la atencion, sino que es necesario comprender, La "percepcion" es la segunda funcion del entendimiento y la segunda condicion intelectual del conocimiento. Los sensualistas la confunden con la atencion, es decir, con la sensacion. Y sin embargo no son nuestros sentidos quienes perciben, sino nosotros mismos por medio de nuestros sentidos. El ojo es el instrumento no la causa ó el agente de la vision. Si así fuera nunca habria error en nuestros conocimientos sensibles, supuesto que no hay error en la sensacion. El espíritu percibe lo que quiere y cuando quiere: escoge entre los fenómenos sensibles los que mas le agradan, fija en ellos su atencion y los comprende: aparta las sensaciones que pudieran distraerlo y cuando ha observado lo suficiente cierra los sentidos ó los dirige á otro rumbo y deja de percibir los objetos para percibir sus relaciones, para estudiar las causas ó las condiciones de su aparicion. Todo este trabajo se hace fuera de la sensacion y tal vez hasta contradiciéndola; luego sentir no es percibir ni conocer; porque por una parte percibimos lo que nos dan los sentidos como son las leyes y los principios y por otra parte con frecuencia percibimos lo contrario de lo que nos dan lo

sentidos. Se habla junto á mí: no depende de mi voluntad que el ruido hiera mis oídos; pero depende de ella el escuchar lo que se dice; cuando escucho percibo; pero puedo engañarme; aunque el nervio auditivo repercute con toda fidelidad los sonidos puedo equivocarme y oír palabras muy diferentes de las que se han dicho, y entonces la sensación es exacta y la percepción falsa; la sensación es involuntaria, la percepción es libre; la sensación no es mas que una modificación de la materia nerviosa; la percepción es un acto del espíritu: la sensación pasa desapercibida si el espíritu no está presente y no adquiere valor para el conocimiento mas que por la percepción. Si el alma no tuviera mas que sentidos, lejos de saberlo todo, no tendria conocimiento alguno.

¿Qué es lo que el espíritu percibe? ¿Cual es el "objeto directo de la percepción"? No es la cosa exterior, el cuerpo que se mueve en el espacio, sino la sensación, es decir la modificación de los nervios ó la impresión nerviosa. Hé ahí un punto importante y fecundo en consecuencias. Recuerdense las relaciones del alma en este mundo que hemos estudiado en la Psicología. El alma está en relaciones con el cuerpo al cual está unida; pero esta relación no es íntima como relación de conciencia y de sentimiento inmediato, mas que con una parte del cuerpo, con el sistema nervioso de la vida de relación y no con el centro del sistema, con el encéfalo ni con el trayecto de los nervios desde el centro á la circunferencia, sino con la periferia, en donde los nervios cerebrales ó raquídeos se desvanecen en los órganos sensorios en cuanto á que estos nervios reciben la acción de los objetos exteriores. Es un hecho que no conocemos por el sentido íntimo los fenómenos de la vida vegetativa, ni aun la estructura del cerebro ó la dirección de los nervios que van á terminar en los órganos: solamente la anatomía nos da enseñanza en esta materia; pero percibimos y sentimos inmediatamente lo que sucede en los órganos de los sentidos cuando están abiertos; y bajo la condición de que el sistema nervioso se halle en perfecto estado: la anatomía es inútil para ver y para oír, para sentir un dolor ó un placer así como para dar movimiento á los músculos por medio de los mismos nervios. Tal es el límite exacto de la relación íntima de la alma con el cuerpo. Las demás relaciones del alma en la creación están subordinadas á esta relación. En calidad de inteligencia, de sentimiento y de voluntad no estamos en comunicación con el mundo de los cuerpos y de los espíritus mas que de un modo indirecto, por medio de nuestro sistema nervioso. Los cuerpos y los seres racionales no se revelan mas que á nuestros sentidos y no pueden ser conocidos ó sentidos mas que por este intermedio.

No podemos ver ni oír espíritus; pero vemos gesticulaciones y oímos sonidos que representan como signos los actos de la vida espiritual. Las relaciones del alma con Dios son las únicas extrañas á la sensibilidad y se establecen por medio de la razón. Es preciso no echar en olvido que solo dos facultades receptoras tenemos, que son los sentidos y la razón para ponernos en relación con el conjunto de las cosas, con el mundo y con Dios y para acopiar todos los materiales de nuestra actividad.

La teoría del conocimiento es una aplicación de estos datos psicológicos. Así como el alma no siente los objetos exteriores sino solo el placer ó dolor que le causan, tampoco percibe las cosas de fuera, sino solo las sensaciones que le son transmitidas por los órganos. El objeto inmediato de la percepción es la sensación, nada mas que la sensación, es decir, un estado nervioso del cuerpo, una modificación de nosotros mismos. El hombre está limitado á sí mismo en el conocimiento sensible y no puede comprender la naturaleza mas que por sus sentidos y en sus sentidos. No percibe las cosas sino una impresión, una huella de las cosas segun la bella alegoría de Platon. Extraña parece á primera vista esta conclusión y compromete la realidad del mundo exterior; pero está justificada por los hechos y confirmada por la autoridad de los mas grandes pensadores de todas las épocas. Todos los filósofos están de acuerdo en que no percibimos inmediatamente los objetos; solo Reid es de opinión contraria.

Los peripatéticos, en la antigüedad y en la edad media, suponían entre el espíritu y los objetos, "formas" ó "especies sensibles," es decir esfluvios ó imágenes que se escapaban de los cuerpos y se encontraban con el alma ó el "sensorium" en que reside, dejando una huella en los órganos. Conocía que hay un intermedio; pero lo expresaron mal; las especies sensibles desaparecieron con las entelechías y las causas ocultas, y quedó la sensación. Convencido Descartes de que el espíritu y el cuerpo están radicalmente separados, reemplazaba las especies sensibles con las ideas, únicas que tienen acceso al alma. No está seguro de la naturaleza de las ideas adventicias que cuida de distinguir de las innatas: á veces vienen de los cuerpos y parecen extrañas al alma, á veces son formadas por el espíritu con ocasión de alguna cosa que emana de los cuerpos. En el primer sentido no valen mas que las formas de Aristóteles; en el segundo son el producto de la imaginación que acompaña á la sensación y que nos representa las cosas. En todo caso, segun el fundador de la filosofía moderna, el alma no percibe mas que sus propias impresiones y debe referirse á Dios para creer

en la existencia del mundo exterior. Mallebranche no hace mas que trasportar á Dios esas ideas de cuerpo que su maestro colocaba en nosotros; quiere que veamos en Dios las ideas de las cosas. Todos, dice, estamos conformes en que no percibimos los objetos que están fuera de nosotros, por sí mismos, supuesto que tales objetos no nos están intimamente unidos. Podrán los espíritus descubrirse directamente á nuestro pensamiento cuando reinen, como en el cielo, la justicia y el orden, por la union íntima de las almas; pero las cosas materiales no pueden unirse de este modo al alma que no tiene extension y carece de relaciones con ellas. El alma no va á pasearse por los cielos para contemplar al sol y á las estrellas. El objeto inmediato de nuestro espíritu cuando ve el sol, no es el sol sino una cosa que está intimamente unida á nuestra alma y á la que llamo "idea." Para percibir un objeto es necesario que la idea de tal objeto nos esté presente y todas las ideas de los cuerpos se hallan en Dios—Tal es la profunda teoria de la vision en Dios, nacida de las concepciones metafísicas de Descartes sobre el alma, los cuerpos y las ideas. Las de cuerpo ocupan el lugar de las especies sensibles y materiales que ya no eran compatibles con la nueva psicología. Berkeley ha espresado con toda claridad la consecuencia de esto: racionando en la hipótesis de las ideas intermedias tomó el partido de suprimir las cosas, como inútiles, supuesto que tenemos las ideas, que para todo bastan. Hume aplaudió: Kant imaginó otros intermedios entre el espíritu y las cosas, y son el tiempo y el espacio, como formas de la sensibilidad. Todos estos autores parecen estar conformes en admitir que la percepcion del mundo exterior es indirecto; para Reid disiente de todos.

Si examinamos, dice, ese acto del espíritu que se llama "percepcion" encontraremos en él tres cosas: alguna concepcion ó noción del objeto percibido: luego, el conocimiento irresistible de su existencia actual y por fin la creencia de ella que es inmediata y no un efecto del racionio. Y en verdad, es imposible percibir sin tener alguna noción de lo percibido. La percepcion sensible es un acto del entendimiento que comprende un objeto presente y determinado, y que por consiguiente lo conoce ya en algun grado. Estamos de acuerdo en esto; pero lo que se trata de saber es cual es el objeto de la percepcion. Reid asegurará que es una cosa exterior; nosotros decimos que es la sensacion sea cual fuere la causa del fenómeno sensible. Sin duda que creemos firmemente en la existencia del objeto, cuando la percepcion es distinta: si percibimos una estrella decimos que la estrella existe, y no habrá juez alguno que con el pretexto de que la vista no es digna de fé rechazé el

testimonio de una persona que asegure haber visto cometer un crimen. ¿Pero cual es el origen de esta creencia? ¿Es primitiva, ó es efecto de un hábito contraído desde la infancia?—Respecto del primer ejemplo, saben bien los astrónomos que puede haber dejado de existir desde hace siglos una estrella y no obstante seguirla mirando nosotros. El conocimiento no es pues irresistible y la sensacion aunque real no prueba necesariamente la existencia actual del objeto. El mismo Reid consigna dos escepciones que deben ser de la creencia que proclama. Conciérne con la primera á los hipocondriacos que se persuaden de las cosas que parece contradecir el testimonio evidente de sus sentidos; pero las leyes generales de la inteligencia no se destruyen por los desórdenes que haya en las facultades de los enfermos. La segunda conciérne á los escépticos que rechazan la deposicion de los sentidos; mas la duda es mas bien teórica que práctica; en la materia de la filosofia no hay memoria de que un escéptico se haya presipitado al fuego ó al agua, ni que en caso alguno haya manifestado menos confianza que otro hombre cualquiera, en los sentidos, lo cual nos hace creer que quienes reniegan de sus sentidos no tienen grande fé en su propio razonamiento. Hábil es la respuesta; pero en manera alguna toca á la teoria del conocimiento. Ya veremos que aun hay otras excepciones que nos apresuraremos en esplicar.

Provisionalmente concideremos que á la percepcion acompaña en los hombres sanos de espíritu la creencia de que existen objetos exteriores y vamos al fondo de la cuestion, Reid sostiene que este conocimiento es inmediato, que no es consecuencia de un racionio. La oposicion que expresa entre los procedimientos del espíritu está bien determinada, pero se equivoca en el hecho. Y casi conviene en ello porque despues de haber establecido su principio agrega que "que este no es siempre verdadero, que personas cuya inteligencia está bastante desarrollada para distinguir los objetos de pocos muy imaginacion, de las cosas que tienen una existencia real. . . . Por lo mismo se puede dudar de que los niños cuando comienzan á servirse de sus sentidos distinguan inmediatamente las cosas que no son mas que concebidas ó imaginadas, de las que realmente existen; y mientras que no somos capaces de este discernimiento no se puede decir con propiedad que creemos ó que no creemos en la existencia de alguna cosa; el convencimiento de la existencia de alguna cosa parece suponer la idea de existencia, idea quizá demasiado abstracta para un niño. Hablo pues, aquí, de la facultad de percepcion tal como es en personas adultas y de espíritu sano. . . ." Aquí precisamente es á donde queremos llegar. El convencimiento

de que existen objetos que corresponden á nuestras sensaciones no es pues primitivo, sino el resultado legítimo ó ilegítimo de la experiencia que venimos adquiriendo desde la infancia; no es inmediato, sino la conclusión de una serie de observaciones que hemos hecho sobre el uso y alcance de nuestros sentidos y que en la edad adulta se impone al espíritu y ordena su asentimiento como un hábito. Y no es posible que sea esto de otro modo, supuesto que los sentidos no nos dan mas que sensaciones y no conocimientos, que la percepción es una función del espíritu y que en calidad de tal no estamos en relación directa con el mundo exterior.

La demostración del hecho resulta del análisis de nuestros sentidos. Procuraremos primeramente considerar la cuestión en su conjunto y en sus consecuencias. Si la sensación es una modificación de nosotros mismos y si la percepción no se aplica mas que á nuestras impresiones, evidente es que la sensación y la percepción solas no nos autorizan á confirmar la existencia de un mundo exterior. Cuando tengo conciencia de mis pensamientos y me represento un caballo alado, no estoy por ello dispuesto á creer que existe tal animal: cuando tengo por el contrario conciencia de mis sensaciones, me figuro involuntariamente que existen cuerpos dotados de propiedades sensibles. ¿Por qué hay esta diferencia? ¿Mis sensaciones no están en mí como mis pensamientos? ¿Y qué prueban los actos del yo con motivo de un no yo? ¿Cómo podemos salir de nosotros mismos y afirmar alguna cosa fuera de nosotros? Con ayuda del "raciocinio." Si es ó no fundado este procedimiento, no lo sé; pero es indubitable que existe. Si el mundo exterior no es objeto de una percepción inmediata del alma, no puede ser concebido mas que de una manera indirecta por medio del raciocinio. A primera vista esta solución ofrece algunas dificultades, que fueron sin duda las que hicieron retroceder al buen sentido de Reid; pero que pronto desaparecen. De este modo, se dirá, la afirmación del mundo exterior no es un hecho primitivo de la conciencia, sino una conclusión del entendimiento. Y así es: el espíritu concluye del efecto á la causa, de la sensación al objeto, tan pronto como ha reconocido los límites de su propia existencia y ha distinguido las caprichosas imágenes de su imaginación cuyo autor es, de las sensaciones fatales que lo afectan independientemente de su voluntad. Un solo hecho primitivo del pensamiento existe: la conciencia de sí mismo: "Cogito, ergo sum." El alma se comprende á sí misma sin intermedio por intuición directa, pero al principio nada sabe de la naturaleza ni de sus semejantes. No existe un mundo exterior mas que para un ser

limitado, como el hombre ó el animal y un ser no puede tener conciencia de ese mundo exterior ó reconocerlo como tal, sino tiene desde el principio conciencia de su propia limitación; y solamente el hombre tiene esta conciencia. ¿Cómo podríamos decir que los cuerpos están fuera de nosotros, si no supiéramos por los vacíos que hay en nosotros, por nuestra debilidad, por nuestros esfuerzos, que nuestro ser tiene límites y que por lo mismo existe algo mas que nosotros mismos? No podemos llegar fuera de nosotros sino es por el conocimiento previo de nosotros mismos y debemos inferir el exterior partiendo de la limitación de nuestro interior. Apóyase naturalmente esta conclusión en los fenómenos de la sensibilidad que exigen una causa y cuya causa no está en nosotros. Si se necesitara una prueba mas de que el yo se reconoce antes de tener conciencia del no yo, la encontraríamos en la consecuencia que un autor ha inferido de la tesis contraria. "El conocimiento del mundo exterior es, dice, indispensable para el conocimiento que tenemos de nosotros mismos, y como este es inmediato se deduce que los objetos son conocidos por nosotros inmediatamente y "sin intermedio." La falsedad de la conclusión prueba la falsedad de las premisas que la contienen. Y á la verdad no puede uno imaginarse un modo mas extravagante de exponer un error grosero para sostener una proposición errónea.

Querría decir esto que los niños no llegan al mundo de los cuerpos si no es conociéndose, si no es juzgando y ratiocinando, si no es siendo sabios. ¿No es esto absurdo? En el conocimiento hay grados infinitos. Desde que el niño entra en la vida tiene sensaciones y las explica por medio de sus gritos, y sin embargo nada sabe de la tierra, lo que prueba con toda claridad que sentir no es conocer. El niño tiene que aprender todo en este mundo; pero aprende pronto, merced á su maravilloso instinto; tiene que descubrir por sí mismo y á sus espensas el uso de sus miembros y de sus sentidos; tiene que observar en sí mismo las sensaciones que le placen y las que lo mortifican para procurarse aquellas y huir de estas: tiene que hallar sin mas guía que su experiencia propia, las palabras y los signos que corresponden á sus pensamientos, para entrar en comunicación con sus semejantes. El niño no es tan ignorante como se le cree, porque en el transcurso de un año, antes de que nada se le pueda enseñar, ha resuelto los mas difíciles problemas de la vida. A su primera sensación causada probablemente por el contacto de la atmósfera, anuncia que ha sido afectado y que se siente, se afirma á sí mismo; pero no tiene conciencia del cambio que se ha operado en su condición, ni de las nuevas causas que

obran en sus órganos. Cuando sus sentidos se han despejado algo, dirige su atención hacia afuera ¿pero será en realidad hacia afuera? Algo siente, algo percibe, es verdad; pero no percibe más que lo que pasa en sus órganos. ¿Porque ha de pensar que hay algo más que él? Nosotros podemos decir que ve casas, árboles, animales que no están en él; pero esto lo decimos nosotros; él nada de esto sabe, ni distingue desde luego estos objetos externos que han quedado en su memoria y en su imaginación: hace lo que los animales, que perciben el mundo sin saber nunca que es exterior, porque no tienen conocimiento de su interior: sucede á los niños lo que á nosotros en los delirios, confundir el yo con el no yo. Mas la duda va á desaparecer. El niño está aturrido con lo que ve y con lo que oye: entonces observa con la mayor atención, está serio y no dejará de estarlo antes de calmar su aturdimiento; comienza para él el período de experiencias; se palpa, se mira, gesticula: esto es mío, lo siento, lo nuevo cuando quiero, como quiero, y lo siento de dos maneras, en la mano y en el miembro que es tocado; esto no es mío, no lo siento más que en la mano y no puedo moverlo á mi voluntad. Luego yo soy alguna cosa y no soy todo: hay para mí un interior y un exterior.

Y no hay que admirarse de que el niño juzgue y ratiocine sin saber lo que es ratiocinio, porque todo ser inteligente ratiocina según su naturaleza y sus fuerzas. El niño no forma silogismos, ni necesita para obrar, del análisis de sus operaciones: cuando observa dos cosas y entre ellas ve una relación cualquiera, juzga: bastale como materia de su juicio con una sensación agradable ó dolorosa: cuando percibe tres cosas enlazadas entre sí de algún modo, ratiocina: la nodriza, la leche y el placer forman una serie natural cuya sucesión comprende el niño sin trabajo: la nodriza trae la alegría porque ella da el alimento. No se necesita mucho tiempo para pasar de la primera noción á la tercera y el ratiocinio es instantáneo cuando comprende nociones que son familiares. Y en ratiocinios de esta clase se funda nuestra creencia en el mundo exterior con ocasión de las sensaciones que de él recibimos.

Tal es el sendero que sigue el desarrollo del pensamiento en el niño, para pasar del yo al no yo. El obstáculo que detuvo á Reid no lo es para nosotros. Esta marcha del pensamiento no solo está conforme con las enseñanzas de la psicología experimental sino que está además indicada por la fisiología en lo que concierne ya al "ejercicio" de nuestros sentidos en la infancia ó en estado de enfermedad, ya á las "ilusiones" á las que durante toda la vida estamos espues-

tos. "La distancia, tamaño, forma y movimiento de los objetos son apreciados solamente por un trabajo de la inteligencia. Por ella aprendemos á referir las impresiones que produce la vista de los objetos en nuestra retina, á los cuerpos de donde parte la luz. El niño tiene que educar su inteligencia con respecto á la vista, lo mismo que el ciego que la ha recobrado por medio de una operación." He ahí bien demostrada la necesidad de la experiencia personal en las percepciones visuales. Lo mismo sucede con las percepciones sonoras, que parecen ser de más difícil interpretación. "Nada prueba tanto que el oído necesita educación, como el observar á los sordo-mudos que por fortuna, muy rara en verdad, han adquirido el oído, como sucedió á Trésel, sordo-mudo de diez años de edad. Durante los primeros días después de su curación, todos los sonidos y aun los ruidos le causaban un placer estremado, pero pasó algún tiempo antes de que notara que la palabra es un medio de comunicación, y aun así se fijó primeramente en el movimiento de los labios y no en los sonidos, de tal manera que creyó que un niño de siete meses hablaba, porque le vió mover sus labios. Cerca de tres meses trascurrieron antes de que pudiese distinguir algunas palabras y mucho tiempo pasó para que conociese la dirección de los sonidos, hasta el punto de que habiéndose ocultado una persona en la pieza que habitaba Trésel y llamando á este repetidas veces, con suma dificultad descubrió el lugar de donde salía la voz." El mismo tacto está espuesto á ilusiones y necesita el aprendizaje. "Si ponemos, teniendo cerrados los ojos, la mano sobre una mesa y alguna persona nos pasa por la extremidad de los dedos unos pedazos de papel y luego tiras de metal ó de vidrio, con suma facilidad confundimos estos objetos; pero en las mismas circunstancias los distinguimos si podemos pasar la extremidad de los dedos sobre los mismos objetos y juzgar de su consistencia por la resistencia que ofrecen. Otra experiencia demuestra la necesidad del juicio para apreciar la forma. Si se cruzan dos dedos de la mano para hacer girar una pequeña bola entre los bordes de dichos dedos, que habitualmente no se tocan, se cree que hay dos bolas. Y es que en verdad la sensación es de dos esferas que el juicio reduce por hábito, á una sola. "Es necesario pues, juzgar y ratiocinar para llegar á los objetos con ayuda de nuestros sentidos, siendo así que percibimos directamente las sensaciones. La pedagogía ha utilizado esta verdad: la educación de los sentidos es formalmente considerada en los "Jardines de niños" en que está aceptado el método de Froebel. Maravillosos en verdad serían los resultados en las artes, en las ciencias

y en la actividad humana si desde temprano se cultivaran los sentidos por medio de ejercicios regulares y ordenados. Ya se ve ahora con cuanta sutileza Reid evitaba las dificultades de la cuestion, cuando despues de haber afirmado que es inmediata la percepcion de los objetos, limitaba esta facultad directa de percibir, á las personas adultas de espíritu sano y, debió decirlo tambien que estuvieran en las condiciones normales de la vida. Y en efecto en tales circunstancias no se necesita el raciocinio para convencernos de la existencia de los objetos, porque la experiencia de ella está adquirida desde hace tiempo y pasó ya al grado de hábito la interpretacion de las sensaciones y se ha fijado de un modo irrevocable en el espíritu la creencia de la realidad del mundo exterior. No pretenderá Reid que un conocimiento universal, que una verdad de sentido comun excluyan el raciocinio, porque este es, lo mismo que la percepcion, un elemento primitivo y constitutivo del alma.

¿Mas si al principio no sabe el niño que las sensaciones que experimenta se refieren á cosas exteriores: si es necesario un ejercicio prolongado del entendimiento para explicar el origen y el valor de cada impresion: si la misma percepcion no se aplica nunca en definitiva mas que á una modificacion de nuestra sensibilidad, podemos aceptar sin demostracion la existencia del mundo de los cuerpos? En la práctica, sí; en la ciencia, no. El sentido comun que dirige la vida humana se conforma con los hechos sin investigar su causa ni su posibilidad; afirma la distincion entre el alma y el cuerpo, admite el mundo y la sociedad; proclama la existencia de Dios y de la vida futura, como necesidades de la razon; pero la ciencia, mas exigente, no puede adoptar mas que opiniones cuya verdad y certeza serán conocidas, despues del exámen. Si la realidad del mundo exterior no es para nosotros como los hechos de conciencia y los fenómenos de la sensibilidad, objeto de una intuicion inmediata, sino la conclusion de nuestras operaciones discursivas, ha menester una demostracion y la teoría puede exigir pruebas. Así lo han comprendido los filósofos. Descartes buscaba argumentos en la veracidad de Dios que no puede engañar á las criaturas inspirándoles un convencimiento erróneo. Mallebranche se apoyaba en la revelacion que trata del cielo y de la tierra y nos obliga á creer en ella. No son irreprochables estos raciocinios y tal vez no tengan mas valor que el de tendencias ó sean como necesidad de la razon de buscar en Dios, en el principio de la ciencia, la causa de cuanto existe. Los escépticos, los repelen y en este punto los idealistas están de acuerdo con ellos. En todo caso es preciso convenir que debe aplazarse

la demostracion y que por lo pronto gana la causa de los escépticos cuanto ha perdido el sensualismo.

Esto es radicalmente falso si los sentidos no pueden enseñarnos que hay un mundo exterior. ¿Pero no triunfa el "idealismo" si no tenemos medios de apoderacion directamente de los objetos de fuera? ¿Qué sabemos nosotros de los cuerpos y de sus propiedades? Es preciso escuchar á los defensores de esta causa antes de fallarla. Hasta ahora hemos supuesto, para conformarnos con la opinion comun, que la sensacion resulta de la accion de un objeto en nuestros órganos; pero debemos reconocer ya que de estas dos cosas, sensacion y objeto, solo una es inmediatamente cierta; el objeto se toma de la sensacion por la aplicacion razonada del principio de causalidad. Los idealistas preguntan si es legitima esa induccion, y nada tiene de extraña ni de imprevista la cuestion que nace naturalmente de la teoría de la percepcion indirecta. Mucho tiempo ha que se discute en las escuelas si las cualidades segundas de la materia ó las cualidades sensibles de los cuerpos, como el color, sabor y olor, la sonoridad y el calor y el frio, son propiedades de nuestros sentidos ó propiedades de los objetos mismos. Las personas que admiten un intermedio entre el espíritu y las cosas se hallan dispuestas á disputar á esas cualidades toda existencia objetiva. Refútalas Reid; pero fundándose en la percepcion directa del mundo exterior. "La tesis idealista, á lo menos con motivo de la luz, del calor y de la sonoridad gana terreno actualmente desde que los físicos tratan de reducir á la unidad las diversas fuerzas de la naturaleza y consideran que las ondulaciones, luminosas, calorificas y sonoras provienen indistintamente del movimiento de la materia y se distinguen solamente en el sujeto que siente. Refiérese el calor á la luz y obedece á las leyes de esta: la luz es el calor percibido por el nervio óptico: el calor es la luz percibida por los nervios del tacto. A su vez la luz se confunde con las vibraciones de los cuerpos transmitidas por el oido ó por el éter, vibraciones que son luminosas para el ojo y sonoras para el oido. Las mismas controversias debian suscitarse con motivo de las cualidades primeras que han sido siempre consideradas como la esencia de los cuerpos, tales como la estension, la divisibilidad, la figura, la movilidad, la dureza y la suavidad, sobre todo desde que las concepciones del espacio, del tiempo y de la materia habian sido profundamente modificadas por Leibniz y por Kant. Los idealistas escépticos consecuentes con ellos mismos, no admiten cualidades de los cuerpos primeras ni segundas ó no les dan mas que una existencia subjetiva como fenómenos de la sensibilidad. Véamos sus argumentos.

Entre la causa y el efecto siempre se concibe alguna conexión, relación de analogía ó de semejanza. La sensación dice Berkeley no se asemeja mas que á ella misma; pensar que una sensación reproduce las cualidades que atribuimos á las cosas es un absurdo. ¿Qué tienen de comun las cualidades de un cuerpo delgado que se llama alfiler con el sentimiento de dolor que se llama picadura? ¿Qué la sensación de frío con la nieve y el viento? ¿Qué la impresión del calor con el sol? ¿Qué son pues los objetos? Nada mas que la suma de nuestras representaciones individuales y variables, de las sensaciones reducidas á la unidad; pero esta unidad no está mas que en nosotros, en la conciencia. Nada mas sabemos.

Fichte asienta la misma conclusión. La conciencia que tenemos de nosotros y de nuestras propias modificaciones es la condición necesaria de la conciencia que tenemos de las demás cosas. Sabemos la existencia de los objetos porque los vemos ó los tocamos; pero sabemos que los vemos solo porque lo sabemos. Y lo sabemos inmediatamente. Por punto general no percibimos mas que lo que percibimos inmediatamente. Así es que en toda percepción yo no percibo mas que á mí mismo, mi propia manera de ser. La percepción de los objetos es una consecuencia de la percepción de mi propia manera de ser; si diferencio los objetos es que noto diferencias en mis sensaciones. ¿Porqué hablamos de los objetos y de sus cualidades? ¿Porque decimos rojo, azul, áspero, bruído en vez de decir que nos sentimos afectados de esta ó de la otra manera? ¿De donde procede que no dejemos á las sensaciones en donde realmente están, es decir, en nosotros, sino que las trasportamos á un objeto fuera de nosotros, y que las calificamos de propiedades de los objetos cuando en verdad no son mas que modificaciones de nosotros mismos? Y no es esto [todo, sino que á las cualidades sensibles las suponemos un sosten un apoyo que concebimos estenso y al que damos el nombre, de sustancia; pero no vemos esta estension, sino puramente colores y esta sensación es en nosotros como un punto matemático sin longitud ni continuidad; tampoco la tocamos, y palpamos sucesivamente la superficie áspera, pulida y cada una de estas sensaciones es tan simple é indivisible como la del rojo. ¿Porqué en vez de representarnos nuestras sensaciones como sucesivas en el orden en que realmente las experimentamos nos las figuramos por el contrario, bajo la forma de modificaciones simultaneas, coexistentes á un mismo tiempo en diversos puntos de una superficie? ¿Se dirá que comprendemos la superficie de los cuerpos con ayuda de nuestra mano que es tambien una superficie? Pero entonces la

cuestión queda en pié; la superficie de la mano no puede ser percibida como cualquier otro objeto, mas que con ayuda de nuestros sentidos. No percibimos en manera alguna la estension en los cuerpos y no obstante creemos ver y palpar una superficie y tras ella nos imaginamos además una dimension absolutamente invisible é impalpable. Vamos mas allá de nuestras percepciones. En lugar de estender tan arbitrariamente como lo hacemos nuestras propias impresiones sobre toda la naturaleza, digamos con franqueza que para el pensamiento no hay cuerpos, supuesto que no podemos percibirlos ó que la materia no tiene mas propiedad que la de ser perceptible. Ningun órgano tenemos para apoderarnos de los objetos: ni aun fundamento tenemos para pretender que tenemos sentidos exteriores. Cada quien recibe sensaciones de las que tiene conciencia y eso es todo, y en seguida aplica en tal caso, segun una ley de su inteligencia, el principio de causalidad. Nuestras impresiones, decimos, deben tener una causa y como esta causa no está en nosotros, inferimos que está fuera de nosotros, en los objetos. ¿Mas si tenemos conciencia de nuestras afecciones, no de los objetos, no es evidente que el principio de causalidad se usa en este caso para unir á un conocimiento que ya tenemos otro que no tenemos? ¿Y luego, cómo sabemos que todo debe tener una causa, aun nuestras mismas impresiones? Sin duda que por la observacion de nuestros propios actos. El principio de causalidad no hace pues otra cosa mas que erijir en ley general nuestra manera de proceder con respecto á nosotros mismos. ¿Cual es entonces su valor en lo que está fuera del yo? ¿Con qué derecho habremos de imponer á las cosas, nuestros hábitos intelectuales? Inevitable es volver al punto de partida; en lo que llamamos conocimiento de las cosas lo cierto es que nos conocemos á nosotros. El mundo exterior solo es una creacion de nuestro pensamiento, nacida de la necesidad que el espíritu tiene de "objetivar" sus representaciones. Como objeto de la ciencia no hay existencia independiente del yo; pero tenemos otro órgano al cual está prometida la posesion de la realidad, y ese órgano es la creencia.

Tal es el idealismo de Fichte. No se vea en él un juego del espíritu, porque es una obra seria, profunda, que resiste á la burla y que con suma dificultad podrá ser atacada por la crítica. En calidad de teoría de la sensación y de la percepción sensible la doctrina idealista no tiene defecto y contiene las mas exactas indicaciones que hasta ahora se han presentado en esta parte del conocimiento. El autor ha comprendido con toda verdad que la sensación no es mas que una modificación del sujeto, que nada nos enseñan los sentidos, nada, ni la sustan-

cia, ni la extension, ni la causa, y que la percepcion se reduce á apoderarse de nuestras propias impresiones, vengan de donde vinieren. Es por tanto cierto que en lo de adelante la existencia del mundo exterior no puede ser admitida en teoría sino es afirmada por una demostracion: esto es lo que sirve de apoyo al idealismo escéptico tanto antiguo como moderno. Los idealistas declaran que no es posible que haya tal demostracion y que el sentido comun tiene que someterse á las decisiones de la ciencia; pero en eso consiste su error. Lo que les falta es la teoría de la razon, que se refiere como facultad receptiva á las cosas supra-sensibles. Fichte confiesa que si el principio de causalidad tuviera un valor universal la existencia del mundo exterior seria tan cierta como la del yo. Y la causa es uno de esos elementos que debemos á la razon. Tambien nos enseña el idealismo que la sensacion por si sola nada prueba y que la razon sola, si tuviera un alcance legitimo, nos daria el camino para pasar del yo al no yo. Mientras que los principios de la razon no adquieren un valor trascendente, la duda con respecto á la naturaleza es un derecho y un deber del libre pensamiento. Todo esfuerzo de la filosofía debe dirigirse al estudio de la razon.

Ya sabemos lo que es el conocimiento sensible en sus rasgos generales; para justificar nuestros asertos y completar nuestro bosquejo entremos en el pormenor de las variadas operaciones del espíritu por las cuales se forma el conocimiento. Examinemos primeramente los datos reales de cada uno de nuestros sentidos y veamos despues lo que la imaginacion, el entendimiento y la razon agregan á la sensacion para interpretarla, acabarla y hacer brotar de ella la nocion de un objeto exterior.

El "tacto" es el sentido mas limitado con relacion á los objetos; pero el mas extenso con relacion á nuestro cuerpo. Se refiere á la cohesion y al calórico que por la dilatacion y la contraccion modifica el estado molecular de los cuerpos. La sensacion del tacto es una presion pura y simple, un cambio que se opera en [las papilas nerviosas que se dibujan bajo la epidermis. Esta impresion no tiene dimensiones, es la misma sean cuales fueren la longitud, la latitud y el espesor de los cuerpos; nada revela en si misma de exterior, ni de sólido existentes en el espacio. Si por el tacto apreciamos la forma y tamaño de los objetos es porque reflexionamos al tiempo de palpar y unimos á la sensacion juicios formados con el hábito. Si pasamos la mano sobre un cuerpo, teniendo cerrados los ojos, decimos que es duro ó blando segun el grado de resistencia que encontramos: que es li-

so ó aspero, grande ó pequeño, redonde ó anguloso, segun el número y calidad de las impresiones recibidas sin solucion de continuidad. Y estos juicios variarían en diferentes personas segun su capacidad y segun la experiencia que hayan adquirido en las ocupaciones diarias de la vida.

No hay sensacion de longitud sino juicio de longitud, fundado en el tiempo que pasa desde la primera hasta la última sensacion: no hay sensacion de forma, sino juicio de forma, que depende de la manera con que se enlazan entre si las impresiones sucesivas, cuando tocamos un cuerpo sin interrumpir el contacto: no hay, por fin, sensacion de ninguna clase, de los cuerpos, porque los sentidos no juzgan: la sensacion es como un punto geométrico que resulta si duda de la cohesion del tejido nervioso, pero que en nada se asemeja á ninguna propiedad de la materia. En realidad no sentimos los cuerpos sino nuestros propios nervios afectados de una ú otra manera. La prueba evidente de esto es que en un instante mismo podemos sentir con relacion á un mismo objeto dos sensaciones opuestas, tocandolo con las dos manos, cada una en diverso estado de calor; si la mesa en que me apoyo está mas caliente que mi mano derecha y mas fria que la izquierda, en un mismo instante tendré las dos sensaciones de calor y de frio y me sentiré impelido á creer que la mesa está al mismo tiempo fria y caliente, y no obstante, la mesa tiene una sola temperatura. Si percibiera yo esta directamente no podria recibir mas que una sola impresion y mis impresiones serian indicadas siempre con exactitud por el termómetro. Pero ya que así no es, forzoso será inferir que percibimos unicamente la modificacion que sufren nuestros nervios del tacto con la presencia de los objetos. Juzgamos de los objetos; mas lo que percibimos inmediatamente somos nosotros mismos. Por esto cesa el juicio cuando la sensacion es confusa ó los nervios están alterados: si tenemos los dedos durante algunos minutos en agua caliente no podemos despues discernir la temperatura de los cuerpos. Así pues seria incurrir en un grande error si nos imagináramos que á la sensacion del tacto debemos las nociones de los cuerpos, de sólido, de materia, de espacio, de tiempo, de exterioridad, de causalidad: el hecho es que desde la infancia pasados los primeros meses de vacilacion, constantemente agregamos estas nociones al tacto; pero no las sacamos de nuestros sentidos, sino que las pedimos á la razon ó á la conciencia que de nosotros mismos tenemos. Lo repetimos: los sentidos no dan mas que sensaciones, nada mas que sensaciones; el conocimiento viene de nosotros.

El "gusto" y el "olfato" sirven mas bien para la vida vegetativa del

organismo que para la vida de la inteligencia y parece que se refieren al procedimiento químico que rige en la composición y en la descomposición de los cuerpos. Las sensaciones que esos sentidos nos dan son simples impresiones sin extensión y que por sí mismas no revelan en manera alguna la existencia de un sólido. Por medio de ellos no percibimos más que las modificaciones que se operaron en nuestros órganos, en el nervio olfativo y en el glossofaríngeo, como por medio del tacto percibimos el estado de los nervios relativos. Por esto la sensación cambia ó se destruye en las enfermedades que afectan á los órganos de la nutrición ó á la mucosa de la nariz: aun puede subsistir durante algún tiempo después que el objeto que la ha producido. El sabor y los olores no son percibidos más que en nosotros como maneras de ser de nuestros propios nervios. Cuando hablamos de las calidades rápidas ú olorosas de los cuerpos es en virtud de un juicio de inducción que viene de la inteligencia y no de los sentidos, que puede ser verdadero ó falso y que se desarrolla con la experiencia. Cada individuo es juez único de sus sensaciones: de gustos y de olores nadie disputa; pero es necesario no precipitarse á juzgar de las cosas antes de conocer perfectamente el estado de los órganos.

La vista y el oído son los más importantes sentidos para la ciencia y el arte. Si hay entre ellos diferencia con respecto al desarrollo intelectual, la preeminencia corresponde al oído, por sus relaciones con la palabra. Los sordos no hablan, no porque sean defectuosos sus órganos de la voz, sino porque no oyéndose á sí mismos no pueden sin grandes dificultades juzgar de la exactitud de sus expresiones.

El "oído" se refiere al movimiento interior ó vibratorio de los cuerpos que depende de la constitución molecular ó de la elasticidad de la materia y que se manifiesta ya por un ruido confuso, ya por sonidos regulares y musicales. El nervio auditivo es sensible á la vez á las diferencias cuantitativas y cualitativas de los sonidos: las primeras provienen del número y amplitud de las vibraciones emitidas, y acusan la altura é intensidad de los sonidos; las segundas constituyen el timbre y corresponden á la naturaleza de los cuerpos. Los sonidos más graves para nosotros dan treinta y dos vibraciones por segundo y el sonido más agudo dá cuarenta y ocho mil: estos dos extremos indican la medida de la finura del oído. ¿Cuál es aquí el objeto directo de la percepción? ¿Es el cuerpo que resuena ó el nervio herido por las ondas sonoras? No percibimos más que el nervio modificado y después juzgamos del género y de la distancia del cuerpo, según la diversidad y la fuerza de las impresiones sensibles. Por observación sabe-

mos cuál es la especie de sonidos que producen los metales, la madera, los animales las personas; reconocemos estos objetos sin verlos y por solo el timbre, la voz, en sus pasos, y apreciamos la proximidad según la intensidad de los sonidos, y aun juzgamos de la disposición que respecto de nosotros tienen nuestros semejantes, por la entonación de su lenguaje. Pero con suma facilidad caemos en error en estos puntos: tomamos un objeto por otro si se le imita con habilidad, y el disimulo ó la prevención nos ocultan la verdadera disposición que tengan para con nosotros las gentes con quienes entramos en relaciones. Y aun llega á suceder que el oído nos deja en la más completa ignorancia del objeto cuando lo oímos por primera vez y no podemos conocerlo por medio de los demás sentidos. En este caso con toda evidencia la percepción no se dirige al objeto, supuesto que no tenemos noticia de él, sino á la sensación que es absolutamente distinta. Fácil es hacer experiencias en este punto, hiriendo metales ó tocando las notas de un piano por detrás de una persona á quien estos sonidos no le sean familiares. Un solo y mismo sonido, percibido por muchos auditores puede ser atribuido á causas diferentes. La acústica ofrece experimentos análogos que producen la misma conclusión. Todos sabemos que el sonido recorre poco más ó menos 335 metros por segundo, á través de la atmósfera, y que esta velocidad llega á ser de 4 á 16 veces mayor cuando se propaga á través de líquidos ó sólidos. Aplicando el oído á la extremidad de una barra metálica de longitud conveniente deberá oírse dos veces el mismo sonido porque las ondas sonoras transmitidas por el fierro y por el aire no han de llegar á un mismo tiempo: si se miden bien las distancias y se da un golpe doble á la barra y á otro metal los dos sonidos se confunden en uno solo y han de llegar á un mismo tiempo al oído aunque por dos vías diferentes. Y nada mejor que esto demuestra que el objeto propio de la percepción no es externo sino interno, porque en el primer caso el objeto sonoro es único mientras que la percepción es doble como la sensación y en el segundo caso el objeto es doble mientras que la sensación y la percepción son únicas: la percepción corresponde pues á la sensación, al fenómeno nervioso que se produce en nosotros, no al cuerpo que resuena en el espacio. Los mismos incidentes se ofrecen cuando las dos orejas no tienen un mismo grado de sensibilidad ó se cierra una dejando abierta la otra.

La "vista" se refiere al procedimiento de la luz. Es el sentido más extenso, más delicado, más rico, supuesto que nos permite percibir á distancias inmensurables, astros cuya luz en su velocidad de...

70,000 leguas por segundo, un millón de veces mas rápido que el sonido, no llega á la tierra mas que al cabo de un gran número de años, y que nos da impresiones perfectamente distintas de focos luminosos, como el sol y la luna, cuyas intensidades son entre sí por lo menos de 100,000 á 1. La vista es el sentido mas dócil á la direccion de la voluntad, el mas intelectual por decirlo así, y el mas independiente de las afecciones de la sensibilidad general. La vista y el oído tienen cada uno su idioma. El uno tiene la palabra y la escritura el otro. El oído rige en las artes relativas al tiempo: á la elocuencia, á la poesía, á la música; la vista, en las artes relativas al espacio: á la pintura, á la escritura y á la arquitectura; mas para la ciencia, para la observacion de los seres animados ó inanimados de la naturaleza, la vista es mas útil que el oído.

El nervio óptico es sensible á todas las determinaciones cuantitativas y cualitativas de la luz, es decir, á la claridad, á la sombra, y á los varios grados del claro oscuro, por una parte, y por otra á los colores y á sus infinitas medias tintas. Los rayos luminosos que parten de un objeto, pasan á través de la cornea, del humor acuoso y del cristalino, en los cuales sufren una triple refraccion y convergen hácia el eje óptico del ojo, formando la imagen del objeto en la retina: esta imagen es inversa porque los rayos se cruzan al salir del cristalino para penetrar en el cuerpo vitreo, como las haces luminosas que pasan por una lente para fijarse en una placa de Daguerre. El angulo visual formado por el crusamiento de los rayos determina el tamaño aparente de los objetos: el apartamiento de los lados aumenta ó disminuye á medida que el objeto se acerca ó se aleja del ojo. Este es el mecanismo, muy sencillo, de la vision: el ojo es un reflector guarnecido con una cámara oscura y con una lente: el reflector es la retina, que es la expansion del nervio óptico; la cámara oscura está formada por la esclerótica y la coroides: la lente se compone del cristalino y de las partes transparentes del órgano de la vista.

Tratemos ahora de la percepcion. Los objetos se dibujan y pintan en la retina como en un espejo en su longitud y en su latitud mas no en su profundidad. Esta impresion es la que percibimos y la que debemos interpretar despues, segun las leyes de la óptica y de la perspectiva, refiriéndola á un objeto exterior dotado de las tres dimensiones del espacio y juzgando de la forma, del tamaño y de la distancia del objeto segun el juego de las sombras y de los colores en el fondo del ojo. Todo el mundo sabe por experiencia que los colores determinan el contorno de los objetos, que el volúmen y las distancias respectivas

de los cuerpos parece que decrecen en razon de la distancia á que se alejan, que los colores mas vivos corresponden en un medio homogéneo á la superficie que no es opuesta y que la extension de las sombras ó de las tintas mas oscuras indica la profundidad de los objetos. Merced á estas reglas de interpretacion adquiridas por el hábito podemos reconocer sin esfuerzo las intenciones del pintor que nos representa una escena inmensa en diversos planos en una superficie lisa de escasas dimensiones. Lo que no presenta ninguna diferencia en la intensidad y en la calidad de la luz no revela al espíritu ninguna forma. Cuando la imagen se mueve en la retina decimos que el cuerpo está en movimiento y de tal manera estamos habituados á este procedimiento que á veces confundimos con ese movimiento el que no es sino nuestro, como sucede en un esquife ó en un wagon. Distancia, tamaño, forma y movimiento de los objetos, todo previene en la percepcion visual, no de la sensacion, sino de una operacion de la inteligencia.

Y siendo esto así, es evidente que la percepcion no llega directamente á un cuerpo exterior, porque en tal caso el juicio será inútil, sino únicamente á la sensacion, á la modificacion del nervio óptico. En favor de esta propiedad abundan las pruebas.

Por qué vemos los objetos en posicion recta á pesar de la inversion de las imágenes, se preguntan los psicólogos y los filósofos, cuando se comienza á estudiar la óptica. Yo respondo que el objeto no es percibido, que no percibimos mas que la imagen que está en la retina y que conforme á ella nos formamos en la imaginacion una representacion del objeto. El pensamiento no toca al objeto exterior, del cual solo tenemos una apariencia en nosotros. Esta solucion permitiria estudiar la cuestion; pero no es esto lo que intento: convengo en que el objeto existe fuera y que es conforme á su representacion interior. ¿Por qué juzgamos que los objetos están en una posicion siendo así que sus imágenes están invertidas? No bastaría con responder que las nociones de alto y de bajo son relativas y convencionales, porque el niño ve y juzga los objetos como nosotros, antes de ser iniciado en nuestras lenguas y en nuestras convenciones. La educacion de la vista es enteramente personal y sin embargo dá idénticos resultados en todos los individuos.

Kepler que fué quien primero estudió este fenómeno, buscó su explicacion en una operacion del espíritu. Supuesto que los rayos que parten de un cuerpo se cruzan antes de caer sobre la retina, inferimos, dice, que la impresion que se siente en la parte inferior de esta membrana viene de arriba y la que se verifica en la parte superior viene

de abajo. La misma opinion adoptó Descartes y notó que el mismo raciocinio hacemos cuando tocamos un objeto con las manos cruzadas, refiriendo á la izquierda lo que toca la derecha y vice versa. No es posible otra explicacion. Si la imagen no se endereza por medio de alguna combinacion de luz que aun no se conoce, es indispensable el raciocinio para referir los diversos puntos de la impresion luminosa á los puntos opuestos del objeto que la produce. Y es tanto mas natural esta interpretacion cuanto á que está conforme con la direccion de los rayos luminosos que parten á través del cristalino, y que por otras circunstancias sabemos que es necesario aprender á ver.

Sucede con los juicios que formamos respecto de la posicion de los objetos lo mismo que con los que formamos respecto de su forma y tamaño; pero debe advertirse que este juicio es instintivo ó inconsciente y que se manifiesta desde la primera infancia por una serie de experiencias en las que la sensacion de la vista se confronta con las del tacto. Se haria mal en objetar que el niño y el vulgo no distinguen imágenes, no conocen la teoría de la luz ni el mecanismo de la vision y que no puede inferirse conclusion alguna de un hecho que se ignora. La ignorancia de la óptica y de los fenómenos nerviosos no impide ver, como la ignorancia de la mecánica y de los fenómenos musculares no impide andar rectamente. No sabe el niño lo que percibe; pero de hecho percibe las sensaciones como nosotros y á ellas tiene que atenerse para orientarse en el mundo exterior. Y no se pasa así del subjetivo al objetivo y del efecto á la causa sin las operaciones del pensamiento y no se raciocina con exactitud en tales condiciones sino despues de titubear mucho. Aquí es en donde la explicacion de Berkeley viene á completar la de Kepler. La vista y el tacto son independientes entre si y se comprueban mutuamente. Cuando repetidas veces se ha hecho constar que imágenes diferentes corresponden á posiciones diferentes que son conocidas por el tacto se aprende á juzgar por la manera con que el ojo es afectado si el objeto está recto ó invertido. El espíritu pasa poco á poco de la imagen al objeto, del signo á la cosa significada, por efecto de una asociacion de ideas fundada en la experiencia como la que existe entre el pensamiento y las palabras. No agrada esta solucion á Reid por que, segun cree, la percepcion llega directamente al objeto. ¿Pero en tal caso para qué es la imagen? El autor sale del paso invocando "las leyes de la naturaleza", nuevo género de causas ocultas con las que no se necesita la investigacion. Una ley de nuestra constitucion quiere que la parte del objeto que se pinta en la presion inferior de nuestra retina sea percibida en

la parte superior del espacio y que la parte que se pinta á la izquierda de la retina sea vista á la derecha en el espacio, de manera que si las imágenes hubieran estado en sentido recto en la retina, el ojo habria de haber visto los objetos invertidos." Esta rara ley es una simple operacion del entendimiento.

Análoga á esta es la cuestion de las imagenes simples y dobles. ¿Por qué habiendo dos imágenes en los ojos, vemos una solamente? La respuesta tambien consiste en la educacion de la vista. La anatomia enseña que los nervios ópticos se cruzan entre si delante del cerebro pero esta reunion no explica la percepcion, porque no impide que haya dos imágenes de cada objeto y que estas se confundan ó se distingan á voluntad nuestra. Si quiere uno asegurarse de ello, no tiene mas que cerrar sucesivamente cada ojo fijandose en un objeto cualquiera, por ejemplo, la pluma que corre sobre el papel: cerrando el ojo derecho la imagen se vuelve á la derecha, cerrando el izquierdo se vuelve á la izquierda; al ojo derecho corresponde la imagen que está á la izquierda y al izquierdo la que está á la derecha. Si se ejecutan estos movimientos con pausa sin auxilio de las manos, las imágenes son perfectamente distintas y el objeto parece doble; cuando se abren ambos ojos, las imágenes, se acercan, se confunden y desaparece la ambliopía. La percepcion es simple cuando los dos ejes visuales son convergentes ó se reúnen en el objeto, lo que se verifica por movimientos imperceptibles de los músculos del ojo y se conoce alejando y acercando la pluma al órgano. En ese caso las imágenes se encuentran en puntos idénticos ó correspondientes en las dos retinas. Estos puntos se determinan con facilidad por la experiencia personal; cada uno acomoda sus ojos á las distancias y dirige sus movimientos, sabiéndolo ó ignorándolo, segun la conformacion de sus órganos, la sensibilidad de sus nervios ópticos, la cantidad de los humores y el grado de convexidad de la cornea y del cristalino.

El estrabismo resulta de la debilidad ó de la parálisis de algun músculo del ojo; no da forzosamente una vision doble sino que obliga á dar á los ojos una posicion anormal para obtener los puntos correspondientes en ambas retinas. Los miopes y los presbitas lo son por exceso ó defecto de convexidad del ojo: en un caso los rayos que envian los objetos muy lejanos se reúnen antes de llegar á la retina; en otro los rayos enviados por objetos muy apróximados llegan á la retina antes de poderse reunir. Cada uno tiene en cuenta estas diversas circunstancias para adquirir el arte de ver bien. El hábito de dar á los movimientos del ojo una direccion convergente para conciliar la

duplicidad de imágenes en la unidad de la vision, es parte de la educacion de la vista.

La simple vision por medio de imágenes dobles y la vision recta por medio de imágenes invertidas son resultado de la experiencia y demuestran una actividad intelectual que debe completar ó reformar la sensacion. El ojo no da mas que impresiones luminosas que nosotros traducimos y despues referimos á un objeto para conocer el mundo. Vamos á ver ahora que la percepcion no llega al objeto sin un juicio de induccion. Tomaremos la demostracion, de un caso de ambliopia. Todo el mundo sabe lo que sucede oprimiendose un ojo con un dedo—al tiempo de mirar una bujia: los ejes visuales dejan de coincidir y la imagen se ve doble; una bujia aparece inmóvil y la otra movable avanzando ó retrocediendo segun el movimiento del ojo. Si en la misma situacion oprimimos los dos ojos vemos una infinidad de bujias á las que damos la velocidad que queremos. La esplicacion fisica de esto es la mas sencilla posible: ya no son los puntos correspondientes de la retina los afectados por la luz, sino que estan perturbados los hábitos de la vision; los movimientos del ojo traen consigo la movilidad de las imágenes, y por esto creemos ver muchos objetos cuando no hay mas que uno solo. ¿Que quiere decir esto? La conclusion está preparada y no obstante temo que sorprenda y repugne. Reflexionando bien: todo eso que pasa prueba que no vemos los objetos, que no vemos la luz y los colores en el espacio, que no vemos mas que la retina cuando recibe la influencia de alguna cosa que con razon ó sin razon tomamos por luz, de la existencia de la cual nada hasta ahora nos demuestra la existencia objetiva. La concecuencia es necesaria en el fenómeno que nos ocupa. ¿Cómo habiamos de ver multiplicado lo que es uno solamente ni como habiamos de ver con movimiento lo que está en absoluta quietud, si vieramos el objeto mismo? Por el contrario, todo se explica en cuanto se conviene en que el objeto directo de la percepcion es una modificacion nerviosa, porque en realidad vemos muchas imágenes movibles en el fondo de nuestros ojos. Lo que en tales circunstancias sucede es el emblema de todo el procedimiento de la percepcion sensible. Nunca abrazamos el objeto de una manera inmediata; pero de tal modo estamos convencidos de su existencia que creemos ver la causa en el efecto: se necesita que haya un caso especial fuera de la percepcion ordinaria y en condiciones propias para hacer un experimento, para que comprendámos que lo cierto es lo contrario. En este caso hay á primera vista una verdadera colision entre el sentido comun y la ciencia: aquel asegura que vemos los objetos y está

afirma que no vemos sino nuestras sensaciones. Y se verifica esta colision porque el sentido comun se ejercita en cuestiones de interés práctico y no se preocupa con las distinciones de la teoria. Las leyes de la percepcion no conciernen, en verdad, mas que á la ciencia del conocimiento y dejan como lo veremos despues, intacto el resultado en el cual se fija la conciencia vulgar. Por tal consideracion no proponemos ninguna alteracion en el idioma, pues basta con entenderse en el valor de los términos. Muy bien se puede decir que vemos los objetos con tal de que sepamos que esto significa que ver es percibir indirectamente por medio de los ojos. Esta definicion supone otras: percibir es abrazar con la inteligencia lo cual es una funcion del entendimiento: el entendimiento no puede llegar á los objetos del mundo exterior sin interpretar las sensaciones, es decir, sin reflexionar en ellas; pero la reflexion es instantánea y aun superabundante cuando la sensacion ha llegado á ser habitual. La misma definicion debe aplicarse á las palabras oír, gustar, oler y tocar; porque siempre es el espíritu quien percibe por intermedio de las impresiones sensibles, y solo las impresiones varian segun los órganos.

La teoria de los colores suministra otras pruebas de la misma conclusion. Se sabe que la impresion luminosa tiene determinada duracion, pues que subsiste sobre poco mas ó menos una tercera parte de segundo antes de borrarse de la retina. Así es que si las impresiones se suceden con cierta rapidez pueden mezclarse, confundirse unas con otras y producir efectos que se refieran á la sensacion y no al objeto y que demuestran que la percepcion no llega mas que á nuestras propias modificaciones nerviosas. Cuando se agita lentamente una antorcha ante los ojos, las diversas posiciones del objeto son distintas, porque las primeras impresiones se debilitan y desaparecen conforme van llegando las sucesivas; mas si se imprime un movimiento circular rápido á la antorcha, se ve un círculo de fuego. ¿De qué proviene esta diferencia? No del objeto, porque es uno mismo en ambos casos, sino de nosotros, y no podria explicarse sino es asentando que solo se percibe la sensacion. Mas concluyente es todavia la experiencia que se hace con un disco en que están pintados los colores del iris en las proporciones indicadas por Newton. Hagase girar este objeto al derredor de su centro: si el movimiento es lento se distinguen los siete colores: si es un poco rápido, la percepcion es ya confusa: si es tan rápido que á un mismo tiempo puedan subsistir todas las sensaciones, no se percibe mas que el blanco; y sin embargo el objeto no es blanco sino que tiene siete colores. No percibimos pues el ob-

duplicidad de imágenes en la unidad de la vision, es parte de la educacion de la vista.

La simple vision por medio de imágenes dobles y la vision recta por medio de imágenes invertidas son resultado de la experiencia y demuestran una actividad intelectual que debe completar ó reformar la sensacion. El ojo no da mas que impresiones luminosas que nosotros traducimos y despues referimos á un objeto para conocer el mundo. Vamos á ver ahora que la percepcion no llega al objeto sin un juicio de induccion. Tomaremos la demostracion, de un caso de ambliopia. Todo el mundo sabe lo que sucede oprimiendose un ojo con un dedo—al tiempo de mirar una bujia: los ejes visuales dejan de coincidir y la imagen se ve doble; una bujia aparece inmóvil y la otra movable avanzando ó retrocediendo segun el movimiento del ojo. Si en la misma situacion oprimimos los dos ojos vemos una infinidad de bujias á las que damos la velocidad que queremos. La esplicacion fisica de esto es la mas sencilla posible: ya no son los puntos correspondientes de la retina los afectados por la luz, sino que estan perturbados los hábitos de la vision; los movimientos del ojo traen consigo la movilidad de las imágenes, y por esto creemos ver muchos objetos cuando no hay mas que uno solo. ¿Que quiere decir esto? La conclusion está preparada y no obstante temo que sorprenda y repugne. Reflexionando bien: todo eso que pasa prueba que no vemos los objetos, que no vemos la luz y los colores en el espacio, que no vemos mas que la retina cuando recibe la influencia de alguna cosa que con razon ó sin razon tomamos por luz, de la existencia de la cual nada hasta ahora nos demuestra la existencia objetiva. La concecuencia es necesaria en el fenómeno que nos ocupa. ¿Cómo habiamos de ver multiplicado lo que es uno solamente ni como habiamos de ver con movimiento lo que está en absoluta quietud, si vieramos el objeto mismo? Por el contrario, todo se explica en cuanto se conviene en que el objeto directo de la percepcion es una modificacion nerviosa, porque en realidad vemos muchas imágenes movibles en el fondo de nuestros ojos. Lo que en tales circunstancias sucede es el emblema de todo el procedimiento de la percepcion sensible. Nunca abrazamos el objeto de una manera inmediata; pero de tal modo estamos convencidos de su existencia que creemos ver la causa en el efecto: se necesita que haya un caso especial fuera de la percepcion ordinaria y en condiciones propias para hacer un experimento, para que comprendámos que lo cierto es lo contrario. En este caso hay á primera vista una verdadera colision entre el sentido comun y la ciencia: aquel asegura que vemos los objetos y está

afirma que no vemos sino nuestras sensaciones. Y se verifica esta colision porque el sentido comun se ejercita en cuestiones de interés práctico y no se preocupa con las distinciones de la teoria. Las leyes de la percepcion no conciernen, en verdad, mas que á la ciencia del conocimiento y dejan como lo veremos despues, intacto el resultado en el cual se fija la conciencia vulgar. Por tal consideracion no proponemos ninguna alteracion en el idioma, pues basta con entenderse en el valor de los términos. Muy bien se puede decir que vemos los objetos con tal de que sepamos que esto significa que ver es percibir indirectamente por medio de los ojos. Esta definicion supone otras: percibir es abrazar con la inteligencia lo cual es una funcion del entendimiento: el entendimiento no puede llegar á los objetos del mundo exterior sin interpretar las sensaciones, es decir, sin reflexionar en ellas; pero la reflexion es instantánea y aun superabundante cuando la sensacion ha llegado á ser habitual. La misma definicion debe aplicarse á las palabras oír, gustar, oler y tocar; porque siempre es el espíritu quien percibe por intermedio de las impresiones sensibles, y solo las impresiones varian segun los órganos.

La teoria de los colores suministra otras pruebas de la misma conclusion. Se sabe que la impresion luminosa tiene determinada duracion, pues que subsiste sobre poco mas ó menos una tercera parte de segundo antes de borrarse de la retina. Así es que si las impresiones se suceden con cierta rapidez pueden mezclarse, confundirse unas con otras y producir efectos que se refieran á la sensacion y no al objeto y que demuestran que la percepcion no llega mas que á nuestras propias modificaciones nerviosas. Cuando se agita lentamente una antorcha ante los ojos, las diversas posiciones del objeto son distintas, porque las primeras impresiones se debilitan y desaparecen conforme van llegando las sucesivas; mas si se imprime un movimiento circular rápido á la antorcha, se ve un círculo de fuego. ¿De qué proviene esta diferencia? No del objeto, porque es uno mismo en ambos casos, sino de nosotros, y no podria explicarse sino es asentando que solo se percibe la sensacion. Mas concluyente es todavia la experiencia que se hace con un disco en que están pintados los colores del iris en las proporciones indicadas por Newton. Hagase girar este objeto al derredor de su centro: si el movimiento es lento se distinguen los siete colores: si es un poco rápido, la percepcion es ya confusa: si es tan rápido que á un mismo tiempo puedan subsistir todas las sensaciones, no se percibe mas que el blanco; y sin embargo el objeto no es blanco sino que tiene siete colores. No percibimos pues el ob-

jeto sino la sensación y la sensación debe ser la de luz blanca, porque los siete rayos coloridos no son mas que la descomposición de la luz. De aquí procede una serie de fenómenos interesantes. Generalmente se cree según Brewster, que tres de los colores son los fundamentales, acaso los únicos: el rojo, el amarillo y el azul; que otros tres resultan de la unión de dos de los principales; el naranjado, del rojo y del amarillo; el verde del amarillo y el azul; el violado, del azul y del rojo, y que en fin, el rojo, el amarillo y el azul perfectamente combinados dan el blanco. En este supuesto la teoría de los colores complementarios no es mas que un juego. Cada color principal tiene su complemento en el que resulta de la mezcla de los otros dos: el rojo en el verde; el amarillo en el violado; el azul, en el naranjado y reciprocamente supuesto que los colores así mezclados reproducen la luz blanca. Así es que fijando la vista en un color por algunos instantes y cerrando después los ojos ó fijandolos en una superficie blanca se percibe el color complementario. M. Plateau, variando esta experiencia ha obtenido las mas ingeniosas combinaciones. ¿Pero de donde viene la imagen accidental? No del objeto, porque el objeto es blanco y la imagen subsiste aun sin objeto: viene pues de nosotros, es inherente á la actividad sensoria que semejante ó análoga á todas las facultades del alma, tiene una tendencia natural á completarse.

Los accidentes y las enfermedades de los ojos confirman también la percepción indirecta de los objetos. Cuando los humores del ojo están teñidos de amarillo por la bilis, como en la ictericia, todos los objetos aparecen teñidos del mismo color. El hecho se explica si vemos nuestros propios órganos y sería absolutamente inexplicable si percibiéramos lo que pasa fuera de nosotros en el espacio. Cuando se admite un intermedio entre el espíritu y el mundo exterior, se concibe que el aspecto de la naturaleza varía con el estado de nuestros nervios. ¿Mas cuando se niega un intermedio, cómo puede suceder que siendo unos mismos el objeto y el sujeto, unas personas vean amarillo, mientras dure su enfermedad lo que otras personas ven rojo ó azul ó que otras personas distintas no vean ciertos colores? Otro hecho: si después de dar vueltas rápidamente sobre sí mismo se detiene uno de repente, los objetos que nos circundan parecen girar en sentido inverso: el movimiento del cuerpo se ha comunicado en este caso á la masa cerebral y después de la acción viene la reacción; entonces percibimos este movimiento que es real, en el ojo y por costumbre lo referimos á los objetos, en los cuales el tal movimiento es solo aparente. El mismo fenómeno se ofrece en el vértigo y en la embriaguez, en cu-

yos accidentes el sistema nervioso está enexcitado por la imaginación ó las bebidas espirituosas. La embriaguez va acompañada de imágenes confusas y dobles porque la voluntad pierde su influencia en los músculos y por consiguiente también en la dirección de los ojos.

Para poner término á estas consideraciones sobre los datos de nuestros ojos tomaré del Sr. Ahrens algunas experiencias notables hechas en ciegos. Un joven á quien el Dr. Cheselden abatió las cataratas en 1827, no distinguía después de mucho tiempo de sano ni tamaños, ni distancias, ni figuras: un objeto de una pulgada parecía tan grande como una casa: creía que los objetos eran aplicados sobre los ojos como sobre la piel: conocía la redondez y los ángulos, lo alto y lo bajo por el tacto y no los discernía por la vista: hubo menester un gran número de experiencias para asegurarse de que la pintura representaba cuerpos sólidos, y cuando se hubo convencido, á fuerza de mirar los cuadros, de que no eran superficies lo que veía, pasó la mano por los cuadros y quedó admirado de no encontrar en ellos mas que una superficie plana y sin salientes; preguntó entonces quien le engañaba si el tacto ó la vista y tuvo grande trabajo para reconocer sus propios órganos: mucho tiempo hacia que habia notado los reflejos de ellos en sus ojos antes de que concibiera el pensamiento de que tales órganos eran los suyos. Muy lentamente pudo llegar á conocer la correspondencia que hay entre las sensaciones de la vista y del tacto; se figuraba que un cuerpo no podia tener mas que una sola forma y no acertaba á explicarse como su gato podia manifestarse á sus ojos bajo tantas formas diferentes.

Es necesario referirse á ejemplos de este género para comprender las dificultades que presenta en la infancia la interpretación de las sensaciones y darse cuenta de la actividad de la inteligencia que juzga de las impresiones sensibles y debe investigar la causa de ellas. Las dificultades aumentan probablemente con la edad. Una mujer de cincuenta años á quien operó el Dr. Wardiop en 1826, tuvo grande trabajo para orientarse en el mundo exterior aunque habia disfrutado de la vista durante algunos años. Pasaron muchos dias antes de que pudiera distinguir los colores principales y muchas semanas antes de que notara las imágenes de sus propios miembros. A los cuarenta y dos dias, que partió para Londres, todavía comprendia tan poco la acción de los ojos y tan mal apreciaba las distancias que á cada paso tropezaba como sucede á los niños que comienzan á andar.

Otro ejemplo refiere la historia, del joven misterioso Gaspard Hauser

que fué abandonado en el camino de Nuremberg despues de haber estado en un calaboso oscuro hasta la edad de cinco años, y que pereció asesinado. Los fenómenos psicológicos mas curiosos se manifestaron en él: era niño todavía á la edad de quince años y permaneció mucho tiempo antes de conocer el juego de la vista. Cuando llegó á comprender que sus piés y sus manos eran miembros suyos, insistió con esfuerzo en que se los cortaran. Despues de haber ejercitado la vista en un aposento no podia aplicarla á distancias mayores. El célebre Feuerbach su historiógrafo, lo condujo á la torre de la ciudad y le preguntó si le agradaba el aspecto de la campiña: apenas dirigió la vista á los campos embellecidos con el brillo de la primavera, exclamó ¡espantoso!; y luego mirando una pared blanca exclamó ¡no espantoso!; algun tiempo despues esplicó este suceso diciendo que no distinguía ningun objeto particular y le pareció que le habian puesto ante los ojos una multitud de pinceles con diversos colores en una horrible confusion.

Todos estos ejemplos concuerdan en el hecho de que en la época en que se aprende á ver no se perciben mas que las imágenes que estan en los ojos y no se sospecha siquiera que las impresiones se refieren á objetos exteriores. Resulta pues del examen que hemos hecho en general, de los sentidos, que el hombre no tiene ninguna percepcion de los objetos que están fuera de él, que no percibe mas que las modificaciones de sus propios órganos y que si todo terminara en él en la sensacion pura, nunca llegaria esta á darle idea de un mundo exterior.

La sensacion debe ser completada por los actos del espíritu. ¿Qué actos son estos? Hasta aqui vamos de acuerdo con el idealismo escéptico: no percibimos mas que nuestras sensaciones. ¿Cómo concedemos á nuestras percepciones un valor objetivo?

El primer trabajo del espíritu sobre la sensacion consiste en reunir las impresiones diversas y aisladas que recibimos por los cinco modos de la sensibilidad: el alma forma un todo de estas impresiones determinadas en los órganos ó las reduce á la unidad y las concentra en un objeto individual que nos representamos interiormente con el conjunto de sus cualidades sensibles. Y en efecto cada sensacion es distinta y nos afecta de un modo particular: el color de rosa en nada se parece al olor de la rosa, ni al contacto de sus hojas y espinas, ni al sabor ni al ruido de sus pétalos al quebrarse y sin embargo tenemos en nosotros una representacion de la rosa con todas las propiedades con que se revela á nuestros sentidos. La "imaginacion" es quien

verifica esta obra de síntesis y quien nos da la imagen completa de los objetos por medio de las tres dimensiones del espacio, que ella posee.

La imaginacion es análoga á los sentidos y ejerce su actividad en las condiciones generales de espacio, de tiempo y de movimiento que son comunes á las cosas sensibles. Es una facultad de individualizacion ó de figuracion que dibuja y dá color á nuestros pensamientos y á nuestros sentimientos, á los que viste con un cuerpo y les dá el aspecto de la materia. Las creaciones de la imaginacion se estienden en longitud, en latitud y en profundidad como los sólidos, lo cual se comprende evocando el recuerdo de alguna obra plástica. ¿De dónde vienen estas dimensiones? No del tacto, porque la sensacion relativa no es mas que una impresion pura y simple; no de la vista porque si la retina refleja los objetos ó recibe la impresion de ellos no les da nunca mas que las dos direcciones de la superficie, y por otra parte la potencia fantástica del espíritu es independiente de la accion de los ojos: un ciego se representa sin fatiga los cuerpos, encuentra su camino en una ciudad, se penetra de las dimensiones de una casa y aun puede llegar á enseñar geometría. Hay pues un espacio interno que sirve de teatro á las producciones y á las imitaciones de la imaginacion, así en el sueño como en la vigilia, y con ayuda de este espacio inteligible es como el alma compone la imagen de las cosas.

La imaginacion acompaña á nuestras sensaciones y nos representa los objetos á medida que hieren nuestros órganos. Con frecuencia no notamos esta intervencion en nuestras relaciones habituales con la naturaleza porque no distinguimos lo que nos es dado por los sentidos de lo que nos es dado por la imaginacion; convencidos de que vemos los objetos tales como son en el exterior no tratamos de compararlos con la imagen que de ellos tenemos y tal apariencia confundida con la realidad no nos llama la atencion. Sin embargo la imagen existe á veces conforme con el objeto y contraria á veces, y existe en nosotros como producto de la imaginacion, distinta de toda impresion sensible, aun de la vista, siendo la prueba de ello que permanece en el alma despues de que el objeto ha desaparecido y de que ha dejado de causar impresion en nuestros órganos, y que podemos llamarla á voluntad nuestra. Veo por ejemplo un pájaro que vuela ó un animal que huye en el campo: la sensacion es fugaz, la imagen de la retina se borra inmediatamente; pero ha bastado la impresion para que me forme yo una representacion completa del objeto que permanece en la imaginacion cuanto tiempo quiero. Esta representacion interna es una condicion del conocimiento sensible. Alguna vez sucede

que no llegamos á figurarnos el objeto que ha obrado en nuestros sentidos, particularmente en el oído ó en el olfato ejerciendo su acción á distancia y en este caso no conocemos el objeto. Lo mismo acontece respecto de los demás sentidos cuando funcionan aislados y con relación á objetos nuevos. Toco un objeto en la oscuridad é ignoro lo que es; me llevo á la boca un objeto sin observarlo, y no se lo que he comido. La experiencia nos ayuda cuando hemos aprendido á conocer las principales cualidades de los objetos que nos rodean: basta entonces una sensación para recordar por vía de asociación de ideas la representación entera de los cuerpos que tocamos ó que oímos, sin verlos: un olor, un sabor, un sonido, un contacto equivalen á la vista y suscitan una imagen; pero esta imagen no es una sensación.

La actividad de la imaginación que reúne las sensaciones dispersas y forma el esquema de los objetos en las ciencias de observación ha sido bien estudiada por Kant. "Ningun psicólogo, dice, ha visto con claridad que la imaginación entra necesariamente en la percepción. Y esto es porque por una parte se ha restringido esta facultad á las reproducciones y por otra se ha creído que los sentidos no solamente nos dan impresiones sino que las componen y producen imágenes de los objetos. Este resultado exige, á la verdad, además de la receptividad de las impresiones una función que las sintetice."

La ausencia de crítica psicológica y á veces el desden de la imaginación explican muchos sucesos en la teoría del conocimiento. A la imaginación es á quien debemos la noción del espacio que se agrega á nuestras sensaciones y que los sensualistas atribuyen á los órganos. El tacto no da más que una impresión sin longitud; pero parece que revela la extensión cuando se palpa la superficie de un cuerpo, y esto sucede porque en ese acto tenemos una serie de impresiones que enlazamos merced á la imaginación. Los antiguos admitían la existencia de un intermedio entre el espíritu y los objetos exteriores y si en esto acertaban, se engañaron en cuanto al objeto de este intermedio que se designaba unas veces con el nombre de especie sensible y otras con el de idea ó noción: entre el alma y el mundo físico la relación se verifica por sensación. La imaginación no es un intermedio, supuesto que es una facultad del alma; pero ella da cuenta de la ilusión; lo que se creía ser especies sensibles, apariencias de cuerpos, ideas adventicias, eran nada más que intuiciones ó productos de la imaginación. Siempre que adquirimos el conocimiento de algun objeto de la naturaleza, tenemos una imagen de él que parece provenir de los cuerpos y que en realidad viene del alma; de manera que puede decirse con Mallebranche, que

no hay conocimiento sensible sin que haya una idea ó una imagen que se presente ante el espíritu; y puede decirse con Reid, que no hay percepción sin noción ó imagen que acompañe á la actividad del entendimiento. Las especies sensibles de la edad media han sido reemplazadas por las sensaciones y las imágenes, y estos dos fenómenos son ya perfectamente distintos: la sensación es un intermedio entre el espíritu y el mundo exterior; la imagen es la primera manifestación de la actividad del alma que se ejercita con los datos de los órganos sensorios.

La segunda facultad del espíritu, cuya intervención se necesita para el conocimiento sensible ó que forma por mejor decir todos los conocimientos es la "reflexión" ó el entendimiento. La reflexión interpreta la sensación y la asigna un valor. A la imagen interna y subjetiva sucede la noción de un objeto que suponemos que existe en lo exterior. Así es que para pasar del yo al no yo es indispensable el concurso de las percepciones y de las operaciones del entendimiento. No hay conocimiento sin atención, percepción y determinación: si el alma se distrae ó se preocupa, es inútil que los objetos se hagan sentir en los órganos, porque no serán percibidos y no provocarán imagen alguna: si el alma aunque atenta no comprende el cuerpo que modifica los órganos, el objeto permanece incógnito: si el alma comprendiendo la sensación no la analiza con cuidado, no verá el objeto como es en realidad y será víctima de algun error. Merced á estas funciones es como se adquiere la noción. Mas se trata de un objeto trascendente, situado fuera de la esfera del alma. No hay noción de objeto exterior sin juicio y sin raciocinio. Para relacionar nuestras modificaciones nerviosas con la existencia objetiva de un objeto en el espacio ó de una causa modificadora diversa del alma se necesita la experiencia: todos debemos educar nuestros sentidos, conocer el juego de nuestros órganos, encontrar una causa determinada para cada sensación determinada y explicarnos los fenómenos de fuera por los fenómenos que se verifican en nosotros. Esta experiencia laboriosa que tienen que hacer los niños, los adultos que recobran el uso de la vista ó del oído y aun las personas que tienen integros sus sentidos, en caso de ilusión, no se adquiere sin juicio y sin raciocinio. Si se figura uno que estas operaciones no están al alcance de los niños no tiene más que observar la definición de los términos y reconocer que todos los actos del espíritu son ya conscientes ya inconscientes. Para juzgar es bastante percibir dos cosas en relación la una con la otra, por ejemplo, dos hechos que coexisten ó se suceden, sin necesidad de profundizar en

cada término y sin saber en que consiste el juicio. Todo hombre juzga antes de tener conciencia de sus juicios, lo mismo que habla, imagina y recuerda antes de distinguir las propiedades del lenguaje, de la imaginación y de la memoria. En el niño los juicios son inconscientes é instintivos sin que por esto dejen de ser operaciones del entendimiento. Cuando refiere la sensación á un objeto no comienza preguntándose qué es sensación ni qué es objeto; se conforma con percibir alguna cosa que se produce en sus órganos y que subsiste fuera y con percibir estas dos cosas, fenómeno y sensación, simultaneamente.

No es mas difícil el raciocinio que el juicio y acaso son igualmente instantáneos. El silogismo y el método son sin duda conquistas de la ciencia que exceden á la capacidad de un niño; pero el raciocinio es mas general que el silogismo y anterior á las reglas de la lógica. Para raciocinar no se requieren mas que dos juicios relacionados entre sí, que esten compuestos por los mismos términos ó unidos por un término medio. Cada principio contiene la materia de un raciocinio tan pronto como se aplica á un caso particular. Ya es raciocinar el comprender que todo efecto tiene una causa y que tal ó cual efecto determinado tiene su origen en una causa. Desde que se investiga de donde nace la sensación, se raciocina, porque se combinan tres términos, que son la sensación, el efecto y la causa. Es imposible tener conciencia de ese mundo exterior sin reconocer que las impresiones de los órganos están enlazadas con la presencia de ciertos objetos. Un niño no formula sus raciocinios como nosotros lo hacemos; pero observa, por ejemplo, que abriendo los ojos ve una lámpara y cerrándolos ya no la ve y que volviéndolos á abrir vuelve tambien á verla y que recibe la misma impresión siempre que está frente á la lámpara y que la impresión se borra en cuanto vuelve la cabeza: basta con esto para que sospeche que la imagen de la lámpara proviene de una causa independiente de su propia actividad, es decir, para que raciocine. Y sería decisiva la esperiencia si los objetos que rodean al niño permanecieran siempre en la misma posición y si él pudiera tocarlos; pero cuando al despertar no encuentra la lámpara se desconcierta. ¿Proviene la imagen de un objeto ó existe el objeto sin que él lo vea? Por este motivo todo queda en duda hasta que el niño se halla en estado de comprender que las personas que están en el aposento pueden quitar los objetos de su lugar y volverlos á él.

Pongamos algunos ejemplos. Para pasar de la sensación al mundo exterior es necesario decirse de alguna manera: experimento una impresión: la impresión corresponde á un objeto: el efecto tiene causa: la

causa es una propiedad: la propiedad es inherente á un ser: luego existe algo fuera de mí. Estos son juicios, proposiciones categóricas, que denotan una exacta intuición de la verdad y que se fundan en la conciencia de la sensación y en la aplicación de algunas ideas racionales á este fenómeno. Evidente es que quien no puede expresar ni comprender estos juicios no tiene el derecho de afirmar la existencia de un objeto exterior; pero tambien es claro que si el niño antes de tener el uso de la palabra está cierto de que fuera de él hay cosas que lo afectan, es porque juzga de sus sensaciones en su doble relación con el yo y el no yo. Todos estos juicios se encadenan despues bajo forma de sensación. Decimos, por ejemplo, la sensación es un efecto y como no hay efecto sin causa, la sensación debe tenerla tal causa no está en mí; lo que no está en mí está fuera de mí; luego la causa de la sensación es exterior. La causa es una propiedad: no hay propiedad sin un ser; luego la causa de la sensación es inherente á un ser. Si la causa de mis impresiones es exterior, el ser de quien depende la causa lo es tambien. Luego existen objetos exteriores y están dotados de todas las propiedades que se manifiestan en la sensación. Tales son los raciocinios que todo hombre ha debido formar de alguna manera, para convencerse de la existencia de un mundo corporal que subsiste en el espacio, á diferencia de las representaciones internas de la imaginación.

Si hemos perdido el recuerdo de estos actos es porque se refieren á nuestra primera infancia en que lo aprendimos todo á impulsos de los instintos del espíritu que desaparecen ó se trasforman ante la observación psicológica. Los procedimientos del niño no son los nuestros: son mas instintivos y parecen mas seguros si se ha de juzgar por vía de comparación con los adultos que recobran el uso de un sentido; pero el raciocinio vuelve á la conciencia en cuanto es necesario explicar sensaciones poco comunes ó interpretar las ilusiones de nuestros sentidos. Hay ruido en mi aposento á tiempo que duermo: despierto y escucho ¿Es un ruido real ó es el eco de un sueño? Nada oigo ya y me quedo en la duda; pero se repite el ruido: ahora ya no estoy dormido, y no padezco alucinaciones; los fenómenos pues tienen una causa estraña: hay algo. ¿Qué? ¿Es un mueble que se movió, un animal que araña la puerta, alguna persona que ha entrado al aposento? No lo sé.... Este raciocinio vulgar no es mas que la tradición de este otro: todo fenómeno tiene causa: si ella no está en mí, está fuera. ¿Cual es? Esto es lo que no nos enseñan los sentidos; pero de seguro que la causa no existe sin una sustancia.

La actividad de la imaginación y del entendimiento supone por fin, la "razón", nueva y última intervención del espíritu en la formación de los conocimientos sensibles. Reuniendo nuestras sensaciones en un todo para formar con ellas una representación única, juzgando de nuestras diversas impresiones, infiriendo la existencia de las cosas exteriores, usamos constantemente de ideas racionales, las ideas de todo y de parte, de causa y de efecto, de ser y de propiedad, que no dan los sentidos, y aun la legitimidad de nuestros raciocinios depende del valor objetivo de estas ideas.

Las categorías son la ley de toda nuestra actividad: no podía el alma pensar, ni amar, ni querer, sin tener un objeto y este objeto es necesariamente el ser ó alguna de sus determinaciones. La inteligencia no podría ni imaginar, ni mandar, ni juzgar sin recurrir á los principios universales de la actividad, de la cualidad, de la relación y de la modalidad. La gloria de Kant consiste en haber despejado la íntima relación que hay entre el juicio y las categorías. Formase una proposición cualquiera sobre el yo ó sobre el mundo, sobre un fenómeno ó sobre Dios, y siempre ha de tener cantidad, cualidad, relación y modalidad; de manera que no es posible que haya juicio sin el socorro de los elementos de la razón. Y no solo el juicio depende de las categorías, sino todas las operaciones del pensamiento y hasta todos los actos de la vida espiritual. Fijese un acto de la memoria ó de la voluntad y se dirá: es, es uno, es original, es positivo, es actual, es causado, está en relación con otros actos: todas estas ideas del ser de la unidad, del mismo y de la diferencia, de la afirmación y de la negación, de la realidad y de la posibilidad, de la causa y del efecto, son categorías que se piden á la razón. Así es que con verdad se dice que toda la vida del alma se desarrolla en el fondo común de las ideas racionales.

Son pues las categorías también una ley de la actividad intelectual que tiene por objeto el conocimiento del mundo exterior. Efectivamente la razón nos eleva sobre nuestra limitada individualidad y nos permite remontarnos á la causa ó la razón de las cosas, al mundo, del cual somos parte, hasta á Dios, principio de toda existencia. La razón, dice M. Cousin, es el punto que une al yo con el no yo: sin la razón, la imaginación y el entendimiento se agotarían en un vacío, sin poder al canzar ninguna realidad y nuestras imágenes y nuestras nociones, si posibles eran, no comprenderían á ningún objeto. Afirmar alguno de ellos es acto de la razón, porque el objeto es lo más sensible la más racional de las categorías del ser. ¿Qué decimos de nues-

tras sensaciones? Qué provienen de un cuerpo, es decir, de un objeto ó de un ser. ¿Qué decimos de ese objeto? Que tiene tales ó cuales cualidades sensibles, espresadas por nuestras impresiones, que obran en nosotros, que son causa de las modificaciones de nuestros nervios; que existe fuera de nosotros, con extensión en el espacio, desarrollándose en el tiempo y que con los demás cuerpos forma el conjunto de las cosas ó del universo. Es evidente que sin estas ideas de propiedad, de acción, de causalidad, de tiempo, de espacio, de solidez, de exterioridad, no podríamos pronunciar ningún juicio respecto de nuestras sensaciones, sin afirmar en manera alguna la existencia objetiva de la naturaleza? Porqué no decimos como los idealistas, que los cuerpos son fenómenos internos semejantes á las creaciones de nuestros sueños? Porque tenemos la idea de sustancia y la conciencia de nuestra limitación, debemos considerar como exteriores á las sustancias que obran en nosotros á veces aun contra nuestra voluntad.

Los escépticos tanto antiguos como modernos han insistido en la importancia de los elementos racionales en el problema del conocimiento. Sexto Empírico y Hume ha dirigido sus ataques sobre todo contra las ideas de causa y de sustancia y como disputaban la legitimidad de estos principios, llegaron lógicamente á minar la base de nuestros conocimientos y á hacer vacilar nuestra confianza en la realidad del mundo exterior. La consecuencia es exacta y los escépticos raciocinan perfectamente, preciso es confesarlo: sin categorías no hay conocimiento sensible, y si el conocimiento falto no podríamos con fundamento afirmar que existen los cuerpos: ¿Por qué en nuestros sueños concedemos una realidad objetiva á las representaciones de la imaginación? Porque cesamos de observar nuestros actos y no nos hallamos en estado de referir á ellos las categorías de la causa y de la sustancia. Arrastrados por los hábitos intelectuales del estado de vigilia en el cual la imaginación concurre con los objetos de fuera á la formación de nuestros conocimientos, no distinguimos lo que viene de nosotros de lo que viene del mundo y confundimos el sujeto con el objeto y el fenómeno con la sustancia. Lo mismo haríamos en estado de vigilia, y obraríamos como locos, si perdiéramos el poder de aplicar las ideas á nuestras sensaciones y á las imágenes de nuestra fantasía.

¿Qué hacen pues los autores que á imitación de Condillac niegan la razón y sin embargo se figuran conocer la naturaleza? La sensación se transforma á sus ojos y engendra sucesivamente las facultades del espíritu, imaginación, juicio, raciocinio y razón. Las ideas se asemejan á las sensaciones como los principios á los hechos: son los ele-

mentos contrarios del pensamiento; por una parte, lo universal lo absoluto, lo necesario; por la otra, lo particular lo relativo, lo contingente ó como diría Kant el nùmeno y el fenómeno. El análisis ha demostrado que la sensacion es una impresion pura y sensible; que sin duda corresponde á alguna cualidad de los cuerpos, pero que en sí misma no da ninguna indicacion respecto de la esencia de la materia. La prueba de ello es que con todos los refinamientos de la sencibilidad, fundada en los mas delicados instrumentos no se ha llegado todavia á descubrir esa esencia. La sensacion es una afeccion nerviosa que bien puede depender de una cualidad sensible, del calórico, del color, de la sonoridad, si es cierto que hay analogía entre el efecto y la causa; pero que no la comprende, porque la percepcion pertenece al pensamiento. Con frecuencia se refieren al sentido del tacto las nociones del ser, de la sustancia, de cuerpo, de tiempo y de espacio. Condillac dá á este sentido la preeminencia sobre los otros: estos nada nos enseñan, aquel está investido del derecho de juzgar de los objetos exteriores. Hé ahí un órgano extraordinario que discute como si fuera alma racional, sobre la continuidad de la materia; pero que se olvida de que un nervio no debe tomarse la facultad de juzgar. El ser es un principio universal que extendemos, con razon ó sin ella, á todos los objetos del pensamiento, sean ó no sensibles, mientras que la sensacion del tacto es un accidente completamente determinado bajo todos aspectos. ¿Puede lo que es limitado dar lo que es general? No; la sensacion no contiene mas que á ella misma, es decir, una modificacion de los nervios, y si á esta modificacion agregamos las ideas de ser, de objeto, de sustancia, no es á la sensacion, sino á la razon á la que pedimos las categorías, y aun nos preguntamos si esta combinacion es legitima, porque la percepcion no llega á los cuerpos. El tacto se dice nos da la nocion de solidez, de materia, de extension. Se ignora pues que la sensacion del tacto no tiene dimension y cuando mas, á fuerza de repetirse, puede sugerir ó recordar el pensamiento de un sólido y la idea de espacio. Concibimos naturalmente el espacio y el tiempo como infinitos. ¿Qué relacion hay entre esas ideas y las sensaciones siempre limitadas? Kant apreciaba con mas exactitud las cosas cuando consideraba el tiempo y el espacio no como productos de nuestros órganos, sino como condiciones preliminares de nuestras intuiciones sensibles. Y esto sucede con todas las ideas: lejos de derivarse ellas de los sentidos, completan el círculo de la actividad sensoria: el testimonio de los sentidos descanza sobre su autoridad y no tiene valor alguno mas que por ellas.

Sabemos ya como se forma el conocimiento sensible por el concurso de los sentidos y del espíritu, interviniendo la imaginacion, el conocimiento y la razon. De estas premisas se infieren algunas consecuencias importantes.

1. No hay "conocimiento puramente sensible," es decir, adquirido por los sentidos solos. El conocimiento no proviene de los sentidos, sino del pensamiento. Solo el pensamiento debe ser auxiliado por los sentidos cuando quiere estudiar los fenómenos del mundo exterior. La actividad de los cuerpos no se revela á la inteligencia mas que de una manera indirecta por los cambios que opera en los órganos á los que está intimamente unida el alma. Tal es la intervencion de los sentidos en el conjunto de nuestros conocimientos. Se engañan los sensualistas completamente en este punto, al conceder á los sentidos no solamente el papel principal sino el encargo exclusivo de adquirir todos nuestros conocimientos. Locke conservaba siquiera la reflexion al lado de la sencibilidad como fuente del saber: esto era un sensualismo limitado, en que la sencibilidad daba el fondo y la reflexion la forma del conocimiento. Condillac quiso corregir á Locke, llevándole á mal que dejase algo al alma, y reduciendo todas nuestras facultades á la sencibilidad: este es el sensualismo esclusivo, doctrina la mas pobre de todas las doctrinas, que con el pretexto de sencillez confunde la razon, la reflexion y la imaginacion con los sentidos.

Todos los poderes superiores del espíritu concurren con los sentidos para formar el conocimiento mas elemental; pero es necesario comprender su accion. La razon penetra todas las manifestaciones de la vida espiritual. No es posible que haya observacion sin elementos tomados de fuera de ella misma, y no se hacen experiencias sin la categoría del ser, de la unidad, de la relacion, de la sustancia, de la causa, que no dan los sentidos. La máxima sensualista que por mucho tiempo se atribuyó á Aristóteles "nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu," es falsa. Leibnitz añadia con razon "nisi ipse intellectus." La restriccion tiene su precio, porque las ideas racionales son inseparables de la inteligencia. A los autores que todavia tienen la pretension de que los sentidos son la única fuente del conocimiento exterior se puede responder categóricamente que todo viene de los sentidos excepto el conocimiento.

2. El conocimiento no sensible es "anterior" al conocimiento sensible, supuesto que no es posible que haya observacion sin las categorías que aplicamos á todos los objetos del pensamiento. Así es que se llama el primer conocimiento "á priori" "y el segundo" "á posteriori. Estos"

términos técnicos en el lenguaje filosófico denotan la prioridad de los elementos especulativos de la razón sobre los elementos sensibles de la experiencia. Muchos autores, no obstante, afirmando la imposibilidad lógica que hay para formar un conocimiento cualquiera sin el auxilio de las ideas generales, quieren que en el orden del tiempo y desde el punto de vista del desarrollo del espíritu, la observación sensible sea la primera fuente de nuestros conocimientos. Kant, por ejemplo, asegura, que todos nuestros conocimientos "comienzan" por la experiencia; pero que no se derivan de ella." Desde el principio de la Crítica de la razón pura, hace una distinción entre el aspecto lógico y el aspecto cronológico del conocimiento, y aun expresa una oposición entre el orden del tiempo y el orden absoluto de las cosas. Se separa claramente del sensualismo diciendo que nuestros conocimientos no resultan de la experiencia y demuestra en efecto que todas nuestras sensaciones respecto al mundo exterior tienen por condición las categorías del entendimiento y las intuiciones puras del tiempo y del espacio que no dan los sentidos. Pero hace una concesión a Locke. Todo conocimiento comienza por la experiencia, dice, porque el pensamiento necesita de ser excitado por los objetos y los objetos no nos son dados mas que por la sensibilidad. Kant no se toma el trabajo de discutir este punto: acepta como resultado legítimo de los trabajos de Locke que el conocimiento humano exige una intuición sensible, y de este modo se muestra infiel desde su principio á su proyecto de crítica general del espíritu y desconoce el valor de la razón como facultad intuitiva. La consecuencia de estos principios es que el conocimiento no comienza solo con la experiencia, sino que en ella se encierra totalmente; la metafísica no es ya una ciencia supuesto que tenemos intuiciones fuera de los límites de la observación sensible.

M. Cousin reproduce la misma opinión bajo otra forma y con alguna prudencia apoyándose no en los elementos constitutivos del pensamiento sino en los grados de cultura del espíritu humano. Distingue en el conocimiento las concepciones de la razón de las representaciones sensibles y tiene la pretensión de que ellas se suponen recíprocamente bajo dos aspectos diversos. Las ideas, dice, son el entendimiento "lógico" de las nociones experimentales y estas son el antecedente "cronológico" de las primeras. Así es como la idea de espacio es la condición lógica de la admisión de la idea de cuerpo, porque los cuerpos están en un lugar y no pueden concebirse mas que en el espacio; pero si se busca la historia ó la apariencia sucesiva de las ideas en el espíritu, la idea de cuerpo procede á la de espacio, porque para

comprender esto es necesario percibir antes los cuerpos por medio de la vista y del tacto. Lo mismo sucede con las ideas de finito y de infinito, de sucesión y de tiempo, de fenómeno y de sustancia. Los idealistas y los sensualistas, continua el autor, han comprendido una faz del problema del origen de las ideas; pero ambos se equivocan negando la faz opuesta. Es preciso conciliar las dos doctrinas afirmando á la vez la prioridad de la razón sobre la sensación, según el orden y la conexión lógica de las ideas y la prioridad de la sensación sobre la razón, según el orden de adquisición de nuestros conocimientos.

Es repugnante admitir esta contradicción entre la vida de la inteligencia y los principios de la lógica. M. Cousin como Kant da una grande importancia al sensualismo al declararlo conforme con el pensamiento en su revolución histórica sino en sus tendencias especulativas. Ambos han descuidado el estudio del conocimiento humano en su conjunto y sobre todo el conocimiento indeterminado que es el primero de todos y que ilumina de nuevo la cuestión de origen que se ha promovido. El hecho primitivo de la conciencia es el pensamiento "yo" como ser indeterminado en que no aprendemos todavía ninguna cualidad, ninguna parte, ni relación alguna del yo: antes de afirmar algo del yo bajo la forma de juicio, es necesario afirmar el yo. La intuición "yo" contiene en germen toda la ciencia del yo, todos los elementos sensibles y supra-sensibles que debe revelar después el análisis; pero nada se muestra en ella al principio de una manera distinta: la distinción y la claridad son efectos de la reflexión. La conciencia vaga y confusa de sí, es sin duda el primer conocimiento del niño y este conocimiento que no proviene de los sentidos es ya no sensible, porque su objeto es completamente indeterminado, es una intuición intelectual. ¿El yo es finito ó infinito, sustancia ó fenómeno, espíritu ó cuerpo? Nada sabe el niño de estas propiedades cuando comienza á tomar posesión de sí mismo y no puede adquirir el conocimiento de "sus" propiedades mas que cuando tiene la conciencia de sí. Todo el conocimiento humano sale así de un germen primitivo en que las formas del pensamiento están todavía latentes y reciben un desarrollo orgánico por el trabajo del análisis.

Al conocimiento indeterminado sigue el analítico que determina ó especifica las variadas bases del yo, que lo considera en sus actos y en sus manifestaciones temporales, ya en su esencia, en su causa, en sus relaciones con el universo y con Dios, en las eternas leyes de su actividad. Aquí se marcan los grados de cultura del espíritu y se producen los diversos órdenes de conocimientos derivados de los sentidos y

de la razón. ¿Cuál es el primer término de este desarrollo del conocimiento? El elemento sensible, la observación ó la experiencia. No puede ponerse en duda que la educación del espíritu se verifica al principio bajo el predominio de la sensibilidad: esto es una consecuencia de la posición del hombre en la tierra. Sea olvido, sea ignorancia, al nacer no conocemos el principio de todas las cosas y nos vemos obligados para orientarnos en el mundo á aprender con mucha fatiga á hacer uso de nuestros miembros y de nuestros órganos. Nuestros primeros años se pasan en este trabajo. El niño es un ser sensible cuya razón está todavía adormecida y cuyas fuerzas espirituales, inteligencia, sentimiento y voluntad naturalmente se revisten del carácter de la sensibilidad. Este el terreno del sensualismo y de niño de esos límites tiene su parte de verdad. Pero se olvidan los sensualistas de los orígenes y conclusión de la cultura sensible del alma y desconocen el conocimiento indeterminado y el racional, es decir, las dos formas del conocimiento no sensible.

Comenzamos por ver las cosas en su esencia una y entera, sin distinguir entre lo sensible y lo no sensible como elementos determinados de la inteligencia. En otros términos: procedemos del conocimiento indeterminado al sensible y de este al superior del entendimiento y de la razón. El conocimiento sensible circunscrito en la historia del pensamiento entre dos géneros de concepciones que van mas allá del alcance de los sentidos: es el primer conocimiento entre los nuestros analíticos ó reflejos; mas no en el conjunto de nuestros conocimientos y además el mismo exige las categorías de la razón que se aplican, tengase ó no conciencia de ello, á todos los objetos del pensamiento. No hay pues exactitud al decir que las representaciones sensibles son el antecedente cronológico de las concepciones racionales. El orden con que adquirimos nuestros conocimientos es idéntico al orden real de las cosas: en nada contrarian las leyes de la vida intelectual á los principios de la lógica.

M. Renan hace una observación análoga con motivo del lenguaje. La razón popular, dice, es la potencia creadora del lenguaje. En nada influye la reflexión: las lenguas salen ya hechas del mismo molde del espíritu humano. De aquí nace esta consecuencia, que no ha sido por medio de justaposiciones sucesivas como se han formado los diversos sistemas de lenguas, sino que el lenguaje, semejante á los seres vivos de la creación, desde que apareció vino dotado de todas sus partes esenciales. Y á la verdad desde el momento de su constitución, el espíritu humano fué completo. El primer hecho psicológico con-

tiene de una manera implícita todos los elementos del hecho mas avanzado; la prudente reflexión no contiene ni un solo dato mas que el fenómeno que reveló al hombre á si mismo. ¿Ha conquistado sucesivamente el hombre sus diversas facultades? ¿Quién osaría pensarlo? Pero como el lenguaje se muestra en todas épocas en una línea paralela al espíritu humano y como la expresión adecuada de su esencia, podemos establecer una rigurosa analogía entre los hechos relativos al desarrollo de la inteligencia y los hechos relativos al desarrollo del lenguaje. Se pueden comparar las lenguas no al cristal que se forma por aglomeración al alrededor de un núcleo sino al germen que se desarrolla por su fuerza íntima y por la atracción necesaria de sus partes. Después de profundas elucubraciones han obligado á los lingüistas á prescindir de las tentativas de la antigua filología que pretendía derivar las unas de las otras partes del discurso. Todas son primitivas: todas coexistieron en la lengua de los patriarcas de cada raza, tal vez menos distintas; pero con el principio de su individualidad. La gramática de la primera raza fué hecha de un solo golpe. Mucha distancia habia entre la expresión sintética y oscura en que se envolvía el pensamiento primitivo y la claridad absoluta del instrumento que se ha creado el espíritu moderno; pero después de todo, el ejercicio actual del pensamiento difiere mucho mas todavía del pensamiento de los primeros hombres, sin que por esto haya de admitirse que algun principio nuevo haya sido agregado al sistema general del espíritu humano. Con frecuencia se imagina que la sencillez que relativamente á nuestros procedimientos analíticos es anterior á la complejidad, lo es tambien en el orden de los tiempos. Este es un resto de los viejos hábitos de la escolástica y del método artificial que los lógicos establecían en la psicología. Lejos de que el espíritu humano comience por el análisis, su primer acto es por el contrario complejo, oscuro sintético: todo en él está amontonado é indistinto. El análisis no es mas que el resultado lento de su evolución.

No es posible expresar mejor el desarrollo orgánico del pensamiento y del lenguaje; pero ese paralelismo supone que al principio de nuestros conocimientos hay, antes que cualquier obra analítica ó refleja, un germen primero que contiene en estado latente todas las determinaciones ulteriores del conocimiento humano. Este germen es el conocimiento indeterminado.

3. Otra consecuencia de la teoría que antecede es que el conocimiento sensible no es "legítimo" mas que bajo condición, á saber, si el conocimiento racional es legítimo. Como la experiencia no es posi-

ble sin el uso de las categorías la certeza de los resultados de la experiencia está subordinada á la certeza del uso de la razón. Nada podemos concebir sin la idea del ser, de la unidad, de la causa ¿pero podríamos aplicar estas ideas á hechos trascendentes? ¿No será un abuso el uso que hacemos de la razón? Nada se puede responder á esta pregunta mientras no estemos en posesion del principio de la ciencia; solamente en la metafísica se puede descubrir si las categorías tienen un valor universal y objetivo. Hasta el idealismo escéptico es inatacable en sus conclusiones. ¿Es el mundo exterior como nos parece y realmente existe fuera de nosotros? Afirmalo el sentido comun; pero sin tener pruebas de ello, y en tal situacion la duda es lícita. Aun pudiera sostenerse que el idealismo escéptico tiene en la cuestion de la ciencia la mision de obligar al hombre á elevar su pensamiento á Dios para encontrar la solucion del problema de la verdad.

4. Lo contrario sucede con el "sensualismo": reina en la vida práctica en la que se nutre con todos los elementos corruptores de las costumbres; pero no tiene valor alguno en la teoría. Desde Platon hasta ahora ha sido condenado muchas veces y si despues de cada condena se levanta no es por el deseo de traer nuevos argumentos al debate si no por ignorancia y presuncion, ya que no sea por cálculo. Hobbes y Condillac han reclutado sus partidarios en las filas de quienes quisieran favorecer el despotismo político ó teocrático. Los sábios y los médicos contemporáneos que vuelven con el sensualismo todavía, no conocen nada del estado de los estudios filosóficos y solo pueden influir en las gentes del mundo que se dejan seducir por la aparente sencillez de las fórmulas ó por el atractivo de máximas que estan en harmonia con sus gustos. El carácter exclusivo de los especialistas por una parte y por otra el predominio de los intereses materiales explican la resurreccion del sensualismo. Ninguna parte tiene en ella la especulacion filosófica; ni ha producido el sensualismo ni está contagiada de esta doctrina. La cuestion entre la filosofía y el sensualismo se halla hoy en el mismo estado que en tiempo de Sócrates.

El sensualismo se limita á pretender que todos nuestros conocimientos se reducen á nociones sensibles ó no son mas que transformaciones de ellas. Los sentidos son por tanto la única fuente del conocimiento humano, considerado en su mayor extension: cuanto está en los límites de nuestra sensibilidad nos es dado por nuestros órganos y solo por ellos: cuanto no cae bajo nuestros sentidos es y será siempre desconocido. El espíritu no posee mas facultad fundamental que su sensibilidad y cuanto nos imaginamos además, el pensamiento, la memo-

ria, la voluntad, la razón, el sentimiento, todo proviene de la sensacion. Y como la sensibilidad es receptiva y no espontánea, el hombre no tiene mas propiedad que la de recibir de fuera, de la naturaleza, todo cuanto necesita para su desarrollo: no puede obrar por si mismo. El alma es un cuadro vacío que espera la accion de las cosas exteriores ó una tabla rasa á donde van á gravarse sucesivamente las nociones transmitidas por los sentidos. El conocimiento es el producto de nuestras impresiones: sentir es conocer, como decia un antiguo sofista, la sensacion es toda la ciencia.

Desafío á que se aumente un principio nuevo á esta esposicion del sensualismo, y fácil es confrontar. Comparese la doctrina de Protágoras en Platon con los escritos de Hobbes, Condillac y Büchner y no se encontrarán en último análisis mas que las mismas proposiciones exclusivas y pretensivas. Es verdad que el sistema sensualista se ha extendido en sus aplicaciones. Hobbes lo ha presentado bajo su mas completa y rigurosa forma; pero Hobbes es un espantajo á quien sus sucesores no se atreven á invocar. Los sensualistas modernos no están siquiera á la altura de Epicuro: á fuerza de desdeñar la especulacion han acabado por perder el sentido de la lógica y la elevacion del pensamiento.

¿Será todavía necesario refutar los principios del sensualismo? No; la refutacion está hecha. Hay en la doctrina de las sensaciones un punto de vista lógico y otro psicológico; pero la lógica desarrollada sobre la base de la observacion nos ha demostrado la insuficiencia de la sensacion para el conocimiento humano, y al mismo resultado nos conduce la psicología demostrando la insuficiencia absoluta de la sensibilidad para explicar las facultades y las propiedades del alma. Es inútil ya repetir los argumentos: no los leerán los sensualistas, los filósofos los conocen; pero bueno será para prevenir toda sorpresa y para juzgar del árbol por los frutos, desarrollar las consecuencias del sensualismo. Platon nos servirá de guía.

Primera consecuencia. Si la ciencia se reduce á la sensacion, dice Sócrates, Protágoras está en la verdad al afirmar que el hombre es la medida de todas las cosas, de la existencia de las que existen y de la no existencia de las que no existen. Efectivamente, la sensacion es toda individual: cada uno es único juez de sus impresiones, aunque estas en cada uno de nosotros puedan ser contrarias á las de otro. Si el mismo viento dá frio á uno y calor á otro, el primero dirá con razón que el viento está frio y el segundo que el viento está caliente. La sensacion tiene siempre un objeto real y no es susceptible de error. Los

objetos no tienen nada de absoluto en sí mismos: todas sus propiedades se refieren á nuestros sentidos: son ó no son segun las circunstancias: todo es relativo, todo es verdadero. Apruebo este sentimiento, dice Sócrates: solo me sorprende que Protágoras no diga que el puerco, el cinocéfalo ó cualquier otro ser todavía mas ridiculo entre los que sienten, es la medida de todas las cosas. Esta habria sido una magnífica presentacion absolutamente injuriosa para nuestra especie y por la que nos hubieran dado á entender que mientras que nosotros lo admiramos como un dios por su sabiduria, él no es superior no digo ya á un hombre por su inteligencia, mas, ni á una rana.

¿Cómo, diremos, si las opiniones que se forman en nosotros por medio de las sensaciones son verdaderas para cada uno si nadie puede saber mas que otro lo que siente su semejante, si cada quien juzga únicamente de lo que pasa en sí, en virtud de qué privilegio puede creerse Protágoras sabio hasta el grado de tener el derecho de enseñar á los demas y de poner un alto precio á sus lecciones! ¿Qué, no seremos mas que unos ignorantes, condenados á ir á su escuela, supuesto que cada uno es la medida de su propia sabiduria? ¿No diremos que Protágoras ha querido burlarse de nosotros al decir lo que ha dicho?

Platon tiene razon. La dialéctica es un arte soberanamente ridiculo si todo ha de limitarse á sentir. Los sábios no tienen mas sentidos ni mas perfectos que los ignorantes. Y aun algunas especies animales son en esto superiores al hombre por el mayor alcance de su vista, la finura de su oido ó la susceptibilidad de su olfato. No hay en verdad diferencia esencial entre los nervios del hombre y los nervios de los mamíferos, y supuesto que la sensibilidad constituye la ciencia, todos los animales tienen capacidad para la cultura científica y para los trabajos intelectuales, segun el desarrollo de su sistema nervioso. Los animales sabios y parlantes ó "el hombre reducido al estado bruto": tal es la primera consecuencia del sensualismo.

Epicuro, Hobbes, todos los sensualistas han sentido esta necesidad cuando imaginaron en el origen de las sociedades, al hombre salvaje, errante en los bosques, sin voz, sin leyes, sin lazos morales ni religiosos. Los ensayos de los naturalistas como Lamarek y Darwin que pretenden que las especies que viven se trasforman y que el hombre proviene del mono, quien á su vez desciende de un pólipo, no tienen otra causa. ¡Siempre se confunde al hombre con el animal, la razon con los sentidos, á las personas con las cosas; siempre el mismo desprecio de la dignidad que tienen los seres racionales! El doctor Büchner no conoce la historia del sensualismo; mas por instinto llega al mismo

resultado. Las mejores autoridades que tenemos en la fisiologia, dice, están acordes en que el alma de los animales no es diversa de la de los hombres en calidad, sino en "cantidad." Ultimamente Carlos Vogt ha tratado esta cuestion con el grande talento que se le confiesa y ha pronunciado su decision en el sentido que acabamos de expresar. El hombre no tiene preferencia absoluta sobre el animal: su superioridad intelectual sobre este no es mas que relativa; el hombre no tiene el privilegio de alguna facultad intelectual y su superioridad solamente consiste en la mayor intensidad de sus facultades y la union y conformidad que hay entre ellas. La causa natural y necesaria de la perfeccion de las facultades del hombre se muestra en el desarrollo mas perfecto del órgano material del pensamiento. Ninguna diferencia esencial y química se encuentra entre el cerebro del hombre y el cerebro de los animales. Quien conozca las clases inferiores de la sociedad puede comprender que la escala intelectual del animal al hombre no está interrumpida. ¿Qué abismo hay entre el negro y el mono? . . . Con frecuencia se dice que el lenguaje es la razon característica distintiva entre el hombre y el animal; pues bien, quienes tal dicen no saben que hay animales que pueden hablar. Tenemos ademas multitud de hechos y de observaciones que demuestran hasta la evidencia que la voz articulada de los animales asi como sus gustos y su mímica son susceptibles hasta cierto grado, de desarrollo y de perfeccion. Sabemos que hasta cierto punto son facultades de los animales ser en lo general capaces de desarrollo como las del hombre. ¡Cuán admirables son las cosas que vemos hacer á algunos animales educados! . . . Es por lo mismo imposible negar la transicion insensible que por medio de innumerables grados, une al hombre con el animal tanto en lo relativo á facultades corporales como á facultades intelectuales. . . Por tal motivo no debe el hombre ensoberbecerse ni considerarse en el mundo orgánico como un ser de otra naturaleza y de un origen superior."

¡Sea enhorabuena! ¡El hombre es un bruto y los brutos saben observar y tienen moralidad y pueden hablar y perfeccionarse como nosotros. Esperemos el resultado de sus estudios. La psicología de los animales hecha por ellos mismos quizá ha aparecido y los mas bellacos andan sin duda á caza de medios convenientes para comunicarnosla. Entonces sabriamos, con algun milímetro de diferencia, cual es la que hay entre su alma y la nuestra; pero hasta entonces tambien todo comentario es superfluo.

Segunda consecuencia Si la sensacion es toda la ciencia ya no hay distincion entre la verdad y el error, supuesto que nuestras impre-

siones son siempre lo que deben ser, aun cuando sean contradictorias con las de otro. Tan verdaderas son las unas como las otras aunque aquellas afirmen y nieguen estas una misma cualidad de un mismo sujeto. He aquí por que Protágoras sostenía que todo es verdadero; pero si todo es verdadero también es verdad que todo es falso. La segunda proposición no es más que una variante de la primera y ambas significan que el error y la verdad se confunden. Si los dos términos son "idénticos" ya no hay ciencia: de ahí nace el "escepticismo."

Platon está en lo cierto: el sensualismo de los sofistas es el origen del escepticismo. Todo cambia en nuestros órganos y en los objetos, é imposible es fijar nada en el incesante flujo de los fenómenos sensibles. A medida de nuestros pensamientos los objetos dejan de ser lo que son: lo blanco se vuelve negro; lo caliente, frío y lo humedo, seco. ¿En donde está la verdad de las cosas? Por otra parte la sensación se refiere al instante actual, no al pasado ni al futuro: á los objetos individuales del mundo exterior y no á las cosas suprasensibles, ni aun á las relaciones que hay entre los objetos. Ningun principio se ofrece á los sentidos y sin embargo la ciencia exige verdades generales. ¿Qué sería la de la naturaleza sin el conocimiento de las especies, géneros, causas y leyes de la materia? ¿Cuáles son los sentidos que nos dan esas percepciones? De esta manera no podría haber ciencia.

Hé ahí la profunda simpatía que siempre ha habido entre el sensualismo y el escepticismo: el uno proviene del otro. Sexto Empírico y Hume eran sensualistas sin embozo y el sistema de la sensación los ha conducido por el rumbo de la duda. Como fenómeno subjetivo la sensación no prueba nada con respecto á los objetos y la concepción de ellos no puede hacerse sin las categorías de la sustancia y de la causa. Mas si nada de estos nos enseñan los órganos qué garantía hemos de tener de nuestros sentidos? El sensualismo y el escepticismo son una misma doctrina en dos grados diferentes y la filosofía toda del siglo XVIII en Francia. Los sensualistas modernos no han llegado á esta severidad lógica que se debe admirar en los representantes ilustrados de su escuela. Se conforman con eliminar de la ciencia lo que toca á los intereses morales del hombre y ni aun sospechan que no pudiera hacerse alguna observación de la materia con los elementos solos de la sensibilidad. Y esa ignorancia es lo que les dá seguridad.

Tercera consecuencia. Si la ciencia se limita á la sensación no podemos racionalmente aceptar más que cosas materiales que se ofrecen á nuestros sentidos: de aquí nace el "materialismo;" todo sensualista consecuente es materialista. El alma será el aire, el fuego la sangre, una

secreción del cerebro, como dice un sensualista moderno que á veces evita el nombre propio, el producto ideal de cierta combinación de materias dotadas de fuerzas. No existe pues, más que una clase de sustancias en el mundo, los cuerpos, del mismo modo que no tenemos más que una clase de facultades, los sentidos: almas y espíritus, como distintos de la materia, son solamente hipótesis contrarias á nuestra organización intelectual. Y así como los cuerpos nacen y mueren, las almas comienzan y acaban con ellos. Es quimera la inmortalidad del alma. En una palabra el sensualismo y el materialismo son una misma doctrina considerada bajo el punto de vista psicológico del origen del conocimiento y del ontológico de la existencia de los objetos. Epicuro, Hobbes y los sensualistas de nuestro tiempo son materialistas y de ello se alaban. Condillac, como abate, es una excepción, pero para él la alma es un dato de la revelación y no de la razón, inconsecuencia que repugnan sus discípulos que no son creyentes. Igualmente materialista es la doctrina de Augusto Comte que no conoce más que la observación sensible. Y es un materialismo frenológico que no debiera ni mencionarse en una obra seria, si á causa de la falta de cultura filosófica no tendiese el positivismo á esparcirse entre las gentes del mundo.

Tiene gracia lo que sobre este punto dice el doctor Buchner. No quiere que se diga como Cabanis y Vogt, que el pensamiento es una secreción del cerebro, como la bilis es una secreción del hígado y la orina una secreción de los riñones. No; el pensamiento es inmaterial, no puede ser inmediatamente percibido por los sentidos. ¡Adonde vamos á dar! el pensamiento es una fuerza, una función del cerebro. "Verdad es que el cerebro es el principio y la fuente ó por mejor decir, la única causa del espíritu, del pensamiento; pero no por esto es un órgano secretor." ¡Vaya! ¡El pensamiento no es una evacuación de la materia. ¡Se ha salvado siquiera nuestra dignidad! Solamente queda por explicar de qué manera puede una sustancia material ser el principio, fuente y causa de un efecto inmaterial, y cómo podemos tener por medio de nuestros sentidos un conocimiento aunque sea mediato de lo que es percibido por los sentidos. Pero tal vez seamos indiscretos, y para no caer en tal defecto contentémonos con saber que el alma nace, se desarrolla y muere con el cerebro. La experiencia segun el autor, es decisiva porque efectivamente vemos el alma en esta vida, y no más allá; luego el alma ya no existe; exactamente lo mismo que sucede con un cometa: deja de existir desde que dejamos de verlo. ¡No hay que reirse! Hechos, hay, y hechos numerosos y

palpables que demuestran la muerte del alma, como los hay ciertos, lo habia yo olvidado, que prueban que los animales hablan, observan y se perfeccionan como nosotros. ¡Qué cosa tan linda es la esperiencia cuando se practica sin espíritu de sistema, como hacen los sensualistas! ¡Vaya una necedad, la de señalar limites á la esperiencia con el especcioso protesto de que hay cuestiones que no son de la jurisdiccion de la esperiencia, y vaya otra necedad la de imaginarse que el problema de la vida futura es una de esas cuestiones! ¡Como si no supieramos "a priori" que el alma debe morir supuesto que no es mas que un producto de la materia!

La materia es inmortal segun nuestro autor; pero el espíritu no lo es; porque la inmortalidad no significa continuacion de la vida, como lo indica el nombre, sino continuacion de la existencia: la inmortalidad es la eternidad, toda cosa viviente ó muerta que persiste bajo una forma cualquiera, en estado sólido ó gaseoso, es inmortal; y esa inmortalidad es mas completa mientras menos viva es la cosa porque no teniendo ya vida, es claro que no puede morir. Por estas razones el autor citado propone una reforma en la filosofia y en la gramática. ¡Las espresiones "cuerpo mortal, alma inmortal" son ya ridiculas y hasta fastidiosas. Una reflexion mas exacta haria cambiar de lugar á los adjetivos de estos terminos y les daría tal vez mayor verdad. El cuerpo en su forma individual es sin duda alguna mortal; pero no lo es en sus elementos. No solo en la muerte cambia sino tambien en la vida y sin cesar; sin embargo es inmortal, en el sentido mas elevado, porque ni su menor partícula pudiera aniquilarse. Por el contrario, vemos que eso que se llama alma se evapora y desaparece al perecer la composicion material é individual, y el espíritu exento de preocupaciones no ve en este fenómeno mas que la interrupcion de un efecto producido por la concurrencia de muchas moléculas dotadas de fuerzas, efecto que naturalmente debe cesar con la causa. Si no somos aniquilados por la muerte, dice Fechner, el modo de nuestra existencia actual no podrá ser salvado en la muerte. Visiblemente nos convertimos en el polvo del cual somos hechos; pero mientras que nosotros sufrimos cambios, la tierra subsiste y se desarrolla sin cesar: es ella un ser inmortal y lo mismo son las estrellas. "He aquí los nuevos "dioses inmortales" del materialismo. Y es muy cómico, en verdad, dice el autor, que en todo tiempo los partidarios de la inmortalidad individual hayan sido, por regla general, gentes cuya alma personal no valia quizá la pena de tan larga y minuciosa conservacion."

Cuarta consecuencia. Si todos nuestros conocimientos se encierran en la sensibilidad ninguna nocion tenemos de Dios, ni de su existencia. De aquí nace el "atéismo." Ya se conoce el respeto que Epicuro tenia á los dioses y Hobbes á la religion: fábulas, recursos de policia. Si Dios existe es un gran cuerpo. Esto siquiera es lógico y vale mas que la opinion de Condillac de que los sentidos nos elevan hasta Dios y que la de A. Comte, de que el Ser supremo es la humanidad. No; nada tienen de comun los sentidos con lo infinito y lo absoluto, ni aun con la concepcion de la humanidad. Los seres privados de razon no dan indicios de que sospechan siquiera la existencia de Dios; hasta aquí á lo menos, y á pesar de los progresos anunciados por algunos doctores, no se ha descubierto que los animales tengan alguna cultura religiosa. ¿Serán mas sabios que nosotros? Puede ser; pero quisiera yo saber de qué manera pudo entrar en el espíritu humano la idea de Dios, si se quiere, esa abstraccion. El hombre ha hecho á Dios á su imagen, direis; y es cierto respecto de los dioses del paganismo: á quienes solo el autor puede defender; pero el ser infinito y absoluto no se fábrica con las manos. Debeis negarlo y al negarlo dais testimonio de que teneis idea de él. Pregunto de donde viene esta idea; declarad que es falsa, que en la realidad nada corresponde al pensamiento de Dios; pero esto no eludirá mi pregunta sobre el origen de este pensamiento.

Los sensualistas modernos no sospechan que en esto haya una dificultad: parece que creen que la religion y la supersticion son sinónimos y que las castas sacerdotales son las únicas interesadas en afirmar que hay Dios. M. Büchner resuelve á lo calavera el gran problema que ha detenido á todos los hombres de talento. Comienza por asentar su principio de que no hay materia sin fuerza, ni fuerza sin materia, principio fecundo para la fisica, y despues añade sin transicion: "¿Cual es la consecuencia general y filosófica de esta nocion tan sensible como natural? Que quienes hablan de una fuerza creadora que creara al mundo sacándolo de sí ó de nada, ignoran el primero, el mas sencillo principio del estudio de la naturaleza fundado en la filosofia y en el empirismo. ¿Como podria existir una fuerza que no se manifestara en la materia y que sin embargo se gobernara arbitrariamente y por consideraciones individuales? Tampoco pudieran las fuerzas existir independientemente, pasar á la materia informe é inerte y producir así el mundo; porque ya hemos visto que fuerzas y materias concebidas en abstracto son concepciones absurdas. En el capítulo en que se tratará de la inmortalidad de la materia quedará demostrado que el

mundo no pudo ser criado de nada, porque la nada es una quimera que repugnan la lógica y el empirismo. El mundo ó la materia, con sus propiedades que llamamos fuerzas ha debido existir desde la eternidad y existirá eternamente: en una palabra: el mundo no pudo ser creado."

Ahi tenemos una magnífica muestra de la lógica materialista, fundada en la esperiencia, porque segun parece, la esperiencia se declara presueltamente contra Dios. Un astrónomo celebre, pagado de conocer las leyes del mundo, pudo tratar á Dios de hipótesis, creyendo sin duda que la observacion no tocaba al legislador del universo y por tanto no producía respecto de él conclusion ninguna ni afirmativa, ni negativa; pero M. Büchner es menor modesto; con la balanza química en la mano, demuestra con hechos, siempre con hechos, que no hay Dios. Nada puede prevalecer contra un hecho y Dios no resistirá. ¡Siglo dichoso del positivismo en el que por fin será libertada la humanidad de toda preocupacion de intereses morales y podrá adorarse á sí misma! ¿Qué se ha de responder á silogismos de esta clase no hay fuerza sin materia: Dios es una fuerza creadora, luego no hay Dios, ó este otro: la materia es eterna: lo que es eterno no puede ser creado: luego no existe Dios. Vayan dos argumentos cuando uno solo sería suficiente! Verdades que un entendimiento puntilloso hallaría algunos vacios y algunas suposiciones gratuitas en esos ratiocinios. Si no hay en la naturaleza fuerzas sin materia por ejemplo, los espiritua- listas creen que además de los cuerpos y sus propiedades hay en el mundo sustancias espirituales que tienen sus fuerzas. En segundo lugar, si Dios es una fuerza creadora, los teólogos y los metafísicos estiman que también es el ser infinito y absoluto y que por tanto la proposicion mayor del silogismo antes referido nada tiene de comun con la conclusion. Y por fin aun dada la eternidad de la materia como la creen los químicos, resultaría que el mundo no había sido sacado de la nada, pero no se podría inferir que no hubiese sido creado por una creacion eterna; así es que tampoco vale nada el segundo silogismo y que podemos esperar que se produzcan hechos nuevos contra Dios antes que renunciar á toda concepcion de un orden moral del mundo.

Quinta consecuencia. Si la ciencia no es mas que sensacion, el bien para cada uno será lo que le causa placer y el mal lo que le causa pena, y por tanto no hay nada bueno en sí mismo sino por relacion á nosotros y lo que es para uno bueno es para otro malo. Y como todo ser obra segun su naturaleza el hombre no ha de tener otro ob-

jeto que el de procurarse la mayor suma de goces, porque así es su derecho, su deber y su destino, y aun esto le es forzoso, de manera que no puede libertarse de él, porque no es libre, sino materia, esclavo de sus sentidos, como el bruto que no tiene mas reglas que su placer. Nueva analogia, marcada por Platon entre el animal y el hombre que se entrega por completo á las impresiones del momento. De aquí nace el "egoismo" el "eudemonimó" y "el fatalismo." Epicuro y Hobbes están enteramente conformes con esta doctrina. Casi no hay variedad alguna en esta apreciacion de toda moral que Beutham redujo á cálculo con toda minuciosidad; aunque es bueno advertir que la idea de cálculo que trasforma el placer en interes bien entendido es una verdadera inconsecuencia en el sensualismo puro. Para sujetar el impulso de los sentidos y privarse de un placer actual en busca de otro placer futuro mas importante, necesita el hombre algo mas que sensibilidad, y ese algo es por lo menos la reflexion.

¿Qué opinan de esta moral nuestros modernos sensualistas? Sin duda que no tienen conciencia de ello y que su corazón protesta en contra de sus propias máximas, que su doctrina considerada como filosofía es un juego de imaginacion y que ellos mismos la repugnarían si se fijaran en las consecuencias forzosas de su doctrina. M. Büchner protesta enérgicamente contra las intenciones que se suponen en sus amigos. "Desde que los resultados generales de la filosofía de las ciencias naturales han comenzado á llegar al pueblo, se han temido los mayores peligros para la sociedad humana con relacion á las tendencias materialistas de esas ciencias, y aun se ha llegado á profetizar la destruccion de todas las ideas morales, la ruina de la sociedad y un "bellum omnium contra omnes," si tales tendencias llegaran á prevalecer." Para quienes conozcan el materialismo por el estudio de la filosofía ó de la historia, tales temores no son quiméricos, sino legítimos. No hay una idea moral, ni abnegacion, ni deber ni ley natural, ni imputabilidad de los actos que pueda conciliarse con el principio egoísta y fatalista del sensualismo. No hay una sociedad capaz de resistir á la brutal sollicitud del interes personal, si el interes personal puede sofocar á la conciencia y sentir los efectos de ella. Las relaciones de los hombres con los hombres serían necesariamente la guerra de todos contra todos, segun la expresion de Hobbes; tal sería el estado de naturaleza descrito por ese gran lógico. Sería el hombre un béstia feroz si siguiendo esa doctrina hubiera de sacrificarlo todo á sus goces materiales. M. Büchner nada comprende de todo esto y solo así puede tener disculpa; pero hace mal en contestar á una crítica

seria con torpes declamaciones en contra del estado social. Y hace todavía mas mal siguiendo á esos pretendidos apóstoles de la libertad en Alemania que repugnan absolutamente la libertad del hombre. ¿Y porque no ha de serlo? Porque es parte de un pueblo, cuyas costumbres dependen del clima, porque él mismo está sometido á las variadas influencias de su carácter y de las circunstancias exteriores. Pero en verdad que esto existe desde hace mucho tiempo y no ha sido obstáculo, para que un ser racional no se confiese á sí mismo en su interior que es absolutamente libre.—¡Estraña justificación! Os defendeis del cargo que se os hace de minar la moral y la estais minando por su base. ¿Ignorais que sin libertad no hay responsabilidad, ni mérito, ni virtud, y acaso ni deberes? ¿Es acaso el hombre una máquina y le basta con obedecer un reglamento de policía para tener derecho al respeto público, para elevarse á la dignidad de un ser libre?

Sexta consecuencia. Si el hombre no tiene mas que sentidos son nada la justicia y el derecho, principio de la vida social. Protágoras confundía el derecho con la ley, la legitimidad con la legalidad y decía que todas las leyes son buenas para el pueblo que las adopte por mas que entre sí puedan ser contrarias. Esa es la teoría de los hechos consumados, justificación del buen éxito sin atender á los medios; y Hobbes la acepta y la desarrolla sin vacilar con su acostumbrada severidad. La distinción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto no es la fuente sino el efecto de la ley. Bueno es cuanto la ley permite ú ordena y malo cuanto prohíbe, aunque mande renegar de Dios, exponer á los niños ó asesinar á alguna clase de ciudadanos. El asesinato no es malo en sí, sino porque la ley lo prohíbe. Convención pura. Y en efecto, no hay mas que remontarse hasta el origen de la sociedad é imaginarse el estado de naturaleza en el cual los hombres vivían como lobos. Entonces no habia bien ni mal. Cada uno tenia derecho á todo y nadie consideraba á sus semejantes. La justicia era el derecho del mas fuerte, la fuerza, como lo asegura todavía M. Proudhon y deben asegurarlo quienes equiparan al hombre con el bruto. Pero segun parece nuestros mayores no se sintieron bien con tal justicia que les repugnaria como perjudicial á todos, y sin duda se reunieron y convinieron, aunque no tenían razon ni idioma: 1.º en que tenían de inventar signos para entenderse: 2.º que daban por concluido el estado de naturaleza: que establecían un estado contra natural que se llamaria de sociedad y que celebrarían un contrato en forma tan pronto como supieran escribir, para determinar sus derechos y deberes recíprocos. No estaba esto tan mal ima-

ginado tratándose de salvajes y salvajes mas atrasados que las mas atrasadas poblaciones que invocan los partidarios del empirismo, pues hasta ahora no han llegado á encontrarse hombres sin uso de la palabra y sin estado de sociedad. Los antepasados renunciaron sin duda generosamente al derecho que en todo tenían, para obtener un poquillo de seguridad, y crearon el bien y el mal, la propiedad y la policía, lo justo y lo injusto; pero sus descendientes convencidos de que despues de todo tales pretensiones son sus derechos, se sienten tentados de recobrarlos. He aqui por que hay quienes digan que pueden disponer y en realidad disponen de la propiedad y de la vida de otro. ¡Cuántos hay que no se atreven á seguir la inspiración de la naturaleza por temor á la ley, temor que salva á la sociedad y que hace contrapeso al instinto! La mejor sociedad será pues aquella en que la ley inspire el terror mas completo.—Organizad, organizad el estado: que el príncipe tenga derecho de vida y de muerte sobre los ciudadanos para que nadie ose hablar ni obrar contra la ley establecida, ni se tome la libertad de tener opiniones ó creencias sin permiso del príncipe. Este bello ideal se llama "despotismo" "absolutismo", única forma de Gobierno que está de toda conformidad con la naturaleza sensible del hombre.

Los nuevos partidarios del empirismo filosófico cuentan entre sus filas algunos ardientes demócratas que es muy de dudarse que conozcan las consecuencias políticas del sensualismo, aunque no se les han escaseado las advertencias. En una asamblea de materialistas y de médicos en Göttingue, un sabio mas perspicaz que los otros, Rodolfo Wagner, les dijo publicamente. "La moral que nace del materialismo científico es esta: comamos y bebamos, que mañana ya no existiremos. Vanos sueños son los grandes y nobles pensamientos, fantasmagorías, juegos de autómatas con dos brazos, que corren con dos piernas y se descomponen en átomos químicos para combinarse de nuevo." Pero claman que estas son calumnias y se esfuerzan contra la hipocresía de la virtud que se espanta con las máximas de ellos. Necesario será que estudien á Hobbes. En cuanto á M. Büchner es preciso confesar que poco se ocupa en cuestiones sociales; porque se conforma con explicar en su libro, con grande complacencia, la perversidad humana en el estado de naturaleza, de cuya perversidad infiere que no existe en nosotros idea ninguna innata de moral, de derecho ni de religion. Ya volveremos á ver este problema.

Tal es el conjunto de las consecuencias del sensualismo. Su resumen es este: no hay vida racional, la vida del hombre en nada se dife-

rencia de la vida de los animales, bajo el punto de vista de la calidad: la ciencia la reduce á la sensacion, el bien al placer, la justicia á la fuerza, Dios á la materia. ¿Qué puede brotar de esto? El profundo desagrado de todo el que tenga algun sentimiento moral, si no es que la ruina de la sociedad y el retroceso á la barbarie.

## CAPITULO II.

## EL CONOCIMIENTO ABSTRACTO.

## ANALÍTICA LÓGICA.

No conoce el hombre solamente objetos individuales, perfectamente determinados bajo todos aspectos, en el tiempo y en el espacio, accesibles á los diversos modos de la sensibilidad, sino que halla con el entendimiento, relaciones generales entre los hechos que observa, y aun puede elevarse por la razon hasta tener nociones que salen de todos los límites de la experiencia. Se disputa el valor de estos conocimientos no sensibles; pero no por esto la existencia de ellos puede dudarse. Con razon ó sin ella conocemos especies, géneros, clases de seres que pertenecen á los reinos de la naturaleza, mientras que los sentidos no nos presentan nunca mas que individuos; y afirmamos ademas que algo sabemos del espacio, del tiempo, de la naturaleza, de la humanidad y aun de Dios, mientras que la observacion no puede ejercerse sino sobre los seres finitos del mundo.

Los conocimientos no sensibles que tienen por objeto propiedades generales, leyes universales, cosas infinitas, son mas importantes para la ciencia que los conocimientos sensibles que tienen por objeto las particularidades ó los fenómenos. No hay ciencia de fenómenos, dice Platon. Y en verdad los fenómenos pueden servir para la designacion de un objeto, mas no sirven para la ciencia sino como indicios de las propiedades de una clase. Las cualidades particulares de un caballo, por ejemplo, tienen interes para su dueño; pero la ciencia no trata mas que de las propiedades del caballo. Sin elementos generales no hay ciencia. Aun la historia como ciencia enciclopédica de los hechos, se funda en principios que acusan sus relaciones con la filosofía: la historia política se apoya en la idea de la sociedad, la historia natural en la idea de la organizacion. Por sí mismo el conocimiento sensible es insuficiente aunque constituya la parte mas extensa de nuestro saber á causa de los innumerables pormenores que diariamente nos

da de cuanto nos rodea, porque esos pormenores son útiles en cuanto á que el pensamiento les da unidad y los reduce á sistema por medio de las nociones abstractas del entendimiento y de las categorías de la razon.

Tanto el conocimiento abstracto como el racional son no sensibles; pero se diferencian en que aquel tiene su base en la observacion y se conforma con generalizar los resultados abstractos de ella y esta es independiente de todo experimento. El uno es propiamente hablando el conocimiento del entendimiento, considerado como facultad de abstraccion y de generalizacion, es decir el producto del analisis ó de la reflexion que se ejerce en objetos individuales dados por los sentidos, y para reproducir los rasgos comunes; el otro es el conocimiento de la "razon" como facultad superior que nos abre el mundo de las ideas, de las causas y de los principios, como sentido de lo infinito y de lo absoluto. Y esta es en realidad la distincion que se hace entre nociones generalizadas y nociones generales. Las primeras son inducidas, nacen de la observacion y no existen en nosotros sino por el conocimiento adquirido de las especies que se hallan en nuestro globo: tales son las nociones de nieve, fierro, genciana, rinoceronte, infusorio. Una ú otra de estas nociones pueden faltar á muchos hombres segun el país en que habitan y la instruccion que posean, sin que por esto se resientan sensiblemente los intereses de la razon. Si la tierra en que vivimos hubiera tenido otro origen y otra historia ningun habitante de ella tendria tales nociones, así como ahora no las tenemos de las especies minerales ú orgánicas que pueda haber en otros astros. Las nociones generales son mas extensas porque no tienen la misma fuente ni las mismas restricciones, y deben iluminar á toda alma racional que tenga un desarrollo normal, haciendose abstraccion de los tiempos, lugares y circunstancias exteriores: tales son las nociones de las matemáticas y de la filosofía pura. Las matemáticas no son una ciencia de observacion sino de raciocinio, aunque las demostraciones pueden explicarse con signos y figuras palpables. Las representaciones algebraicas y geométricas no son una manera de experimentar, sino un medio sencillo de hacer sensibles las demostraciones, como la ayuda que dá la imaginacion á la razon ó la intuicion sensible que acompaña á la intuicion intelectual. No nos tomemos el trabajo de examinar si conservaria su valor un teorema aplicado á figuras mas grandes ó mas pequeñas. Si en los diferentes planetas de nuestro sistema solar habitan algunos seres racionales, no pueden tener otras nociones que nosotros del tiempo, del espacio, del movimiento, de las propiedades, del triángulo, del

rencia de la vida de los animales, bajo el punto de vista de la calidad: la ciencia la reduce á la sensacion, el bien al placer, la justicia á la fuerza, Dios á la materia. ¿Qué puede brotar de esto? El profundo desagrado de todo el que tenga algun sentimiento moral, si no es que la ruina de la sociedad y el retroceso á la barbarie.

## CAPITULO II.

## EL CONOCIMIENTO ABSTRACTO.

## ANALÍTICA LÓGICA.

No conoce el hombre solamente objetos individuales, perfectamente determinados bajo todos aspectos, en el tiempo y en el espacio, accesibles á los diversos modos de la sensibilidad, sino que halla con el entendimiento, relaciones generales entre los hechos que observa, y aun puede elevarse por la razon hasta tener nociones que salen de todos los límites de la experiencia. Se disputa el valor de estos conocimientos no sensibles; pero no por esto la existencia de ellos puede dudarse. Con razon ó sin ella conocemos especies, géneros, clases de seres que pertenecen á los reinos de la naturaleza, mientras que los sentidos no nos presentan nunca mas que individuos; y afirmamos ademas que algo sabemos del espacio, del tiempo, de la naturaleza, de la humanidad y aun de Dios, mientras que la observacion no puede ejercerse sino sobre los seres finitos del mundo.

Los conocimientos no sensibles que tienen por objeto propiedades generales, leyes universales, cosas infinitas, son mas importantes para la ciencia que los conocimientos sensibles que tienen por objeto las particularidades ó los fenómenos. No hay ciencia de fenómenos, dice Platon. Y en verdad los fenómenos pueden servir para la designacion de un objeto, mas no sirven para la ciencia sino como indicios de las propiedades de una clase. Las cualidades particulares de un caballo, por ejemplo, tienen interes para su dueño; pero la ciencia no trata mas que de las propiedades del caballo. Sin elementos generales no hay ciencia. Aun la historia como ciencia enciclopédica de los hechos, se funda en principios que acusan sus relaciones con la filosofía: la historia política se apoya en la idea de la sociedad, la historia natural en la idea de la organizacion. Por si mismo el conocimiento sensible es insuficiente aunque constituya la parte mas extensa de nuestro saber á causa de los innumerables pormenores que diariamente nos

da de cuanto nos rodea, porque esos pormenores son útiles en cuanto á que el pensamiento les da unidad y los reduce á sistema por medio de las nociones abstractas del entendimiento y de las categorías de la razon.

Tanto el conocimiento abstracto como el racional son no sensibles; pero se diferencian en que aquel tiene su base en la observacion y se conforma con generalizar los resultados abstractos de ella y esta es independiente de todo experimento. El uno es propiamente hablando el conocimiento del entendimiento, considerado como facultad de abstraccion y de generalizacion, es decir el producto del analisis ó de la reflexion que se ejerce en objetos individuales dados por los sentidos, y para reproducir los rasgos comunes; el otro es el conocimiento de la "razon" como facultad superior que nos abre el mundo de las ideas, de las causas y de los principios, como sentido de lo infinito y de lo absoluto. Y esta es en realidad la distincion que se hace entre nociones generalizadas y nociones generales. Las primeras son inducidas, nacen de la observacion y no existen en nosotros sino por el conocimiento adquirido de las especies que se hallan en nuestro globo: tales son las nociones de nieve, fierro, genciana, rinoceronte, infusorio. Una ú otra de estas nociones pueden faltar á muchos hombres segun el país en que habitan y la instruccion que posean, sin que por esto se resientan sensiblemente los intereses de la razon. Si la tierra en que vivimos hubiera tenido otro origen y otra historia ningun habitante de ella tendria tales nociones, así como ahora no las tenemos de las especies minerales ú orgánicas que pueda haber en otros astros. Las nociones generales son mas extensas porque no tienen la misma fuente ni las mismas restricciones, y deben iluminar á toda alma racional que tenga un desarrollo normal, haciendose abstraccion de los tiempos, lugares y circunstancias exteriores: tales son las nociones de las matemáticas y de la filosofía pura. Las matemáticas no son una ciencia de observacion sino de raciocinio, aunque las demostraciones pueden explicarse con signos y figuras palpables. Las representaciones algebraicas y geométricas no son una manera de experimentar, sino un medio sencillo de hacer sensibles las demostraciones, como la ayuda que dá la imaginacion á la razon ó la intuicion sensible que acompaña á la intuicion intelectual. No nos tomemos el trabajo de examinar si conservaria su valor un teorema aplicado á figuras mas grandes ó mas pequeñas. Si en los diferentes planetas de nuestro sistema solar habitan algunos seres racionales, no pueden tener otras nociones que nosotros del tiempo, del espacio, del movimiento, de las propiedades, del triángulo, del

circulo y de todo lo que se deduce regularmente de las combinaciones posibles entre los números ó las dimensiones de la extension. Lo mismo sucede con las nociones de lo finito y de lo infinito, del ser y de la causa, de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal, de Dios y del mundo. Las ideas generales son eternas, inmutables, necesarias, mientras que las nociones generalizadas pueden variar segun los tiempos y lugares, como la observacion de donde provienen. Las unas son "á priori," las otras "á posteriori." Tal es la diferencia fundamental entre los dos terrenos del conocimiento no sensible, entre el conocimiento abstracto ó co-sensible y el conocimiento racional ó supra-sensible.

El conocimiento abstracto es el conocimiento experimental de las especies y de los géneros, es decir, el estudio de las diversas clases de seres, no en cuanto puede ser deducido de un principio superior, como en las matemáticas, sino en cuanto es tomado de la observacion como en las ciencias naturales.

Consiste él en observar las cosas individuales, reunir sus propiedades comunes, apartando los caracteres propios de cada objeto y en generalizar, estendiendo el mismo procedimiento á otras especies y á otros géneros. Las matemáticas nada tienen de comun con la generalizacion, como con mucha razon dice M. Mill. La division del triángulo, por ejemplo, bajo el doble aspecto de angulos y de lados, no es un dato experimental, sino una deducccion inmediata de la idea ó de la definicion de esta figura. Si el triángulo se forma por la interseccion de tres lineas, se infiere de ello que sus elementos pueden ser iguales ó desiguales, que la desigualdad se realiza en dos casos y por tanto, considerense angulos, ó lados, hay tres especies ni mas ni menos de triángulos. El primer autor que se haya ocupado algo en geometría debe haber conocido estas combinaciones y nadie podrá descubrir jamas otra alguna. De muy diverso modo sucede en el estudio de la naturaleza, porque en él se trata de averiguar los hechos, antes de clasificarlos, cuyas operaciones son muy laboriosas y no han llegado todavía á su término.

La "abstraccion" es un acto de la reflexion que divide lo que está indiviso, separa lo que en sí es inseparable, á fin de estudiar separadamente cada elemento de un todo. La abstraccion es una preparacion para el analisis que considera los objetos en si mismos é independientes de sus causas y de sus relaciones en el conjunto de las cosas y que los descompone despues en sus diversas partes. Ya sabemos que no hay forma sin fondo, fenómeno sin sustancia, propiedades sin ser, efecto sin causa, ni partes sin todo; mas nada nos impide que nos fije-

mo: en una simple forma y que la examinemos en sí misma, separandola de toda materia, como lo hacemos, por ejemplo, en la geometria y en la mecánica: nada se opone á que analicemos sucesivamente las partes de un todo, las propiedades de una sustancia, como si cada uno de estos elementos tuviera su existencia aparte. Estos son actos de abstraccion, sin los cuales no podriamos formar ningun conocimiento determinado. La abstraccion acompaña á la atencion y á la percepcion siempre que estas funciones se ejercen en un objeto finito considerado como tal. Para llegar al infinito no hay necesidad de abstraccion alguna porque lo finito lo comprende todo, aun lo infinito.

En cuanto á esto es necesario distinguir si se le conoce ó no como tal; porque es posible pasar á un ser finito sin saber que lo es, y en tal caso sería objeto de un conocimiento indeterminado que no requiere abstraccion ninguna. Tal es el pensamiento "yo" como punto de partida de la ciencia; pero si el ser finito es reconocido en sus límites ó en su determinacion, no puede ser percibido sino es porque tenemos la facultad de hacer abstraccion de todo lo demas, supuesto que lo finito no existe mas que por esta causa y en cuanto á que es distinto de todo lo que lo circunda. Es imposible fijarse en un objeto y aislarlo, verbigracia, un animal, una planta, un astro, sin que el pensamiento se aparte de todos los otros para que afirme que ese objeto no es los otros.

Mas si la abstraccion entra en todos nuestros conocimientos determinados, no todos esos conocimientos se llaman abstractos: solamente son analíticos. En el conocimiento abstracto, la abstraccion se eleva á un grado superior y tiene el nombre de "generalizacion," y abraza todo un conjunto de objetos individuales sometidos á la observacion y reducidos á la unidad, en una nocion mas alta, las cualidades comunes de estos objetos, excluyendo las propiedades particulares. Hay en esto una doble operacion que distingue la observacion propiamente dicha de la generalizacion: la primera se refiere á objetos individuales, minerales ú organizados, que se ofrecen á nuestros sentidos y que no pueden ser reconocidos en su determinacion mas que por una abstraccion del pensamiento: la segunda se refiere al conjunto ó coleccion de los objetos, á la "especie" que se estiende á todos los seres de la misma naturaleza, pasados, presentes ó futuros, que no es percibido por los sentidos, sino formado por el entendimiento en seguida de un nuevo acto de abstraccion.

El conocimiento abstracto descansa en la observacion y en la generalizacion: comienza por los sentidos y va mas allá de los límites de

la sensibilidad. Exige pues para ser legítimo todas las condiciones inherentes al conocimiento sensible y además las condiciones propias para el procedimiento de la generalización. Cuando en la observación se apega uno servilmente al testimonio de los sentidos se toman frecuentemente las apariencias por hechos, como sucede con el movimiento de los astros al derredor de la tierra en cuya falsa apariencia que es el reverso de la realidad se fundó la astronomía antigua y la de la edad media. La generalización está expuesta á otras ilusiones. Por poco que se desatienda á ciertas circunstancias, si se pasa con demasiada precipitación sobre las nociones intermedias, se raciocina de un caso á todos los casos, se inventan hipótesis y se practican clasificaciones artificiales que en nada se asemejan á las obras de la naturaleza. Preciso es en primer lugar escoger bien el terreno y no confundir hechos heterogéneos, por ejemplo, fenómenos físicos y psíquicos, y en segundo lugar multiplicar las observaciones y adoptar una base amplia, el conjunto de las propiedades ó de los órganos para construir la división general de los reinos de la naturaleza.

Hechas estas advertencias, indiquemos el camino que se ha de seguir para remontarse del individuo á la especie, y de esta al género. Cuando un niño por primera vez mira un gato, una torre, un estanque y oye nombrar estos objetos no sabe todavía si estos nombres son propios ó comunes; no tiene experiencia y acaso ni aun bastante inteligencia para comprender que existen en otras partes otros objetos de la misma naturaleza: la idea de tal ó tal especie no es innata y el niño no la ha adquirido todavía; pero si descubre otros objetos análogos á los que ya conoce no vacila en darles los mismos nombres; el gato es un gato, y este mismo nombre sirve para muchos gatos. Esta transformación se verifica por la generalización. Está descubierta la especie aunque todavía no tenga sus caracteres científicos. Menos pronta es la ciencia; pero no procede de otro modo. Para formar la noción de la especie se comienza por observar el mayor número posible de "individuos;" se dividen sus propiedades en dos clases, que son: cualidades comunes á todos y cualidades propias de cada uno, como la talla, el volumen, el color, la edad, la salud; haciéndose abstracción de las cualidades propias é individuales que distinguen á los unos de los otros individuos, se reúnen en un todo las cualidades comunes que se obtienen por la comparación y este todo constituye la noción de la "especie." De la especie se remonta después al género, sometiendo las propiedades comunes á un nuevo trabajo de revisión y de eliminación. De estas cualidades las unas son propiedades de una es-

pecie y las otras lo son de todas las especies. Apartanse las primeras, específicas y las comunes á todas las especies constituyen el "género." Estas dos nociones, especie y género, son suficientes para atender á las necesidades de la lógica; las demás denominaciones de familia, clase, orden, reino y otras que se usan en las ciencias naturales, son géneros remotos y se obtienen por el mismo procedimiento. Después de haber eliminado las propiedades individuales y en seguida las específicas, se eliminan las genéricas, practicando siempre nuevas divisiones en el conjunto de las propiedades comunes. Así se llega por generalizaciones sucesivas á nociones más y más abstractas, más y más estensas y desprovistas de caracteres. Para la conclusión de esta intrincada labor de la inteligencia es indispensable la memoria.

Pongamos un ejemplo. Recojo margaritas; observo que todas estas plantas tienen propiedades comunes tomadas de la raíz, de las hojas de los frutos, de los estambres, de la forma y de la inserción de las flores en un receptáculo común; pero que difieren entre sí por el número tamaño y blancura más ó menos perfecta de las corolas. Hago abstracción de estas particularidades y obtengo la especie (*bellis perennis*). Verifico una nueva abstracción de la duración de la planta, división del tallo, de la forma de las hojas y obtengo el género (*bellis*). Vuelvo á hacer una abstracción de la forma de la corola y de la simiente; quedan entonces cinco estambres, anteras soldadas, estilo filiforme flores sesiles, frutos indehiscentes, receptáculo común, todo lo cual forma los caracteres de la familia de las compuestas. Por medio de la primera iluminación se paro la margarita vivaz de las especies próximas; por medio de la segunda eliminación separo el género "bellis" de los otros géneros de flores de anteras reunidas, y por medio de la tercera separo la familia de las compuestas de las otras clases del reino vegetal.

Este procedimiento es fecundo en enseñanzas. Bien claro es que remontándose desde el individuo hasta el género supremo, se llegan á tener nociones que por una parte comprenden un número de seres más y más considerable y por otra poseen un número de propiedades más y más débil y que el resultado es inverso cuando se desciende por la misma escala. También es claro que la cantidad de propiedades disminuye proporcionalmente á medida que aumenta el número de individuos. En esta propiedad de la generalización se funda la teoría de la extensión y de la comprensión que tantas aplicaciones tiene en la lógica. La "extensión" de una noción es el conjunto de los individuos ó objetos á quienes se aplica. La "comprensión" es una noción

es el conjunto de las propiedades ó de los caracteres que posee. La extension de la palabra "vertebrado", por ejemplo, es todos los órdenes de mamíferos, de pájaros, de reptiles y de pescados, de todos los animales que poseen con la columna vertebral un desarrollo mas ó menos marcado de los órganos de la vida de relacion: la comprension de la misma palabra se compone de todos los caracteres anatómicos por los que la zoología reconoce un individuo vertebrado de entre los diversos ramos del reino animal. Siguese de esto que si se comparan dos nociones de especie y de género, la extension será siempre en razon inversa de la comprension, que la mas extensa será al mismo tiempo la menos comprensiva y la mas comprensiva la menos extensa. La noción "vertebrado" tiene mas extension que la noción "mamífero", supuesto que comprende á todos los mamíferos y ademas á las aves, pescados y reptiles, y por el contrario la noción mamífero tiene mas comprension que la de vertebrado, porque el mamífero posee mas propiedades de los animales que tienen vértebras y ademas la de producir hijos vivos.

La abstraccion es una eliminacion. Para formar la noción de la especie es necesario eliminar las propiedades puramente individuales; para la del género se eliminan las propiedades puramente especificas. El género tiene por tal causa y necesariamente menos propiedades, menos comprension que la especie y la especie menos propiedades que el individuo, pero en compensacion la especie se extiende mas que el individuo y el género mas que la especie. La mas comprensiva y menos extensa es la noción del individuo y la mas extensa y menos comprensiva es la del género supremo: la mayor es al mismo tiempo la mas sencilla y cuanto se le agrega restringe su sentido. El ser tiene mas extension que el ser inorgánico ó el organizado. Para convencerse de ello basta con fijar la vista en un cuadro sinóptico que represente uno de los reinos de la naturaleza: á medida que se acerca uno á los términos inferiores de la division se aumentan las notas y las nociones se complican. De esto procede el método de los naturalistas en virtud del cual se añade al nombre del género una clasificacion característica para designar la especie (*bellis*, *bellis perennis*, *bellis annua*.)

Veamos algunas aplicaciones de la teoría de la extension y de la comprension. Se refiere la primera á las "nociones subordinadas." Son subordinadas las nociones de género y de especie: el género es la noción superior: la especie la noción inferior, y lo notable es que estas dos nociones están reciprocamente contenidas la una en la otra, bajo dos aspectos distintos. El género envuelve á la especie en su exten-

sion y la especie á su vez envuelve al género en su comprension. Por ejemplo: el perro está comprendido en la extension de los carnívoros; pero el carnívoro está comprendido en la comprension del perro, porque este tiene á mas de las cualidades particulares de un carnívoro la de un digitigrado. Desde luego se explican las reglas de la subordinacion de las nociones. Primeramente lo que se afirma del género debe afirmarse de cada especie porque lo que se afirma es cualidad del género, un elemento de su comprension. Lo que se niega de la especie debe negarse del género porque lo que se niega es una cualidad y la especie tiene mas comprension que el género, y lo que no es cualidad de la especie no puede serlo del género. Tales son las dos reglas positiva y negativa que se refieren á las nociones subordinadas. Las proposiciones que les son reciprocas no pueden ser admitidas: lo que se afirma de la especie debe afirmarse del género; lo que se niega del género debe negarse de la especie. Ambas proposiciones son falsas.

Estas leyes se hallan confirmadas en las reglas de los juicios "subalternos" y estos son dos juicios que se componen de los mismos términos con diferencia de cantidad, es decir, que el uno es universal y particular el otro. "Todos los hombres son mortales, algunos hombres son mortales."—Ningun ángulo es recto, algunos ángulos no son rectos." "Algunos peces son vivíparos, todos los peces son vivíparos." Se trata en los juicios subalternos de afirmar ó negar una misma cualidad de una noción en toda su extension, ó en parte de ella, considerando como género ó como especie, ya deduciendo del todo á la parte ya generalizando de la parte al todo. Por lo cual deben observarse aquí las reglas de las nociones subordinadas. Si el juicio universal es cierto lo es el particular, porque lo que se dice del todo se dice de la parte. En el juicio universal el sujeto se toma como género y en el particular como especie, y lo que se dice del género se puede decir de sus especies. Si el juicio universal es negativo se convierte en afirmativo trasponiendo la negacion del sujeto al atributo, y se refiere á la misma ley. "Ningun hombre es perfecto: todo hombre es no perfecto." Basta con aplicar la regla: lo que conviene al género conviene á la especie, lo que está en el contenido está en el continente.—Si el juicio particular es falso, falso tambien es el universal porque lo que es falso en la parte lo es en el todo. El juicio particular se refiere á una especie y esta envuelve al género en su comprension. Lo que es falso en la especie no le atañe como cualidad. Ya se sabe que lo que se niega de la especie tiene que negarse del género y que lo que está fuera del continente está fuera del contenido.—Mas no por

esto son ciertas las reglas reciprocas. Si el juicio universal es falso no lo es por esta causa el particular porque lo que no conviene al género puede convenir á la especie que tiene mas comprension. Si el juicio particular es verdadero no por tal motivo ha de serlo el universal porque no tiene el género las propiedades de la especie.—No debe inferirse afirmativamente de la parte al todo, ni del todo por unas partes.

Con motivo del raciocinio aplicaremos los mismos principios, supuesto que el se descompone en juicios y estos en nociones, cada una de las cuales tiene extension y comprension. Observemos las reglas de un silogismo. La conclusion se contiene en las premisas como el juicio particular en el universal y la especie en el género. Si las premisas son verdaderas lo es la conclusion; si aquellas son falsas puede ser cierta la conclusion en virtud de otras razones. Ejemplos; Todos los vertebrados viviparos son mamíferos: el murciélago es viviparo, luego es mamífero. La conclusion es cierta, y lo seria aunque naciera de premisas falsas como estas: los pájaros son mamíferos: el murciélago es pájaro, luego el murciélago es mamífero.

Dependen las formas científicas del conocimiento de la teoría de la extension y de la comprension de las nociones. Una de esas formas consiste en determinar la extension de una noción ó de un objeto y la otra es determinar su comprension. La primera es "division," la segunda "definicion." Dividir es exponer las partes ó especies de un objeto: definirlo es exponer sus propiedades.—La ciencia cuyo objeto se divide y define con claridad está ya comprendida. La definicion tiene sus dificultades, porque puede el objeto tener tantas cualidades que parezca imposible reunir las en una definicion simple y completa. Ejemplo. El caballo es solípedo, paquidermo, mamífero, vertebrado, animal, ser organizado, ser, y tiene las propiedades de todas esas clases. Hé aquí la utilidad de la subordinacion de las nociones. Las superiores están contenidas en las inferiores bajo el aspecto de la comprension. Las propiedades de ser lo son de ser organizado, vegetal ó animal, las de esta son en las de vertebrado. &c. El mamífero es un vertebrado, el vertebrado es animal, el animal, un ser organizado. La fórmula de los lógicos es esta: "fiat definitio per genus proximum et differentiam ultimam" porque la indicacion del género es el resumen de los géneros mas elevados y con agregarle la última diferencia se distingue perfectamente el objeto.

En las ciencias morales y políticas la extension y la comprension se obtienen por deducion como en las matemáticas, y en las ciencias

de observacion se debe ocurrir á la generalizacion. Dificil y laborioso es descubrir, si es posible, todas las propiedades y especies de un género para dividirlo y definirlo. ¡Cuántas han pasado desapercibidas para los sábios y cuantas pasarán así todavía! ¡Y sin embargo se adelanta en todo por la induccion y por la analogía, aunque es necesario modificar las divisiones y definiciones consagradas por el uso ó la autoridad.

A veces se confunde la generalizacion con la induccion. M. Mill que tanto ha estudiado la induccion, la considera como Aristóteles, el único medio de generalizacion. Todo conocimiento no intuitivo, dice, proviene de la induccion y esta es una operacion por la que se descubren y demuestran proposiciones generales, ó por mejor decir, se infiere que las propiedades de ciertos individuos de una clase lo son de toda la clase y que lo cierto en un tiempo lo será en todos, dada la igualdad de circunstancias. Esta definicion es mas bien de la generalizacion que de la induccion; y por esto el autor citado no llega á conocer el valor de la analogía. Esta, dice, designa un argumento inductivo é incompleto; si así no fuera seria una verdadera induccion; pero no ha visto M. Mill que la teoría de la extension y de la comprension permite verificar en el procedimiento de la generalizacion una division bien determinada que corresponde exactamente á la "analogía" y á la "induccion" propiamente dichas. La generalizacion con apoyo de la experiencia, determina científicamente las nociones de género y especie, en la extension y en la comprension: concluye de algunos á todos los casos posibles, de manera que si en la conclusion no hay algo mas que en las premisas, no hay generalizacion; pero dos son los modos de pasar de lo particular á lo universal, partiendo de la extension ó de la comprension ó llegando á una definicion ó á una division. Las definiciones experimentales son producto de la induccion y las divisiones, de la analogía. Las ciencias de observacion no demuestran sino que enseñan los objetos y su trabajo se concreta á las definiciones y divisiones, á la formacion de nociones adecuadas y precisas. Por esto es importante distinguir lo que se refiere á la extension de lo que se refiere á la comprension.

La induccion se apoya en la extension, en las partes ó especies de un todo: se eleva de lo particular á lo general como dice Aristóteles, concluyendo de unas especies ó de las actualmente conocidas á todas las especies ó á las posibles, es decir, al género. Este es el conjunto de todas las especies y su definicion se halla cuando se conocen todas las especies que abarca. Ejemplos: los pescados hasta hoy observados

son vivíparos y respiran por órganos especiales luego todos los pescados tienen esas cualidades. La Tierra, Marte y Venus tienen un movimiento de rotación sobre sí mismos y de revolución al derredor de un centro, luego todos los planetas tienen ese doble movimiento y con él debe definírseles.

La analogía se funda en la comprensión, consideración de las cualidades de los objetos, y generaliza concluyendo de la semejanza que bajo algunos aspectos tiene una especie nueva con las especies conocidas, una semejanza completa en los aspectos aun no observados. Ejemplo: "El planeta Marte se asemeja á la Tierra en su origen, constitución física y climatológica, luego, como la Tierra, tiene la propiedad de ser habitada por seres vivientes, lo cual extiende la significación de los mundos ó astros habitados." "Hay en la naturaleza cuerpos organizados como el nuestro, luego esos cuerpos tienen una alma y el conjunto de ellos forma el género humano." Por analogía se ratiocina cuando se comparan una obra de arte, un cuadro, una estatua un vaso, con las obras de los maestros conocidos ó de las escuelas célebres y se les coloca en una clase determinada según caracteres más ó menos importantes. Así también se procede en la historia natural al clasificar algunas especies dudosas que tienen rasgos de diferentes géneros.

Existe, pues, una gran diferencia entre analogía é inducción. No es aquella una inducción incompleta sino uno de los medios del método experimental para determinar las nociones abstractas de especie y de género; medio tan legítimo como el otro.—Queda por saber cual es el valor de los conocimientos adquiridos por la observación y la generalización.

La observación pura da las nociones sensibles, los hechos, los fenómenos: la generalización les agrega las nociones abstractas de especie y género. Ya sabemos que supuesta la legitimidad de los elementos racionales de que dependen los conocimientos sensibles, pueden estos ser legítimos si no hay ilusión. Un hecho es un hecho, se dice, y es preciso aceptarlo si está comprobado á no ser que no sea cierto; pero las especies, los universales, como antiguamente se decía, no parecen ser hechos y aun es de dudarse que tenga existencia objetiva. En verdad que los conocimientos abstractos no tienen las mismas garantías que los sensibles: son en su origen un producto de nuestra facultad de abstracción, creaciones quizá del entendimiento sin que algo exterior corresponda á nuestras concepciones. Es necesario examinar la cuestión. Aun cuando no hubiera en el mundo géneros ni especies, el es-

píritu humano tendría necesidad de clasificaciones científicas que no serían un sistema de la naturaleza sino de nociones subjetivas para poner en orden nuestras representaciones.

Los conocimientos abstractos nacen de la inteligencia y forman una parte considerable de las nociones que hay en la conciencia vulgar antes de todo cultivo científico. De la abstracción y expresándose con los "nombres comunes" proceden los conocimientos del niño y del joven relativamente á los animales y vegetales, á la vida, á las virtudes y vicios. Los diccionarios son casi siempre catálogos de nociones abstractas que expresan ideas generales que no describen un objeto particular; y así la definición requiere algo de abstracción. Muchos autores desde Locke han notado esta conexión entre las nociones y las palabras y aun algunos exagerando la influencia de los signos en el pensamiento parecen reducir la división á una "lengua bien hecha." Verdad es que un idioma contribuye al desarrollo de la inteligencia; pero lejos de ser por esto la fuente de ella es su resultado. Las ciencias son las que hacen los idiomas y cuando no alcanzan á las necesidades de una ciencia particular, los sábios forman un idioma especial que exprese sus ideas. Así son las matemáticas, la química y la botánica. Muchas veces la filosofía es un juego de palabras porque sirviéndose de palabras comunes tiene que estrujarlas para que expresen ideas nuevas.

Es verosímil que los animales no tengan nociones abstractas, es decir, percepciones no sensibles y que las suyas no tengan carácter científico. El conocimiento abstracto de especies y géneros es la primera línea divisoria entre el hombre y el bruto. El sistema expresa con perfección este grado del conocimiento humano, porque en efecto en él hay dos fuentes que son los materiales que proporcionan los sentidos y la generalización que hace el espíritu; pero Locke se ha equivocado al atribuir á las nociones racionales lo que es de las abstractas. Y sus sucesores de la escuela sensualista han errado más todavía, queriendo explicar las nociones abstractas con la sola actividad de los sentidos. Bonald expone una hipótesis aparentemente plausible, pero que abate la condición del hombre: reconoce que el niño y el animal pueden formar nociones sensibles; mas quiere que las nociones abstractas y generales no entren en el espíritu humano sino merced á las palabras, al lenguaje establecido en la sociedad y creado por Dios. Según esto la palabra enjendra al pensamiento y como la palabra se dirige á nuestros sentidos, en último análisis los sentidos son la fuente de los conocimientos no sensibles. Por tanto bastará oír una lengua para enten-

derla y por el contrario los desgraciados que carezcan de algun sentido y estén por ello privados de la sociedad, no tendrán conocimientos abstractos. Semejante pseudo-sensualismo adornado con el nombre de tradicionalismo, está desmentido por los hechos así como por los datos de la psicología. La observacion ha demostrado que los sordo-mudos tienen ideas abstractas y sus mismos signos designan especies á que solo tienen que agregar alguna indicacion especial para determinar á un individuo, como se hace con los adjetivos determinantes. Mas bien les faltan signos para los nombres propios que para los comunes.

La generalizacion es pues natural al espíritu humano. Los niños generalizan y aplican sus concepciones á las palabras que aprenden y los sabios generalizan é inventan palabras. La generalizacion se perfecciona y desarrolla con el estudio, y la ciencia corrige las nociones abstractas con la observacion. Entre Aristóteles y Cuvier hay un abismo cavado por las exploraciones de los tiempos modernos; pero aqui reaparece la cuestion anterior. ¿Los conocimientos abstractos que poseemos á consecuencia de los trabajos de los sabios son definitivos? ¿Tienen un valor cierto y corresponden á objetos reales? La gente del mundo no piensa en esto y habla de su perro, de su mesa, sin preguntarse siquiera si las nociones que tiene de perro y de mesa son exactos, si en realidad existen tales objetos.

El valor de las nociones abstractas depende del valor de los dos procedimientos de la generalizacion y estos se fundan en principios mas elevados sin los que serian ineficaces y que no resultan á la verdad, de la observacion. ¿De qué serviria la generalizacion si no hubiera nada fijo, constante y regular en la vida de la naturaleza, si los fenómenos sucedieran á los fenómenos sin orden, confundiendo la fisica con la química, si las especies sucedieran á las especies sin generacion, si el futuro no hubiera de asemejarse al pasado y al presente dada la igualdad de circunstancias, si no existiera ley ni elemento necesario en el mundo? No hay analogía en donde todo se confunde, ni induccion en donde nada es durable.

Royer Collard ha expresado esta verdad: "el principio de induccion se funda en dos juicios que son: el universo está gobernado por leyes estables: está gobernado por leyes generales. Infírese del primer principio que conocidas las leyes de la naturaleza en un solo punto de la duracion quedan conocidas en todos, y del segundo que conocidas en un caso solo lo son en todos los casos absolutamente semejantes. Por esto la induccion nos ofrece el futuro y la analogía concluye de lo particular á lo general y es opuesta diametralmente á la deduccion

ó racionio que concluye de lo general á lo particular. Todos los autores han reconocido que sin experiencia no hay analogía ni induccion. De suerte que los dos juicios se reducen á uno solo supuesto que toda ley implica estabilidad y generalidad. Y así hay que decir que el mundo carece de observacion y generalizacion, si no tiene leyes. Lo notable es que la existencia de las leyes del universo no es un hecho de observacion y que por consecuencia es una pura hipótesis en las ciencias experimentales. ¿Quien nos ha enseñado este hecho? Nuestra misma naturaleza y no la experiencia. Tampoco sirve esta para a induccion que obra con mayor fuerza precisamente en la edad en que la experiencia es mas débil. El filósofo dice bien: á nuestro espíritu, á nuestra razon debemos la creencia en la uniformidad del curso de la naturaleza. Esta creencia se refiere á lo futuro como á lo presente, abraza todos los acontecimientos y se expresa por medio de un juicio universal que se extiende como Kant asegura, mas allá de los límites de toda observacion posible. Equivócase M. Mill cuando despues de haber declarado que el curso uniforme de la naturaleza es el principio fundamental de la induccion, lo presenta como ejemplo de ese procedimiento y pretende convertirlo en la proposicion mayor de todo razonamiento inductivo. Si así fuera la conclusion de tal racionio seria un caso particular contenido en las premisas como la consecuencia de un silogismo y la generalizacion se convertiria en deduccion.

Los conocimientos abstractos son mas dudosos que los sensibles y serán hipotéticos mientras que las leyes de la induccion y de la analogía no estén confirmadas por la metafisica. ¿Qué se pudiera responder al excéptico que afirma que el mundo no tiene ni necesita leyes? Que si todo está ligado, todo tambien será fatal para nosotros? Mucha distancia hay de muchas series de fenómenos observados en nuestro globo á una ley absoluta que rijá al mundo en el tiempo y en el espacio infinitos. ¿Cómo los sabios tan circunspectos y apegados á la especulacion pueden súbitamente abandonar la tierra, renegar de la experiencia y admitir como base de sus racionios unas proposiciones filosóficas que se rebelan contra todos los hábitos de su espíritu? Preciso es convenir en que el escepticismo triunfa y la observacion tiene que dar fianzas; pero suponiendo que sea legitima aun no da garantía segura de la existencia de las leyes del mundo. Las leyes y las categorías son objetos del conocimiento racional.

Nada pueden la induccion y la analogía sin la razon. ¿Valdrá mas porque se les conceda que todos los fenómenos están y estarán siempre

sometidos á las mismas leyes? Todo dependerá entonces del número de los hechos observados. Nadie duda de los admirables progresos que de medio siglo acá han hecho las ciencias de observacion, que Bacon habia previsto, y que se deben al método experimental. Pero muchas veces el buen éxito engaña y las variaciones de las clasificaciones científicas demuestran el carácter precario de las nociones abstractas. Todos los días se descubre una nueva especie y esta indica que hay que completar el género y modificar la definicion. Por esto, difícilmente se hallarán dos definiciones idénticas en los innumerables tratados que hay de Botánica y Zoología, siendo así que por ese rumbo se pretende que hay nociones exactas y positivas y se tacha de inconstante y vanidosa á la filosofía. ¿Estará uno jamás seguro de haberlo observado todo! ¿Cuándo se conozcan las riquezas de países y mares inexplorados no será necesario tomar en cuenta las modificaciones ó creaciones que tal vez nos reservan los tiempos venideros? ¿Estará terminada ya la evolucion de nuestro globo y la existencia de las faunas y las floras estará ya definitivamente concluida? Nadie se atreverá á afirmarlo. Si el hombre lo conociera ya todo, todos los fenómenos y todas las combinaciones que ofrece el espectáculo de la naturaleza, la generalizacion no tendría ya objeto, ni materia la induccion y la analogia; las nociones abstractas serian inalterables y se reducirian á ser colectivas.

La induccion y la analogia como método de generalizacion no dan resultados ciertos sino probables y así lo demuestran su naturaleza y su marcha. Van de lo particular á lo general, del menos al mas, de la parte al todo, y por esta causa difieren de la deducccion y del silogismo. La induccion es inventiva mas no demostrativa; ni son compañeras la invencion y la demostracion. Esta exige un argumento mas general que la tesis ó premisas mas extensas que la conclusion, cuando por el contrario la invencion implica una conclusion mas extensa que las premisas. Esto sucede con la generalizacion con la cual se concluye de algunos á todos los casos. Razon tenia Bacon para lamentarse de la esterilidad del silogismo para la investigacion; pero siquiera este demuestra mientras que la induccion solo produce hipótesis.

Recordemos los ejemplos de induccion y la analogia antes citadas. De que los pescados que hasta ahora han sido observados son ovíparos y respiran por sus órganos se infiere que á todos los pescados posibles corresponden estas cualidades que constituyen el género. Tal conclusion es sumamente probable; pero no tiene el rigor de una demostracion. No se conocen hasta ahora todos los peces y por esto puede

ser prematura la definicion. Mas esto no importa se dice, porque se encuentra algun pez, que no tenga alguna de esas cualidades no será pez sino otro animal, y sin embargo esto no es factible: desde que los naturalistas han contemplado los productos de la Nueva Holanda, los mas experimentados proponen ya nuevas clasificaciones. No hay que precipitarse por que la naturaleza no nos revele todavia todos sus secretos. De la rotacion y traslacion de algunos planetas se concluye que iguales movimientos deben de tener todos los planetas posibles, y en verdad que la induccion ha servido de mucho á la astronomia; pero no todos los planetas de nuestro sistema incluyendo los microscópicos, cuyo número crece todos los años, han sido observados, lo cual sino aumentara la induccion si aumentaria la enumeracion de los casos. ¿Cómo pues, ha de saberse con absoluta certeza que todos los cuerpos planetarios se muevan lo mismo exactamente que nuestro globo. Parece que hay otros planetas fuera de nuestro sistema. ¿Estarán tambien sujetos á la misma ley del doble movimiento? Desde que se han reconocido estrellas dobles y aun triples se considera que ha de haber combinaciones muy diversas en los astros; y es muy de dudarse que en todo caso en la inmensidad del espacio rijan unos mismos principios de mecánica.

Pasemos á la analogia. El planeta Marte está en el número de los astros habitados porque tiene el mismo origen, la misma constitucion de elementos sólidos y gasosos, la misma division del año, las mismas estaciones y zonas y climas que la tierra, cuyas semejanzas seducen fácilmente; prescindiendo de las diferencias que resultan de la pesantez y temperatura. Graves conflictos puede acarrear esta creencia de que Marte está habitado, con la fé religiosa. Si Marte está habitado, debénlo estar tambien todos los demas planetas y esto afecta á las creencias teológicas. Los creyentes aducirán analogias contrarias ó negativas para inferir de ellas que Marte no puede estar habitado y su afirmacion valdrá tanto como la contraria de los sábios. Podrá ser habitable Marte; pero no es evidente que esté habitado, y en verdad que en buena lógica nada se puede oponer á esta reflexion. La analogia establece la posibilidad no la realidad de la existencia del hombre en los globos celestes.

¿Será necesario insistir en las conclusiones de carácter hipotético que ofrece la analogia en otras materias, por ejemplo, tratándose de obras de arte ó de la naturaleza? ¿Quién ignora las interminables discusiones que se suscitan con motivo de un cuadro que no tiene firma de autor ó de un vaso en que se confunden los rasgos del estilo?

¿Quién ignora las divergencias que hay en la nomenclatura en zoología, botánica y mineralogía de cuyas ciencias es ya una parte de importancia la sinonimia? Todas estas consideraciones concuerdan con la naturaleza del procedimiento analógico ó inductivo, en que la conclusión es mas extensa que las premisas.

Son por lo mismo provisionales y no definitivas las nociones abstractas ó generalizadas: hipótesis que es necesario rectificar; y la ciencia no puede reputarse formada mientras dependa de proposiciones hipotéticas que podrán ó no ser ciertas. Examinemos ya si hay en realidad especies y géneros, si las nociones abstractas tienen un valor objetivo. Esta ha sido la cuestion del nominalismo y realismo de la edad media.

No se distinguían entonces las nociones generalizadas fruto de la observacion, de las generales, fruto de la razon. Las "universalias" cuyo modo de existencia se discutía comprendían así las ideas morales de bondad y de justicia como las concepciones del entendimiento formadas por abstraccion. Los realistas conservando la tradicion de Platon y de los Padres de la Iglesia, convencidos de que Dios ha creado todas las cosas por el modelo de las ideas y que por tanto esas ideas subsiste en la inteligencia divina antes de la creacion y se encuentran en la inteligencia humana creada á imagen de Dios, expresaban su doctrina en estos términos: "universalia sunt ante rem." Los nominalistas por el contrario, mal interpretando á Aristóteles y confundiendo con Zenon el estoico, persuadidos de que todo conocimiento procede ó se deriva de los sentidos y que las concepciones generales no son mas que abstracciones del espíritu, seres de razon sin fundamento en la realidad, sostenían que "Universalia sunt post rem." De esta contradiccion surgan discusiones sobre puntos teológicos.

Estas largas discusiones de la edad media son en el fondo la envejecida querrela entre el racionalismo y el sensualismo. Locke es nominalista. M. Cousin aplaude y censura á nominalistas y realistas. M. Mill, responde directamente á la cuestion sin confundir las nociones abstractas de especie y de género con las ideas generales de la razon. La clasificacion, dice, no tiene límites: podemos formar cuantas clases nos parezcan tomando al acaso un término general como principio de division. Todos los objetos, por ejemplo, son blancos ó no blancos como todos los animales son vertebrados ó no vertebrados; pero la una de estas dos clases corresponde mas que la otra á una distincion radical de las cosas. La primera nocion es una especie ó un género si contiene especies análogas: la segunda no es una especie. Segun esto el término hombre es una especie, pero los términos cris-

tiano, inglés, matemático, jorobado, no son especies, porque aun cuando abrazan un gran número de individuos no les confieren ningun carácter físico ó moral que pueda distinguirlos de los demas hombres. La especie no tiene en la lógica el mismo valor que en la historia natural: en esta el signo característico es la unidad de descendencia; en aquella no se atiende al origen sino á las propiedades comunes, de manera que las razas y los sexos que para los sabios no son especies pudieran serlo para los lógicos. La distincion específica es obra de la naturaleza y la division arbitraria de los objetos por su color, situacion &c. es resultado de las conveniencias personales. Las especies tienen una existencia real en la naturaleza.

Excelentes son estas reglas: significan que en los objetos existen distinciones esenciales y accidentales segun la terminología de Aristóteles: que las primeras son de las especies y las segundas de nuestra fantasia y que por tanto las especies proceden de la naturaleza misma de las cosas. Conveniente es el límite: El nominalista Oecam censuraba á sus adversarios en la edad media, que multiplicasen los seres sin necesidad. Y el abuso se evita advirtiendo que solo las especies las verdaderas especies tienen derecho á la existencia. ¿Pero qué son las especies? No son seres separados de los individuos sino indicaciones de la obra de la naturaleza. La tierra tiene su historia y su desarrollo no es caprichoso bajo el aspecto biológico, físico ó químico. Ni la paleontología, ni la teratología se oponen á la idea del encadenamiento necesario, continuo, fatal que rije en todas las trasformaciones de la materia. Y siendo regular el curso de la naturaleza puede ser comprendido y determinado por los seres racionales en sus evoluciones orgánicas como en sus movimientos mecánicos. Hojeamos el libro de la naturaleza que Dios presenta á la meditacion del hombre. Las nociones de especie y de género tienen por objeto reproducir en la ciencia lo que existe realmente, es decir, el trabajo de la naturaleza, el porvenir de la creacion. Todas estas nociones carecen de valor objetivo porque con frecuencia nos engañamos respecto de las intenciones que suponemos en la naturaleza y creamos especies quiméricas por no conocer la esencia de las cosas ó su conjunto en los pormenores. Acaso algun dia se llegue á conocer la organizacion del mundo como comenzamos á conocer la del espíritu y las leyes elementales del universo y la estructura de los cuerpos celestes. Y por lo menos podemos creer que nuestros conocimientos abstractos que sean verdaderas nociones de especie y de género, sean ó no completas tienen bajo la misma medida tanto valor objetivo como nuestras representaciones individuales; pero

falta saber cuales son las verdaderas nociones de especie y de género y para esto juzgo necesaria y al mismo tiempo insuficiente la observacion. Pero ya es una concepcion metafísica y no un juicio de pura experiencia el afirmar la inmutabilidad y la necesidad de las leyes del mundo.

El mismo resultado se obtiene por otra vía; pero siempre apoyándose en algunas consideraciones sintéticas que avanzan mas que la observacion. Todo ser tiene por objeto realizar su esencia, es decir, manifestar sucesivamente todo lo que para él es posible. Lo que se realiza es porque fué posible: lo imposible nunca se realiza. Así la tierra, como parte del mundo, debe realizar todo lo que es para ella posible en cada instante y en cada periodo de su desenvolvimiento, tan pronto como existen las condiciones de tal realizacion. La geología confirma este principio haciendo constar que la tierra ha producido seres vivientes desde que tuvo condiciones de vida: que modificadas y mejoradas esas condiciones por las revoluciones del globo desaparecieron las primitivas faunas y floras reemplazándolas otras mas perfectas. El hombre vivió al último porque su desenvolvimiento exige condiciones mas numerosas. Esto significa que la tierra ha efectuado lo que le es posible. Las especies actuales representan lo que actualmente es posible é la tierra y es probable que si aun hay combinaciones que no se hayan realizado es porque no son realizables en el estado actual de nuestro globo. Y se verifica la misma ley en cada sistema particular de la organizacion en la anatomía y en la fisiología como lo ha asentado Burdach diciendo que "la realidad nos aparece como el agotamiento de la posibilidad: la naturaleza es la realizacion de lo que se puede concebir: nuestra imaginacion y la variedad de la existencia real corresponden entre sí." Si el conjunto de las especies terrestres equivale al de las combinaciones posibles entre los órganos, las especies tienen una existencia objetiva fuera de nuestro pensamiento y desde luego puede combatirse de otro modo el problema del conocimiento de las especies: se trata dados todos los órganos indispensables á la manifestacion de la vida, de determinar "á priori" las combinaciones posibles entre esos órganos, como en geometría dada la idea de línea curva se investigan todas las formas posibles de esa especie de líneas; pero de este modo en historia y en geometría se obtienen nociones generales y es fácil verificar si deducidas de un principio superior concuerdan con las nociones generales inducidas por observaciones.

Pueden adquirir un valor objetivo las nociones abstractas porque hay especies y géneros en la naturaleza. Tienen ese valor cuando son

esactas y lo son cuando estan conformes con las nociones generales obtenidas por via de deduccion. Tal es hasta ahora el resultado de nuestro estudio. Toda nocion de especie, si lo es, tiene un valor real y su importancia aumenta mientras mas fundamental y completa sea en las condiciones generales de la legitimidad de nuestros conocimientos. En perfecta armonía está tal conclusion con las investigaciones establecidas en los tiempos modernos sobre la "clasificacion natural" de los animales y de las plantas. Una clasificacion natural implica especies reales, division hecha por la naturaleza y una division natural del reino vegetal ó animal supone la fijeza de las especies y se apoya en el conjunto de los órganos y debe tener por efecto la distribucion de los seres en familias segun los caracteres generales de su constitucion, de modo que á primera vista podrá conocerse á que familia ó ramo pertenece un animal ó un vegetal. Así es el sistema botánico de Jussieu que subsistirá siempre sean cuales fueren las mejoras que se le hagan. Creo que el sistema de Cuvier por mas que se critique tiene el mismo mérito que el de Jussieu porque tiene la misma amplitud de base. Muchas divisiones pueden hacerse en el reino animal y en el vegetal; pero puramente artificiales y quizá absurdas.

La naturaleza dice Carus, contiene una multitud infinita de seres. Para reconocer los elementos de esta variedad ó las especies existentes es preciso ver en cada clase de seres vivientes la realizacion permanente de una forma posible del organismo. La mas sensible tiene su tipo en el huevo en que los sistemas fundamentales de los nervios y de la sangre, de la vida animal y de la vegetativa no están aun separados. Los diferentes sistemas de la organizacion se dividen y centralizan en órganos particulares, predominando unas veces la vida animal sobre la vejetativa y otras esta sobre aquella. Al primer grado, en que predominan los órganos del tronco sobre los de la cabeza pertenecen los animales que reproducen el tipo de la vida vejetativa y son los "Corpozoarios," invertebrados; pero en el mismo tronco se manifiesta una oposicion, contraste del vientre y del pecho, de los sistemas de la nutricion y de la generacion por una parte y de la circulacion y respiracion por otra. Los animales que se detienen en el primer grado son "gastrozoarios," los moluscos; los que llegan al segundo son "thoracozoarios," los articulados, los insectos. Despues de estos grados hay el tercero en que la vida de relacion, nervios, músculos y huesos se sobrepone á la vida de los órganos internos destinados á la elaboracion de la sangre: estos animales son los "cefalozoarios," los vertebrados. En esta division superior deben hallarse todos los elementos

de los inferiores. Animales con cabeza ó vértebras hay que reproducen el tipo primitivo del huevo: los peces; otros que reproducen el tipo de los órganos del vientre y del pecho: los reptiles y los pájaros, y otros que presenten un desarrollo completo de la cabeza, los mamíferos.

Ya se ve que es perfecta la concordancia entre las dos clasificaciones aunque tomadas de distintos y tal vez opuestos aspectos: pero los cuatro tipos de Cuvier se reducen á tres según Carus por que los moluscos y los articulados no constituyen mas que dos grados de la vida vegetativa. Unidad, variedad, armonía son las tres ideas fundamentales marcadas por la naturaleza en los tres círculos de la humanidad. La armonía plena es una y de ella nace la idea de una organización panarmónica en que todos los órganos de la vida vegetativa y de la animal llegan á una expansión completa y á un perfecto equilibrio, y esta idea se realiza en el hombre y de ella nace su superioridad sobre todas las esferas del reino animal y del vegetal.

Las ideas modernas sobre la clasificación natural de los seres vivientes son una rehabilitación, casi una trasfiguración del realismo escolástico: dan á esa doctrina un valor inesperado y le señalan "sus límites." La generalización se usa respecto de seres finitos comparables entre sí y no con el infinito: todo infinito es único en su género y no tiene especies. No hay mas que un tiempo que abraza á todos los tiempos, un espacio que comprende á todos los espacios. Se puede en verdad, hablar del género naturaleza y del género espíritu como se habla del género humano; pero tales géneros solo indican cierta determinación de la realidad bajo el aspecto de la sustancia y no un conjunto de especies. Por esto los términos extensión y comprensión, tan exactos en las ciencias de observación, casi no significan nada tratándose de las cosas supra-sensibles.

El espacio infinito contiene todos los espacios particulares en su extensión mas no tiene menos comprensión que ellos y sus propiedades no son las cualidades comunes de todos los lugares que se han observado. Por una parte son lo infinito, lo absoluto, la unidad, la necesidad y por otra lo finito, lo relativo, lo múltiple y la contingencia. Cada espacio determinado tiene sus límites forma y cantidad mientras que el espacio infinito no tiene límites y por tanto ni forma ni número. El espacio infinito no tiene medidas, es incommensurable y no es igual mas que á el mismo.

No debe pues el pensamiento remontarse por una generalización sucesiva de los seres del mundo á la causa de cuanto existe, sino por

una intuición directa de lo infinito. Entre los seres y el "Ser," entre el mundo y Dios hay tal distancia que solo la razón puede salvarla por una visión inmediata de Dios. La abstracción y la analogía y la inducción pueden conducir á un extravío. De lo finito á lo infinito no hay inducción sino intuición.

## CAPÍTULO IV.

### EL CONOCIMIENTO RACIONAL

#### DIALÉCTICA LÓGICA.

El conocimiento sensible proviene directamente de la observación y ofrece hechos ó fenómenos, que todos pueden rectificar. El conocimiento abstracto va mas allá de la observación actual, pero se queda en los límites de la observación posible: da especies, género, clase: que convierten la experiencia en sistemas, bajo un carácter hipotético hasta que la deducción los comprueba y son definitivamente admitidos en las ciencias. De un orden mas elevado es el conocimiento abstracto su objeto no es de los sentidos y no puede ser aprendido sino por la abstracción y la generalización; pero uno y otro son conocimientos experimentales "á posteriori." Si los principios racionales en que se apoyan la observación y la generalización son exactos, si hay un mundo objetivo que está sometido á leyes constantes, fácil será tener mas ó menos pronto seguridad de lo que valen nuestras dos clases de conocimientos experimentales. La figura y rotación de la tierra, por ejemplo, son hoy hechos ciertos ó confirmados por experiencias constantes. La identidad del alma humana en los sexos y en las razas es un hecho que nadie niega ya, ni negará en lo futuro por mas que lo hayan disputado algunos críticos. Estamos, pues, conformes con la apología que de la experiencia hacen los sabios, con la única condición encomendada por la lógica, de discutir la legitimidad del conocimiento en general.

Pero tenemos todavía algunos conocimientos á los cuales falta todo medio de verificación empírica porque son por su naturaleza independientes y están fuera de toda observación posible. Tales son los conocimientos supra-sensibles, racionales, "á priori." Y en este punto no estamos ya de acuerdo con los sabios que quieren que la experiencia sea la única fuente de nuestros conocimientos, ni aun con Kant que no ad-

de los inferiores. Animales con cabeza ó vértebras hay que reproducen el tipo primitivo del huevo: los peces; otros que reproducen el tipo de los órganos del vientre y del pecho: los reptiles y los pájaros, y otros que presenten un desarrollo completo de la cabeza, los mamíferos.

Ya se ve que es perfecta la concordancia entre las dos clasificaciones aunque tomadas de distintos y tal vez opuestos aspectos: pero los cuatro tipos de Cuvier se reducen á tres según Carus por que los moluscos y los articulados no constituyen mas que dos grados de la vida vegetativa. Unidad, variedad, armonía son las tres ideas fundamentales marcadas por la naturaleza en los tres círculos de la humanidad. La armonía plena es una y de ella nace la idea de una organización panarmónica en que todos los órganos de la vida vegetativa y de la animal llegan á una expansión completa y á un perfecto equilibrio, y esta idea se realiza en el hombre y de ella nace su superioridad sobre todas las esferas del reino animal y del vegetal.

Las ideas modernas sobre la clasificación natural de los seres vivientes son una rehabilitación, casi una trasfiguración del realismo escolástico: dan á esa doctrina un valor inesperado y le señalan "sus límites." La generalización se usa respecto de seres finitos comparables entre sí y no con el infinito: todo infinito es único en su género y no tiene especies. No hay mas que un tiempo que abraza á todos los tiempos, un espacio que comprende á todos los espacios. Se puede en verdad, hablar del género naturaleza y del género espíritu como se habla del género humano; pero tales géneros solo indican cierta determinación de la realidad bajo el aspecto de la sustancia y no un conjunto de especies. Por esto los términos extensión y comprensión, tan exactos en las ciencias de observación, casi no significan nada tratándose de las cosas supra-sensibles.

El espacio infinito contiene todos los espacios particulares en su extensión mas no tiene menos comprensión que ellos y sus propiedades no son las cualidades comunes de todos los lugares que se han observado. Por una parte son lo infinito, lo absoluto, la unidad, la necesidad y por otra lo finito, lo relativo, lo múltiple y la contingencia. Cada espacio determinado tiene sus límites forma y cantidad mientras que el espacio infinito no tiene límites y por tanto ni forma ni número. El espacio infinito no tiene medidas, es incommensurable y no es igual mas que á el mismo.

No debe pues el pensamiento remontarse por una generalización sucesiva de los seres del mundo á la causa de cuanto existe, sino por

una intuición directa de lo infinito. Entre los seres y el "Ser," entre el mundo y Dios hay tal distancia que solo la razón puede salvarla por una visión inmediata de Dios. La abstracción y la analogía y la inducción pueden conducir á un extravío. De lo finito á lo infinito no hay inducción sino intuición.

## CAPÍTULO IV.

### EL CONOCIMIENTO RACIONAL

#### DIALÉCTICA LÓGICA.

El conocimiento sensible proviene directamente de la observación y ofrece hechos ó fenómenos, que todos pueden rectificar. El conocimiento abstracto va mas allá de la observación actual, pero se queda en los límites de la observación posible: da especies, género, clase: que convierten la experiencia en sistemas, bajo un carácter hipotético hasta que la deducción los comprueba y son definitivamente admitidos en las ciencias. De un orden mas elevado es el conocimiento abstracto su objeto no es de los sentidos y no puede ser aprendido sino por la abstracción y la generalización; pero uno y otro son conocimientos experimentales "á posteriori." Si los principios racionales en que se apoyan la observación y la generalización son exactos, si hay un mundo objetivo que está sometido á leyes constantes, fácil será tener mas ó menos pronto seguridad de lo que valen nuestras dos clases de conocimientos experimentales. La figura y rotación de la tierra, por ejemplo, son hoy hechos ciertos ó confirmados por experiencias constantes. La identidad del alma humana en los sexos y en las razas es un hecho que nadie niega ya, ni negará en lo futuro por mas que lo hayan disputado algunos críticos. Estamos, pues, conformes con la apología que de la experiencia hacen los sabios, con la única condición encomendada por la lógica, de discutir la legitimidad del conocimiento en general.

Pero tenemos todavía algunos conocimientos á los cuales falta todo medio de verificación empírica porque son por su naturaleza independientes y están fuera de toda observación posible. Tales son los conocimientos supra-sensibles, racionales, "á priori." Y en este punto no estamos ya de acuerdo con los sabios que quieren que la experiencia sea la única fuente de nuestros conocimientos, ni aun con Kant que no ad-

mite que haya fuera de las matemáticas conocimientos legítimos que no vengan de la observación. Afirmamos contra los sensualistas que tenemos en la razón una fuente de conocimientos tan abundantes como la primera y más importante que ella y que tan seguros como los experimentales, pueden ser nuestros conocimientos racionales que á veces y sin saberlo aceptan los adversarios de los supra-sensibles.

Los "conocimientos matemáticos" pasan por modelo de conocimientos exactos porque á la verdad nada es más riguroso que la álgebra, la geometría, la mecánica, ni más universalmente conocido como cierto que la teoría de las proporciones y de las ecuaciones etc. ¡Ojalá y todos nuestros conocimientos tuvieran el mismo grado de evidencia! ¿Que sería entonces de los escépticos? Pues bien: nuestros conocimientos matemáticos son independientes de toda experiencia, como en ello conviene el escéptico Hume. ¿Qué observación necesitamos de la naturaleza para saber que el cuadrado de un bimonio es igual al cuadrado de sus dos términos aumentado con su doble producto, y que la suma de los ángulos de un triángulo es igual á dos rectos? Ninguna observación hay para esto. Siempre, en todos los triángulos posibles ya sea que se les observe, ó que no se les observe necesariamente la suma de sus ángulos ha de ser la de dos rectos. Luego tenemos conocimientos a priori que van más allá de toda experiencia y que son aceptados por cuantas personas son capaces de discutir. ¿Que quiere decir entonces la pretensión de Condillac que quiere encerrar todo el saber humano en los límites de la sensibilidad? ¿Acaso los conocimientos matemáticos provendrán de los sentidos ó de la inducción? Examinemos.

El carácter del conocimiento sensible es la perfecta determinación de su objeto. Se trata de un fenómeno circunscrito en el tiempo y en el espacio que se desvanece á medida que se observa y que acaso no volverá á presentarse jamás con todas las circunstancias que lo rodean. El carácter del conocimiento matemático es por el contrario la generalidad: se trata de un objeto inmutable que no puede ser entendido por los sentidos sino por el pensamiento. No cambian los números, ni las líneas, ni las superficies; pero los cuerpos se modifican sin cesar. Puede nuestra vista contemplar cosas concretas y sólidas, como un hombre, dos caballos, tres árboles; pero nunca hemos visto fuera de nosotros números abstractos, cuerpos sin espesor, dirección sin latitud. Las matemáticas solo se ocupan de cosas eternas, inaccesibles á los sentidos. ¿Cómo conocemos estos objetos?—De una manera general.—"Todos los ángulos rectos son iguales entre sí.—En toda propo-

sición geométrica el producto de la extensión es igual al de los medios." Aquí no se habla de un ángulo ni de algunos ángulos: luego el conocimiento no es sensible y el juicio que lo enuncia no es individual ó particular, sino general. Se habla de todos los ángulos rectos en todos los tiempos y en todos los lugares. Y no se afirma un hecho, ni una posibilidad sino que se expone una necesidad. Es imposible que dos ángulos rectos no sean iguales. Luego este conocimiento no es sensible y el principio que lo enuncia no es problemático sino apodéctico. La igualdad de estos ángulos no depende de algunas circunstancias sino que es absoluta, sin condición ni división, y el juicio que la expresa es incondicional y absoluto. Los conocimientos matemáticos son universales, necesarios, incondicionales y esto los distingue de los conocimientos sensibles.

¿Proviene esos juicios de la abstracción y de la generalización de nociones racionales en general, como asegura Locke? En todo triángulo rectángulo el cuadrado de la hipotenusa es igual á la suma del cuadrado de los otros lados. Examinó y reconozco la certeza del teorema; pero no he examinado más que un solo triángulo rectángulo y la verdad es para todos los triángulos rectángulos. ¿Será acaso por que infiero de la parte al todo como en la inducción? No; porque la figura es solo un signo y no depende de él la demostración, supuesto que los geómetras ciegos no tienen ese signo. ¿Sucede lo mismo con la inducción? No, porque para definir el género no se desprecia la especie y esta no es un símbolo sino el objeto mismo que se estudia. En geometría no hay necesidad de segunda prueba para tener seguridad del resultado, porque este no depende de las circunstancias sino que es en sí mismo cierto. No sucede otro tanto con la historia natural porque tiene necesidad de multiplicar las observaciones y de hacerlas en diversos ejemplares, y solo á fuerza de prudencia llega á la distribución de las clases. En las matemáticas se pasa del signo á la cosa, de un ejemplo á todos los casos posibles, y en las ciencias de observación se evita al generalizar con exceso y se llega á una hipótesis, á una probabilidad.

M. Mill que tan bien defiende la inducción no la admite en las matemáticas. Las proposiciones geométricas, dice, son realmente universales y no inductivas porque no contienen ningún elemento desconocido. Si á una demostración quiere llamarse inducción, continua el autor citado, será necesario decir que es inducción por "paridad de razonamiento;" pero es impropio el nombre, porque la inducción tiene siempre vacíos que no sufren las matemáticas. Cita M. Mill el ejemplo de Newton que descubrió el teorema del binomio despues de haberlo

elevado á cierto número de potencias; pero Newton no podía establecer esas relaciones sin concebir "á priori" el fundamento de la ley que estableció. La induccion expresa el tránsito de casos conocidos á casos desconocidos.

Y no se aplica á las matemáticas aun en los casos que parecieran dudosos porque la generalizacion sube no del fenómeno á su ley sino de la especie al género en el terreno de las ciencias de observacion. ¿Qué sucedería si tomásemos otros ejemplos en que la observacion y por consecuencia la induccion fueran imposibles? La geometria no puede carecer de la teoría de las paralelas y sin embargo nadie ha podido saber por experiencia que las paralelas indefinidamente prolongadas no llegan jamás á tocarse. El análisis algebraico exige los infinitamente pequeños y sin embargo nadie ha podido nunca ver seres de esa especie mil veces mas pequeños que los átomos en la física.

Las matemáticas necesitan de las cantidades negativas y las negaciones no pueden observarse. ¿Cómo sería posible comprobar por la induccion que una cantidad negativa multiplicada por si misma dá necesariamente un producto igual al cuadrado de la misma cantidad afectada por el signo contrario!

¿Mas si las proposiciones matemáticas son "á priori" ó independientes de toda observacion, de qué manera se forman en nosotros? Este secreto fué descubierto por Platon; y Mallebranche volvió á hallarlo. Este es el "procedimiento dialéctico" que el abate Gratry ha querido definir y que ha confundido con la induccion. Los conocimientos racionales tienen otra senda que la de las observaciones necesarias á la induccion y que llega rápidamente á la universalidad y al absoluto. Tal es el carácter del análisis matemático que constituye exactamente la dialéctica platónica.

La condicion esencial de esta, segun Platon, es la reconcentracion del alma en si misma. El alma debe independerse del cuerpo, desatarse de los sentidos y ver las cosas en si mismas por una intuicion pura del pensamiento. Los sentidos nos dan lo variable y la ciencia requiere lo que no cambia. La funcion de los sentidos es evocar las ideas puras con ocasion de los objetos sensibles que son las imágenes de los tipos superiores ó las sombras de la realidad. Platon llega inmediatamente á la idea general, al eterno, al absoluto con motivo de los fenómenos de la sensibilidad.

Tal es el camino del pensamiento del matemático cuando á la vista de un signo ó de una imagen se eleva subitamente á una proposicion universal. El geómetra no pasa de un objeto á varios, ni de varios á

todos los objetos, sino de uno á todos, porque el caso particular no es sino la consecuencia de la verdad general. Mallebranche ha explicado este procedimiento por la presencia de la idea de lo infinito en el alma humana: distingue la idea, de la imagen y con razon quiere que la demostracion se apoye no en la imagen sino en la idea. La imagen de un cuadrado no es regular y exacto sino en cuanto corresponde á la idea de un espacio cerrado por cuatro lineas rectas exactamente iguales que forman ángulos rectos. Así sucede con todas las figuras y por esto los geómetras no toman sus conocimientos en las imaginaciones sino en las ideas claras de la razon.

La geometria no es ciencia de observacion supuesto que trata de las combinaciones posibles en el espacio, concebidas por la razon pura, y no de combinaciones reales dadas á los sentidos ó transmitidas á la imaginacion. No es una ciencia abstracta fundada en procedimientos de generalizacion porque es independiente de la experiencia y no da nociones generalizadas sino nociones generales. Hay sin embargo una objecion y conviene verla.—Las ideas generales, se dice son un conjunto confuso de ideas particulares.—Pensais en un círculo de un pié de diámetro, luego en uno de dos, luego en uno de tres &c. y por fin ya no se determina el diámetro, sino en un círculo en general. Esta idea no es general sino el conjunto confuso de los círculos en que habeis pensado. Es decir que habeis hallado el secreto de formar de cuatro ó cinco ideas particulares de círculo una idea general de él.—A primera vista la objecion es fuerte; pero no es exacta, porque no hay bastante realidad en cinco ó seis imágenes de círculos particulares para llegar á la idea general del círculo; lo que sucede es que la idea de la generalidad se aplica á las imágenes que se han visto. Y esto porque en la idea de lo "infinito" hay bastante realidad para dar generalidad á las ideas. Si no hubiera esa idea de lo infinito podria pensarse en un círculo determinado mas no en el círculo; podria persibirse la igualdad de los ródios, mas no la igualdad general de ródios indeterminados. Y esto es porque la idea finita y determinada no puede representar á lo infinito é indeterminado. El espíritu, sin pensar en ello reúne á sus ideas finitas la idea de la generalidad, que encuentra en lo infinito.

Este es el procedimiento dialéctico bien explicado. Parte de las ideas puras de la razon, de las combinaciones posibles concebidas en el espacio y concluye con evidencia absoluta de uno á todos los objetos del mismo género, en la forma de proposiciones universales y categóricas, porque la demostracion no se verifica en una figura determinada

sino en la idea general representada por la figura. Y á pesar de esto hay todavía autores que se encaprichan en que la geometría y las matemáticas sean "ciencias naturales" ó "inductivas." No parece sino que se ha corrido la palabra en Francia, Inglaterra y Alemania en las escuelas positivistas, para preconizar que la experiencia es la fuente única de la ciencia.

Ya se sabe que Kant estableciendo que son dudosas la teología, la cosmología y la psicología racionales, declaraba que las matemáticas tienen un carácter apodictico, porque tienen por base una intuición pura del tiempo y del espacio, porque estos no son dados por los sentidos á posteriori sino que son por si mismos las condiciones generales de la intuición sensible ó formas de nuestra sensibilidad.

La experiencia que proporciona datos variables y contingentes no puede ser la fuente de un conocimiento necesario y universal. Querer inferir la universalidad y la necesidad de un dato experimental, decía Kant riendo, es querer sacar agua de la piedra pomez, *ex pumice aquam*. Experiencia y necesidad, se contradicen.

Augusto Comte no opina de la misma manera, sino que la geometría y la mecánica deben ser consideradas como ciencias naturales fundadas en la observación y cree que considerar á la geometría como ciencia puramente racional es un error que nace del "resto de influencia del espíritu metafísico que ha dominado por mucho tiempo aun en los estudios matemáticos." M. Ueberweg es de la opinión de Comte: reconoce el valor apodictico de las proposiciones matemáticas; pero lo cree compatible con el origen empírico de la intuición del espacio; juzga que en la certeza hay progreso y que las bases de la geometría no tienen al principio mas que un valor relativo.—No parece sino que los antiguos no estaban muy seguros de que la línea recta es la mas corta de un punto á otro, ni de que el cuadrado de 2 es 4.—M. Ueberweg dice que Kant tiene por punto de partida esta oposición "empírico" ó "á priori;" pero hay un término medio: "elaboración racional de los datos empíricos" segun las leyes lógicas sin elementos á priori del conocimiento. ¿Porque no conoció este término medio el filósofo? La respuesta es sencilla: porque la crítica de la razón pura habia demostrado que no hay conocimiento sin elementos á priori y que por tal razón es ya absurda la elaboración que se propone.—M. Ueberweg se propone aniquilar la teoría de Kant y para ello le parece conveniente sustituir á las armonías de Euclides, á las cuales el hábito ha dado al predicado de "aprioridad" otras proposiciones cuyo origen empírico no puede ser negado. Si de tales proposiciones se

puede inferir la geometría quedará tambien probado que se puede sin recurrir á la "aprioridad" fundar la geometría en principios análogos á los de las ciencias naturales. Mas no discutamos; vamos á la aplicación.

Teorema 1º. Existe un conjunto continuo y homogéneo que es posible que sea dividido y estudiado hasta lo infinito, de lugares que un cuerpo puede ocupar. Definiciones: á ese conjunto se llama espacio, y cuerpo geométrico á una parte finita de un espacio infinito. En esta homogeneidad del espacio se funda la universalidad de las proposiciones geométricas por cuanto á que lo que se prueba de un lugar de ese espacio queda necesariamente probado para todos.

M. Ueberweg ha encontrado un émulo: M. Delbeuf entiende que hay una doble geometría: la experimental que estudia los cuerpos independientemente de sus sustancias y trata de reducir una forma dada á una forma ideal; la geometría teórica sigue una senda inversa: partiendo de principios ideales, absolutos, crea formas á lo infinito y trata de hacerlas coincidir con las formas naturales. Una de estas geometrías es inductiva y la otra deductiva y silogística. Y por mas que sea claro hasta la evidencia que la geometría es una ciencia racional que nada tiene que ver con la experiencia M. Delbeuf se empeña en sostener su descubrimiento y antes que sacrificar la experiencia producirá una especie nueva: el vulgo se sirve de la experiencia real, el geómetra se servirá de la "experiencia ideal." Tiene gracia la experiencia y es tan feliz como "la elaboración racional de los datos empíricos sin elementos á priori."

¿Dará siquiera la experiencia ideal á la geometría una base cierta? Tal vez; la certidumbre subjetiva es universal porque la abstracción que es su punto de partida lleva consigo la universalidad de los resultados, aunque es lo contrario en las ciencias abstractas; pero la certeza de la "verdad" de la ciencia es menor, porque ella depende de la "verificación," comparaciones de los fenómenos ideales con los fenómenos reales. Con esto llego á temer que la geometría ya no sea absolutamente segura. Si para la geometría fuera necesaria la observación que en casos determinados es y será siempre imposible, los geómetras debieran renegar de la ciencia, porque en verdad serán devorados por el escepticismo supuesto que ahora se apoya en el espacio infinito y hasta ahora no hay medio alguno de observación que demuestre la existencia de lo infinitamente grande, de lo infinitamente pequeño, de las líneas, puntos y superficies.

Dejemos ya las objeciones y concluyamos. Si las proposiciones

matemáticas son conocimientos racionales, generales, necesarios, categóricos, á priori son conocimientos "filosóficos," porque la filosofía es la ciencia de los principios como la historia es la ciencia de los hechos, y tienen precisamente los mismos caracteres. Son efectivamente las matemáticas parte de la filosofía, pertenecen á la filosofía de la naturaleza. Esta puede ser considerada en su materia y en su forma. La materia en el estado orgánico ó inorgánico es objeto de las ciencias naturales, y la forma objeto de las ciencias matemáticas. Todas las proposiciones referentes á ellas, espacio, tiempo, movimiento, son independientes de la observacion y tocan á la metafísica. Las matemáticas son la ciencia de la cantidad considerada en sí misma y en sus aplicaciones al tiempo, al espacio y al movimiento: y se desarrollan por el raciocinio mientras que las ciencias naturales necesitan de la experiencia. Herschel ha explicado muy bien esta diferencia: "un hombre inteligente entregado á sí mismo puede comprender todas las verdades matemáticas tomando por punto de partida las nociones de espacio y de tiempo de que no puede carecer sin dejar de pensar; pero nunca llegará por solo el raciocinio á saber que impresión causa en la vista una mezcla de azul y amarillo."

Estamos de acuerdo con Kant respecto del carácter de los conocimientos matemáticos; pero no consentimos como quiere que en estos conocimientos tengan en cuanto á la certeza una condicion excepcional en el conjunto de las proposiciones de la filosofía pura. No hay duda alguna de que las matemáticas tienen un objeto mas sencillo, un idioma mas exacto que la metafísica y de que en esas ciencias la evidencia es mas extensa que en otra ninguna; pero no se infiere de esto que la metafísica sea una ciencia aparente ó una mera ilusión, porque en verdad hay principios filosóficos tan evidentes como las mas evidentes proposiciones matemáticas. ¿Como se ha de negar que cada cosa es lo que es, que de dos atributos contradictorios tiene el uno y no el otro, que todo fenómeno tiene causa y toda propiedad una sustancia, si los mismos escépticos tienen que recurrir á estos axiomas para defender su tesis! No es por lo mismo posible que haya entre los matemáticos y la filosofía pura la distancia que entre la verdad y la apariencia. Lo cierto es, que la filosofía que tiene por objeto el conjunto de los principios se ocupa en problemas mas complicados y de mas difícil resolucion que los de la geometría. El alma, el universo, Dios, interesan mas que el círculo ó el cuadrado.—Veámos las objeciones que hace la "Crítica de la razon pura."

Comienza Kant por distinguir entre los juicios analíticos, en que el

atributo está implícitamente contenido en el sujeto y resulta de su descomposicion y los juicios sintéticos, en que el atributo es un dato nuevo que se agrega al sujeto, y luego aplica esta distincion á nuestros conocimientos experimentales y á los racionales. Los juicios por experiencia ó á posteriori son sintéticos, pero limitados por la observacion y sin poder llegar á la generalidad sino á reserva de las variaciones futuras. Los juicios analíticos nada tienen de difícil; pero los sintéticos pueden ser tanto á priori como á posteriori y por esto se pregunta con qué derecho ó fundamento podemos unir en una proposicion universal y apodictica dos ideas que son extrañas la una á la otra. Tal es el problema de la razon pura: "¿Cómo son posibles los juicios sintéticos á priori."

En esto se encuentran las matemáticas y la metafísica, porque una y otra ciencia, dice Kant, no contienen mas que juicios sintéticos á priori. Ya se conoce la resolucion del autor: las matemáticas son posibles, la metafísica es imposible como ciencia y debe limitarse á la pura crítica. Si es imposible la metafísica no es por que va mas allá de la experiencia, ni por que contega proposiciones sintéticas, por que ambas cualidades tienen tambien las matemáticas, sino por que tenemos una intuicion pura del espacio y del tiempo y no la tenemos de Dios, de lo infinito, lo absoluto, los principios, en una palabra de los objetos supra-sensibles. La intuicion pura de Kant es diversa de la que nos dan los sentidos y la imaginacion, es intelectual, intuicion de la razon. Ya se ve ahora cual es la dificultad de Kant. Se trata de saber si tenemos alguna facultad receptiva que no sea la sensibilidad, y esto es cuestion de hecho ó de análisis psicológico que es fácil de resolver por los labores de Krausse y de Cousin. El error que á Kant ha cerrado la senda de la metafísica se refiere á la teoría de la razon como facultad intuitiva que se aplica á las cosas supra-sensibles. Removido el obstáculo la metafísica es posible.

Todo conocimiento racional ó independiente de la experiencia es general, necesario, categórico como las proposiciones matemáticas. Cuando se dice "todo lo que es determinado tiene causa" se salvan los límites de la observacion, porque nadie ha podido observar quanto es determinado en el tiempo y en el espacio. Si la proposicion es verdadera lo es así en el mundo espiritual como en el físico. Esta enunciacion no contiene condicion, dada ó reserva sino que es general; es un "principio" filosófico, cuyo valor no corresponde investigar á la lógica, porque no le toca investigar el valor de los principios de todas las ciencias.

En la psicología y en la física experimentales, cuando se dice el alma es libre, el cuerpo es pesado, podrá comprenderse no de todas las almas y cuerpos sino de los que han sido observados. Entonces el juicio es particular y asertivo y el conocimiento empírico. En la psicología racional y en la física matemática las proposiciones antes referidas ya tienen otra extensión incomparablemente mayor, porque se considera la libertad como un atributo esencial del alma, de todas las almas, así en lo futuro como en lo presente y la pesantez ó gravedad como ley de la materia ahora y siempre. El juicio será en esto apodictico y universal, conocimiento a priori y sobre y fuera de la observación.

Tenia razón Kant: los verdaderos caracteres del conocimiento a priori son la universalidad y la necesidad (apodicticidad) del juicio que lo expresa y ambos caracteres son inseparables. Lo que es universal y necesario sea en pensamiento sea en realidad es también en la misma medida independiente de toda condición y de toda relación con un término contrario. Si la libertad fuera solo de algunas almas se debe preguntar en qué circunstancias y con qué condiciones existe; pero si es de todas las almas, tendrá una causa superior, pero no dependerá de condiciones ulteriores. El conocimiento racional se conoce pues en el carácter categórico, apodictico y general del juicio que lo enuncia. A esto mismo llega M. Cousin, y á decir verdad, la filosofía desde Sócrates no ha variado en un ápice en este punto capital como lo demuestran la reminiscencia de Platon, las categorías de Aristóteles y la teoría de las ideas innatas de Descartes y de Leibnitz. Solo el sensualismo ha pretendido establecer que no hay nada absoluto, universal, ni necesario en el pensamiento humano; pero las matemáticas le dan el primer mentis.

Dase el nombre de "principio" ó "ley" á una verdad universal, necesaria, absoluta, en el sentido de que la filosofía es la ciencia de los principios, ciencia enteramente racional y deslindada de elementos empíricos. Los hechos, las verdades particulares, contingentes ó relativas son objeto de la historia propiamente dicha. La filosofía de la historia combina los principios con los fenómenos ó expresa la ley de los hechos. Algo hay necesario, absoluto, inmutable, de lo cual ningún fenómeno se aparta: esto es la ley. Y lo mismo sucede en el mundo espiritual.

El conocimiento racional es pues el conocimiento de las leyes y relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. El conocimiento de las leyes es de la parte racional de las ciencias y el

conocimiento de los hechos corresponde á la experiencia. Esta es la diferencia entre la física matemática y la física experimental. Muchas veces se alucina uno en las ciencias naturales creyendo que porque los hechos no pueden estar en contradicción con las leyes, un teorema es la conclusión de un problema. La ley no resulta de la experiencia, sino que es universal, necesaria é inmutable, mientras que los hechos son variables. La inducción llega á la hipótesis. Y hoy mismo en que tan adelantadas están las ciencias, las leyes naturales y hasta las de la atracción, de Neuton, son á los ojos de los sabios, hipótesis.

El conocimiento racional tiene por objeto los "seres" ó sean las "propiedades" consideradas con su esencia eterna y necesaria. Los seres finitos nos son dados por la intuición sensible; pero sobre los seres finitos concebimos por la razón pura seres únicos en su género. De los cuerpos fórmasse la naturaleza, de los espíritus, el mundo espiritual, de todos los seres racionales, la humanidad. Tenemos una intuición intelectual de espíritus, cuerpos y hombres; mas solo la deducción puede decirnos si esta intuición pura de la razón tiene valor objetivo. Ocupemonos del conocimiento racional de las propiedades que preparará la solución del problema de la legitimidad del pensamiento humano y servirá de introducción á la afirmación de la existencia de Dios como principio de la ciencia.

El conocimiento a priori de las propiedades comprende tres puntos: "Categorías que son las propiedades que se juzgan pertenecientes á todas las cosas y se hallan en todos nuestros pensamientos y que son las leyes de la actividad intelectual; "orden moral" de nuestra actividad libre, ideas del bien, de lo bello, de lo verdadero de lo justo "Dios" en quien se encierran todas las leyes, ideas de lo infinito, de lo absoluto, de lo necesario, de lo eterno.

Las ideas mas sencillas son las de ser, esencia, forma, existencia, unidad, identidad, cantidad, cualidad, relación, dependencia, causa y efecto, todo y parte. Estas "categorías" estan realizadas en nosotros, son "nuestras" propiedades y en este sentido son realmente innatas, como sostenia Leibnitz contra Locke, porque las concibe el espíritu sin salir de sí. Quien se pregunta con buena fé á si mismo conoce que es un ser ó una cosa y cuando se pregunta qué se comprende su esencia y sabe que es uno, que tiene forma &c. El alma no solo sabe que existe sino que tiene conciencia de su actividad y de su vida y es una causa que se desarrolla por una serie continua de fenómenos.

Estas mismas categorías acompañan al pensamiento en todo el curso

so de sus actos y sirven para determinar todos los objetos trascendentes de la inteligencia, porque nada podemos concebir sino por medio de la aplicación de las categorías. Que se trate de un poder, una planta, un astro, la naturaleza, el movimiento de modo que no sean cosas cuya esencia es una, idéntica, positiva que existe en nosotros ó fuera de nosotros, y no se podrá conseguirlo. No pensamos ni podemos pensar sin ayuda de las categorías: es así por un efecto de nuestra organización espiritual. En el terreno del yo en que la conciencia es soberana, cada quien puede inmediatamente afirmar sus propiedades; pero en el mundo exterior y en la especulación pura, en que deja de hacerse oír la conciencia, antes que afirmar nada con seguridad es necesario saber si las categorías tienen importancia objetiva y trascendente.

Salvo lo relativo al sujeto de la verdad las categorías son objeto de un conocimiento universal, necesario, absoluto. Con razón ó sin ella, á todo las aplicamos y sin tomar en cuenta la experiencia las expresamos por juicios categóricos, apodicticos y universales, como teoremas: todo ser tiene una esencia; toda esencia es una é idéntica á sí misma; todo es distinto de lo que no es el mismo: toda propiedad supone una sustancia: toda sustancia es activa: la parte está en el todo: todo efecto tiene causa. Estas son proposiciones "á priori." ¿Aprendemos esta por observación? De ninguna manera porque ni aun hablamos de algunos seres sino de todos los seres. Verdad es que ninguna de estas proposiciones es contraria á la observación; pero ninguna tampoco es confirmada por esta. Nunca se ha podido observar una propiedad independiente de la sustancia.

Las categorías tienen su fuente en la razón: no son contrarias sino anteriores y superiores á la experiencia independientes de la sensibilidad por mas que no lo quieran los sensualistas. Si el sensualismo fuera la expresión de la verdad nuestros órganos debían darnos las ideas de ser, sustancia, causa y en verdad no nos ofrecen mas que fenómenos modificaciones nerviosas, á cuyas impresiones tenemos que agregar las categorías de causa, propiedad, relación para interpretarlas y utilizarlas. En vez de que las ideas racionales dependan de la observación ellas constituyen la condición previa y necesaria sin la que no es posible observación alguna. Ya lo habia expresado Platon. Como cada sentido, dice, tiene un orden especial de percepciones y no puede el uno sentir lo que el otro es preciso convenir en que las cosas comunes á todas nuestras sensaciones no pueden ser percibidas por ningún órgano del cuerpo. Las ideas de ser y no ser, de identidad y diferencia, de unidad y números no son adquiridas por el oído, ni por

la vista ni por otro sentido supuesto que son comunes á todos los objetos: son cosas que conoce el alma inmediatamente sin auxilio del cuerpo. Esta es la intuición intelectual de Platon; de ella vienen las "ideas."

No resultan las categorías, de la observación. ¿Será acaso de la inducción? No; por que no tienen el carácter abstracto de las nociones genéricas del entendimiento sino el ideal de los elementos generales de la razón. ¿Será una invención quimérica análoga á los dioses de la fabula ó á las entelechias? ¡No porque el espíritu bien puede pasarse sin dioses; mas no sin el ser, la unidad y la causa: los mitos suelen ser un descanso de la imaginación; pero las categorías son una necesidad de la razón y por esto son leyes del pensamiento. ¿Como pudiera inventarse la unidad sin pensar en ella, sin conocerla de alguna manera; ni para que inventarla si ya la tenemos?

Concluamos. Si las categorías no proceden de nosotros como productos del entendimiento, nos son dadas por nuestras facultades receptoras ó intuitivas, y si no nos son dadas por los sentidos nos son dadas por la razón; en esto no hay medio. La oposición entre la intuición de la imaginación y la de la razón es combatida por los sensualistas que no ven en las categorías mas que objetos de nuestros sentidos y por los partidarios de la crítica que ven en ellas formas puras del entendimiento. No hay ya necesidad de refutar el error de los sensualistas; el de Kant consiste en que viendo que el pensamiento no alcanzaba á apoderarse de los objetos de la razón encerró las ideas en nosotros y creó el subjetivismo. Y en efecto, las ideas están en nosotros; ¿pero solamente en nosotros? Si Kant hubiera conocido el valor de la razón no habria imaginado estas raras paradojas: el tiempo y el espacio no existen mas que en nosotros, las categorías y las ideas no son mas que formas del espíritu: habria conservado á los principios su alcance objetivo y habria procurado buscar su origen en la razón.

Las categorías á título de elementos primeros de la razón son "innatas." No vienen de fuera por conducto de los sentidos como las impresiones, ni son engendradas por la reflexión como las nociones abstractas. Son literalmente innatas, y permanecen en el alma nada mas que porque tenemos la razón. No tiene el niño conciencia de las categorías y lejos de poderlas definir ni aun comprenderia la definición que de ellas se le diera, entregado como está al trabajo de análisis que exigen el uso de sus miembros, la interpretación de sus sentidos y el estudio del idioma. No conoce el contenido de sus propias facultades y sin embargo, juzga, se mueve, obra y aplica las categorías á los

objetos que le llaman la atención. Una cosa es poseer las categorías y otra conocerlas. El niño no piensa en su pensamiento y sin embargo piensa; no discierne la razón, pero usa de ella. ¿Conoce por ventura el niño desde que nace el principio de causalidad? No; y antes de conocerlo lo aplica y lo aplica cada vez que pregunta ¿porqué?—Las ideas son innatas; pero no están en nosotros en estado de conocimientos ya formados ni de proposiciones formuladas, sino en estado de leyes, de principios.

La más importante de las categorías es la del Ser, objeto de la ontología. La metafísica no puede definir a Dios más que por el ser. Determinar el ser en sí mismo; en su contenido y en sus relaciones es toda la ciencia. Todas las leyes del pensamiento se derivan de la idea universal y necesaria del ser, como Rosmini lo asienta bajo estas dos formas principales: Lo que es, es; lo que es no podría dejar de ser. Evidente es que una idea que está en el fondo de todos nuestros pensamientos, que afirmamos en todos nuestros actos, que regula el movimiento de nuestra inteligencia sea ó no sensible el objeto á que se aplica, es anterior y superior á la experiencia. La observación, se dice, llega á los seres; es verdad; pero ni llega á todos, ni podría llegar á alguno si antes la idea del ser no ocupara al pensamiento. Los partidarios del método experimental se obstinan en no conocer que los sentidos nos dan fenómenos y no seres, ni sustancias: se figuran que las categorías del ser y la esencia se derivan de la experiencia y no se fijan en que las categorías que buscan fuera por la observación están ya en el espíritu como condición para poder observar.

Cada categoría es el objeto de un conocimiento y aun de una ciencia racional independiente de la experiencia; mas no contraria á la experiencia. A la ciencia del ser, de la esencia, de la cantidad se puede añadir la ciencia de la forma, de la cualidad, de las relaciones, de la unidad, de la dirección, de la continencia, de la causalidad &c. Todas estas ciencias se fundan en principios metafísicos que van más allá de la observación.

La "causalidad" expresa cierta relación entre dos cosas de las que una se llama "causa" y otra "efecto." No solo existen entre los hechos relaciones de coexistencia y sucesión como quiere M. Mill, sino que hay todo género de relaciones entre los seres: relaciones internas y externas, de subordinación, de continencia, de posesión, de inherencia, de juxta-posición, de condicionalidad, de acción, de fundamento, de causa, de origen, de fin y de medio. La relación es una categoría universal, la primera para M. Renouvier y cuyos elementos se notan

en todos los idiomas por la flexión de los nombres ó por las proposiciones. Entre estas relaciones veamos la causal y tomemos por ejemplo al hombre, conjunto organizado y del cual son partes el espíritu y el cuerpo. El espíritu está con el cuerpo: coexistencia y juxta-posición; pero si no hubiera lazo alguno entre esas partes la unidad del hombre sería como las partes de un cuerpo inerte. Esas partes están ligadas por la "condicionalidad" que es la dependencia coordinada y bilateral de las partes de un mismo todo en cuanto á que esas partes en sus relaciones recíprocas son necesarias las unas á las otras de modo que no pueden obrar estas sin aquellas. Por esto decimos que el espíritu tiene al cuerpo, en el sistema nervioso, en la sensibilidad, algunas de las condiciones de su desenvolvimiento sobre el globo. La causalidad es una dependencia unilateral entre el todo y las partes. El espíritu y el cuerpo como partes de un todo, están con respecto al hombre, en relaciones de subordinación, continencia y de razón ó fundamento. La categoría de "razón" ó "fundamento" (ratio, principium) indica la relación de dos cosas de las cuales una es inherente á la esencia ó contenida en la esencia de la otra. Las propiedades son "á" la esencia y la constituyen; las partes están "en" la esencia y la manifiestan. Las propiedades y las partes de la naturaleza humana están fundadas en la idea de la humanidad; para comprender la unidad y perfectibilidad del hombre es necesario remontarse hasta la noción científica de la naturaleza humana: el espíritu y el cuerpo forman parte de nuestra esencia y solo esta, como ser de armonía de la creación puede explicar las semejanzas y diferencias que presente nuestra organización espiritual y corporal comparada con la de los animales. Los dos términos de esta relación se llaman "principio" y "consecuencia." El silogismo y la demostración son una explicación de esta categoría: la conclusión en todo razonamiento deductivo debe estar fundada en las premisas.

La categoría de la "causalidad" es una determinación de la idea de razón. Supone entre el efecto y la causa las mismas relaciones de subordinación y de continencia que existen entre la parte y el todo. Por esto decimos que el efecto está bajo la causa y en la causa, que la causa es superior al efecto, mas que el efecto y que puede producir una serie indefinida de fenómenos. No deben multiplicarse las causas sin necesidad y una sola basta para todos los efectos de una misma naturaleza.—Parece á veces que el efecto sale de la esfera de la causa, como por ejemplo, en el conocimiento que tenemos del espacio, de la naturaleza, de Dios ó en las obras de arte que realizamos por fuera;

mas es preciso no confundir la causa con el objeto del conocimiento ni con la materia del arte. Todos nuestros conocimientos bajo el aspecto subjetivo están en nosotros, en el pensamiento, en el alma y no son en verdad sino actos de un ser limitado susceptible de error.

En general un ser no produce mas de lo que le es posible, lo que está en su poder y todos esos estados posibles están encerrados en su esencia. En este sentido el efecto está siempre en la causa salvo el caso en que un hecho sea complejo y contenido como posible en la relación de dos sustancias. Por medio del principio de continencia podemos penetrar mas en el análisis de la relación causal. Todo lo que está en el efecto está en la causa, y cuanto está fuera de la causa está fuera del efecto; pero las proposiciones recíprocas son falsas.—Todos los fenómenos de conciencia reciben su claridad de la naturaleza del espíritu y nada hay entre ellos que no se encuentre en nuestras propiedades; pero la naturaleza del alma no puede arrojar ninguna luz sobre los fenómenos del mundo exterior.

Pero la causalidad no solo expresa relaciones de continencia y subordinación sino también de "determinación". Esta es la relación del determinante y determinado que está marcada por la proposición "por." La causa es "por" lo que existe otra cosa. El efecto es siempre algo determinado, algo limitado en el tiempo y en el espacio: tiene tal ó cual cualidad, tal ó cual forma, y todas esas determinaciones tienen su razón en el ser que por su actividad las ha producido. Si el efecto es físico y fatal es porque la causa es fatal; si el efecto es espiritual y arbitrario es por que la causa es una alma cuya acción es libre. De esto proviene el axioma: de tal causa tal efecto; la causa y el efecto son proporcionales: tienen en tamaños diferentes la misma forma y esencia unos que otros.—Puede definirse la causa: razón determinante ó suficiente en virtud de la que el efecto es como es y no de otro modo.

Todo lo que es causa es también razón; pero no todo lo que es razón es causa. Para que entre dos cosas haya una relación de razón basta con que la una esté contenida en la esencia de la otra, y para que entre ellas exista relación de causalidad es necesario además que la una sea efectuada por la otra conforme á su esencia. En este sentido una simple propiedad como el espacio ó el movimiento es la razón de todas las combinaciones de las cuales tratan la geometría ó la mecánica; pero solo un ser, una sustancia espiritual puede ser causa. La idea de causa tan importante en las ciencias experimentales es extraña á los estudios matemáticos.

La causalidad designa una triple relación: continencia, subordina-

ción, determinación y por consecuencia semejanza. La causa es un ser que efectúa algo según su esencia. El efecto es ya un fenómeno ya una sustancia determinados por el agente. Puede el efecto ser á su vez causa de nuevos fenómenos, pero no con respecto al sujeto de su causa. Entre la causa y el efecto la relación es unilateral y no circular. La ignorancia puede engendrar la miseria y la miseria el crimen; pero no engendra el crimen la ignorancia de donde él proviene. El lazo causal no es una simple conjunción un encuentro fortuito, sino una "conexión," un lazo necesario. Entre causa libre y actos libres hay siempre una conexión moralmente necesaria por cuanto que el alma libre no puede obrar mas que con libertad. Entre una causa corporal y fenómenos corporales la conexión física es necesaria. "Data causa, datur effectus; Sublata causa, tollitur effectus." No hay efectos, mas bien dicho fenómenos sin causa. El acaso no quebranta la regla. Los accidentes de la vida, los sucesos contingentes no son hechos sin causa sino que resultan del concurso de muchas causas que están fuera de nuestra previsión. Que nos deje un pariente su herencia, cosa es muy natural; pero si tuviera hijos no lo haría así. Que perezca un navío y solo un pasajero escape: que el rayo hiera á una persona en medio de la multitud, son sucesos imprevistos; mas no hechos sin causa.

Aristóteles distinguía cuatro clases de causas: la material, la formal, la eficiente, y la final. Las dos primeras no son causas sino elementos constitutivos de los seres: la última indica el fin, objeto y destino de las cosas. Solo la causa eficiente merece tal nombre; ella es la razón determinante ó suficiente de la cual hemos hablado y de la que tantas aplicaciones ha hecho Leibnitz. A la causa eficiente lo ponen algunos la deficiente que es mas bien la supresión de un obstáculo, por ejemplo, la ausencia de una centinela. Las causas instrumentales son puros instrumentos que no necesitan de otro nombre. Las ocasionales preconizadas por los Cortesianos no son mas que una satisfacción de palabra dada al sentido comun. Solamente Dios es la causa real de cuanto hay en el mundo, decía Mallebranche; pero los hombres quieren ser causas, y acaso son causas ocasionales; mas nunca causas reales.

De toda esta serie de causas no queda mas que la eficiente; pero nada nos impide distinguir en la causalidad tantas formas como géneros de seres existen. Hay causas morales y físicas, primeras, segundas, libres y fatales. La negación de una causa primera en la cadena de las causas es un razonamiento especioso que Aristóteles calificaba de

progreso al infinito porque no deja descansar al pensamiento que busca la causa del mundo. Mas importante es la distincion de causas aisladas y causas concomitantes. Dos causas pueden obrar una contra otra ó una con otra; las primeras son opuestas y concomitantes las otras. En la combinacion química de los cuerpos hay causas físicas: morales en la afinidad de las almas, amistad, amor: en la vida de relacion concurso de fuerzas. La metafísica puede establecer el concurso de una causa infinita con una finita, en las inspiraciones, en el descubrimiento de lo verdadero, en el gobierno providencial del mundo.

¿A qué se aplica la idea de causa? Sea ó no legitimo el hecho debese confesar que el hombre provoca la cuestion de causa con motivo de todo lo que es finito, sustancia ó fenómeno, causas eternas ó temporales. Con relacion al yo es como se tiene la primera vez conciencia de la causalidad. Solo Hume niega el poder del alma sobre si misma y sobre el cuerpo porque lo declara inexplicable; pero sealo, ó no quien siente su voluntad y su responsabilidad conoce ese poder. ¿Por qué somos causas ó cuál es la causa de nuestra causalidad? Responda la metafísica; mas no olvidemos que no pierde el hecho su realidad porque ignoremos su causa. ¿En dónde está la de nuestros actos? En nosotros, en el yo, en el alma si el acto es espiritual: en el cuerpo si el acto es físico, en el hombre si el acto es á un mismo tiempo espiritual y físico, como la palabra. No conoce el niño estas distinciones y se conforma con afirmar el yo como causa de sus actos. Hace poco que se trataba de fenómenos y hallabamos su causa en una sustancia: se trata ahora de saber si esa sustancia tiene su causa.

Inquirir la causa de una cosa es inquirir del todo del cual es ella parte ó de la esencia superior en la que está contenida y por la que está determinada. ¿Cuál es la causa del yo? ¿Será el mismo yo? No; porque el yo no está contenido en el yo ni subordinado al yo, sino que es el yo y nada mas que el yo. Nada es el yo ni su esencia y no siendo nada no podria efectuar su ciencia y crear sus propiedades.

Para encontrar la causa del yo es preciso elevarse sobre el yo. Si es cuerpo tendrá su causa en la naturaleza: si es espíritu en el mundo espiritual: si es union de espíritu y de cuerpo su causa será la humanidad. La idea de causalidad parece aplicarse con exactitud segun sus caracteres científicos á la investigacion de la razon suficiente del yo, y sin embargo nos hemos salido ya de los limites de la experiencia. Hablamos de la humanidad, de la naturaleza, del espíritu, es decir, de cosas que son únicas en su género y tal vez infinitas, mientras que la observacion no nos permite observar mas que una corta por-

cion del espacio. Así como el globo y el sistema solar son parte de un todo mas vasto, así nos parece que la humanidad terrestre es parte de una humanidad universal que ocupa todos los globos habitables del espacio, y en la humanidad nos parece hallar la causa del hombre, aunque á la verdad ninguna intuicion sensible puede llegar á ese punto.

La constitucion corpórea y espiritual del hombre se refiere al sistema del mundo moral y del mundo físico y estos dos mundos nos aparecen como infinitos en su género ó como conteniendo en su esencia una infinidad de seres finitos, espíritus y cuerpos. ¿Puede la dialéctica ascender á punto mas elevado y aplicar el principio de causalidad á géneros infinitos? La causa del hombre reside en el mundo ¿pero cual es la causa del mundo? Hemos dicho antes que el efecto es contenido en la causa; pero esto se refiere á lo finito, porque lo infinito puede contener pero no puede ser contenido.

En el mundo todo es finito y determinado por que no es mas que la coleccion de los seres finitos distribuidos en especies y en géneros, reunidos en la naturaleza, en el espíritu y en la humanidad, siendo así que todo género como tal es una determinacion de la realidad, una parte de un todo, aun cuando se extendiera hasta lo infinito ó contuviera una infinidad de cosas individuales. Solamente un ser existe que está fuera de la serie de las causas, absolutamente infinito y sobre todo género; este ser es Dios. Sin incurrir en una contradiccion no se puede preguntar cual es la causa de Dios desde el momento en que se ha concebido el pensamiento del Ser puro y simple, de la esencia una y entera, que abraza y comprende todo. Dios no seria Dios si tuviera una causa superior á él. En consecuencia no se debe decir: todo tiene una causa, sino todo, menos Dios, tiene causa. Dios es la causa de todo cuanto es determinado.

Mas se presenta una objecion. La causalidad implica cierta semejanza entre la causa y el efecto, y no hay semejanza entre lo finito y lo infinito, entre Dios y la naturaleza que creó, entre la naturaleza y los cuerpos, entre Dios la humanidad y el yo. Indicaremos solamente la respuesta, que á la metafísica corresponde dar. Lo finito es semejante á lo infinito porque es tambien infinito á su modo, en potencia sino en la realidad: cada parte del espacio, del tiempo, de la materia es continua y divisible hasta lo infinito como su todo y abraza partes infinitamente pequeñas: cada espíritu posee la idea de lo infinito y puede desenvolverse realizando únicamente una infinidad de

actos ó estados posibles: el yo es único también como individualidad representativa de su género.

Entre el infinito absoluto y los individuos hay el infinito relativo que sirve de lazo entre ellos y conserva la semejanza en el plan del mundo entre la causa primera y sus últimos efectos. El finito es al infinito relativo, como el infinito relativo es á Dios. Todo se encadena en el universo y los contrastes no borran las semejanzas. No se pretenda pues desechar la causalidad divina con pretexto de que no hay proporción entre la causa y el efecto.

Superfluo sería insistir en la importancia del principio de causalidad para la filosofía y para la ciencia en general porque el mayor número de nuestros razonamientos descansan sobre esta autoridad. El hombre está en cierto modo reducido á él mismo en el conocimiento y debe buscar en sí, en sus órganos ó en su razón la imagen, la idea de los objetos exteriores ó supra-sensibles; y en esta situación solo merced á la ley de causalidad puede salir de la esfera del yo y asentar el pié en el mundo. Si el principio de causalidad fuere una vana ilusión del espíritu tendríamos que replegarnos en nosotros mismos sin derecho ya para afirmar ninguna realidad trascendente. Dios y el mundo dejarían de existir para la razón. Y hasta el mismo yo se perdería reduciéndose á una pura fenomenología, porque por la conciencia de nuestra causalidad tomemos la dirección de nuestra actividad, procuramos realizar su fin y percibimos el orden y encadenamiento en la serie de nuestros actos.

En la antigüedad, cuando decayeron las escuelas de Platon y de Aristóteles, Enesídemo y "Sexto el empírico" comenzaron la lucha contra el principio de causalidad. Sexto, materialista, declara que el lazo causal no puede operarse mas que por el contacto de los cuerpos y que este contacto es imposible por que solo se tocan sus límites. Ingeniosa es esta idea y pudiera adoptarse al mundo material en donde reina la continuidad de los cuerpos mas lejanos, merced al eter; pero no hay obstáculo para el contacto de los cuerpos mismos por que las superficies no son nada en los cuerpos cuyos límites marcan. La causa, dice Sexto, no puede distinguirse del efecto porque una cosa no produce mas que lo que ya está en la naturaleza y por tanto no produce ni trae nada nuevo. Ya Aristóteles habia contestado este argumento que hacia Xenofano contra la creación del mundo. El efecto existe en la causa en potencia antes de ser realizado, mas no se confunde con su causa. La misma objeción se hizo con motivo de la relación de sucesión entre la causa y el efecto, diciendo que si la cau-

sa es anterior al efecto habria causa sin efecto, y si posterior, habria efecto sin causa y que por tanta causa y efecto son contemporaneos y por tanto indistintos. Respecto de esta dificultad no están aun de acuerdo los autores.

Convenimos en que causar es producir, es obrar, y en que la actividad se manifiesta en el tiempo, en tal y tal momento, en todos los casos que nos revela la "observación." ¿Pero acaso toda actividad comienza necesariamente en el tiempo: no hay causas eternas y temporales? Nótese que segun la definición de la causa, las relaciones de continencia de subordinación y de determinación se conciben tan facilmente entre las cosas eternas como entre los fenómenos temporales. Cuando se dice que la materia es eterna y que por tanto no tiene causa, se habla á lo materialista y no como lógicos, porque la única consecuencia que la lógica permite inferir de lo presente es que la materia no tiene causa ó que la creación no es temporal.

En fin, dice el escéptico, la causa y el efecto se mezclan constantemente: la causa no obra aisladamente en virtud de su energía propia sino que concurre con el efecto para producir las mas heterogéneas combinaciones, como sucede con el sol que tan pronto quema, sofoca, ilumina, como endurece, ablanda y liquida. La física de los antiguos nada podria responder á esto; pero la teoría moderna del calórico explica satisfactoriamente estos diversos efectos de una misma causa. Sexto confundía la acción de una causa aislada con el concurso de varias causas y condiciones. Y tratando de la causa suprema decia Sexto: si Dios es infinito es inmóvil é inanimado; si es limitado es muy pequeño; si es corpóreo no tiene razón ni alma y si es incorpóreo es insensible. ¿Hay todavía quienes vacilen ante tales razonamientos sin tener siquiera la disculpa de la ignorancia de aquella época!

David Hume, es sensualista y con decir esto ya se sabe que no admite como legítimos mas que los datos de la experiencia, salvas las verdades matemáticas que consisten en relaciones de ideas. Las cosas de hecho, dice, solo son conocidas por la observación y todo razonamiento respecto de ellas tiene por base la relación de causa y efecto. Pero examinemos esta relación y veremos que no viene de los sentidos como todos nuestros conocimientos, ni consta de la experiencia; por mas que consultemos la observación interna ó externa, hallamos hechos que se suceden unos á otros y no percibimos entre ellos ningun lazo necesario. El imperio del alma sobre sí misma y sobre el cuerpo no nos enseña nada respecto de la causalidad sino que el necesita de ser explicado. ¿Tendrá la causalidad su fuente en Dios causa única

de cuanto hay en el mundo? Si ignoramos cómo obran unos cuerpos sobre otros y cómo nuestra alma produce ideas y determina los movimientos de nuestros miembros, con más razón debemos ignorar como obra la inteligencia soberana sobre los seres. Todo lo que sabemos es que nada sabemos.

La causalidad es un lazo necesario. La experiencia nada absoluto nos presenta y solo declara respecto de objetos determinados observados en tiempos también determinados. Siendo esto así ¿cómo puede trasportarse la experiencia á otros objetos y á otros tiempos? Nuestros raciocinios todos se fundan en que lo futuro ha de parecerse á lo pasado; pero es imposible que la observacion pruebe esta semejanza, por que la naturaleza puede cambiar su curso. La experiencia que nada tiene de absoluto y de necesario no puede hacernos conocer el principio de causalidad. Y sin embargo la experiencia es la fuente de nuestros conocimientos. "Como no podemos formarnos idea de cosas que no han afectado jamás á nuestros sentidos ni á nuestros sentimientos parece que es inevitable la conclusion de que carecemos absolutamente de toda idea de conexión." La causalidad es pues, una preocupacion. Solo un medio queda para evitar tal conclusion y es el de hacer del lazo causal una simple relacion de sucesión fundada en la semejanza y en la costumbre. Y de aqui nacen estas dos definiciones experimentales la causa es un objeto de tal manera acompañado de otro que la presencia de aquel nos hace pensar en este; la causa es un objeto de tal manera acompañado de otro que todos los objetos semejantes al primero han de ser acompañados de objetos semejantes al segundo.

Hume ha descubierto la importancia del sensualismo reduciendo la experiencia á semejante valor; pero tiene una lógica singular. Hé aqui como raciocina: el principio de causalidad indica una conexión necesaria entre la causa y el efecto, y como la experiencia no desecha ninguna necesidad en la sucesión de los hechos, el principio de causalidad no existe. Cualquiera otro hubiera inferido esto: luego tenemos conocimientos independientes de la experiencia.

La idea de causa ya no ha sido atacada en nuestro tiempo, y solo los sensualistas y los críticos quieren limitar su aplicación al terreno de la experiencia.

Estos la admiten como necesaria y confiesan que nosotros perseguimos su realizacion hasta en la metafísica, cuya investigacion consideran como una usurpacion de la razon. Aquellos la disputan toda necesidad y confunden la causalidad con la sucesión habitual de los fenómenos. Y en efecto la sucesión es un hecho de observacion; pero no es

la causalidad. Primeramente concebimos causas y efectos eternos que coexisten y no se suceden y despues con relacion al tiempo la causalidad supone cualquiera otra cosa que no sea una simple relacion de anterioridad. De que dos cosas se sucedan no se infiere que deban sucederse siempre y en todas partes, y aun algunas de las que se suceden invariablemente como la noche y el dia no tienen una conexión directa. Es un paralogismo pues el raciocinio siguiente "pos: hoc, ergo propter hoc."

Sucele con la causalidad lo que con las demas categorías: no es contrario, sino anterior y superior á la experiencia. En rigor la experiencia no es posible mas que por ella pero una vez establecida confirma el principio de causalidad. En este punto de vista se coloca M. Mill en los notables capítulos que consagra á la causacion. La ley de causalidad, dice, M. Mill, segun la cual todo lo que comienza tiene una causa en la raíz de toda la teoría de la induccion; trata de las causas físicas y no de las eficientes ó productivas, se limita á hacer constar una sucesión invariable entre ciertos fenómenos y no pretende pasar los límites de la experiencia. El antecedente invariable es la causa y de consiguiente invariable el efecto. Pero urgido el autor por las objeciones deja bien puesto su terreno. La causa, dice, no es precisamente el antecedente que "es" ó ha sido seguido del mismo fenómeno en todas nuestras experiencias, sin el antecedente que "debe" ser seguido de él, mientras dure el mundo. Ya aquí cambia la tesis: un principio es sustituido á un hecho y un juicio apodictico á uno asertivo. Por otra parte la causalidad aparece como una ley universal que se aplica á todo el estado presente del mundo, efecto del estado anterior, causa del estado futuro aunque nos enseña la observacion respecto de estos estados.

Estos defectos de la lógica de M. Mill son puramente teóricos, porque el sentido práctico del autor se revela en lo que él llama los "cánones" de la induccion, y que son reglas metódicas para la investigacion de las causas en los límites de la experiencia. Cuatro son los métodos experimentales y cada uno tiene su resumen en una fórmula canónica.

Método de "concordancia." Si muchas causas de un mismo fenómeno no tienen más que una circunstancia comun, ella es la causa ó el efecto del fenómeno. Ejemplo: siempre que se combina un alcalí con una materia grasa se produce jabon: luego esta combinacion es la causa de tal produccion.

Método de "diferencia." Si en un caso se presenta el fenómeno y

en otro caso no se presenta siendo todas las circunstancias comunes, menos una, ésta es la causa ó el efecto del fenómeno. Ejemplo: una persona se encuentra en dos instantes consecutivos en circunstancias idénticas menos una, que es una herida en el corazón y muere; luego esta herida es causa de la muerte,

Método de los "residuos." Si se aparta de un fenómeno la parte que es efecto de ciertos antecedentes el residuo del fenómeno es efecto de los que quedan. Este procedimiento ha servido para importantes descubrimientos en química y en astronomía.

Método de las "variaciones concomitantes." Si un fenómeno varía de alguna manera siempre que otro fenómeno varía de cierto modo, el primero es causa ó efecto directo ó indirecto del segundo. Ejemplo: la oscilación de un péndulo varía á medida que se le aproxima ó aleja de una montaña.

Estas reglas son ingeniosas, mas no nuevas como supone M. Taine, sino que son la expresión de procedimientos usados en química, en física, en astronomía, es decir en las ciencias experimentales que procuran sobre todo la investigación de las causas. Herschel habia ya bosquejado las aplicaciones prácticas del principio de causalidad y M. Mill las redujo á sistema y formuló su teoría. ¿Pero serán estos los cánones de la inducción? No es muy claro que lo sean. El conocimiento de la ley de un fenómeno lo hace entrar en una clase general; pero encontrada la ley no queda incógnita que despejar y como sucede en las matemáticas, muchas veces una sola prueba es suficiente para obtener la mas completa certeza. El pensamiento que busca las causas en el mundo no procede del individuo á la especie, ni de esta al género, como en las ciencias abstractas, sino del hecho á la ley; no procede por generalización sucesiva, sino por intuición, como comprendemos el infinito con motivo de un finito ó una verdad geométrica con motivo de una imagen. Este es un nuevo caso del procedimiento dialéctico de la razón en que la extensión y la comprensión de las nociones subordinadas no tienen ya valor.

Si el principio de causalidad se verifica en la experiencia no depende de ella. Los cánones de M. Mill lejos de crearla la suponen; ni tienen por objeto descubrir si hay en el mundo una ley general de causalidad, sino dada esta ley, aplicarla á los diversos ordenes de fenómenos para saber "cual" es la causa de cada uno de ellos. Pero la causalidad es siempre una categoría á priori preexistente á la observación, que todos comprendemos sin que nadie nos instruya y que se adapta á todos los fenómenos, á todas nuestras sensaciones,

á nuestros actos, á todo cuanto entra en los límites de la experiencia y aun mas allá.—"El principio de causalidad, dice Royer—Collard, se enuncia así: todo lo que comienza á existir tiene una causa. Este principio es necesario y universal: no tiene excepcion ni en el tiempo ni en el espacio, y lo contrario nos parece no solo imposible, sino absurdo."—La causalidad es una ley de nuestra naturaleza que se revela desde luego en el sentimiento de nuestra propia actividad; mas la conciencia nos muestra el hecho y no la necesidad. El hecho es la ocasión y no el principio de esta concepción necesaria: no la contiene, sino que la sugiere.

La causa, la sustancia, la unidad, la identidad, la cantidad, son categorías de la razón que conocemos directamente en si mismas sin ayuda de los sentidos, y las ciencias que de ellas tratan son independientes de la experiencia. Las ciencias "morales y políticas" nuevo desmembramiento de la filosofía, comparten la misma suerte, aunque el materialismo y el positivismo pretenden arrebatarlas en el movimiento de las ciencias experimentales. Tienen aquellas por objeto las ideas del bien, de lo justo, de lo bello, de lo verdadero, de Dios, y comprenden la moral, el derecho, la estética, la lógica la religion.—Cada una de estas ciencias comprende dos partes, histórica, la una que dá hechos ó fenómenos y la otra filosófica que expone principios ó leyes absolutas. De estas partes aquella es puramente experimental y esta puramente racional ó á priori, conforme á la oposición de la historia y la filosofía en toda su extensión. Los materialistas y positivistas pretenden buscar esta diferencia y reducir la ciencia de la vida humana en sus manifestaciones individuales, sociales ó religiosas al conocimiento comparado de los hechos y de las instituciones positivas, haciendo abstracción de los principios, lo cual es suprimir la filosofía.

Las ideas del bien, de lo bello, de lo verdadero, de lo justo que presiden á esas ciencias no son resultado de la observación sensible ni producto de la inducción ó de la analogía, ni creación arbitraria del espíritu humano, sino datos de la razón que cada quien tiene primitivamente en si mismo, que considera como leyes de su actividad y que aplica constantemente.

Estas ideas son universales, iluminan al hombre al venir á este mundo y convienen á todos los tiempos y lugares. ¿En dónde están el niño ó el salvaje en estado de salud, que no puedan decir: esto es verdadero, esto es falso, esto es bueno, esto es malo? No son tan completas así las ideas de lo bello y de lo verdadero; pero el bien y el

mal, lo justo y lo injusto son conocidos por todas partes bajo todas las formas y pueden traducirse en todas las lenguas. Las ideas de razón no son particulares y variables sino inmutables y universales. "Una lex et sempiterna et immortalis" decían los antiguos.—Quien conoce la verdad la debe obedecer á no ser que se rebele contra sí mismo: quien mira un bien que hacer ó un daño que reparar lo hace si quiere evitarse pesares y remordimientos. El deber no es la fatalidad, porque se dirige á la voluntad libre y no puede ser cumplido sino libremente.

Las ideas racionales son absolutas y quieren ser reconocidas en sí mismas y realizadas por sí mismas de una manera absoluta. Son fases diversas de la realidad absoluta ó de los atributos de Dios. Dios es la verdad una y entera en cuanto á que tiene conciencia de cuanto es; Dios es el bien uno y entero en cuanto á que realiza todo lo que es, conforme con su esencia; Dios es la justicia una y entera en cuanto á que concede á todos los seres en el mundo las condiciones necesarias para el cumplimiento de su destino.—El sentimiento de lo bello y de lo bueno es inmediato y libre de toda consideración egoísta, y por tal razón deben ser buscados y realizados por sí mismos. "Honesta expetenda per se et turpia per se fugienda sunt."—El deber á veces está en oposición con nuestras conveniencias y ventajas personales; pero habla la conciencia y es necesario obedecer. Nuestro destino no es el de gozar sino el de hacer el bien y en la oposición entre el bien y el placer debemos sacrificar el placer al bien; sin esto no hay mérito, ni dignidad ni belleza en la vida humana. Haz lo que debes, suceda lo que sucediere; tal es la voz de la conciencia y la fuente del heroísmo, y en este punto están conformes la más profunda ciencia y la opinión más vulgar. Toda conciencia humana castiga el engaño y admira la abnegación.

Las ideas del bien, de lo bello, de lo verdadero, de lo justo son realmente diferentes por sus caracteres de las nociones individuales y de las concepciones abstractas: son absolutas, necesarias y universales, y por esto son anteriores y superiores á la observación. Podemos hallar en la experiencia acciones generosas, leyes excelentes, obras llenas de mérito; pero en esos actos hay dos cosas: un fenómeno sensible que se produce en el tiempo y en el espacio, dado por los sentidos y un principio inmutable y eterno, dado por la razón. En una buena acción nada hay que revele á los sentidos que es buena ó mala, y su moralidad depende de la intuición del agente cuya moralidad no es materia de observación.—No hay que obstinarse: por más que algu-

nos autores quieran reducir todas las ideas á los sentidos, el bien, lo bello, lo verdadero en toda su fuerza y plenitud son el mismo Dios y Dios no es bajo aspecto ninguno, materia de observación.

Todo lo que es conforme con la esencia divina es conforme con la razón y el orden general del mundo: todo lo que es racional es bueno, es bello, es verdadero, es justo; todo lo verdadero es bello; todo lo justo es bueno y todo lo injusto es falso. La metafísica es la única que puede justificar estas proposiciones, pero son conocimientos que reinan en todas las épocas de desenvolvimiento filosófico y que aniquilan la moderna manía de reducirlo todo a la experiencia.

Y no solo por su generalidad sino también por el uso que de ellos se hace son independientes de la observación los principios morales, políticos y estéticos. Lejos de surgir de la experiencia sirven para rectificar los datos del empirismo. Es evidente que si no tuvieramos del bien y del mal más que un conocimiento experimental no llegaría á elevarse ese conocimiento nunca sobre el estado actual de las costumbres y en ningún caso podría serle contrario. Los hechos y las leyes serían la regla inviolable en la conciencia, en el mundo moral, así como en el físico el pensamiento se deja guiar por los fenómenos que sujeta al análisis. ¿Es acaso esta la situación real del alma en presencia de las obras de la voluntad humana? No; lo contrario es lo que verdaderamente se realiza. La conciencia no sucumbe á los hechos sofocada por la costumbre y oprimida por las tradiciones, sino que ella los domina, los trae ante el tribunal del fuero interno y los reemplaza con hechos nuevos y con instituciones opuestas. ¿Quién es Sócrates? La insurrección de la conciencia contra el estado moral y religioso de la Grecia. ¿Quiénes son Platón y Zenón? El reino de la prudencia y de la virtud sustituyendo al de la violencia, el fin del espíritu helénico y el principio de una era nueva. ¿Y Descartes y Bacon! No hay una época de la historia en que no se alzen estas protestas contra la sociedad contemporánea. No hay un hombre de razón que no haya gemido y padecido con las debilidades, con los vicios, con la ignorancia ó la corrupción de sus conciudadanos.

La conciencia tiene un "criterium" para apreciar los fenómenos de la vida moral y social, y no solicita de las costumbres la idea del bien ni de las leyes la idea de lo justo, ni de las artes la idea de lo bello, ni de las letras la idea de lo verdadero. Por el contrario la conciencia critica las costumbres por medio de la idea del bien y apoyándose en el derecho, procurando el mejoramiento social. Así es como se realiza el progreso y se prepara el porvenir con el trabajo inviolable de la

conciencia. Buscamos la perfección y la experiencia no nos presenta más que cosas imperfectas.

Ya podemos ahora comprender que al lado del mundo físico sujeto á las leyes del movimiento ó á las causas eficientes como decía Leibnitz, hay otro mundo sujeto á las leyes de las causas finales ó del bien. El primero es esencialmente invariable y el segundo esencialmente variable. El mundo moral cuyo génesis nos ofrece la historia en una de sus manifestaciones, la vida terrestre, es el antítesis del mundo físico, es el mundo de las almas, de los seres inteligentes y libres, cuyas leyes son las ideas del bien y de lo justo, de lo verdadero y de lo bello. Lo que debe encontrarse en todas nuestras acciones, lo que es común á todos los fenómenos de la vida moral es el bien, y esta es la ley, ley natural, universal, inmutable que combinada con la libertad de los agentes produce el deber. A medida que el alma se cultiva el bien se realiza y esto es la "perfectibilidad," en vez de la inercia que domina á la materia. El último término del progreso en que se hace abstracción de todas las imperfecciones es el "ideal," faro de la razón. En la naturaleza reina el hecho, lo positivo, y no hay ideal; y en ese ideal sin embargo es donde todo está como debe ser.

El error del positivismo consiste en confundir estos dos aspectos del mundo, de cuya confusión resulta que no hay ideal para el hombre. "Lo ideal no existe, se hace." Hé ahí al pensamiento abandonado á sus propias incertidumbres, sin reglas y sin dirección: el sentimiento es de nuevo la medida de todas las cosas. Según esto la misión del arte será imitar á la naturaleza y reproducir lo odioso más bien que lo bello, porque la bella naturaleza se asemeja mucho á lo ideal. —Ese es el realismo. La sociedad tendrá que girar eternamente en un círculo de instituciones tradicionales y desechar toda mejora. Adios entonces, al derecho natural, que significa derecho ideal absoluto, racional, conforme con la naturaleza del hombre. No debe haber entonces derecho natural sino positivo, y con esto sería bastante. ¡Cuántos errores! El positivismo no conoce lo infinito ni lo absoluto que no son hechos que puedan observarse, y en consecuencia propone que reemplacemos á Dios con la humanidad y que el hombre se adore á sí mismo.

Entre el derecho natural que es absoluto é inmutable y las legislaciones positivas que son variables y contingentes hay una ciencia intermedia encargada de aplicar los principios á los hechos, según los tiempos, lugares y relaciones ó de exponer las vías y medios convenientes para que la sociedad actual marche gradualmente y en la vía

de la sociedad ideal. Esta ciencia es la "Política" que con frecuencia se confunde con las ciencias sociales. Tiene aquella dos bases, la una filosófica y la otra histórica por lo que unas veces procede al priori y otra á posteriori en busca de la oportunidad de aplicar una verdad que ha llegado á su madurez.—El hombre de Estado tiene dos problemas que resolver: uno, cuales son las reformas que deben introducirse para que las instituciones se aproximen á las condiciones ideales de la naturaleza humana; otro, cuándo y como se deban realizar, teniendo en consideración todas las circunstancias históricas de la vida racional.—El decidir de la legitimidad en todo debate social es de la competencia de la razón pura, pero á la experiencia corresponde resolver en toda cuestión de oportunidad.

Escuchemos ahora á un autor que no desconoce el valor de las objeciones. ¿Puede ser la política otra cosa más que una ciencia empírica que observando el carácter de las naciones, sus costumbres, origen y clima, enseña las variaciones que deben sufrir las formas sociales? ¿No es una quimera la tentativa de descubrir un principio absoluto en estas materias? Ningun pueblo se parece á otro, ni una época á otra: luego todo debe ser variable y relativo en las leyes. La ilusión de obtener una verdad absoluta en política solo ha dado el resultado de mantener en constante agitación á los pueblos, que no hallan todavía asiento. Considérese la ciencia misma. Los más grandes publicistas del mundo no han sido soñadores ni teóricos como Platon y Rousseau, sino observadores como Aristóteles y Montesquieu.

La experiencia, responde M. Janet, es sin duda indispensable, y una política á priori es insuficiente é incompleta; porque aun cuando se supiera qué es lo mejor siempre sería necesario tener en cuenta las costumbres de los pueblos y los recursos con que pueda contar. No hay forma política que deba ser absolutamente desechada. Solo una cosa es justa en sí y es que el Estado no es un simple mecanismo sino que se forma de personas morales, que es persona moral, con su fin moral, sus deberes y derechos. Los esfuerzos que han hecho los pueblos modernos para mejorar son de estimarse aunque deben ser reprobados los excesos que han cometido, y es indubitable que las sociedades modernas garantizan mejor que las antiguas los derechos humanos.—En cuanto al argumento tomado de los publicistas me atengo á los ejemplos citados. Aristóteles era un político empírico: admitió la esclavitud y viéndola como un hecho trató de razonarla. Y si basta con que un hecho lo sea, para ser legítimo ¿por qué tenemos horror á los antropófagos, y más cuando ellos dan la razón de que la carne

humana es "muy buena." Montesquieu era un genio de observacion; pero no carecia de idealismo.

Las ciencias morales y políticas en su calidad de ideales son independientes de la observacion, y es claro que no son producto de la generalizacion ó del método inductivo. En el mundo moral hay dos clases de acciones, conformes y no conformes con la ley. Si la ley ha de nacer de la observacion ¿qué regla hay para saber qué clase de esas acciones han de elegirse para inducir la ley? Si esta no es conocida de antemano no puede saberse qué acciones son conformes con ella y por tanto lícitas.

En el mundo físico todos los hechos revelan y proclaman su ley, mientras que en el mundo moral muchos hechos disimulan y oscurecen la ley de seres libres. En el mundo físico todos los hechos están bien y basta con observarlos para llegar á la ley que los rige; en el mundo moral por el contrario, los hechos son dudosos y para saber la ley es preciso saber lo que debe ser. Y entonces ó les que concluyen en una ley moral por induccion comienzan por dividir los hechos en buenos y malos, aceptando aquellos y repeliendo estos y encuentran la ley en la analítica de los primeros, ó ignoran esta distincion, acogen todos los hechos justos ó injustos y en esta base se fundan para descubrir la ley. En el primer caso cometen una peticion de principio porque ya conocen la ley; en el segundo consideran como legítimos todos los hechos, como resultados de causas necesarias y vienen á dar en que la fatalidad es la ley de la naturaleza. Los empíricos y los positivistas tienen que aceptar la teoria fatalista de los hechos consumados. ¿Con qué derecho entonces censurarán la esclavitud, la inquisicion, y las conquistas y los vicios y los crímenes y los abusos de la fuerza?—Tal es el resultado de confundir el mundo moral con el físico y basta comprender esa confusion para horrorizarse de sus consecuencias.

Pero la teoria de los hechos consumados suele disfrasarse para ser menos repugnante. Sin cuidarse mucho de ser consecuente consigo misma inventa un criterio para la apreciacion de los actos y el juicio de la historia, que es el "buen éxito." Bueno es todo; pero mejor es triunfar. Por tanto no son indiferentes las acciones sino que tienen una apariencia de moralidad y esta moralidad es externa y consiste en la victoria. El bien es lo que brilla y el derecho es la fuerza como dicen los sofistas. ¡El crimen será igual á la virtud y será meritorio con tal de que triunfe!

Otras muchas imposibilidades hay para condenar la aplicacion de esta teoria. Los fenómenos naturales son siempre unos mismos en las

mismas circunstancias hasta el grado de que se pueden preveer con certeza absoluta; los fenómenos de la vida social é individual engendrados por la libertad son variables segun los tiempos, climas, situaciones y grados de cultura. ¿Cómo habia de ser la ley moral ó social necesaria por efecto de la induccion cuando la observacion demuestra que no siempre es cumplida, ni universal, cuando por todas partes se ven privilegios y derogaciones, ni inmutable cuando las costumbres y las leyes no son solo diversas sino contrarias? ¿Será una misma la ley que autorizó el robo en Esparta y la que inspiró respeto á los bienes en Roma, la que permite la poligamia en Oriente y la que la prohíbe en Occidente; lo que dió al padre derecho de vida y de muerte sobre sus hijos y la que lo obliga á mantenerlos y educarlos, la que proclama al Ser Supremo y la que proclama á los dioses, la que pone á la Iglesia en el Estado y la que pone al Estado en la Iglesia?

La perfectibilidad del alma no se opone menos que la libertad al uso del procedimiento de generalizacion en la investigacion de las leyes de la vida racional. Si por el libre arbitrio hace que nuestros actos sean contingentes, la facultad que tiene de perfeccionarse nuestra alma es causa de que nuestros actos varien incesantemente. Así es que lo pasado no puede ser regla para lo futuro, y que los hechos sometidos á la observacion han de ser menos perfectos que los hechos futuros á los cuales tendria que aplicarse la ley. La induccion de que se trata seria para lo pasado y para lo presente, mientras que la ley que de dicha induccion quiere inferirse habria de ser para lo futuro.—La política como ciencia de aplicacion del derecho á la vida de las naciones debe tener en cuenta al carácter y antecedentes del pueblo, es decir, adoptar las reformas á las costumbres, para que la sociedad tenga una evolucion regular y constante.—Y para esto tan insuficiente es la historia por si sola como la filosofia pura; enseña las opiniones que en otros tiempos han prevalecido y no las que deben ahora prevalecer. Si el progreso no es una quimera, lejos de hallarse en lo pasado lo que deba ser en lo futuro solo se ha de encontrar lo que ya no deba ser. Nunca habria adelantado la humanidad si cada generacion se hubiera conformado servilmente con las costumbres de la generacion precedente. "La humanidad no es una cosa que dá vueltas sino una cosa que adelanta; de no ser así la teoria de la humanidad se explicaria como la teoria de los cometas y con diferencia de segundos podria saberse la duracion, las revoluciones y el fin de los imperios."

El método experimental aplicado al estudio del derecho y de la so-

ciudad ha dado origen á la "escuela histórica" de Hugo y de Savigny que rechaza todo principio absoluto de justicia y quiere que las instituciones se desenvuelvan espontáneamente, por instinto y sin intervencion del legislador, en virtud de la fuerza plástica inherente á los cuerpos organizados. Esta escuela ha prestado grandes servicios á la historia del derecho y dado preciosos datos respecto de la marcha de las sociedades humanas; pero desconoce los caracteres de libertad y perfectibilidad que distinguen al organismo moral del organismo físico, y olvida la distancia que media entre las antiguas sociedades que ignoraban sus derechos y su destino y las modernas que gradualmente van adquiriendo la conciencia de si mismas. La noción del derecho, dice muy bien Ahrens no puede ser tomada de la experiencia ó de la historia porque esa experiencia es contradictoria. No hay materia del derecho civil ó político que no haya tenido soluciones enteramente diversas y aun contrarias, y ahora mismo, como los pueblos no han llegado aun á su último grado de cultura será necesario ir variando las instituciones á medida que vayan surgiendo nuevas necesidades.—Y para conocer el ideal del hombre y de la humanidad es necesario estudiar la naturaleza humana, problema que no es histórico sino filosófico.

No tiene la escuela histórica pretensiones de progresista. Suscitada por la revolucion francesa que en sus malos días rehacia la sociedad á priori y cambiaba las costumbres y las creencias á fuerza de decretos, se levantó contra tales innovaciones y condenó el bien y el mal. Esta escuela está en su puesto. ¿Mas qué diremos de las doctrinas sensualistas, materialistas y positivistas que recurriendo al método experimental creen servir á la causa de la libertad y de la civilizacion? Al ver el encarnizamiento con que combaten el libre arbitrio y las lisonjas con que dirigen el partido liberal, podría creerse que quieren engañar á la opinion pública. Y no es esto sino que es posible cegar hasta el grado de creer que la libertad civil y política nada tienen de comun con la libertad moral.—Que las ideas innatas, fuente del método racional, sean desconocidas por quienes temen la ley, ya se comprende; por que ellas dan independencia al espíritu y le permiten criticar libremente las costumbres y las instituciones establecidas.—El materialismo y el positivismo desdeñan á la razon y la siguen en todas sus aplicaciones; pero sin razon no hay libertad, porque esta requiere discernimiento y se desarrolla proporcionalmente con la inteligencia y reclama un contrapeso á las impresiones sensibles. La especulacion es el honor del pensamiento; la abnegacion es la gloria del corazon;

el heroismo es la victoria de la voluntad; lo ideal es la aureola de la imaginacion; la religion es la corona de la razon. Todas estas cosas que el positivismo ignora pertenecen á lo absoluto y son la dignidad suprema del hombre. Puede creerse que interesan á la humanidad tanto siquiera como los pequeños cálculos de moral y de política en que se complacen los materialistas.

Las ideas del bien, de lo bello, de lo verdadero, de lo justo son absolutas, necesarias, universales, independientes de la observacion, anteriores y superiores á todo procedimiento inductivo. Las ciencias morales y políticas fundadas en estos principios son ciencias racionales á priori y las doctrinas contrarias que tienden á convertir el orden moral en orden físico, producen consecuencias repugnantes. Solo falta examinar una hipótesis. ¿Serán las ideas generales que presiden á la vida de los seres racionales como las nociones abstractas, creaciones arbitrarias del entendimiento, efecto de la educacion ó de las convenciones sociales? Esta es la teoría del "estado de naturaleza."

Ya se saben las relaciones de esta teoría con el sensualismo. Todo lo que puede alegarse en su abono es que los escritores que la inventaron en el siglo XVII, se hallaron entre costumbres é instituciones artificiales y querian apelar de ellas al sentimiento de la naturaleza; pero en vez de interrogar á la naturaleza humana que la Sociedad no puede alterar colocaron al hombre fuera de la sociedad.—Llegaron á no ver en el hombre mas que un animal, á quien despojaron de la razon y de todos los atributos de la vida racional, lenguaje, noción derecho, deber y religion.—Así era el hombre primitivo de Hobbes y de Rousseau. ¿De qué manera esta criatura mas imperfecta que los brutos llegó á adquirir las nociones del bien y del mal? Por convenciones, responden los partidarios de esta insostenible teoría.

Y solo una cosa hay que censurar en la hipótesis referida y es que no explica nada, ni moral, ni derecho, y que no está de acuerdo ni con la historia, ni con la filosofía, supuesto que ningun viajero ha visto hombres sin idioma y sin lazos morales. La invencion del bien y del mal es la invencion de la conciencia y la conciencia no puede inventarse sin conciencia. Para celebrar esas convenciones necesitaban antes saber que tenían el derecho de obligarse por si mismos los hombres y por sus descendientes.

Las ciencias matemáticas y morales son independientes de la observacion. Y lo mismo es á fortiori la metafísica, que es la ciencia racional por excelencia. Ella trata de lo absoluto, de lo infinito, de lo inmutable, de lo necesario, de lo eterno, de esas propiedades que

se miran como atributos de Dios. Y ninguna serie de fenómenos empíricos podría darnos ni inspirarnos el conocimiento de esas propiedades divinas si no lo poseyeramos originariamente. La observación en vez de darnos alguna cualidad de este género nos da sus contrarias como son lo relativo, lo finito, lo variable, lo contingente y lo temporal. Ninguna adición ni multiplicación de una cualidad puede dar la cualidad contraria, y sería necesaria una infinidad de cantidades particulares para llegar al infinito. Si solo de los sentidos hubieramos de recibir nuestras nociones es evidente que no tendríamos las supra-sensibles.

Fijémonos en lo "absoluto" y lo "infinito." Los sensualistas, incapaces de explicar la presencia de estas ideas en el alma han tomado el partido de expelerlas del lenguaje filosófico. Hacen notar que lo infinito y lo absoluto ó incondicional son términos negativos y pretenden que de ellos solo tenemos un conocimiento negativo. Comprenden lo infinito en lo indefinido que derivan de la experiencia y pasan en silencio lo absoluto afirmando que todo es relativo. Otros autores que no se atreven á adelantarse tanto, sostienen que lo absoluto y lo infinito son objetos de concepción y no de conocimiento, de los que podemos decir lo que no son pero no lo que son. Otro escritor concediendo que Dios es el Ser infinito y absoluto declara que no son atributos verdaderos sino simples caracteres que convienen á una propiedad y que fuera de esta aplicación á nada se prestan, ni son mas que abstracciones.

Estas son las objeciones de mayor importancia que pueden hacerse en contra del conocimiento de lo infinito y de lo absoluto. Si fueran fundadas, sin vacilar convendría yo en que la metafísica es imposible; pero también debe convenirse en que si las objeciones son quiméricas no hay obstáculo insuperable para la ciencia de Dios. ¿Qué puede ser inaccesible para el pensamiento desde que la razón puede alcanzar con certeza á la esencia infinita y absoluta?—Todas las objeciones referidas se fundan en un vicio de método ó en un error psicológico. Un estudio profundo de la ciencia del alma y del conocimiento destruye las opiniones de los sensualistas, de M. Vacherot y de Kant.

Enseña la psicología que el yo es un Ser, que el Ser es esencia y que la esencia es una. Nada se puede objetar á esta determinación del yo si se entiende por "ser" una cosa, un objeto cualquiera: por "esencia" lo que es el Ser ó el conjunto de sus propiedades y por "unidad" que la esencia del yo es pura y sencillamente la esencia del yo y no otras cosas. Cada individuo, interrogándose en su conciencia,

puede decir en motivo de su esencia: yo soy mi esencia, entre esta esencia y yo hay identidad, yo no soy esto ó aquello sino yo mismo, yo soy mi esencia, todo lo que esta puede contener: mis facultades, mis fuerzas mis actos, mi esencia una y entera.

La esencia propia y la esencia entera, la propiedad y la entereza expresan igualmente la unidad pura y simple de la esencia. No solamente al yo aplicamos estas cualidades sino que las atribuimos á todos los objetos del pensamiento, porque en efecto cada objeto, sustancia ó accidente puede y debe ser considerado como tal, tal como es según su esencia propia por una parte, y por la otra puede y debe ser considerado en su conjunto como un "todo" según su esencia entera. El pensamiento mismo tiene su propia esencia supuesto que difiere del sentimiento y de la voluntad y su esencia entera supuesto que se desarrolla y organiza en la ciencia. Dios se determina con el yo que está hecho á su imagen. Es el Ser, la esencia, el Ser solo y único en la unidad del ser y de la esencia. Subsiste la diferencia entre Dios y el yo á pesar de la semejanza. El yo es tal ó tal ser, Dios es el Ser mismo, el yo es tal ó tal esencia, Dios es la esencia misma. Fuera del ser y de la esencia no hay nada: todos los objetos posibles del pensamiento tienen su resumen en un solo término: El Ser ó Dios. lo que no es Dios está en Dios, bajo de Dios ó por Dios: "Ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia."—Como Dios es todo lo que es, como es la esencia entera, es lo que se llama "infinito," y como por sí mismo es todo lo que es, como toda la esencia es su propia esencia, es lo que se llama "absoluto." No tiene límites ni restricciones: es lo único infinito y absoluto ya sea en su género ya sea sobre su género.

Los metafísicos y los teólogos que han tratado de explicar la naturaleza de Dios le llaman el Ser infinito y absoluto y consideran estos atributos como característicos y paralelos; pero no observan ningún procedimiento metódico, ni tienen mas guía que la intuición de la razón. Y nosotros ahora conocemos que no se engañan y que los resultados del método exterior en este punto están conformes con las inspiraciones de la conciencia.—Entre lo "propio" y lo "absoluto," entre el "todo" y el "infinito" hay la diferencia de que los unos de esos términos son positivos y los otros negativos. Las partículas "in" y "ab" anuncian una negación; infinito quiere decir no finito ó sin fin, y absoluto, exento de toda condición. Los términos propiedad y entereza, lo propio y el todo, son positivos. Como las palabras son signos de nuestros pensamientos la propiedad exige que los atributos positivos

téngan términos positivos.—¿Será verdad como asegura M. Vacherot que lo infinito no puede definirse mas que por lo finito y lo absoluto por lo relativo? No; lo infinito se define por el todo (totum, omne) y el absoluto por lo propio ó él mismo (proprium, ipse, á se, per se.) La esencia infinita es la esencia toda, la ciencia infinita, la omnisciencia; el absoluto es el ser que existe por si mismo, la verdad absoluta, la verdad pura que brilla con su claridad propia y que es evidente en si misma. Mas exactitud parece que tiene M. Gruyer cuando dice que el absoluto y el infinito son mas bien caracteres de un atributo que propiedades de Dios. Y en efecto la metafísica enseña que la sabiduría, el poder, el amor son infinitos y absolutos en Dios, finitos y relativos en nosotros; pero se olvida el autor de que esos caracteres no pueden pertenecer á los atributos del Ser sino es que pertenezcan á su esencia y por esta causa son atributos esenciales de Dios. ¿Que queda despues de esta explicacion, de la distincion hecha por Vacherot?—Nada.

Otros autores destruyen casi la tesis de M. Vacherot y sostienen que podemos "conocer" el infinito y el absoluto; pero que no los comprendemos y que Dios es incomprendible. Entienden por "comprender" encerrar en los límites de una representacion ó imagen, y en este sentido no carecen de razon, porque el espíritu y el absoluto no son objetos de intuiciones sensibles para la imaginacion sino de intuiciones intelectuales para la razon. Bueno seria poner ya fin á estas discusiones en que tanto juegan las palabras y que solo sirven para desarrollar la sofística. Todo lo que se percibe por medio de los sentidos, cuanto se concibe por medio de la razon, lo que se comprendé por el entendimiento ó la reflexion es de alguna manera conocido, y la cuestion quedará reducida á saber si el conocimiento es verdadero ó falso, cierto ó hipotético, completo ó parcial.

Convendré en que el conocimiento pleno y completo no es patrimonio del hombre, porque somos perfectibles mas no perfectos. El conocimiento humano está siempre en via de progreso; mas nunca llega á su fin y si la verdad es infinita es rigurosamente cierto que necesitaríamos un tiempo infinito para llegar á ella en su infinitad. La observacion confirma este principio: las ciencias progresan y se multiplican: la verdad inmutable en si misma crece á cada instante para nosotros; la nomenclatura de las ciencias aumenta dia á dia y este progreso seguirá se dice; pero no hemos llegado ni llegaremos á la "omnisciencia," ni conoceremos jamas el alma y la materia como Dios. Nuestro conocimiento tiene límites y debemos conformarnos con tenerlos.

Mas no porque sea imperfecto nuestro conocimiento deja de serlo. ¿Lo tenemos del infinito y del absoluto? Si; supuesto que los nombremos, y quien quisiera negarlo caería en contradiccion consigo mismo, supuesto que quien niega debe saber lo que niega. ¿Conocemos completamente el infinito y el absoluto? No; porque cada uno de esos términos es inagotable para una inteligencia limitada. ¿Y los conocemos siquiera de una manera exacta y cierta en los puntos de vista que se ofrecen á nuestro pensamiento? Esta es la cuestion de la legitimidad de nuestros conocimientos racionales que discutiremos despues.

"Perfectamente sé, dice M. Fabre, que percibo el infinito, supuesto que distingo finito de infinito, perfecto de imperfecto y que no podria yo distinguirlos si no los percibiera. Cuando comparo y distingo dos objetos es claro que los percibo. Así, comparo el infinito con el finito y no lo confundo con lo que no es él. Sé que no tiene color, que no es pesado ni ligero, ni redondo, ni cuadrado, y afirmo de él muchas propiedades: veo por ejemplo que es único y que nada se puede agregar á su ser ó á sus perfecciones. La idea de lo infinito está pues incontestablemente presente en la inteligencia humana.

"Qué no se nos objete pues que no "concebimos" lo infinito supuesto que por el contrario es cierto que tenemos la idea de este ser y que percibimos esta idea con la misma evidencia que otra cualquiera. Si con la palabra "concebir" se quiere decir "imaginar" convendremos en que no concebimos el infinito. Y convendremos tambien en que no lo concebimos si se supone que no se puede concebir sin agotar su idea. Para que nuestra inteligencia aprenda el infinito basta con que lo perciba como un ser cuyos límites nunca ha de alcanzar y cuya esencia, sabe positivamente que consiste en no tenerlos. Y esto es lo que nuestra inteligencia puede percibir cuando contempla atentamente el infinito.

"Condillac asiénta un absurdo cuando se imagina que puede "demostrar que no tenemos la idea de lo infinito..." La sola enunciacion de su tesis destruye la demostracion que pudiera hacer de ella; por que al decir "no tengo la idea de lo infinito" prueba, á pesar suyo, que la tiene. Ó sabe lo que dice ó no lo sabe; si lo sabe tiene la idea de lo infinito supuesto que para probar la verdad ó falsedad de una proposicion es necesario por lo menos percibir los términos de ella y en este caso tiene la idea de lo infinito; si no sabe lo que dice hablaría al acaso y por tanto no llegaria á hacer demostracion alguna."

Lo mismo debe decirse con respecto á lo absoluto. Estos objetos son inagotables para nosotros; mas no incomprendibles. En las mate-

máticas hay muchos ejemplos de objetos de este genero, v. g.; la raiz cuadrada de dos es inmensurable.

Determinemos el conocimiento que tenemos del absoluto y del infinito!

Un sabio profesor de la universidad de Edimburgo, M. Hamilton ha hecho del "absoluto" la crítica mas completa y los autores que aceptan su opinion no se toman el trabajo de discutir la cuestion.—Hamilton divide en cuatro clases las opiniones emitidas respecto del absoluto: puede ser concebido y no conocido, segun Kant; conocido y no concebido segun Schelling, conocido y concebido, segun Cousin, ni conocido ni concebido segun el mismo Hamilton. Desde luego se nota cuan falsa es esta division fundada en la division arbitraria de conocido y concebido.—¿Y por qué no puede el absoluto ser conocido y concebido? Por que hay ilimitado incondicional ó infinito, limitado incondicional ó absoluto y limitado condicional que comprende á los seres finitos.—¿De donde sacará estas cosas el autor? Si expone categorías de sustancias ó propiedades no puede asegurar que existen si no las concibe, y en caso de concebirlas no puede afirmarse que hay tres y no cuatro combinaciones. ¡Qué misterio! Y el misterio es mas profundo si se considera que el autor declara que debe atenderse mucho á los términos absoluto, infinito é incondicional y niega al lector todo elemento para comprender la distincion.—El absoluto y el infinito, dice, no pueden ser positivamente aprendidos por el entendimiento ni concebidos sino por abstraccion de las condiciones en que se realiza el pensamiento, de donde infero que la nocion de incondicional es negativa (luego existe).—Y despues de discurrir con igual falta de fundamento agrega: "En fin esta conciencia que tenemos, de nuestra impotencia para concebir mas allá de lo finito y de lo relativo, nos inspira por una admirable revelacion la esencia en la existencia de algo incondicional mas allá de la esfera de la realidad comprensible."—¡Vamos! ¡Lo absoluto es objeto de la fé y no del pensamiento! Parece que el alma se divide en dos partes que nada tienen de comun: una creyente y ciega que admite hasta lo absoluto, la otra inteligente y crítica que repele el absoluto y solo admite hechos.—Esta es la piedra de toque de los adversarios del absoluto: como lógicos son ateos é inconsecuentes aun en la credulidad con ocasion del absoluto, al cual excluyen del pensamiento.

Inútiles son tantos ataques: el absoluto existe en todas partes, en lo infinito y en lo finito. Cuanto bajo ciertos aspectos es solo y único es absoluto porque se basta á si mismo. Lo absoluto es la indepen-

dencia, la ausencia de toda relacion con otra cosa. Lo relativo es la negacion de lo absoluto y solo aparece en donde hay pluralidad de seres, es decir, en el mundo; pero nada es exclusivamente relativo por que toda relacion supone dos términos que tienen una esencia y una existencia propias ó consideradas como tales y bajo este aspecto los seres finitos tienen el carácter del absoluto.—¿Qué es poder absoluto? El poder puro y simple que no tiene contrapeso.—Silencio absoluto, reposo absoluto, vacío absoluto expresan cosas consideradas en sí mismas, en su esencia propia, sin mezcla de ruido, de movimiento ó de plenitud, que seria la negacion de su esencia.—Lo absoluto es todo lo que tiene esencia propia ó considerada como tal.

Si lo absoluto está en la esencia de los seres finitos está tambien en la actividad en cuanto á que la actividad es propia ó espontánea. Todo ser que obra por sí mismo, que es la causa propia ó primera de sus actos, obra absolutamente. Esa actividad se eleva á su mas alta potencia en la determinacion propia de las sustancias espirituales ó en la voluntad y en la libertad de los seres racionales; y esa actividad tiene esencialmente el sello de lo absoluto. Habla la ley moral, por ejemplo imperativamente, en forma de orden absoluta: *haced el bien*; y no hay que vacilar, sino que se ha de obedecer. De esta manera el hombre puede y debe hacer el bien por el bien mismo, obsequiar la justicia porque es justicia, es decir realizar algo absoluto ó divino de una manera absoluta, como el mismo Dios realiza su esencia. La libertad ideal de las criaturas racionales consiste precisamente en el deseo del bien por ser el bien que deja á la voluntad dirigirse á su fin. Quien posee esta libertad aunque sea por un instante es un héroe capaz de sacrificar sus bienes al bien, los honores al honor y la vida al deber. La causa de lo absoluto es pues la causa de la libertad, del progreso moral y de lo sublime en la actividad humana.

Segun lo expuesto hay tres grados en la aplicacion de lo absoluto: "infinitamente absoluto" lo que es único bajo todos aspectos, Dios; "absoluto en su género" ó parcialmente absoluto, lo que es único en su género: el espacio, el tiempo, la naturaleza, la humanidad; "absoluto bajo ciertos aspectos," lo que es absoluto en los límites de la existencia individual, aquello que aunque finito es considerado como solo fuera de todas relaciones con otros seres. Así son los seres finitos porque aunque tienen semejanza representan su especie de una manera singular, es decir, en cuanto á que son individuos.—Todo tiene su dignidad en los límites de su esencia. El hombre debe respetar la dignidad de las obras de la naturaleza en cuanto pueda, atendido su destino

propio. Debe tratar al animal como animal dotado de sensibilidad, amar á sus semejantes como seres racionales y perfectibles, y amar á Dios como ser infinito, de perfecciones absolutas.

Pasemos á lo infinito y á lo finito.

Se empeña Locke en demostrar que la idea de lo infinito en cierto modo procede de los sentidos y de la reflexion, es decir, de la experiencia. Quien tiene, dice, idea de su fin puede repetir esta idea tanto cuanto quiera sin llegar nunca al fin de sus adiciones. No tiene obstáculo que lo detenga; pero por mas que avanze está siempre como al principio de sus investigaciones.—Toda idea de un espacio determinado es comensurable; pero no tenemos nocion positiva y distinta de lo que haya mas allá.—La adición de las cosas finitas no puede producir la idea de lo infinito mas que por la facultad que conocemos en nosotros, de aumentar incesantemente la suma sin llegar á un término. Los que dicen que la idea de lo infinito es positiva sostienen que el fin de algo es negativo; pero que la negacion de esta negacion es positiva.—Argumento finito, dice Locke, porque el fin es tan positivo como el principio. La idea de una cosa es clara y positiva: la idea de otra cosa mayor es distinta y comparativa; la idea de una cantidad que se eleve tanto que ya no se comprende es negativa. Lo finito es precisamente lo que siempre es mas grande.

La crítica de Locke es preciosa; ella enseña por una parte, cómo hemos de adquirir las ideas racionales y por otra como se incurre en un error y una contradiccion cuando se comparan ideas desnaturalizadas de su origen con ideas reales que posee todavía quien las niega. Locke no es naturalista exclusivo, disputa ó mas bien no sospecha la existencia de la razon como facultad intuitiva y la confunde con el raciocinio; pero admite el entendimiento que se ejercita con los datos de los sentidos. Todos nuestros conocimientos provienen de la sensacion ó de la experiencia; bien; pero ¿cómo se explica entonces la presencia en nosotros de las ideas de lo infinito y lo absoluto?—Sabe muy bien Locke que lo infinito tiene una infinidad de partes y que no basta multiplicar su número un millon de veces para llegar á lo infinito, sino que seria necesario continuar la multiplicacion hasta lo infinito. Luego Locke tiene como nosotros idea distinta de lo infinito y razona exactamente respecto de esta idea; pero se dice que no tenemos idea de lo infinito porque su nocion es negativa. ¡Base admirable! El número 7 es positivo; agréguensele cuantos ceros se quiera y el número será siempre positivo; pero el infinito es negativo porque no sabemos cuan-

tas veces puede contener el número 7. ¡Aritmética bien singular á fé. De esta manera el Ser infinito será una mera negacion; y en verdad que no es esto lo que ha querido el autor.

Para refutar á Locke basta con exponer las nociones de lo finito, de lo infinito y de lo indefinido que él confunde casi siempre con lo infinito.

Los seres "finitos" son necesariamente múltiples y opuestos entre sí, viviendo unos en otros ó en un mismo todo.—Cuando se tiene un todo determinado, por ejemplo, el globo terrestre se le puede expresar en su contenido ó en su cubierta exterior. Este es el "límite" que se manifiesta como principio y fin; el "contenido" es la cantidad ó el tamaño. Toda cantidad está encerrada en límites y si se la representa en números se puede decir con Locke que todo número es limitado y no hay número infinito, porque lo infinito no es susceptible de adición ni sustracción; no es cantidad sino que sobrepuja á toda cantidad, no es número sino que es innumerable. Y entonces ya no se puede decir que lo finito y lo infinito son modos de la cantidad.—Este es el primer error de Locke que ha viciado todo su análisis de lo infinito como modo de la cantidad.

Todo ser finito tiene un contenido, partes, actos ó fenómenos; pero ese contenido tiene límite supuesto que lo finito no es solo. Para cada ser finito hay mundo exterior.—Así es que el yo se opone al no yo, mas el yo y el no yo se limitan recíprocamente.—Todo ser finito es positivo en cuanto á que es algo y como que no es todo está privado de toda la realidad que excede á la suya.—Bajo este aspecto la idea de finito es conforme á su objeto; mas no esencialmente negativa. Y siempre será cierto que lo finito como tal no puede ser conocido mas que por un procedimiento de eliminaciones que aparta todo el resto. Este es el segundo error de Locke porque no es el fin una negacion para lo finito, sino la realidad ulterior que le falta y que comienza en donde acaba el mismo finito. La afirmacion es la realidad; la negacion es la nada; mientras mas realidad tiene un ser mas positivo es; si la tiene entera es todo positivo; si no tiene ninguna es todo negativo.

Lo finito es objeto de observacion no por que los sentidos nos den la idea general de lo finito, sino porque nos pone en relacion con elementos finitos y nunca con otros. Lo infinito, es objeto de contemplacion, dato de la razon á que no llegan los sentidos y la imaginacion. A lo finito se aplica la intuicion sensible, á lo infinito la intelectual, y entre ambos términos no hay medio. Lo "indefinido" es un fuego fátuo.

de la imaginación y en realidad es finito: dimensión que el espíritu extiende y extiende y llega á ser incommensurable; pero siempre es cantidad limitada. Lo indefinido se adquiere precisamente por el método que Locke aplica para obtener el infinito. Ejemplos de esto hay en la geología y en la astronomía. Hay estrellas cuya luz con su velocidad de setenta mil leguas por segundo tarda siglos para llegar á la tierra. ¿Cuántos metros contiene esta distancia? Un siglo de viaje representa la unidad seguida de diez y ocho ceros.—Lo indefinido conserva siempre su naturaleza primitiva de cantidad finita.

Hemos dicho que la imaginación es importante para alcanzar á lo infinito; ella trabaja, se esfuerza por alcanzarlo y lo que produce es el indefinido.—De esto proviene que lo indefinido no puede sustituirse en la ciencia á lo infinito y que su imagen no puede explicarse sino por la idea de lo infinito, en razón de que tenemos la idea de este como base de la fantasía. Si no tuviésemos presente la idea de lo infinito en nosotros, nuestra facultad de representación tendría un límite; podríamos fijar un término al espacio y al tiempo y fuera de ese término hay la nada absoluta. ¿Si así fuera (y Locke mismo lo repugna) tendríamos la facultad de formar números indefinidamente crecientes ó decrecientes?—Tenemos pues derecho para afirmar que la idea de lo infinito es la condición misma de la noción de lo indefinido y que si no existiera en la razón á priori la idea de lo infinito lo de indefinido no habría aparecido nunca en el espíritu humano.

Y en efecto, la idea de lo indefinido existe primitivamente en la razón porque no pudo ser invención del espíritu, ni abstracción de elementos sensibles. Un ser finito es incapaz de crear lo infinito como forja quimeras, si es cierto que el efecto está siempre encerrado en los límites de su causa.

Por otra parte la abstracción de los elementos sensibles ó la eliminación sucesiva de los límites de lugar al indefinido y no al infinito; se llega á lo incommensurable; pero esto está tan lejos de lo infinito como la misma unidad. Quien no tuviera á priori la idea de lo infinito nunca podría inferirla de la consideración de las cosas finitas.—Para pasar de lo finito á lo infinito no se requiere la repetición commensurable ó no de una cantidad, sino la repetición infinita, sin fin; pero entonces ya se tiene el infinito.

Cree M. Taine haber dado un gran paso substituyendo el procedimiento de abstracción ó de sustracción al procedimiento de adición, propuesto por Locke, para engendrar la noción de lo infinito; pero ambos métodos son igualmente impotentes: el uno opera con cantida-

des positivas que agrega y el otro sobre cantidades negativas que sustrae, y sustrae negaciones es equivalente de hacer unidad.

Si el infinito no es producto del espíritu humano nos es "dado" como hemos dicho con ocasión de tratar de los objetos del conocimiento. El infinito nos es dado por sí mismo; así como los cuerpos se ofrecen á nosotros en nuestros sentidos, el infinito se ofrece á nosotros en la razón. Y basta para reconocer esta verdad con notar que el alma tiene dos facultades, objetivas é intuitivas, la sensibilidad para el mundo físico y la razón para el moral. Lo infinito es objeto del conocimiento intuitivo no discursivo.—Lo mismo sucede con el absoluto, con Dios, único objeto que no puede conocerse sino por "intuición" porque es imposible deducirlo de algún principio superior.—Lo infinito se muestra: no se demuestra; pero no hay duda en que lo conocemos, como lo prueba en caso necesario el idioma mismo. ¿Cómo lo conocemos? Por una vista directa, por una intuición inmediata de la razón. Conviene Locke en que conocemos por intuición los principios de identidad y de contradicción; y esto es una intuición intelectual. Vemos que lo infinito es mayor que toda cantidad y que contiene una infinidad de seres finitos, con la misma claridad que vemos que una cosa es lo que es y que no es lo contrario.

¿Qué nos da la intuición con motivo de lo infinito? Explicado negativamente expresa la ausencia de todo límite, restricción número y forma sensible, y es ya una noción del espíritu infinito como observa Mallebranche al comprender que no tiene principio infinito ni cualidad alguna de los que atribuimos á los cuerpos, como color, sabor, olor, dureza, &c. ni propiedades geométricas. Pero no basta esta determinación negativa. Como el límite señala la división entre lo interior y lo exterior. Si el infinito no tiene límites nada excluye ni aun á lo finito, porque lo finito es parte de las cosas y el infinito es el todo del cual forma parte lo finito.

Este no tiene de particular mas que el ser indeterminado y rechazartodas las restricciones que convienen á las cosas finitas.—Toda criatura es á un mismo tiempo efecto y causa, condicional y absoluto: el infinito es sin causa y sin condición; completa y acaba todo y no es completado por nada.—Todo lo positivo está en lo infinito, todo lo negativo es lo finito. Figurémonos en el espacio una serie de esferas. El espacio infinito posee todo lo positivo de la extensión supuesto que es la sola y única realidad y cada esfera es al mismo tiempo positiva y negativa; positiva en lo que es; negativa en lo que no es.—Los límites que determinan separaciones y negaciones en el espacio perte-

necen á las esferas particulares, consideradas como tales, en cuanto á que la primera no es la segunda, que la segunda excluye á la tercera y así sucesivamente; pero las restricciones que hay en el espacio en nada afectan al espacio entero, porque este es lo mismo en el exterior que en el interior de cada globo. La negacion es pues inherente á lo finito en cuanto á la extension, y en cuanto al contenido lo finito es positivo y entra en lo infinito.

Lo es segun lo expuesto la negacion de toda negacion, la afirmacion plena y entera de la esencia, el todo. Esto es una propiedad esencial y exclusivamente positiva que designaremos con el nombre de totalidad ó mas bien de entereza. El infinito es la totalidad de la esencia: la esencia una y entera. Decir que un ser es infinito es decir que es solo y por tanto todo. Pero es necesario distinguir: todo ser puede ser solo y único en su género sin ser por esto todo lo que es, y así concebimos el espacio, el tiempo, la humanidad, la naturaleza, ó el ser puede ser solo y único sin comparacion, de una manera absoluta y sobre todo género y así comprendemos á Dios. De esta distincion resulta el "infinito relativo" y el "infinito absoluto."—Lo infinito y lo absoluto corresponden entre si como propiedades paralelas inherentes á la unidad de la esencia, á la unidad pura y simple, infinito y absoluto completos, á la unidad de género, absoluto é infinito determinados.—El tiempo y el espacio son infinitos en su género, es decir, que no hay mas que un solo tiempo que corresponde á todos los tiempos posibles en que viven todos los seres pasados, presentes y futuros: un solo espacio que comprende todos los espacios determinados en que se mueven todos los cuerpos conocidos ó desconocidos. El espacio no es pues todo lo que es, supuesto que fuera de el comprendemos á Dios y á los espíritus; pero es toda la realidad de su orden y posee la plenitud de las propiedades que constituyen la esencia de su género. Así tambien el tiempo infinito es todo el tiempo; pero nada mas que el tiempo.—¿De qué modo entonces la naturaleza y la humanidad son infinitos? Porque los seres individuales de ese género hechos y actos sean sin número. Uno cualquiera de soles diseminados en el espacio no harán al mundo infinito sino que se necesitaría que hubiera una infinidad.—Si hubiera un millon de soles la perdida de uno podria apreciarse; mas si hubiera una infinidad de soles esa perdida seria rigurosamente nula.

Los infinitos relativos coexisten sin perjudicarse los unos á los otros. ¿Seria el espacio mas grande por que el tiempo fuera menor ó ganaria en longitud el tiempo lo que el espacio perdiera en latitud? ¡Hipótesis absurdas! El tiempo y el espacio se desarrollan en sentidos

diversos, como formas de sucesion y de coexistencia, y no hay obstáculo para que ambos sean finitos como aseguran casi todos los autores. Con esto queda resuelta la controversia antigua: si hay varios infinitos. Hay tantos infinitos relativos como géneros únicos hay en la creacion; pero no hay mas que un solo infinito absoluto.—Un infinito relativo puede tener causa, condicion, exterior, no como infinito sino como relativo, supuesto que no es todo; el infinito absoluto está sobre todas determinaciones; no es un género de la realidad; es todo el ser; nada excluye y no está afectado de negacion. Esta es la nocion mas importante para el conocimiento científico de Dios.

Las relaciones entre Dios y el mundo son una aplicacion de las relaciones que la intuicion hace constar entre lo infinito y lo finito.—Cuando un pensador afirma que no comprende el infinito le sucede que cediendo á los hábitos analíticos del entendimiento pone lo infinito al lado de lo finito, y no percibe que se destruye el infinito oponiendolo á cualquiera otra realidad. Los seres finitos son opuestos entre si; pero el infinito es puesto solo sin otro y bajo esta condicion es infinito. El finito le está subordinado y no coordinado. El infinito es todo aun lo finito y este no está fuera de aquel, sino dentro de él. Lo finito no está "con" el infinito como dos objetos de los que uno es condicion del otro, sino que es "por" el infinito. He ahí por que hay semejanza de los seres finitos con el Ser infinito: teniendo cada ser su razon en el Ser lleva el sello de su origen: es su esencia, como Dios es toda la esencia. El ser finito es un todo como el infinito es el todo, y si es un todo fuerza es que sea infinito á su modo como es ya absoluto en los límites de su naturaleza.

¿Qué hay de infinito en lo finito? Lo finito es infinito en potencia é infinitamente determinable en la ciencia. Si es parte de un todo continuo como el espacio y el tiempo, será como estos divisible, y como por mas que se prolongue la division siempre ha de dar por cociente una porcion de espacio ó de tiempo, esa porcion será divisible á su vez y así sucesivamente. De esto nace una proposicion indisputable: toda parte de un todo continuo es divisible hasta lo infinito. No quiere decir esto que se pueda practicar la division, porque nunca la observacion tiene el infinito por objeto y seria necesario un tiempo infinito para acabar la division del tiempo.—Si una parte del tiempo ó del espacio es divisible hasta lo infinito es necesario que contenga una infinidad de partes. Si hay una infinidad de partes en cada una de estas, es necesario que sean infinitamente pequeñas. Lo infinitamente pequeño es la base del cálculo infinitesimal. Lo infinitamente pequeño

es á lo indefinidamente pequeño como lo infinito á lo indefinido. Lo infinitamente pequeño es á lo finito como lo finito á lo infinito: una infinidad de infinitamente pequeños forma una cantidad finita como una infinidad de cantidades finitas forman un todo infinito. Mas así como una cantidad finita puede anularse ante el infinito, un número cualquiera de infinitamente pequeños es nulo ante la unidad. Todas las cantidades finitas pequeñas ó grandes son iguales entre sí; igualmente nulas en comparacion con el infinito y solo difieren cuando se comparan entre sí: del mismo modo todos los infinitamente pequeños no tienen tamaño con relacion á un número entero; pero difieren cuando se comparan entre sí.

¿Si lo infinito en vez de ser una simple forma, porcion de espacio ó de tiempo es una sustancia espiritual ó material tiene alguna relacion en el infinto? Si; una sustancia finita es un objeto individual y lo que es individual es infinitamente determinado ó determinado bajo todos aspectos, en todas relaciones, en todos sus puntos de vista. —Y esta determinacion infinita es lo que constituye la "individualidad" y hace que se distingan entre sí los objetos de la misma especie.

Tomando ese puesto de partida se ve una diferencia entre los dos órdenes de sustancias creadas. Lo infinito es el todo ó la esencia entera: lo absoluto es la esencia propia ó la autonomía. La antropología enseña que el espíritu y el cuerpo son precisamente opuestos segun estas dos manifestaciones de la esencia; por que en la materia predomina la idea de entereza, de continuidad, de encadenamiento de todo con todo, mientras que en el alma predomina la idea de actividad propia, de independencia, de voluntad y de abstraccion; en la materia todo es continuo y fatal; en el alma todo es espontáneo y libre. Por consiguiente en la "naturaleza" es en donde hemos de encontrar el carácter de lo infinito. Y en efecto la naturaleza es divisible hasta lo infinitamente pequeño de lo que nos dan concepto las observaciones microscópicas y hasta lo infinitamente grande de lo que nos dan concepto los cielos.—En el "infinito" sucede lo contrario: todo en él es voluntario y arbitrario, libre y hasta incoherente. La sustancia del alma no se divide; su actividad no tiene encadenamiento; pero nosotros podemos concentrar nuestras fuerzas y concurrir con nuestros semejantes tomando por objeto de nuestros esfuerzos esa profunda organizacion que á todo dá armonia en la daturaleza.—Es el alma infinita, infinita en potencia, como condicion de nuestra perfectibilidad ilimitada, como garantia de nuestra inmortalidad. Ademas tenemos la idea de lo infinito, algo de Dios, segun Bossuet: "est Deus in nobis."

Ahora ya se explica la ilusion de M. Taine que pretende sacar lo infinito, de lo finito por la abstraccion de sus límites.—No es lo finito lo que nos hace comprender al infinito, sino este á aquel. De ellos el infinito es positivo y lo finito negativo: el primero es todo, el segundo parte. La nocion de lo finito no puede formarse independiente de lo infinito por que lo finito está en el "infinito" y es por el infinito. Puede el pensamiento tener por objeto cosas finitas sin conocer el infinito; pero no sabrá considerarlas como finitas si al mismo tiempo no ve al infinito como punto de comparacion.

## Libro Tercero.

### DE LAS LEYES DEL CONOCIMIENTO.

¿Está sometido á leyes el conocimiento? ¿Cuáles son esas leyes y cuál es su valor? Estas cuestiones son todavia ahora materia de controversia y exigen un exámen severo para poder dar luz á la teoría del conocimiento. Pretenden el sensualismo y el positivismo encerrar la ciencia en los límites de los fenómenos; ignoran las leyes del pensamiento y la excomunion que fulminan contra los elementos á priori del conocimiento proviene de esa ignorancia.

#### CAPITULO I.

##### NOCION Y DIVISION DE LAS LEYES DEL PENSAMIENTO.

Las leyes no son sustancias ni causas activas sino relaciones. Son, segun Montesquieu la expresion de las relaciones necesarias que existen entre las cosas. Estas relaciones se fundan en la naturaleza de los seres, sin intervencion de nuestra voluntad y se establecen por el hombre para servir de regla y de freno á la actividad libre de los seres racionales en la vida social. De aqui nacen las leyes divinas ó "naturales" que indican las relaciones que existen necesariamente entre las cosas, y las leyes "humanas" ó civiles que indican las relaciones que deben existir en la sociedad, que se juzga que son necesarias

es á lo indefinidamente pequeño como lo infinito á lo indefinido. Lo infinitamente pequeño es á lo finito como lo finito á lo infinito: una infinidad de infinitamente pequeños forma una cantidad finita como una infinidad de cantidades finitas forman un todo infinito. Mas así como una cantidad finita puede anularse ante el infinito, un número cualquiera de infinitamente pequeños es nulo ante la unidad. Todas las cantidades finitas pequeñas ó grandes son iguales entre sí; igualmente nulas en comparacion con el infinito y solo difieren cuando se comparan entre sí: del mismo modo todos los infinitamente pequeños no tienen tamaño con relacion á un número entero; pero difieren cuando se comparan entre sí.

¿Si lo infinito en vez de ser una simple forma, porcion de espacio ó de tiempo es una sustancia espiritual ó material tiene alguna relacion en el infinto? Si; una sustancia finita es un objeto individual y lo que es individual es infinitamente determinado ó determinado bajo todos aspectos, en todas relaciones, en todos sus puntos de vista. —Y esta determinacion infinita es lo que constituye la "individualidad" y hace que se distingan entre sí los objetos de la misma especie.

Tomando ese puesto de partida se ve una diferencia entre los dos órdenes de sustancias creadas. Lo infinito es el todo ó la esencia entera: lo absoluto es la esencia propia ó la autonomía. La antropología enseña que el espíritu y el cuerpo son precisamente opuestos segun estas dos manifestaciones de la esencia; por que en la materia predomina la idea de entereza, de continuidad, de encadenamiento de todo con todo, mientras que en el alma predomina la idea de actividad propia, de independencia, de voluntad y de abstraccion; en la materia todo es continuo y fatal; en el alma todo es espontáneo y libre. Por consiguiente en la "naturaleza" es en donde hemos de encontrar el carácter de lo infinito. Y en efecto la naturaleza es divisible hasta lo infinitamente pequeño de lo que nos dan concepto las observaciones microscópicas y hasta lo infinitamente grande de lo que nos dan concepto los cielos.—En el "infinito" sucede lo contrario: todo en él es voluntario y arbitrario, libre y hasta incoherente. La sustancia del alma no se divide; su actividad no tiene encadenamiento; pero nosotros podemos concentrar nuestras fuerzas y concurrir con nuestros semejantes tomando por objeto de nuestros esfuerzos esa profunda organizacion que á todo dá armonia en la daturaleza.—Es el alma infinita, infinita en potencia, como condicion de nuestra perfectibilidad ilimitada, como garantia de nuestra inmortalidad. Ademas tenemos la idea de lo infinito, algo de Dios, segun Bossuet: "est Deus in nobis."

Ahora ya se explica la ilusion de M. Taine que pretende sacar lo infinito, de lo finito por la abstraccion de sus límites.—No es lo finito lo que nos hace comprender al infinito, sino este á aquel. De ellos el infinito es positivo y lo finito negativo: el primero es todo, el segundo parte. La nocion de lo finito no puede formarse independiente de lo infinito por que lo finito está en el "infinito" y es por el infinito. Puede el pensamiento tener por objeto cosas finitas sin conocer el infinito; pero no sabrá considerarlas como finitas si al mismo tiempo no ve al infinito como punto de comparacion.

## Libro Tercero.

### DE LAS LEYES DEL CONOCIMIENTO.

¿Está sometido á leyes el conocimiento? ¿Cuáles son esas leyes y cuál es su valor? Estas cuestiones son todavia ahora materia de controversia y exigen un exámen severo para poder dar luz á la teoría del conocimiento. Pretenden el sensualismo y el positivismo encerrar la ciencia en los límites de los fenómenos; ignoran las leyes del pensamiento y la excomunion que fulminan contra los elementos á priori del conocimiento proviene de esa ignorancia.

#### CAPITULO I.

##### NOCION Y DIVISION DE LAS LEYES DEL PENSAMIENTO.

Las leyes no son sustancias ni causas activas sino relaciones. Son, segun Montesquieu la expresion de las relaciones necesarias que existen entre las cosas. Estas relaciones se fundan en la naturaleza de los seres, sin intervencion de nuestra voluntad y se establecen por el hombre para servir de regla y de freno á la actividad libre de los seres racionales en la vida social. De aqui nacen las leyes divinas ó "naturales" que indican las relaciones que existen necesariamente entre las cosas, y las leyes "humanas" ó civiles que indican las relaciones que deben existir en la sociedad, que se juzga que son necesarias

para el cumplimiento de nuestro destino. En ambos casos hay una serie de fenómenos de los cuales unos entran en el terreno de las leyes naturales del orden físico ó moral, hechos mecánicos, químicos, fisiológicos, que resultan de la actividad de la materia y otros son actos voluntarios y libres que provienen de los espíritus individuales. En el terreno de las leyes civiles son las acciones y obligaciones jurídicas del hombre en la sociedad, que cambian según el tiempo, lugar ó influencia de toda clase que obran sobre los cuerpos ó las almas.—Todos los hechos se asemejan en que tienen principio, fin causa, condicion, objeto; y aunque sean variables en dos hechos las causas y condiciones, son invariables las relaciones entre cada hecho y su causa ó condicion. Así como todo cuerpo gravita hacia su centro, así también todos los actos de la voluntad gravitan hacia el bien que es su centro; los fenómenos morales se diferencian hasta lo infinito según la cultura del corazón y del espíritu y tienen por objeto el bien del individuo y los otros el bien de todos; pero siempre el bien como cada uno lo concibe. En la doble serie de fenómenos hay un elemento fijo que se sobrepone á todos los cambios operados por el tiempo, y es la "ley" de los fenómenos. La ley natural no es por tanto, extraña á los hechos, ni está fuera de ellos ni sobre ellos, sino que es su expresión en cuanto á que tienen un elemento comun ó relaciones necesarias y constantes.

M. Renouvier llega á una concepción análoga. La ley coexiste "en las relaciones comunes de los fenómenos reproducidos de una manera constante." Mas para ser consecuente consigo mismo el autor sacrifica esta noción al principio general de la crítica según el cual no conocemos mas que fenómenos. La ley es pues un fenómeno compuesto y la permanencia que supone no es mas que aparente por que no soportan otra los fenómenos. Y según esto no hay mas que apariencia de leyes. M. Mill las confunde con las causas y tomando por punto de partida la experiencia como M. Renouvier llega lógicamente á las mismas consecuencias, á la negación de las leyes como universales y necesarias, á la doctrina del acaso y al casuismo.—M. Mill, tiene nociones todavía mas confusas de las leyes de la vida espiritual: no ve mas causa para los actos del espíritu que los actos mismos. Las leyes del pensamiento son para él leyes según las que "los fenómenos de conciencia son engendrados los unos por los otros." Esto es confundir la cuestión lógica de las necesidades del conocimiento con la cuestión psicológica de la asociación de las ideas.

Las leyes son las relaciones necesarias que existen entre las cosas

sea cual fuere la naturaleza de esas relaciones y sea cual fuera la causa de los hechos que ligan. La causalidad es una de esas relaciones; mas no la única. ¿Puede hallarse algun elemento invariable que afecte á todos los fenómenos del pensamiento?—Fácil es resolver esta cuestión. Conste primeramente la diversidad de los actos intelectuales y despues verémos en donde está la unidad.

Cada pensamiento difiere de los demas en energía, vivacidad, brillo, elevación, dirección y exactitud bajo el doble punto de vista, sujeto y objeto. Y crece esta diversidad en razón de las disposiciones individuales y de los grados de cultura; cuyas disposiciones y cultura son sumamente variables, especialmente las primeras; de lo cual resulta que cada inteligencia individual tiene una fisonomía completamente original. Todo hombre en los límites de la observación tiene un pensamiento que le es propio y cada manifestación de este pensamiento tiene su esencia propia que lo distingue de todas las otras manifestaciones ya sean del mismo pensamiento, ya del pensamiento de todos los otros hombres. Cada fenómeno es único en su género.

Pero esta verdad de los fenómenos no destruye la unidad de los pensamientos como supone Herbart. Todos los fenómenos intelectuales tienen caracteres comunes y están sometidos á una dirección, como tienen una esencia que es una, idéntica, simple como la esencia del alma; todos tienen relaciones con los estados coordinados del sentimiento y de la voluntad y son los estados anteriores ó posteriores de la inteligencia. En todos los estados del pensamiento hay algo voluntario y algo involuntario.

Depende de nosotros pensar en uno ú otro objeto, en tal ó tal otro grado de atención, en cada parte determinada del tiempo.—Cada estado intelectual que se realiza en la vida encuentra directamente su causa no en un estado anterior como dice M. Mill, sino en la iniciativa del espíritu ó en la voluntad como lo verifica la conciencia. No forman pues nuestros pensamientos una cadena fatal que se desenvuelve en nosotros y á pesar de nosotros, sino una serie de términos que son unidos ó desunidos por nosotros, entre los cuales no hay mas liga que la que queremos darles. Tal es la libertad del pensamiento que distingue esencialmente el espíritu, de la materia.

No depende de nosotros pensar ó no pensar, pensar con ó sin objeto, de una manera ó de otra, ni el cambio de condiciones, modo de desenvolvimiento, objeto y caracteres científicos del pensamiento. Pensamos siempre; pensar es la propiedad del alma y la voluntad no cria las propiedades sino que dirige las manifestaciones de ella

en la vida.—Pensar es una necesidad para el hombre y querer otra necesidad, porque la existencia de la voluntad no es mas voluntaria que la existencia del pensamiento. No solo necesitamos pensar continuamente sino segun la naturaleza de nuestra inteligencia.—Todo estado intelectual es estado de conocimiento, verdadero ó falso. Ningun ser racional está privado de conocimiento aunque pueda quererlo. Si se esforzase en no conocer nada por lo menos conoceria su voluntad. Aun hay mas: el pensamiento debe desenvolverse en la vida como facultad de conocer y esto es independiente de nuestros caprichos. La actividad de la inteligencia se refiere á la actividad del cuerpo y particularmente del cerebro y sus grados de cultura no son tampoco arbitrarios. Asi como una edad precede á otra, la sensibilidad se ejercita antes que el entendimiento y este antes que la razon en la evolucion de la inteligencia. Quien desee llegar á la verdad y á la certeza debe atenerse á conocer la esencia propia de las cosas y recurrir al análisis y á la síntesis para tener seguridad del resultado de sus investigaciones. En una palabra toda la lógica que caracteriza al movimiento orgánico del pensamiento está sustraída al imperio de la voluntad.

Lo que es comun á todos los estados intelectuales es una ley del pensamiento, porque un elemento comun á todos los términos de una serie de fenómenos muestra las relaciones necesarias entre esos términos. Si ningun pensamiento puede realizarse en el tiempo sin intervencion de la voluntad, la libertad es ley de la inteligencia, y en verdad que no podemos impedir que la conciencia sea libre.—Todo lo que es involuntario ó esté sobre la voluntad en los estados intelectuales del alma es ley del pensamiento ó del conocimiento.—Sus leyes pues son naturales ó divinas.—La ciencia, la lógica, la verdad son el organismo de las leyes del conocimiento.

Estas leyes pueden dividirse en dos grupos segun la nocion misma del conocimiento. Hay leyes "sujetivas" y "objetivas" las primeras se refieren al desenvolvimiento del pensamiento, haciendo abstraccion de los objetos; las segundas á las manifestaciones del pensamiento en sus relaciones con las cosas.

Las leyes que rigen en los diversos grados de cultura son "leyes de la vida intelectual" é indican de que modo se eleva el pensamiento poco á poco de la sensibilidad al entendimiento, de este á la razon, en la cual adquiere su completo desarrollo.

"Leyes del pensamiento" son las funciones ó diversos movimientos de la actividad de la inteligencia como facultad de conocer, é indi-

can de qué modo procede el pensamiento ya desarrollado al conocimiento de los hechos y de los principios, cuales son las condiciones generales y permanentes de la formacion de todo conocimiento, cuales son las vías y los medios de que dispone el espíritu para la determinacion de los objetos que quiere profundizar.

Las categorías son las "leyes del conocimiento" é indican, de que modo son las cosas ó cual es el orden de sus propiedades y por consiguiente cómo deben estudiarse para conocerlas como son en realidad.

De las leyes del pensamiento y del conocimiento se desprende con claridad el "método" filosófico. Estas dos cuestiones son conexas, y por considerar tan poco los filósofos en Francia y en Inglaterra las leyes del pensamiento es por lo que comprenden todavia tan mal la metodologia; ni tienen otra causa los deplorables errores de los materialistas de todos los países, como apóstoles de la experiencia. El método es el camino del pensamiento á su objeto, á la ciencia, conforme á las leyes de su actividad: conjunto de reglas ó de prescripciones, segun decia Descartes, evolucion gradual y regular, via la mas directa y segura para llegar á la ciencia.—Pensando al acaso puede llegarse á la verdad; pero lo frecuente es perderse. No se improvisa la ciencia; es preciso proceder con método y esto significa cumplir exactamente las leyes del pensamiento y del conocimiento. Es necesario usar del análisis y de la síntesis; pero es necesario tambien el orden en este uso, y ese orden está en las categorías. Ellas son las propiedades fundamentales de las cosas.

## CAPÍTULO. II

## LEYES DEL PENSAMIENTO.

Sigamos primeramente el desarrollo del pensamiento en la vida. Esta es la propiedad de un ser que realiza su esencia en el tiempo por una serie continua de estados ó fenómenos. En cuanto el alma se manifiesta como inteligencia tiene "vida intelectual" y los de esta vida son los que se trata de estudiar.

Segun Kant todo conocimiento comienza por la experiencia; pero no se deriva de él. Esta ley es inexacta en cuanto á que acusa una

contradiccion entre la vida y las exigencias lógicas del pensamiento, porque no cuenta con el conocimiento indeterminado que hay en el principio de toda actividad intelectual. Pero esa ley se aplica perfectamente á los conocimientos analíticos ó determinados. En el orden de los tiempos la sensibilidad se desarrolla antes que la razon, y cuando los sensualistas se fundan en este hecho para inferir de él una prueba de su doctrina confunden completamente una cuestion de tiempo con una cuestion de lógica ó aplican á la naturaleza de las ideas lo que no conviene sino á su aparicion en el espíritu.

Los grados de cultura son tres, correspondientes á la infancia, á la juventud y á la naturaleza de la vida física y abrazan toda la actividad del alma como pensamiento, como sentimiento y como voluntad, y por tal razon los conocimientos sensibles, los abstractos y los racionales. El alma es una; no se trata pues de la accion exclusiva de los sentidos ó del entendimiento, sino del predominio de una facultad sobre las otras. En el primer grado de cultura predomina la sensibilidad; en el segundo el entendimiento se reúne á los sentidos y generaliza las impresiones que de ellos recibimos, y en el tercero la razon se reúne al entendimiento y á los sentidos y completa el círculo de la actividad espiritual en su doble relacion con los principios y los hechos.

El predominio de la "sensibilidad" en la infancia se explica suficientemente por la posicion del espíritu sobre la tierra y por el papel que representan nuestros sentidos en el conjunto de nuestras relaciones. Llega el alma á este mundo como una extranjera y se encuentra asociada para toda la vida con un cuerpo que no conoce y que ha de ser el instrumento de su actividad. Es pues para ella de urgente necesidad conocer ese cuerpo, aprender á servirse de sus miembros ó interpretar las impresiones de sus órganos. Los sentidos son el intermedio obligado de nuestras relaciones con la naturaleza y con nuestros semejantes, y por esta causa es indispensable fijar la atencion en ellos y nuestros primeros conocimientos determinados son sensibles. Reflexionamos en lo que nos circunda; distinguimos los pensamientos, de los sentimientos; observamos el gesto y el sonido que sirve para expresarlo y estudiamos el lenguaje con que nos comunicamos. El niño ve una doble série de fenómenos, internos y externos y se ocupa en descifrar la correspondencia que hay entre los términos de estas séries. La experiencia reina en el principio de la vida y todos tenemos que educar á nuestros sentidos y sacar de ellos partido para orientarnos en el mundo exterior.

Quando el pensamiento se desarrolla en relacion con la sensibilidad con otras facultades del alma sigue el mismo impulso.—Los conocimientos sensibles traen sentimientos sensibles y no dan mas que móviles sensibles á la actividad voluntaria y moral del hombre.—La voluntad no es todavía libre porque carece del contrapeso de los motivos racionales adquiridos en la consideracion de los intereses generales y del orden moral de los sentidos. Y como el placer es un elemento puramente subjetivo, el niño, que todo lo refiere á sí y que ignora todavía sus obligaciones, se muestra egoista: está exactamente en la condicion del animal, con la diferencia de que el animal nunca pasa de la esfera de las representaciones sensibles mientras que el niño comienza en donde acaban los seres inferiores y tiene que avanzar siempre.

El pensamiento se libra poco á poco de las influencias externas. El entendimiento interviene en la formacion de los conocimientos sensibles aunque agobiado por la multiplicidad de los fenómenos. Luego es mas sostenida la atencion, es mas viva la percepcion y mas completa la determinacion; se extienden entonces la generalizacion y la abstraccion mas y mas, y el entendimiento, que domina los fenómenos, viene á ser el indicante de un grado de cultura. Lo propio de esta facultad es combinar, calcular, clasificar y reducir la variedad á la unidad.—El estudio comparado de los hechos produce los conocimientos abstractos.—Pero todavía no está completamente despierta la razon: aun son oscuros los principios: el infinito, el absoluto, Dios, las leyes del orden moral son todavía como presentimientos. Sin embargo comienza la ciencia y adelanta por el análisis, bajo la forma de induccion y de analogía, sobre la base de la observacion.

La vida del corazon se arregla segun la vida de la inteligencia. El placer y la pena conservan las supremacia que habian adquirido en el conjunto de los afectos; pero están sometidos á una regla que les impide degenerar en excesos y al mismo tiempo se producen sentimientos mas elevados. La familia y la patria excitan emociones generosas: la belleza, la justicia, el heroísmo provocan el entusiasmo; pero estos sentimientos aun no son reconocidos en su verdad y aun no tienen raíces ó profundas en el alma. De esto nacen las y contradicciones que sufre la naturaleza humana.—La voluntad impolida por influencias contrarias se conforma con las conveniencias de fortuna y de posicion, con las costumbres y preocupaciones de la sociedad y obediendo al interes, unas veces lo sacrifica y otras lo sobrepone al deber. Esto se presenta á veces como una dura necesidad.—Y en esta

lucha de la razón con los sentidos la voluntad se ejercita y practica el bien por el bien.

En el tercer grado de cultura predomina la razón. Ella es el órgano de lo divino que debe presidir todas las manifestaciones de un ser racional: es la autoridad que se invoca como signo de la verdad en todos los conflictos de la vida intelectual y moral. Este tercer grado de cultura es el más alto á que pueden elevarse los seres racionales en todo tiempo en que existan.

Comienza con la formación de los conocimientos racionales y sobre todo por el de Dios como ser infinito y absoluto, causa de todas las cosas, principio de la ciencia, ideal de la razón. No acaba el espíritu su desenvolvimiento mientras se detiene en la concepción de los objetos individuales y mientras no posee más que una vaga noción del Ser supremo.—Lo finito llama á lo infinito como el efecto á la causa. Merced á estos elementos simples del pensamiento la noción de Dios puede determinarse rigurosamente en la ciencia, con tal de que se proceda con método y apartándose de los procedimientos del sensualismo. Cuando el pensamiento de Dios ilumina al espíritu todo se explica.—La práctica completa la teoría. Dios no es solo lo verdadero, sino el bien, lo bello, lo justo, el objeto de toda actividad, la perfección ideal que es preciso procurar imitar en todo.

De la noción de Dios fluye la organización de todos nuestros conocimientos: la certeza y la verdad son conquistadas. El mismo orden se establece luego en nuestros afectos; á la pasión suceden la calma y la serenidad, la confianza en Dios: la voluntad ya sin trabajos se dirige á su fin que es el bien.—Haced el bien: esa es la ley, ese es el deber, esa es la libertad; y no hay que agregar nada á la fórmula: no hagáis el bien por placer ó por interés, ni por la esperanza de la recompensa; haced el bien por que es el bien.

Tales son los tres grados de cultura de la inteligencia.—Y de lo expuesto se deduce esta ley: el alma se desenvuelve primeramente por medio de los sentidos, después por el entendimiento y finalmente por la razón, sin que sea posible invertir este orden.—La vida del alma en su condición terrenal reproduce la sucesión de las edades que marcan la vida del cuerpo, sin que esto dependa de nuestra voluntad.

Bajo este aspecto el hombre se distingue esencialmente del animal, porque este nunca puede pasar del primer grado de cultura.—El niño comienza en donde el animal acaba; pero tiene un destino más elevado, porque está dotado de razón, y esta se muestra aun antes de que el niño tenga conciencia de ella.—Hemos dicho ya como se cultiva el

espíritu y que orden tienen sus diversos grados de cultura; pero no llega el espíritu á su completo desenvolvimiento en este mundo. La actividad del alma es de diverso carácter de la actividad de la materia. El espíritu dispone de una voluntad libre que le permite precipitar ó detener sus movimientos, el cuerpo sigue su curso de un modo fatal. Por esto no siempre coinciden los grados de cultura con las edades del cuerpo. A veces la madurez de la inteligencia se anticipa á la edad, á veces se retarda, y veces hay en que falta; y esto se verifica en los individuos, en las clases sociales y en los pueblos.—Actualmente las clases superiores de la sociedad se distinguen por su mayor cultura del entendimiento.

Al primer grado de cultura corresponde en la historia de la filosofía el sensualismo, como sistema exclusivo de la sensación.—Al segundo los sistemas abstractos que dan á la sensibilidad fuerza de combinación y generalización.—Al tercero el racionalismo como sistema armónico fundado en el conjunto de las facultades del espíritu.

Conocemos las leyes del desenvolvimiento del pensamiento en la vida. ¿Cuales son las leyes de su actividad en la formación de los conocimientos sensibles ó racionales?

Las "leyes del pensamiento" tienen su resumen en los "funciones" del entendimiento, es decir, en los diversos movimientos de la actividad subjetiva de la inteligencia, haciendo abstracción de un objeto. Y aquí también hay tres grados sucesivos que manifiestan el movimiento del pensamiento.—Este primeramente tiende al objeto, después lo aprende y por fin lo determina en el conjunto de sus propiedades, de sus partes y relaciones. Estos movimientos no dependen de nuestra voluntad: la atención, la percepción y la determinación se suceden siempre en el mismo orden.

La determinación científica de los objetos del pensamiento se hace de dos modos precisamente, porque dos modos tenemos de conocer las cosas, en sí mismas, por intuición, en los principios ó en su causa, por deducción. De aquí proceden los dos métodos, análisis y síntesis.— Puede inferirse una cosa de su principio sin verla: por ejemplo, el movimiento vibratorio de la elasticidad. Pueden estudiarse las cosas como se nos presentan, en su esencia, sin remontarnos á su principio: por ejemplo, los sonidos en la física experimental.

Proceder por intuición, determinar las cosas en sí mismas es analizar. Proceder por deducción, determinar las cosas en su principio es ejercitar la síntesis. Hé ahí las dos leyes que rigen al movimiento del pensamiento en la determinación de sus objetos.—El análisis es la ob-

servacion, abraza lo que sabemos á posteriori. La síntesis es el conocimiento deductivo que envuelve cuanto sabemos á priori.—Se equivocan pues los positivistas cuando reducen á la experiencia todos sus medios de conocer y cuando no conceden al hombre mas que intuiciones sensibles, excluyendo las intelectuales de la razon. No reconoce otro origen su escepticismo respecto de Dios y de la vida futura.

El análisis y la síntesis son independientes y pueden ser aisladamente usados por una inteligencia limitada; pero deben unirse, completarse y esplicarse mutuamente. Esta esplicacion constituye la "construccion" como tercera parte del método. El análisis considerado en su conjunto es una elevacion del yo á Dios: la síntesis al contrario viene de Dios al yo.—Se deben pues comparar los términos de estas dos series, ver si tienen la debida correspondencia y confrontar los resultados de la síntesis con los del análisis, sin cuyas precauciones con frecuencia se obtienen deducciones arbitrarias y erróneas. Evitar estos errores es el objeto de la construccion.

La geometría nos ofrece un notable ejemplo de la construccion metódica.—El espacio infinito tiene todas las dimensiones y contiene todas las combinaciones posibles entre ellas. De aquí nacen los espacios limitados y los límites que no tienen mas que una dimension.—Tiro una línea en un papel: observo este objeto y reconozco que es limitado y haciendo abstraccion de su espesor, no veo mas que una dimension. Comparo la imagen con el objeto y veo que son idénticos. Entonces por construccion obtengo esta definicion de la línea: es el límite interior del espacio que no tiene mas que una dimension. Determino de nuevo la línea por deduccion é intuicion. Sé que cuanto existe tiene esencia y forma é infiero que la línea debe tener forma y fondo. Vuelvo á la línea que tiré y descubro que tiene longitud y direccion. Comparo los dos puntos de vista y afirmo que coinciden, que la longitud de la línea es su esencia y su direccion la forma de esa esencia. De aquí infiero una nueva definicion mas completa: la línea es una simple dimension, es decir una longitud con direccion determinada.—Como la línea es limitada puede crecer ó disminuir, y como cada parte de la línea es línea tambien, puede esta dividirse; pero esta division no es practicable hasta lo infinito. Estas partes pueden tener la misma direccion ó cambiarse.—Tiro pues una recta y una curva. ¿Qué es línea recta? Aquella cuya direccion es homogénea, idéntica que va á su fin sin desviarse á ningun lado. ¿Qué es línea curva? Aquella cuya direccion es siempre diferente y cuya forma varia sin cesar.—Estas son las dos especies de líneas dadas por la construccion.

Ya se ve que la geometría no es una ciencia experimental como dicen los positivistas. Lo que se confunde con la expertencia es la aplicacion del análisis en sus relaciones con los esquemas de la imaginacion que no tienen mas que existencia abstracta como los números. La geometría es esencialmente deductiva como la metafísica y las intuiciones sensibles no se manifiestan en ella mas que como signos ó simbolo de verdades generales. A todas las ciencias filosóficas se aplica el sistema de construccion.

### CAPÍTULO III.

#### LEYES DEL CONOCIMIENTO.

Si del sujeto del conocimiento, al cual se aplican el análisis, la síntesis y la construccion pasamos al objeto hallaremos en las cosas, ejercitando esos métodos, lo que es, ni mas ni menos, porque el fin del pensamiento es conocer todo lo que es y tal como es. Llamamos esencia ó naturaleza de las cosas á lo que son, y por tanto la determinacion tiene por objeto la esencia ó naturaleza de los seres. Y [como estos se conocen por sus propiedades, determinar la esencia será determinar el conjunto de ellas.—El orden que ha de seguirse para la determinacion de las cosas es cuestion de las "categorías,"

Las categorías son un instrumento de determinacion metódica y universal, porque nada conocemos sino por el uso de ellas. ¿Qué diremos de Dios? Que es el SER, la esencia, el uno, que es la esencia entera que existe y que es la sustancia. ¿Qué diremos del espíritu y el cuerpo del hombre? Que son seres que tienen una esencia, cada uno su esencia propia y su esencia entera y que ambos existen como sustancias. ¿Qué diremos de un grano de arena? Que es un ser, que tiene su esencia y como todo cuerpo una existencia] sustancial. Y á cualquier objeto que se aplique el pensamiento, son siempre los mismos elementos los que afirma.—¿No serán las categorías mas que formas subjetivas que existen en nosotros sin existir fuera de nosotros? Este es el fondo del subjetivismo que levanta una barrera entre el pensamiento y la realidad.—Por ahora aseguramos que el ser, la esencia, la unidad, lo propio, parecen pertenecer á las cosas lo mismo que al espíritu

servacion, abraza lo que sabemos á posteriori. La síntesis es el conocimiento deductivo que envuelve cuanto sabemos á priori.—Se equivocan pues los positivistas cuando reducen á la experiencia todos sus medios de conocer y cuando no conceden al hombre mas que intuiciones sensibles, excluyendo las intelectuales de la razon. No reconoce otro origen su escepticismo respecto de Dios y de la vida futura.

El análisis y la síntesis son independientes y pueden ser aisladamente usados por una inteligencia limitada; pero deben unirse, completarse y esplicarse mutuamente. Esta esplicacion constituye la "construccion" como tercera parte del método. El análisis considerado en su conjunto es una elevacion del yo á Dios: la síntesis al contrario viene de Dios al yo.—Se deben pues comparar los términos de estas dos series, ver si tienen la debida correspondencia y confrontar los resultados de la síntesis con los del análisis, sin cuyas precauciones con frecuencia se obtienen deducciones arbitrarias y erróneas. Evitar estos errores es el objeto de la construccion.

La geometría nos ofrece un notable ejemplo de la construccion metódica.—El espacio infinito tiene todas las dimensiones y contiene todas las combinaciones posibles entre ellas. De aquí nacen los espacios limitados y los límites que no tienen mas que una dimension.—Tiro una línea en un papel: observo este objeto y reconozco que es limitado y haciendo abstraccion de su espesor, no veo mas que una dimension. Comparo la imagen con el objeto y veo que son idénticos. Entonces por construccion obtengo esta definicion de la línea: es el límite interior del espacio que no tiene mas que una dimension. Determino de nuevo la línea por deduccion é intuicion. Sé que cuanto existe tiene esencia y forma é infiero que la línea debe tener forma y fondo. Vuelvo á la línea que tiré y descubro que tiene longitud y direccion. Comparo los dos puntos de vista y afirmo que coinciden, que la longitud de la línea es su esencia y su direccion la forma de esa esencia. De aquí infiero una nueva definicion mas completa: la línea es una simple dimension, es decir una longitud con direccion determinada.—Como la línea es limitada puede crecer ó disminuir, y como cada parte de la línea es línea tambien, puede esta dividirse; pero esta division no es practicable hasta lo infinito. Estas partes pueden tener la misma direccion ó cambiarse.—Tiro pues una recta y una curva. ¿Qué es línea recta? Aquella cuya direccion es homogénea, idéntica que va á su fin sin desviarse á ningun lado. ¿Qué es línea curva? Aquella cuya direccion es siempre diferente y cuya forma varia sin cesar.—Estas son las dos especies de líneas dadas por la construccion.

Ya se ve que la geometría no es una ciencia experimental como dicen los positivistas. Lo que se confunde con la expertencia es la aplicacion del análisis en sus relaciones con los esquemas de la imaginacion que no tienen mas que existencia abstracta como los números. La geometría es esencialmente deductiva como la metafísica y las intuiciones sensibles no se manifiestan en ella mas que como signos ó simbolo de verdades generales. A todas las ciencias filosóficas se aplica el sistema de construccion.

### CAPÍTULO III.

#### LEYES DEL CONOCIMIENTO.

Si del sujeto del conocimiento, al cual se aplican el análisis, la síntesis y la construccion pasamos al objeto hallaremos en las cosas, ejercitando esos métodos, lo que es, ni mas ni menos, porque el fin del pensamiento es conocer todo lo que es y tal como es. Llamamos esencia ó naturaleza de las cosas á lo que son, y por tanto la determinacion tiene por objeto la esencia ó naturaleza de los seres. Y [como estos se conocen por sus propiedades, determinar la esencia será determinar el conjunto de ellas.—El orden que ha de seguirse para la determinacion de las cosas es cuestion de las "categorías,"

Las categorías son un instrumento de determinacion metódica y universal, porque nada conocemos sino por el uso de ellas. ¿Qué diremos de Dios? Que es el SER, la esencia, el uno, que es la esencia entera que existe y que es la sustancia. ¿Qué diremos del espíritu y el cuerpo del hombre? Que son seres que tienen una esencia, cada uno su esencia propia y su esencia entera y que ambos existen como sustancias. ¿Qué diremos de un grano de arena? Que es un ser, que tiene su esencia y como todo cuerpo una existencia] sustancial. Y á cualquier objeto que se aplique el pensamiento, son siempre los mismos elementos los que afirma.—¿No serán las categorías mas que formas subjetivas que existen en nosotros sin existir fuera de nosotros? Este es el fondo del subjetivismo que levanta una barrera entre el pensamiento y la realidad.—Por ahora aseguramos que el ser, la esencia, la unidad, lo propio, parecen pertenecer á las cosas lo mismo que al espíritu

y que si no son principios constitutivos de las cosas, en armonía con los principios reguladores del pensamiento, son por lo menos leyes del conocimiento en general, según la distinción que es preciso hacer entre el conocimiento y la verdad. Las formas del pensamiento son sin duda elementos comunes y necesarios á todos nuestros conocimientos, supuesto que no tenemos mas que el pensamiento para conocer.

De lo espuesto nace la utilidad de una tabla de categorías como organismo de las leyes del conocimiento ó como "tópico" lógico. Si hay un cuadro exacto de los atributos mas fundamentales y simples que pueda descubrir el espíritu en las cosas, se determinarán los objetos del pensamiento del modo mas profundo y mas completo, considerando desde el punto de vista de cada categoría.—El rigor que en los trabajos de Kant se admira, depende del uso como reglas de método, de las categorías, por imperfectas que fueran. Y no se tema que la uniformidad del plan en el examen de las cosas, ocasione alguna confusión, porque la esencia propia, y la originalidad son tambien una categoría que sirve para establecer las diferencias.

La primera y quizá la única ley del conocimiento es la categoría del "Ser." Es imposible pensar sin pensar en algo, y por tanto el ser es materia permanente en todo pensamiento humano; si así no fuera no quedaria en el pensamiento mas objeto que el yo, y seria como sujeto y no como objeto para el pensamiento de otro. El ser "es" supuesto que es necesariamente bajo una ú otra forma el objeto del pensamiento, siempre que pensamos. Ser y cosa son idénticos. "Como toda idea encierra la del ser, esta que es anterior á todas las otras es por tanto la mas general á que puede elevarse el espíritu. De esta categoría ha hecho Rosmíni la base de su tratado sobre el origen de las ideas y afirma que es universal, indispensable y el elemento primitivo de todo conocimiento. M. Renouvier que lo reduce todo á los fenómenos, comienza tambien por la afirmación del ser.—"¿Y cuales son los objetos del análisis y de la síntesis? ¿Qué es lo que consideramos ya sea separadamente ya en su conjunto? Sensaciones, voliciones, afecciones, ó cuerpos, minerales vegetales, animales, hombres, pueblos, astros, mundos. Es decir que consideramos cosas. ¡Cosas! Esta es una palabra de inmensa utilidad en la filosofía, que desdennan los novicios y que obstante no es inevitable, porque lo expresa todo y no preocupa al espíritu con sistema alguno.

La idea del ser es la ley fundamental del conocimiento. Si la metafísica enseña que Dios mismo es el Ser, el ser puro y simple, el ser uno y entero, podemos inferir de esto con toda certeza que Dios es la

ley ó el principio del pensamiento, que á Dios afirmamos en todas nuestras afirmaciones aunque neguemos á Dios y que la ciencia está en esto conforme con el sentimiento religioso.—Es evidente que la categoría del Ser es la primera ley del conocimiento y que en virtud de esta ley no se puede concebir á Dios sino como al Ser sin restricción y en consecuencia como la ley misma y toda la ley de la inteligencia.

Las demas leyes del conocimiento deben deducirse de la categoría del ser y no pueden ser mas que determinaciones parciales, aplicables á las formas particulares del pensamiento. Para descubrir el conjunto de las leyes especiales del conocimiento, materia que aun no ha sido explorada en la lógica, es necesario considerar sucesivamente al ser en sí mismo, en la unidad de su esencia, y despues en su interior ó en su contenido y en sus relaciones con lo que contiene. En el primer punto el ser es único y solo, en el segundo se manifiesta interiormente con el carácter de pluralidad y de oposición de las partes y de las especies, y en el tercero se presenta en unión ó armonía con todo lo que es contenido en su esencia. Estos tres aspectos del Ser se designan con los nombres de "tésis, antítesis y síntesis" y expresan toda la esencia de las cosas.—No hay cuarto término en este orden de consideraciones.—De aquí resulta una nueva fórmula de la ley del Ser: es preciso pensar en todas las cosas y reconocerlas según la tésis, el antítesis y la síntesis.—Si falta la tésis no se conoce el objeto ni se le puede definir; si falta el antítesis no se conocen sus partes ó manifestaciones, ni se le puede definir, y si falta la síntesis no se comprenden las relaciones de las partes con el todo, ni se les puede reducir á la esencia del objeto, ni por consiguiente demostrarlas.

La antropología se desenvuelve regularmente según esta ley: la tésis es el hombre; el antítesis el espíritu y el cuerpo, como objetos de la psicología, la síntesis es la unión del cuerpo y del espíritu entre sí y con el hombre. Todas las ciencias pueden determinar de este mismo modo su objeto, haciéndolo conocer primero en general, en conjunto, en su unidad individual, descomponiéndolo despues en sus partes y examinándolo en todos los puntos de vista y combinando estas manifestaciones múltiples, entre sí y con el conjunto.—Se quiere estudiar la luz, por ejemplo; se preguntará uno lo que es en sí misma, si es sustancia ó propiedad y qué clase de propiedad: luego cual es su contenido y cuales son sus colores fundamentales: se analizarán por fin sus colores en sus relaciones entre sí y con la ley.—La idea de relación que M. Renouvier erige en ley suprema del pensamiento no se presen-

ta ni puede presentarse nunca mas que en tercera línea en el conocimiento metódico.

Las leyes especiales del conocimiento y particularmente los principios de identidad, contradicción y razón suficiente, únicos admitidos en lógica se refieren á los principios de la tesis, autítesis y síntesis. El primero es un caso particular de la tesis, el segundo del autítesis y el tercero de la síntesis.

La ley de la tesis comprende todas las categorías que se refieren al ser considerado en si mismo; puede expresarse así: es necesario pensar y determinar cada cosa según su esencia y su forma en la unidad de cuanto le pertenece en propiedad. Aplicamos la ley de la unidad cuando referimos á uno solo las impresiones que nos dan los cinco sentidos. La identidad es un momento, mas no el único, ni el primero, de la tesis. Como "principium identitatis" no significa que las cosas no cambian, sino que son lo que son, ni mas ni menos: "a = a" esta es la fórmula general: Dios es Dios, yo soy yo, lo verdadero es verdadero. Los juicios de identidad expresan en una sola palabra cuanto se puede decir de un objeto. "El hombre es hombre;" este juicio equivale á un discurso completo.

Con frecuencia se confunde la ley de identidad con otros principios y es casi de moda considerarla como la base de la teoría de los silogismos; pero hay que distinguir: los silogismos por equivalencia, es que los términos pueden sustituirse unos con otros, se fundan en la ley de identidad y los silogismos por subordinación en que los términos son como especie y género, se fundan en la ley de la continencia. El principio de identidad domina en las matemáticas, como ecuación ó proporción.—Dos seres de números pueden ser los mismos en cuanto á la cantidad sin serlo bajo todos aspectos y sin perder sus propiedades características. Lo mismo sucede en las aplicaciones filosóficas del principio de identidad: dos hombres son iguales como seres racionales y designales como individuos.

La ley del autítesis comprende todas las categorías de los "contrarios," la determinación y la exclusión, la afirmación y la negación, el ser y no ser, y se puede expresar de esta manera: es necesario pensar y conocer cada cosa en la multiplicidad de los elementos que contiene y en la oposición recíproca de todas sus partes. A esta ley se refieren los principios de determinación contradicción, originalidad, analogía y paralelismo.

El principio de la determinación, "principium determinationis per

omnia prædicata" exige que el objeto del pensamiento sea examinado en todas sus faces, y en todo su contenido para que nada oscuro el quede y desaparezca toda vaguedad de la inteligencia. Cada ser es lo que es y nada mas que lo que es, pero en esto es determinable hasta lo infinito positivo y negativamente. No tenía otro objeto el "grande arte" de Raymundo Lulio.—Todo lo finito es determinado bajo todos los aspectos, en todas sus propiedades y tan lejos como alcance la observación; aun lo infinito es determinado en el sentido de que excluye todo límite y negación.

La ley de la contradicción "principium contradictionis" se refiere á los elementos contrarios contenidos en un todo, es decir, á los miembros determinados de una oposición en cuanto á que sus miembros son limitados ó afectados de negación. Los términos de un autítesis son por ejemplo, la línea recta y la curva, y no la línea y la curva, el cuerpo y el espíritu y no el hombre y el cuerpo, el pensamiento y el sentimiento, el conocimiento y la emoción.—A los contrarios y solo á estos se aplica el principio de contradicción como ley del autítesis. De dos términos opuestos cada uno es lo que es; pero no es lo contrario.—Según el principio de contradicción se expresa en esta forma: ninguna cosa es su contraria, un ser no es lo que no es; un objeto no puede tener atributos contradictorios, de los que uno sea la negación del otro; si ó no, no hay medio; "to be or not to be;" "a" no es "b."

Las especies de un mismo género se excluyen y las partes de un mismo todo se repelen. Habría contradicción en concebir un animal que fuera al mismo tiempo vertebrado é invertebrado; un ángulo que fuera agudo y obtuso, una voluntad libre y obligada; pero no debe aplicarse en el mismo sentido el principio de contradicción al todo considerado en sus relaciones con sus partes, al género considerado en sus relaciones con sus especies, porque allí no hay contradicción sino subordinación y síntesis.—Como la contradicción es real y positiva no se puede atribuir una de las partes al todo en forma de juicio universal, por ejemplo: todo ángulo es recto, el hombre no es mas que espíritu. ®

El principio de contradicción no puede aplicarse negativamente en su forma ordinaria mas que á las partes consideradas en sus relaciones recíprocas porque las partes como tales son completamente determinadas, son las unas negación de las otras.—Las leyes del pensamiento se completan entre sí y no se destruyen: la contradicción no quita la unidad de la esencia, ni esto á la variedad. Por esto no se puede decir: un objeto no puede ser y no ser al mismo tiempo, sino que es necesario agregar, como Aristóteles, que está considerado el objeto bajo el

mismo aspecto; porque entonces ya queda determinado y en oposicion con cualquier otro punto de vista en que se le puede considerar.

Son necesarias estas distinciones porque no hay principio lógico de que tanto se haya abusado como del de contradiccion, y es fácil el abuso cuando no se comprende el conjunto de las leyes del conocimiento y cuando el autítesis no carece de encantos para la imaginacion. Hegel funda su sistema en el principio de contradiccion y le atribuye todos los errores de la lógica antigua. Acepta la fórmula positiva y desecha la negativa del principio. Su teoría resucitada de los sofistas fué combatida por Platon y Aristóteles.—Y sin embargo no faltan quienes se crean profundos pensadores porque se atreven á desmentir el sentido común y á proceder en todo por afirmaciones contradictorias, con lo cual la contradiccion viene á ser sin regla y sin medida el signo de la verdad y esta necesita ser completada por su contraria. “Lo bello es lo feo, Dios es el mal, el derecho es la fuerza.”—¡Caprichos de imaginacion! ¡Ejercicios de retórica!

El método de Hegel consiste en afirmar una tésis, negarla despues y por fin reunir la afirmacion en la negacion por medio de un tercer término ó “principium tertii intervenientis.” Este error consiste en juzgar que la contradiccion existe no entre los dos miembros del autítesis que están contenidos en la tésis sino entre la tésis y el autítesis.—No debe buscarse una proposicion contraria á la tésis, sino en estas dos determinaciones ó partes que se excluyen y que pueden juntamente afirmarse ó negarse del todo ó del género superior.—Si la tésis es por ejemplo el organismo, el autítesis será en historia natural el organismo vegetal y el organismo animal; la vegetacion seria diametralmente opuesta á la animalidad; mas no á la organizacion.—La primer tésis es el sistema de Hegel es el ser y el primer autítesis el no ser, la nada, que se unen en el porvenir. El ser del cual tratá es el ser absoluto pero este no es opuesto á nada, porque á su lado no hay el no ser ó la nada absoluta, cosa inconcebible y que devoraria al ser mismo. Fuera del ser nada hay y no puede decirse que hay nada, porque la nada no es ser, ni propiedad, ni cualidad; es nada y no puede ser ni el segundo término de una autítesis, porque es imposible comprender sobre el ser algo que fuera el ser puro y el no ser, tambien puro.—El sistema de Hegel es una hábil construccion trabajada á despecho de la razon y desconociendo todas las leyes del conocimiento.

La ley del autítesis contiene otros principios. La identidad y la contradiccion combinadas se aplican á las cosas individuales contenidas en las especies. Toda individualidad es idéntica á si misma y ex-

cluye á todas las demas individualidades del mismo género.—Así es como los hombres son distintos entre si con todo y ser miembros de una misma especie y como cada uno es ejemplar único de la humanidad.—Esto mismo sucede con los animales y con los vegetales y puede llamarse “principio de originalidad.”

Mas no impide esto que haya semejanzas, “principium analogie seu congruentie.” Las individualidades que se muestran como distintas en la misma especie tienen las propiedades comunes de esta y por consiguiente su género y su orden. Una línea recta y una curva aunque opuestas entre si, se asemejan como líneas, es decir, como longitudes dadas de cierta direccion. Verdad es que la direccion varia segun la esencia propia del objeto; pero son semejantes las líneas en que cada una tiene su esencia propia, y la semejanza seria completa si las dos líneas tuvieran una misma esencia propia como si dijéramos dos líneas rectas ó dos líneas curvas. En la acepcion lata de la palabra puede decirse que todo es análogo á todo, supuesto que en todas las cosas hay esencia, forma, existencia, unidad, identidad, relacion, en una palabra todas las categorías del ser. De ahí nace la ley de la analogía tan fecunda en aplicaciones.—Cuando la analogía se manifiesta entre los dos miembros del autítesis es “paralelismo.” Así es como el cuerpo y el espíritu se desarrollan paralelamente en la vida como organismos homólogos en que cada determinacion del uno corresponde á una determinacion del otro: el pensamiento al cerebro; el sentimiento al corazon, la voluntad al movimiento; la imaginacion á los sentidos; y la razon al instinto.—Decia Leibnitz que entre los contrarios hay una armonia preestablecida por Dios. Tal es la ley del paralelismo que acaba el conocimiento en el orden del autítesis y que muestra que los extremos se tocan en el organismo del mundo como en el círculo de la vida.

La ley de la síntesis puede expresarse de esta manera: es necesario conocer cada cosa en la union de todo con todo: referirla al todo de que hace parte, si es determinada, y desenvolverla en todas las relaciones de sus partes.

La ley de la “relacion” es tan importante como varios autores la juzgan; pero debe ser comprendida tambien en sus relaciones con las demas leyes del pensamiento sino se quiere que sea falsa en sus aplicaciones. Exije que el objeto sea desenvuelto en el conjunto de sus relaciones exteriores é interiores; mas no declara como vulgarmente se cree, que el objeto no puede ser conocido sino en relacion con otro, por via de comparacion. Toda relacion supone por lo menos dos tér-

minos; si estos son desconocidos lo es también la relación; pero el conocimiento de los términos nos da el de su relación. Primeramente las cosas fijan la atención y después de esto comienza la comparación. Por esto la noción es anterior al juicio.—La ley de la relación debe no salir de sus justos límites. Si se trata de relación externa no tiene valor más que respecto de cosas finitas y no se aplica a Dios, al Ser solo y único fuera del cual nada hay; y no tiene valor respecto de las cosas finitas sino cuando son conocidas como tales, y puede uno darse cuenta de los límites.—La idea de relación no entra en el conocimiento indeterminado. Fichte, Renouvier y Vacherot se han equivocado asegurando que el yo no puede ser conocido más que en oposición con el no yo, infiriendo de esto que no hay yo infinito por que el yo supone el no yo y entonces no es infinito.

Las partes contenidas en el ser ó en el objeto del pensamiento en cuanto á que son órganos de un mismo todo, son necesarias las unas á las otras y no pueden ser las unas sin las otras. De ahí proviene la ley de "condicionalidad" que se aplica á los miembros determinados de un autitesis. Estos términos deben ser reconocidos en su dependencia recíproca y explicados cada uno por su contrario por medio del contraste como correlativos. De aquí viene la ley de reciprocidad, "principium influxus seu commertii mutui," según la que todo lo que está unido en un todo, obra lo uno sobre lo otro modificándose mutuamente. Así es como el espíritu y el cuerpo, esencialmente unidos en el hombre se cambian de tal modo que adquieren propiedades que sin esta unión no tendrían. La química nos ofrece ejemplos de esta comunidad de las acciones de sustancias que se unen: cuando un metal y un ácido se combinan este ahora sobre aquel y aquel sobre este.

La forma general de las leyes de la subordinación se halla en el principio de "continencia" aplicado á las formas lógicas del pensamiento y sobre todo el silogismo.—Las partes entran en el todo y el todo es cada una de sus partes.—Así el espíritu y el cuerpo entran en el hombre y el hombre en el espíritu y en el cuerpo con todas sus determinaciones y toda la serie de sus fenómenos.—Todo lo que está en el contenido está en el continente; lo que no está en el continente no está en el contenido.—Aplicanse estas fórmulas á todas las relaciones de subordinación, á las relaciones de la especie con el género, del mundo con Dios, del efecto con la causa, de la consecuencia con el principio, del fenómeno con la ley.

Los principios de razón y de causa implican el de continencia. Lo que está en el efecto ó en la consecuencia está también en la causa ó en

la razón: lo que no está en la causa ó en la razón no está tampoco en el efecto ó en la consecuencia.—Estos principios son leyes fundamentales del conocimiento y satisfacen la necesidad que tiene el pensamiento de saber el origen y fin de las cosas.—"Rerum cognoscere causas"—El método sintético, que deduce los seres de sus principios tiene por fundamento la idea de razón ó de principio. ¿En donde está la razón de las cosas? Solo puede encontrarse en el ser mismo. La propiedad que expresa la relación esencial de dos cosas, de las que la una está en la otra, se llama razón, fundamento, principio por excelencia, "principium rationis determinantis"—Así es como en metafísica la omnisciencia de Dios tiene su razón en la esencia infinita de Dios y el conocimiento imperfecto del hombre en la esencia limitada del hombre.

Tal es el conjunto de las leyes del conocimiento reconocidas en sus relaciones orgánicas, referidas á la idea fundamental del ser. Las leyes del pensamiento están colocadas en las categorías, y son indispensables unas y otras para la resolución del problema de la legitimidad de nuestros conocimientos.

## Libro Cuarto.

LA LEGITIMIDAD DEL CONOCIMIENTO.

### CAPITULO I.

EL CONOCIMIENTO INMANENTE.

Hemos estudiado y sabemos lo que es el conocimiento en sí mismo, en sus orígenes, en sus leyes, en qué especies se divide y conforme á que principios se forma. Debemos examinar si es legítimo, si llega á su objeto y si tiene el pensamiento valor objetivo. ¿Son siempre exactos nuestros conocimientos? No; porque es posible el error. ¿Puede ser exacto y tener nosotros la seguridad de esa exactitud? Este es el punto litigado entre el dogmatismo y el escepticismo.—La verdad dicen los escepticos es una ilusión que nos engaña y la certeza un sueño que encanta á la inteligencia. Los sentidos nos engañan; nos extravía la razón; los sentidos contradicen á la razón y esta á los sentidos. Entre el pensamiento y la realidad hay un abismo que nunca podrá llenarse.—Hé ahí la duda absoluta.—Otros autores y entre ellos Kant, aban-

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

Año 1920 MONTERREY, N.M.

minos; si estos son desconocidos lo es también la relación; pero el conocimiento de los términos nos da el de su relación. Primeramente las cosas fijan la atención y después de esto comienza la comparación. Por esto la noción es anterior al juicio.—La ley de la relación debe no salir de sus justos límites. Si se trata de relación externa no tiene valor más que respecto de cosas finitas y no se aplica a Dios, al Ser solo y único fuera del cual nada hay; y no tiene valor respecto de las cosas finitas sino cuando son conocidas como tales, y puede uno darse cuenta de los límites.—La idea de relación no entra en el conocimiento indeterminado. Fichte, Renouvier y Vacherot se han equivocado asegurando que el yo no puede ser conocido más que en oposición con el no yo, infiriendo de esto que no hay yo infinito por que el yo supone el no yo y entonces no es infinito.

Las partes contenidas en el ser ó en el objeto del pensamiento en cuanto á que son órganos de un mismo todo, son necesarias las unas á las otras y no pueden ser las unas sin las otras. De ahí proviene la ley de "condicionalidad" que se aplica á los miembros determinados de un autitesis. Estos términos deben ser reconocidos en su dependencia recíproca y explicados cada uno por su contrario por medio del contraste como correlativos. De aquí viene la ley de reciprocidad, "principium influxus seu commertii mutui," según la que todo lo que está unido en un todo, obra lo uno sobre lo otro modificándose mutuamente. Así es como el espíritu y el cuerpo, esencialmente unidos en el hombre se cambian de tal modo que adquieren propiedades que sin esta unión no tendrían. La química nos ofrece ejemplos de esta comunidad de las acciones de sustancias que se unen: cuando un metal y un ácido se combinan este ahora sobre aquel y aquel sobre este.

La forma general de las leyes de la subordinación se halla en el principio de "continencia" aplicado á las formas lógicas del pensamiento y sobre todo el silogismo.—Las partes entran en el todo y el todo es cada una de sus partes.—Así el espíritu y el cuerpo entran en el hombre y el hombre en el espíritu y en el cuerpo con todas sus determinaciones y toda la serie de sus fenómenos.—Todo lo que está en el contenido está en el continente; lo que no está en el continente no está en el contenido.—Aplicanse estas fórmulas á todas las relaciones de subordinación, á las relaciones de la especie con el género, del mundo con Dios, del efecto con la causa, de la consecuencia con el principio, del fenómeno con la ley.

Los principios de razón y de causa implican el de continencia. Lo que está en el efecto ó en la consecuencia está también en la causa ó en

la razón: lo que no está en la causa ó en la razón no está tampoco en el efecto ó en la consecuencia.—Estos principios son leyes fundamentales del conocimiento y satisfacen la necesidad que tiene el pensamiento de saber el origen y fin de las cosas.—"Rerum cognoscere causas"—El método sintético, que deduce los seres de sus principios tiene por fundamento la idea de razón ó de principio. ¿En donde está la razón de las cosas? Solo puede encontrarse en el ser mismo. La propiedad que expresa la relación esencial de dos cosas, de las que la una está en la otra, se llama razón, fundamento, principio por excelencia, "principium rationis determinantis"—Así es como en metafísica la omnisciencia de Dios tiene su razón en la esencia infinita de Dios y el conocimiento imperfecto del hombre en la esencia limitada del hombre.

Tal es el conjunto de las leyes del conocimiento reconocidas en sus relaciones orgánicas, referidas á la idea fundamental del ser. Las leyes del pensamiento están colocadas en las categorías, y son indispensables unas y otras para la resolución del problema de la legitimidad de nuestros conocimientos.

## Libro Cuarto.

LA LEGITIMIDAD DEL CONOCIMIENTO.

### CAPITULO I.

EL CONOCIMIENTO INMANENTE.

Hemos estudiado y sabemos lo que es el conocimiento en sí mismo, en sus orígenes, en sus leyes, en qué especies se divide y conforme á que principios se forma. Debemos examinar si es legítimo, si llega á su objeto y si tiene el pensamiento valor objetivo. ¿Son siempre exactos nuestros conocimientos? No; porque es posible el error. ¿Puede ser exacto y tener nosotros la seguridad de esa exactitud? Este es el punto litigado entre el dogmatismo y el escepticismo.—La verdad dicen los escepticos es una ilusión que nos engaña y la certeza un sueño que encanta á la inteligencia. Los sentidos nos engañan; nos extravía la razón; los sentidos contradicen á la razón y esta á los sentidos. Entre el pensamiento y la realidad hay un abismo que nunca podrá llenarse.—Hé ahí la duda absoluta.—Otros autores y entre ellos Kant, aban-

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

Año 1920 MONTERREY, N.M.

donan al enemigo los conocimientos racionales y solo quieren salvar los experimentales. El sistema de la crítica no es mas que en razon del escepticismo; por lo cual refutando la crítica queda refutado este.

Precisemos el objeto. El conocimiento legítimo es el conocimiento verdadero y cierto, conocimiento científico. Preguntar si nuestros conocimientos son legítimos es preguntar si sabemos que las cosas son en sí mismas como las conocemos, es decir, si estamos seguros de que son como se ofrecen á nuestros sentidos ó á nuestra razon. El escepticismo resulta y no puede menos que resultar, de la posibilidad de un desacuerdo entre el sujeto y el objeto. ¿Podemos certificar que estos dos términos concuerdan en el conocimiento? Esta es toda la cuestion.

Se trata de la armonía entre el pensamiento y la realidad.—Si conocemos el objeto como es, conocemos la esencia de las cosas, porque entendemos por esencia lo que son las cosas y desde luego podemos apreciar la diferencia que haya entre el objeto como es y el objeto como nos aparece en nuestras intuiciones. Por otra parte si conocemos el objeto tal como es, como nada conocemos sin ayuda de las categorías, desaparece toda hipótesis de error ó de ilusion.

¿Y podemos conocer las cosas como son? Si; procediendo con método. El filosófico se compone de análisis y de síntesis; por el primero conocemos las cosas como nos aparecen en la intuicion; por la segunda las conocemos como deben ser en virtud de los principios. Si en la observacion nos aparecen las cosas como deben ser, la certeza está adquirida.—El análisis ve, observa y contempla al objeto en sí mismo; la síntesis demuestra el objeto como consecuencia de una verdad superior sin mas guía que el raciocinio. ¿Qué objecion cabe si la demostracion concuerda con la observacion? Ninguna á la verdad. Pero la demostracion supone un "principio." ¿Hay alguno absoluto y podemos conocerlo de un modo exacto y cierto? Esta es la primera condicion de la ciencia y su punto mas difícil. Esto es lo que vamos á investigar por que si no hay principio no hay ciencia.

El "punto de partida" de la ciencia debe ser inmediato, cierto, universal. La psicología prueba que hay una verdad que reúne estas tres condiciones, que esta verdad es sola y única y que existe en el pensamiento "yo." No se trata de la existencia del yo; ni de la identidad del yo segun las fórmulas de Descartes y de Fichte, sino pura y simplemente del yo sin designacion y sin exclusion de ninguna de sus

propiedades.—El pensamiento yo es anterior á todo pensamiento particular relativo á las propiedades, partes, actos y relaciones del yo. Con mas razon el pensamiento yo es anterior á todo pensamiento relativo al no yo. Nada se puede afirmar del yo sin afirmar primeramente el yo.—Hay pues un pensamiento, uno solo que precede necesariamente á los otros: inmediato, supuesto que no se deriva de otro por via de consecuencia; universal, porque existe para todos los seres racionales sin exceptuar á los escépticos y que no puede negarse sin contradiccion; cierto, por que no está todavía determinado y es superior á los dos términos del conocimiento.—Este pensamiento es el punto de partida de la ciencia.

Es de notarse que este punto de partida es una intuicion indeterminada que tiene por objeto el yo entero antes de todo análisis y que por consiguiente es una intuicion intelectual. Las sensibles no se refieren mas que á objetos determinados considerados como tales. La existencia de las intuiciones intelectuales consta pues desde el principio de la ciencia.—Toda la ciencia del yo no es mas que el desarrollo de la intuicion yo y este desarrollo parece ser inagotable; por esto el pensamiento yo que sirve de punto de partida á toda la ciencia es al mismo tiempo el "principio particular" de la psicología, porque llamamos principio á lo que es razon de otra cosa, á lo que la contiene en su esencia. Y no decimos que la intuicion yo sea el principio absoluto de la ciencia entera, porque no envuelve nuestros pensamientos trascendentes, sino que afirmamos solamente que es el principio de todos nuestros pensamientos relativos al yo ó de nuestros conocimientos immanentes.

Estos se encierran en la esfera del yo y ofrecen la particularidad interesante de que el sujeto y el objeto del pensamiento son unos mismos ó que el objeto no sale de los límites del sujeto.

¿Qué es el yo? Un ser cuya esencia es una, simple, idéntica, que es puesto con otros seres y entónces se conoce como cosa finita y relativa, que existe en sí mismo y por sí mismo á título de sustancia individual y personal, que á un mismo tiempo es espontáneo y está sometido á condiciones exteriores, que desarrolla en la vida una serie continua de actos ó fenómenos de los que es causa, que se distingue en este punto de vista como facultad, actividad, fuerza y tendencia, como pensamiento, sentimiento y voluntad. El desenvolvimiento de estas proposiciones abraza casi todo el cuadro de la psicología, mas ninguna de ellas sale de los datos inmediatos de la conciencia, ninguna es extraña á la intuicion yo que es nuestro punto de partida. Es siempre un solo

y mismo pensamiento que indeterminado en su origen se determina mas y mas y sin límites, á esfuerzos del análisis.—Tal es el conjunto de nuestros conocimientos inmanentes.

¿Son legítimos estos conocimientos? ¿Reunen las condiciones de la ciencia? ¿Tienen un principio y un punto de partida? Si; son legítimos siempre que se proceda con método. La certeza de la intuición yo es un criterio. Quien dice: tengo conciencia de mí mismo, la tiene también de su identidad y causalidad, de sus emociones y conocimientos. Y á quien tenga duda de su sentido íntimo, de su voluntad, de su causalidad puede responderse: vuestras dudas dan testimonio en contra vuestra, porque no se duda sin pensar, no se piensa sin querer y no se quiere sin ser causa. El espíritu tiene la propiedad de interrogarse á sí mismo, de responderse y de juzgarse.—Nadie se miente á sí mismo cuando investiga sinceramente la verdad; así es que la psicología es posible como ciencia, á lo menos en los límites de la observación individual.

Y en verdad el conocimiento inmanente no considera mas que el "yo individual." Objeta un autor que los seres racionales dotados de conciencia son tal vez diferentes los unos de los otros; pero esto es poco probable y no importa nada. El conocimiento inmanente no se ocupa en todos los yo y tal vez ni sabe que existen.—Cada uno tiene en sí mismo el punto de partida.—La ciencia del yo no es la ciencia de la humanidad, objeto trascendente de la inteligencia, sino la ciencia de un ser determinado que para mí soy yo. En esto se diferencia la psicología experimental de la general ó racional. Y es necesario conocer bien los límites del conocimiento inmanente. Cuando aplicamos al yo ciertas propiedades que se llaman categorías como el ser, la esencia, la unidad, la identidad, la causalidad, no las usamos como categorías sino como atributos del yo.—Afirmamos únicamente que el yo es un ser ó un objeto, que existe y que es sustancia. Si hay otros seres otras causas, otras sustancias fuera ó sobre el yo, asunto es que no entra en la esfera del conocimiento inmanente.

Si el objeto de la ciencia es individual también lo es la "certeza" de ella.—Soy testigo de lo que he visto en mí fuero interno y supuesto que se trata solamente de mí, debo abstenerme de generalizar; ignoro si el yo "debe" tener una esencia y tenerla "siempre," porque enuncio un hecho nada mas y es que el yo tiene esencia y propiedades.—Examinándome con cuidado encuentro en mí proposiciones generales y apodicticas como estas: todo ser tiene esencia, todo fenómeno causa, toda propiedad supone una sustancia, y me conformo con

notar estas proposiciones porque estoy seguro de que existen; pero no quiero decir nada respecto de su valor. En tales condiciones la certeza es completa.

¿Quiere decir esto que la psicología esté exenta de error? Esto es posible en toda materia; pero puede evitarse desde el momento en que se establece la base de la ciencia. En el conocimiento inmanente es necesario conformarse con las reglas de la observación, consignar los hechos, nada mas que los hechos, sin espíritu de partido y precaviéndose contra las hipótesis y las opiniones preconcebidas filosóficas ó religiosas: es necesario también evitar los abusos del idioma y definir con cuidado los términos que se usan.—Suelen ser oscuras las cuestiones porque no se ofrecen en el lugar debido.

Las objeciones que hace Kant contra la psicología se apoyan en el error fundamental de que no tenemos intuición intelectual del yo considerado en su esencia, como objeto del pensamiento, sino solamente intuición sensible de los actos del yo como sujeto del conocimiento.—Procuraremos responder á esas objeciones.

El fundamento único de la psicología pura, dice Kant es la representación vacía del yo que ni aun es un concepto, sino un simple acto de conciencia inseparable de todo concepto. Ese yo que piensa no es mas que el sujeto del pensamiento, un desconocido de quien nada se puede saber mas que por los pensamientos que son sus atributos.—Es claro que no puedo representarme á un ser pensante, por vía de observación sino solo por mi propia conciencia; de suerte que para afirmar que hay seres pensantes, necesito transmitirles mi propia conciencia á las cosas extrañas. Estas son las ilusiones é hipótesis que sirven de base á la psicología pura.

En esos términos Kant ha manifestado la temeridad del análisis psicológico como se practicaba antiguamente en las escuelas de Descartes y Leibnitz; pero la acusación de estas no puede afectarnos á nosotros y aun carecen de exactitud en algunos puntos.—Verdad es que la intuición yo es el fundamento de la psicología; pero no es cierto que esa intuición sea vacía, supuesto que contiene toda la ciencia del yo y todo el sistema de nuestros conocimientos como actos del yo: no es un concepto esa intuición, es decir, la noción de lo que es común á todos los yo, sino una noción indeterminada, que no se halla en las clasificaciones lógicas. El yo no es un desconocido de quien nada se puede decir sino una cosa eminentemente determinable hasta lo infinito. El yo es cada una de sus determinaciones, cada uno de sus atributos y actos y nadie ignora que el sujeto y el objeto son un solo y mismo ser

en la conciencia propia. El hecho del sentido íntimo es inatacable sea cual fuere su causa y significa que el yo que conoce es idéntico al yo que es conocido, cuando se conoce uno á sí mismo.

Expone Kant que la psicología está contenida en cuatro proposiciones que determinan el alma según las categorías de la relación, cualidad, cantidad y modalidad: el alma es sustancia, es simple, es una, está en relación con los objetos posibles en el espacio. De ahí se deducen los conceptos de inmaterialidad, incorruptibilidad, personalidad é inmortalidad.

Al criticar el autor las cuatro fórmulas que son el resumen de la ciencia del alma, reconoce que el yo tiene conciencia de sí mismo como sujeto simple é idéntico del pensamiento. Esta proposición, dice, es analítica; pero no puede transformarse en juicio sintético diciendo: el yo es una sustancia idéntica y simple. El alma es el sujeto invariable de sus actos; pero no se puede inferir de esto que subsiste en sí mismo como sustancia. Para constituir esta noción son necesarios otros datos más que el hecho del pensamiento. No reconoce un objeto como sustancia sino por intuición intelectual y ciertamente no la tenemos.

Estas objeciones se refieren á quienes se sa len arbitrariamente de los límites de la observación psicológica concluyendo de un objeto á todos los objetos. Solamente la metafísica puede legitimar proposiciones generales y necesarias.—Sin duda que la afirmación de la sustancia supone otros datos más que el fenómeno del pensamiento, porque un fenómeno no es una sustancia y el alma existiendo según el axioma "cogito, ergo sum" pudiera ser un accidente; pero nos faltan estos otros datos: el yo tiene conciencia de su ser, de su esencia, de sus propiedades como de sus actos; el yo no es solamente un pensamiento, sino que antes que todo es una cosa que piensa.

El conocimiento immanente rigurosamente circunscrito en su terreno resiste á los ataques de la crítica. Es legítimo desde el momento en que realiza las condiciones de la ciencia.

## CAPÍTULO II.

### EL CONOCIMIENTO TRASCENDENTE.

Lógicamente no es posible dudar sino respecto de los objetos que están fuera del yo y sobre el yo. En esto ya no es bastante el testimonio

de la conciencia sino que se necesita de la intervención de los sentidos y de la razón. ¿Nos transmiten ellos con fidelidad los objetos? Muchas veces nos engaña alguna ilusión óptica ó acústica. ¿Comprende el entendimiento las cosas exteriores tales como son en sí mismas? ¿Cómo podemos saberlo supuesto que no podemos salir de nosotros mismos? ¿Hay en realidad cuerpos ó será el mundo físico una fantasmagoría de la imaginación, semejante al fenómeno del delirio, como pretenden los idealistas? ¿Tenemos semejantes ó el yo será absoluto y aislado como quiere Fichte? ¿Quién tiene razón, el que afirma ó el que niega la existencia de Dios?—Todo puede disputarse menos el yo: habrá ó no habrá mundo; los sentidos podrán inducirnos en error; pero cada quien puede decir con certeza "soy." ¿Es esto cuanto sabemos? Tal vez y si queremos adelantar más allá necesitaremos las categorías que aplicamos á todos los objetos del pensamiento; mas si ellas son legítimas refiriéndose al yo ¿qué seguridad tenemos de su valor en un mundo trascendente?

Ya se ve que lejos de disminuir las dificultades de la empresa, las exageramos quizá.—¿Si nos conocemos, si tenemos conciencia de nuestra limitación y órganos que nos ponen en relación con lo exterior, por qué no habríamos de saber nada del mundo en que vivimos y del autor de nuestra existencia? Si tenemos nosotros un punto de partida por qué no ha de tener la ciencia un principio?—Tal vez esta sea la dificultad: si conociéramos el principio de la ciencia toda dificultad desaparecería á la luz de esa verdad superior.—El principio es la razón de las cosas; el principio del conocimiento es la última razón del conocimiento y en ella debe encontrarse la solución de las dudas que oscurecen la teoría del conocimiento.

El tránsito del conocimiento immanente al conocimiento trascendente está en la razón. Ella nos da los principios y leyes que salen de la estrecha esfera de nuestra individualidad y nos permite entrar en el terreno del no yo.—El yo se pone frente al no yo y por esta oposición adquiere el sentimiento más y más vicio de su limitación, de su dependencia, de sus relaciones de todo género con el exterior.—Entonces comienza el desarrollo del conocimiento trascendente según las leyes de la vida intelectual, bajo el predominio sucesivo de la sensibilidad, del entendimiento y de la razón. Por medio de los sentidos hacemos constar los fenómenos; por medio del lenguaje entramos en comunicación con nuestros semejantes; por medio del entendimiento combinamos y generalizamos las impresiones de los sentidos y clasificamos los seres; por medio de la razón nos elevamos sobre el yo, sobre el

en la conciencia propia. El hecho del sentido íntimo es inatacable sea cual fuere su causa y significa que el yo que conoce es idéntico al yo que es conocido, cuando se conoce uno á sí mismo.

Expone Kant que la psicología está contenida en cuatro proposiciones que determinan el alma según las categorías de la relación, cualidad, cantidad y modalidad: el alma es sustancia, es simple, es una, está en relación con los objetos posibles en el espacio. De ahí se deducen los conceptos de inmaterialidad, incorruptibilidad, personalidad é inmortalidad.

Al criticar el autor las cuatro fórmulas que son el resumen de la ciencia del alma, reconoce que el yo tiene conciencia de sí mismo como sujeto simple é idéntico del pensamiento. Esta proposición, dice, es analítica; pero no puede transformarse en juicio sintético diciendo: el yo es una sustancia idéntica y simple. El alma es el sujeto invariable de sus actos; pero no se puede inferir de esto que subsiste en sí mismo como sustancia. Para constituir esta noción son necesarios otros datos más que el hecho del pensamiento. No reconoce un objeto como sustancia sino por intuición intelectual y ciertamente no la tenemos.

Estas objeciones se refieren á quienes se sa len arbitrariamente de los límites de la observación psicológica concluyendo de un objeto á todos los objetos. Solamente la metafísica puede legitimar proposiciones generales y necesarias.—Sin duda que la afirmación de la sustancia supone otros datos más que el fenómeno del pensamiento, porque un fenómeno no es una sustancia y el alma existiendo según el axioma "cogito, ergo sum" pudiera ser un accidente; pero nos faltan estos otros datos: el yo tiene conciencia de su ser, de su esencia, de sus propiedades como de sus actos; el yo no es solamente un pensamiento, sino que antes que todo es una cosa que piensa.

El conocimiento immanente rigurosamente circunscrito en su terreno resiste á los ataques de la crítica. Es legítimo desde el momento en que realiza las condiciones de la ciencia.

## CAPÍTULO II.

### EL CONOCIMIENTO TRASCENDENTE.

Lógicamente no es posible dudar sino respecto de los objetos que están fuera del yo y sobre el yo. En esto ya no es bastante el testimonio

de la conciencia sino que se necesita de la intervención de los sentidos y de la razón. ¿Nos transmiten ellos con fidelidad los objetos? Muchas veces nos engaña alguna ilusión óptica ó acústica. ¿Comprende el entendimiento las cosas exteriores tales como son en sí mismas? ¿Cómo podemos saberlo supuesto que no podemos salir de nosotros mismos? ¿Hay en realidad cuerpos ó será el mundo físico una fantasmagoría de la imaginación, semejante al fenómeno del delirio, como pretenden los idealistas? ¿Tenemos semejantes ó el yo será absoluto y aislado como quiere Fichte? ¿Quién tiene razón, el que afirma ó el que niega la existencia de Dios?—Todo puede disputarse menos el yo: habrá ó no habrá mundo; los sentidos podrán inducirnos en error; pero cada quien puede decir con certeza "soy." ¿Es esto cuanto sabemos? Tal vez y si queremos adelantar más allá necesitaremos las categorías que aplicamos á todos los objetos del pensamiento; mas si ellas son legítimas refiriéndose al yo ¿qué seguridad tenemos de su valor en un mundo trascendente?

Ya se ve que lejos de disminuir las dificultades de la empresa, las exageramos quizá.—¿Si nos conocemos, si tenemos conciencia de nuestra limitación y órganos que nos ponen en relación con lo exterior, por qué no habríamos de saber nada del mundo en que vivimos y del autor de nuestra existencia? Si tenemos nosotros un punto de partida por qué no ha de tener la ciencia un principio?—Tal vez esta sea la dificultad: si conociéramos el principio de la ciencia toda dificultad desaparecería á la luz de esa verdad superior.—El principio es la razón de las cosas; el principio del conocimiento es la última razón del conocimiento y en ella debe encontrarse la solución de las dudas que oscurecen la teoría del conocimiento.

El tránsito del conocimiento immanente al conocimiento trascendente está en la razón. Ella nos da los principios y leyes que salen de la estrecha esfera de nuestra individualidad y nos permite entrar en el terreno del no yo.—El yo se pone frente al no yo y por esta oposición adquiere el sentimiento más y más vicio de su limitación, de su dependencia, de sus relaciones de todo género con el exterior.—Entonces comienza el desarrollo del conocimiento trascendente según las leyes de la vida intelectual, bajo el predominio sucesivo de la sensibilidad, del entendimiento y de la razón. Por medio de los sentidos hacemos constar los fenómenos; por medio del lenguaje entramos en comunicación con nuestros semejantes; por medio del entendimiento combinamos y generalizamos las impresiones de los sentidos y clasificamos los seres; por medio de la razón nos elevamos sobre el yo, sobre el

mundo, hasta Dios. De aquí nacen nuestros conocimientos sensibles, abstractos, racionales, que comprenden todos los objetos trascendentes del pensamiento.

¿Son legítimos estos conocimientos? Esto es lo que debe examinarse. ¿Qué camino debemos seguir en esta investigación? El que está trazado por la naturaleza de las cosas: los conocimientos racionales están implicados como condicion en todos los demás, y por ellos debemos comenzar. Las categorías están adheridas á todos los objetos del pensamiento; sabemos que son legítimas aplicadas al yo. ¿Lo serán también en su uso trascendente? ¿Tienen valor objetivo y universal? Esta es la cuestión preliminar.—Comencemos pues por el conocimiento racional: si es ilegítimo deben serlo también los otros y si es legítimo la legitimidad de los demás quedará probada sin esfuerzo por vía de consecuencia.—Tenemos un punto de partida. ¿Tenemos también algún principio? Trátase del principio de la ciencia entera, de toda la ciencia humana y no del principio de alguna ciencia.—Se pregunta si hay un principio que abrace los principios de todas las ciencias y que en seguida los reuna en unidad en el organismo de la ciencia una y entera.

El "principio" de una ciencia contiene en sí todo el desarrollo de esa ciencia: es la razón común de todas las verdades de ella á las cuales liga y reduciéndolas á la unidad, formando en ellas un todo, forma la ciencia.—El principio de la ciencia entera es pues lo que contiene todo en pensamiento y en realidad. Si "contiene" todo "es" también en unidad todo lo que es, es el mismo, el todo; porque el todo es cada una de sus partes. En fin si el principio de la ciencia es todo y contiene todo lo que está determinado, es necesariamente lo "uno," porque es imposible concebir dos principios de los que cada uno fuera todo.

Si la ciencia tiene un principio este debe ser en virtud de la definición, una cosa única ó mas bien dicho, el ser único que es todo y contiene en su esencia todo lo que es limitado, que hace así posible la aplicación de todos nuestros conocimientos y de todos sus objetos. ¿Existe este principio? Esa es la cuestión. Si existe, el conocimiento es legítimo, lo contrario sucederá si no existe.

Antes que todo observemos que todos los pueblos y en todos los tiempos han creído en su existencia, porque todos hablan de un ser que es uno, que es toda la realidad, causa de todo lo determinado; este ser es "Dios." Los caracteres de la ciencia entera son precisamente los caracteres que siempre y en todas partes se han atribuido á la divini-

dad. Así es que la cuestión del principio de la ciencia se transforma en otra: la de la "existencia de Dios."

El principio de la ciencia es Dios. ¿Estamos ciertos de su existencia? La certeza supone el conocimiento. Para resolver la cuestión y aun para comprenderla es necesario poseer las "nociones" de la certeza, de la existencia y de Dios.—Si se le considera como un ser finito situado mas allá del mundo es preciso negar su existencia. Un escritor moderno dice: "Dios es personal ó no lo es: si es personal es alguno y alguno es necesariamente un hombre." Y hace bien el citado escritor en negar á Dios como lo define; pero lo define como un niño y no comprende la cuestión: su ateísmo depende de su sensualismo.

Por "certeza" entiendo la conciencia que tenemos de la verdad: una cosa es cierta cuando se sabe que es verdadera, cuando se le ha reconocido como tal en la conciencia, después de un maduro examen. La proposición que no pudieran ser examinada, que estuvieran sobre las facultades del espíritu humano, podría ser cierta mas no sería evidente. Con frecuencia se adquiere la certeza por la demostración; mas no debe confundirse con ellas porque aunque es uno de los modos no es el único de adquirir la certeza.—Los axiomas de la geometría son evidentes sin demostración. Debemos pues distinguir la demostración, de la certeza, y por tanto preguntar si es cierta la existencia de Dios no es preguntar si esta existencia se demuestra sino solamente si tenemos conciencia de ella.

Existe una cosa cuando es puesta su esencia, cuando es positiva; pero puede serlo de diversas maneras: en nosotros ó fuera de nosotros; lo que solo está puesto en nuestra imaginación tiene existencia imaginaria, por ejemplo, las erecciones de la fábula; la esencia puesta fuera de nosotros existe fuera de nosotros, tiene existencia objetiva en el mundo, por ejemplo, los animales, las plantas. Lo que existe en otro como espíritu y tiene existencia limitada en parte y no toda la esencia: es ser determinado y negativo en relación á lo que no es él.—Lo "infinito" no tiene negación, ni exterioridad: es todo y nada le es opuesto y exterior.—De esto se infiere que lógicamente lo infinito no puede existir solo en la imaginación.—A lo infinito solo le conviene la existencia infinita y esta es necesariamente objetiva y subjetiva á un mismo tiempo.—Puede pensarse en las hadas, por ejemplo, sin reconocerla es realidad objetiva; pero la distinción de lo que existe en nosotros y fuera de nosotros no puede aplicarse sin contradicción, al infinito.

Entiendo por Dios el Ser, todo el ser, el ser entero, sin restricción

ni limitacion, infinito y absoluto. No digo que Dios es un ser, un espíritu, un cuerpo por que un ser es algo limitado; no digo que ser el ser mas elevado, mas perfecto, por que tal ser seria todavia determinado, término particular es la serie de su esencia. Dios no es especie ni género de la realidad: es el término entero, toda la realidad, el todo, es solo y único, sin segundo; nada existe fuera de Dios que pueda oponerse á Dios; nada le es superior ni exterior, Dios no depende de nada; es todo lo que es y posee en si mismo todas las condiciones de su existencia. Es incondicional y absoluto.

Esta es la noción que debemos formarnos de Dios segun el desenvolvimiento natural del espíritu y está preparada por el análisis del conocimiento racional y de las leyes del pensamiento. Ni se diga que la noción de Dios es una preocupacion de la educacion ó un producto arbitrario del entendimiento, porque esa noción penetra necesariamente en el espíritu, que se eleva de lo finito á lo infinito y de las partes del mundo al todo.

"La sustancia divina está en todas partes, y no solo en el universo sino mas allá, por que Dios no está encerrado en su obra, sino su obra está en él, que la conserva por su eficacia omnipotente. En Dios somos, en él tenemos el movimiento y la vida, como dice el Apóstol "In ipso enim vivimus, movemur et sumus"..... Su nombre verdadero es "El que es," y esto significa el ser sin restriccion, todo el ser, el ser infinito y universal." (Mallebranche)

"Dios tiene todo el ser del cuerpo sin estar limitado al cuerpo; todo el ser del espíritu sin estar limitado al espíritu, é igualmente todas las esencias posibles. De tal modo es lo que es, que tiene todo el ser de sus criaturas sin los límites de estas. Elimina todos los límites, todas las diferencias que encierran al ser en sus especies y quedareis en la universalidad del ser y por consiguiente en la perfeccion infinita del ser por si mismo.

"Inferese de esto que no pudiendo tener límites el ser infinito, Dios no es mas espíritu que cuerpo, ni mas cuerpo que espíritu; propiamente no es ni lo uno ni lo otro, por que quien dice una de estas dos sustancias dice una diferencia precisa del ser y por consiguiente un límite que no puede convenir al ser universal." (Fenelon.)

".....Dios no es nada ó en el sentido mas natural y mas verdadero, él es todo, produce todo, contiene todo, obra en todo y en todas partes. A cada instante dá el ser á todo cuanto lo recibe, en todo cuanto acompaña al ser. Es el primer motor de toda accion, la vida de cada pensamiento. El tiempo y el espacio no son mas que modos en él, ó

por mejor decir, relaciones que coexisten necesariamente con las criaturas, que han nacido imperfectas, que son variables; mas perfectibles. En fin lo que dice todo, lo que pasa todo, Dios está en nosotros, "Deus est in nobis" y está mas próximo á nosotros que nosotros mismos."

Muchas citas pudiera yo aglomerar; pero me limito á decir que entiendo por Dios el ser infinito y absoluto, ser uno y entero, todo el ser y me refiero á la sagacidad del lector para que decida si esta noción es contraria á la tradicion filosófica ó es conforme con ella. Si se considera á Dios como un ser determinado ya no es objeto necesario del pensamiento y pudiera hasta ser solo un producto de la imaginacion. Pero Dios no es una fantasma ideal. El ateísmo vulgar no tiene mas fundamento que la mezquina concepcion de Dios. Tengamos una noción de Dios en su plenitud y en su pureza y el ateísmo será imposible.

¿Podemos comprender á Dios? Esta objecion se ha contestado antes tratandose del infinito y del absoluto: comprender es conocer y conocemos á Dios; pero conocer no es agotar el objeto del pensamiento y por esta causa nuestro entendimiento limitado no puede alcanzar al ser infinito en toda su infinitud. La ciencia de Dios progresa en nosotros como la ciencia del hombre y del mundo; mas nunca conoceremos á Dios, como Dios se conoce, por que no tenemos su omnisciencia. El conocimiento puede existir y ser verdadero sin ser por esto completo.

Para sostener que Dios es incomprendible es necesario conocer á Dios. Cuando se dice que el hombre es finito y Dios infinito y que lo finito no puede comprender al infinito, se comprende que Dios es infinito y se asegura que no se comprende. Esta es una notoria contradiccion. Quien declare que no conoce á Dios debe de conocerlo, si sabe lo que dice.

¿Y este conocimiento es legítimo y científico ó en otros términos verdadero y cierto?

Dos senderos se han seguido para resolver la cuestion de la existencia de Dios: la revelacion y la razon.—No nos ocuparemos en exponer la primera y nos fijaremos en la segunda, porque como se expresa en la siguiente proposicion que años hace formuló el arzobispo de Paris y aprobó la congregacion del índice expurgatorio de Roma. "Ratiocinatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest."

Así es que por solo la "razon" debe probarse la existencia de Dios.

—Y para ello se han empleado tres procedimientos: el demostrativo, el hipotético y el analítico.

El "procedimiento demostrativo" comprende diversas órdenes de pruebas: la ontológica que concluye del pensamiento que tenemos del SER infinito, necesario, todo perfecto, á la realidad del ser; la cosmológica que concluye de la existencia del mundo á la de Dios como causa; la teológica que partiendo del orden, de la belleza, de la proporcion y correspondencia de los fines y de los medios que brilla en toda la naturoleza, se eleva al conocimiento de un ser soberanamente inteligente, y la prueba moral que observando la perturbacion del orden moral en este mundo invoca á un ser soberanamente justo para que en la vida futura de plena satisfaccion á ese orden moral.

El procedimiento demostrativo tiene sus ventajas y sus defectos. Tiene el mérito de habituar á la razon á las especulaciones metafísicas y de profundizar algunos de los atributos de Dios.—El pensamiento se ha engrandecido en la lucha con las cosas supra sensibles y ha esclarecido la noción de Dios. En la prueba ontológica abierta por S. Anselmo, el SER infinito y absoluto existe necesariamente supuesto que pensamos en él, porque tal pensamiento, á diferencia de las otras nociones, no puede provenir mas que del mismo SER infinito. En la prueba cosmológica Dios es concebido como la causa primera é inmediata de todos los estados sucesivos del mundo y por tanto es el único que puede satisfacer las necesidades de la razon, que investiga las causas. En la prueba teológica que habla al corazon y tan bien se concuerda con los maravillosos descubrimientos de las ciencias, Dios es la Providencia infinitamente sabia y bienhechora. En la prueba moral, Dios es el fin último del hombre, la justicia absoluta, el legislador del orden moral. Todas estas pruebas se sostienen y se completan mutuamente.

Pero si contribuyen á la solucion del problema no lo han resuelto. Es necesario alucinarse de un modo raro para creer que se demuestra á Dios como se demuestra una proposicion geométrica; este es el defecto del procedimiento demostrativo.—La demostracion tiene sus límites: supone una tésis, un argumento y una relacion de continencia ó de subordinacion entre la tésis y el argumento. Este debe contener la tésis, como las premisas en un silogismo contienen la conclusion. La demostracion conviene á lo finito que es contenido y no al infinito que contiene todo y es todo.—Dios no se demuestra porque no hay cosa alguna superior á El, ni fuera del SER infinito.—Dios es concebido como el ser uno y entero, sin causa, sin principio, y la demostracion no tie-

ne mas fin que el de reunir una cosa á su principio.—Demostrar á Dios es una contradiccion.

En las pruebas de la existencia de Dios se emplean argumentos cuya certeza depende de la tésis que se ha de demostrar. En la prueba ontológica la conclusion es mas extensa que las premisas porque estas tratan del pensamiento de Dios y la conclusion trata de su existencia, lo cual prueba que logicamente no se puede pensar en Dios sin pensar en él como existente.—De esta manera el argumento es incontestable; pero no es una demostracion.

La insuficiencia del procedimiento demostrativo ha dado origen al "procedimiento hipotético." Supuesto que á Dios no se prueba, dicen los sucesores de Kant basta afirmarlo.—El procedimiento hipotético es una reaccion contra el demostrativo, reaccion legítima en sí misma; pero exagerada y defectuosa en algunos puntos. Verdad es que la demostracion no llega á Dios supuesto que él es el principio primero; pero no resulta de esto que sea necesario comenzar el trabajo filosófico por Dios.—Ambos procedimientos son imperfectos y están llenos de peligros á pesar de las cualidades que los distinguen. Ni el uno ni el otro establecen con certeza la existencia de Dios, ni desvanecen las objeciones del escepticismo respecto de la cuestion mas grave de la ciencia. El primero es un círculo vicioso, el segundo una hipótesis; y se perderia la ciencia si hubiera de estar encerrada en esos límites. El procedimiento "analítico" ó dialéctico inaugurado por Kransé es el designado con razon como el resultado mas importante de la filosofia moderna.

El procedimiento analítico asume la parte de verdad que tienen los otros y se preserva de sus errores; es una combinacion metódica, no una amalgama de sus procedimientos.—Como el demostrativo, exige que el pensamiento de Dios sea elucidado en el espíritu antes de juzgar de su valor objetivo; requiere mayor amplitud de pruebas; pero no pretende demostrar á Dios que es indemostrable. Como el procedimiento hipotético, quiere que el entendimiento conciba á Dios por una intuicion inmediata ó directa; pero no confunde el punto de partida con el principio, y así la noción de Dios elaborada y discutida en la conciencia no tiene los caracteres de la hipótesis.—Así es que este procedimiento analítico se compone de dos partes: preparatoria y final. La primera es una elevacion sucesiva á Dios que consiste en apoyarse en una verdad primera, reconocida como cierta por cada uno en su conciencia, en analizar el espíritu en sus propiedades, en sus relaciones, elevándose gradualmente hasta la noción mas alta, mas plena, hasta

la noción de Dios que contiene á todas las otras.—La segunda parte del procedimiento es mas sencilla. Cuando el espíritu está en presencia de Dios y ha comprendido las relaciones de esta noción suprema con las otras nociones fundamentales que tocan á la serie de nuestros conocimientos, con el mundo, con el yo, con el ser, la esencia y la existencia, con el infinito, el absoluto y la causa, ya no se trata mas que de ver con evidencia que Dios está sobre toda demostración, que no se puede probar su existencia ni su no-existencia sin caer en un círculo y que podemos y debemos conformarnos con una intuición intelectual.—Y esta intuición, provocada por las necesidades de la razón basta para satisfacer y satisface todas las exigencias de la lógica. Después de haber desarrollado el pensamiento de Dios, ya no podemos concebirlo sino como existente si no queremos prescindir de toda operación mental y caer en contradicción con las leyes de nuestra propia inteligencia.

Bosquejando aunque rápidamente este procedimiento analítico adquiriremos la certeza de la existencia de Dios.

La conciencia propia nos da una verdad primera inmediata y universalmente cierta. Todos podemos dudar de todo, menos del yo; pero la intuición yo no puede concentrar todos nuestros pensamientos ni todos nuestros sentimientos.—El yo es el punto de partida, mas no el principio de la ciencia, porque la noción del principio debe contener todas las demás nociones: el principio debe bastarse á sí mismo y explicarlo todo. Así es el pensamiento "Dios;" pero no es así el pensamiento "yo."

De aquí nacen dos especies de conocimientos que tienen por objeto el yo y el no yo. Nuestros conocimientos inmanentes no salen de la esfera del yo; pero nuestros conocimientos trascendentes son mas inciertos. ¿Aprendemos las cosas exteriores tales como son en sí? Conocemos lo que es, por medio de las categorías de la esencia, unidad, identidad y causalidad. ¿Hemos de atribuir á estas ideas un valor objetivo y las hemos de aplicar á todas las cosas?

La "causalidad" expresa una relación de determinación entre dos cosas: el efecto es determinado por la causa. Esta relación supone otras dos: continencia y subordinación; el efecto está en la causa y bajo la causa.—Así es que un espíritu no podría producir efectos físicos ni un cuerpo efectos espirituales, ni un ser finito lo que sale de todo límite.—La causa de un acto se encuentra en el ser que lo ha producido; pero si se inquiere la causa de ese ser es necesario elevarse mas y buscar una esencia superior que lo contenga. Un ser es causa de sí mismo,

de su propia esencia, porque la esencia no está contenida en el ser, sino que es adecuada al ser.—Lo finito no se basta á sí mismo, porque no es mas que una parte de la realidad y la noción de parte es correlativa á la del todo en la cual encuentra su complemento. Al investigar la causa buscamos el todo porque satisface la parte; y el todo es infinito, no tiene causa, supuesto que no está contenido en otra cosa. El todo se basta á sí mismo y no supone ningun otro.

La causa misma tiene su causa porque no es mas que una propiedad particular y esta causa de la causa es sin duda Dios. La causa no está sobre el ser infinito, sino fundada en él. Puede servirnos de instrucción para elevarnos basta la noción de Dios; mas no de argumento lógico para establecer su existencia. La idea de causa no contiene la idea de Dios sino que está contenida en él. Hasta que la existencia de Dios no es cierta las categorías no son mas que hipótesis.

Nuestros conocimientos tienen una causa, supuesto que son una propiedad particular del yo considerada en sus relaciones como un objeto. Esta causa está en nosotros mismos porque los conocimientos inmanentes como sujeto y como objeto están en el yo; pero los trascendentes que exponen una relación entre el yo y el no yo no pueden tener su causa en nosotros mismos y es necesario buscarla sobre el yo y el no yo. Esa esencia superior que envuelve al uno y al otro es el "principio" de la ciencia; la cual también queda reducida á la unidad, porque todo lo que pensamos y podemos pensar es lo que es y se refiere á una sola causa, por lo cual el principio de realidad es idéntico al principio del conocimiento.

Este principio es uno, infinito, absoluto, supuesto que es todo y por consecuencia da cuenta de todo lo determinado y del pensamiento que tenemos del infinito y del absoluto. Concebimos el infinito, sea falso ó verdadero, y la causa de este fenómeno no está enteramente en nosotros porque lo finito no puede abarcar lo infinito, ni enteramente fuera de nosotros supuesto que se trata de explicar nuestro propio pensamiento; no está tampoco en ninguna cosa finita, supuesto que la causa debe corresponder al objeto. En consecuencia la noción trascendente de lo infinito solo puede provenir de un ser infinito que es y contiene el yo y el no yo, y este ser se llama "Dios."

Pero esta prueba ontológica de la existencia de Dios no es plena por que la noción es todavía vaga y oscura; para esclarecerla es necesario considerar nuestros conocimientos en el punto de vista de su objeto. ¿Cuáles son los objetos de esos conocimientos? Las propiedades y las sustancias, y entre estas el yo y el no yo, y en el no yo los cuerpos,

los espíritus, los seres formados por la union de un espíritu y de un cuerpo, que reunimos en el pensamiento de un mundo espiritual, de un mundo físico y de la humanidad.

En la infancia no nos revela la observacion mas que un reducido número de cuerpos y al paso que el espíritu se robustece, la experiencia se extiende y poco á poco reconocemos las variadas especies de cuerpos orgánicos é inorgánicos que pueblan la tierra. De esta manera los conocimientos se multiplican hasta llegar á la infinidad, á esa infinidad ante la cual son nulas las distancias mas inconmensurables. De un cálculo de Herschel resulta que para llegar á la tierra la luz de una estrella pasarían tres mil años; de suerte que de alguna de esas estrellas aun no recibimos la luz, que otras quizá hayan perecido y nosotros todavía las vemos. El mismo número de las estrellas puede concebirse sabiendo que la vía lactea sola contiene diez y ocho millones visibles al telescopio.—Estos abismos de lo infinito espantan á la imaginacion: pero agradan á la razon. Ellos disminuyen la importancia de la tierra; pero realzan la grandeza del mundo y la magestad de su creador: "Cœli enarrant gloriam Dei."

El mayor número de los filósofos y sábios admiten sin vacilar la infinidad del mundo y no obstante es y será siempre imposible justificar esta afirmacion por vías experimentales. Por lo que á mí toca me limito á asegurar que podemos y debemos concebir la naturaleza como infinita; porque tan pronto como en nuestro espíritu ponemos un límite al espacio y á la materia nos preguntamos qué hay mas allá de ese límite y sin cesar entrevemos mas y mas espacios, mas y mas cuerpos.—Pascal definía el universo diciendo que es "centro en todas partes y circunferencia en ninguna."—El pensamiento del mundo espiritual se desarrolla en nosotros paralelo al del mundo corpóreo. Al principio solo estamos en relacion con algunos espíritus; pero al paso que nuestras relaciones sociales se multiplican entramos en comunicacion, par medio de la palabra y de la escritura, con un número mayor de espíritus.—Y no solamente concebimos espíritus y cuerpos sino que la observacion hace constar que estos y aquellos están íntimamente ligados y que forman seres complexos.—La nocion de la "humanidad" se reduce en el niño á la de familia; despues se extiende á un grupo de familias que son la ciudad ó la tribu y en esta se detienen algunos pueblos salvajes; pero los civilizados se constituyen en naciones, segun las afinidades de las razas.—Y en este punto se detenía la nocion de la humanidad entre los antiguos; mas ahora, merced al cristianismo el pensamiento de la humanidad se extiende mas y mas y abraza á todos

los pueblos de la tierra, sin distincion de razas, de sexos ni de posiciones, porque todos descienden de un padre comun. Esta grande nocion de la humanidad que Cristo enseñó y que la Iglesia ha aplicado á la Sociedad religiosa debia tambien trasformar la Sociedad civil. Esta nocion es la fuente de la civilizacion moderna; pero no debe ser el último término de la progresion, sino que debemos y podemos concebir la humanidad universal. ¿Para qué existirían esos cielos inconmensurables si no hubiera mas seres inteligentes que los que se pueden contar en nuestro globo?—Lalande, Laplace, W. Herschel, Chalmers, Brewster y otros muchos, apoyándose en la analogía, enseñan la habitabilidad de los globos celestes.

Son pues objetos del conocimiento la naturaleza, el espíritu, la humanidad y estos objetos reunidos forman el "mundo" ó el universo. Por mas que parezcan infinitos, cada uno en su género, el espíritu, la naturaleza y la humanidad son seres determinados opuestos los unos á los otros, partes de la realidad y no la realidad entera.—Y nosotros no podemos conformarnos con partes, porque estas suponen el todo y solo la nocion del todo puede satisfacer á la razon. De aquí proviene otro objeto para el pensamiento, que es Dios. ¿Y no será este objeto la suma ó relacion de los otros anteriores? ¿No será Dios el espíritu, la naturaleza, la humanidad? No; Dios no es el mundo, no es el conjunto de las cosas; este es el error del panteísmo: la aplicacion de la idea de causa nos obliga á repeler tal doctrina.

De pronto y á juzgar por nuestras premisas parece que el mundo no ha de tener causa porque lo suponemos infinito y lo infinito no tiene causa; pero un poco de atencion nos librá de este error.

El mundo es un todo colectivo que en sí mismo carece de unidad como término superior á la multiplicidad: es el conjunto de todas las cosas finitas, espíritus cuerpos y hombres, cuyo resumen es el pensamiento de la naturaleza, del espíritu y de la humanidad. Cada uno de estos géneros es infinito; pero solo es género, es decir parte, y siendo parte es "infinito relativo," infinito en sí mismo y no en todas sus relaciones. De esta manera cada infinito relativo coexiste con otros infinitos relativos que no se excluyen unos á los otros: ni el mundo espiritual al corpóreo, ni la humanidad á la naturaleza.—En una palabra el infinito relativo es un infinito que se limita á un género, infinito que bajo ciertos aspectos es finito.—Y como el principio de causalidad se aplica á cuanto es finito y determinado, se aplica tambien á lo que es infinito aunque de una manera relativa, es decir, á las diversas partes del universo.

¿Y cuál será la causa del mundo? No es el mundo mismo porque una cosa no es causa de sí misma: el mundo por hacer no puede ser obra del mundo no hecho. "Ex nihilo nihil."—El espíritu no tiene su causa en la naturaleza porque esta le es opuesta, y está sujeta á leyes que no son las del espíritu, y posee diversa esencia: no tiene tampoco su causa en la humanidad porque esta le está subordinada. La naturaleza no tiene su causa en el espíritu porque le es extraño, ni en la humanidad.—Entre el mundo de los cuerpos y el de los espíritus no hay conexión sino antítesis, y sin embargo el espíritu se une íntimamente á la naturaleza en la humanidad. ¿Cuál es la causa de esta unión?—Por mas que se quiera el mundo no dá la solución de este problema.

La causa del mundo no está en el mundo ni en alguna de sus partes, sino que está sobre el mundo. Es necesario buscarla, segun la ley de causalidad en su ser ó en una esencia superior que á un tiempo contenga al espíritu y á la naturaleza, que le sirva de base y de término en su unión con la humanidad. Y en la esencia de ese ser superior es en la que ha de descubrirse la razón de toda la constitución del mundo. Por mas que se imaginaran causas para el mundo, siempre habria que pasar de causa á causa hasta llegar á la primera, y esa causa primera es lo que llamamos "Dios."

El procedimiento cosmológico nos guía hasta Dios.—Ni se puede concebir que el mundo no tenga causa, ni que esta causa sea finita. Así es que necesariamente ha de ocurrirse á un ser infinito que sea la causa del mundo, y como el ser infinito y absoluto no tiene igual sino que es solo y único y es todo, llegamos al pensamiento de Dios, de Dios que es el ser de todo ser: "ens entium, omnium realitatis." Este es el único pensamiento que nos falta cuando reconocemos al mundo como infinito en sus diversos órdenes: el único que completa y sostiene á los demás, ideal de la razón como lo llama Kant. El mundo es solamente un conjunto de partes, y esta concepción deja un vacío en nuestro espíritu, vacío que solo la noción de Dios puede llenar.—Repetiremos aquí lo que ha dicho un sabio obispo: Dios es todo ó es nada. Si no fuera mas que un ser determinado, ninguna necesidad habria de él: seria un género nuevo agregado á los otros géneros ó género antiguo elevado á la categoría de causa primera. Si el es, por el contrario, todo el ser, necesariamente es objeto "necesario" de nuestro pensamiento y solo el insensato puede decir en su corazón: no hay Dios.—La noción precisa de Dios desarrollada en su contenido es el pensamiento del ser uno, infinito, absoluto que contiene en su esencia la naturaleza, el es-

espíritu, la humanidad y todos los seres finitos. "In Deo sumus, vivimus et movemur. Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia." Este es el pensamiento único que lo comprende todo y del cual solo son reflejos los demás pensamientos incluyéndose el del yo y la idea de causa.—Dios está en el fondo de todo acto de conciencia. El panteísta y el ateo proclaman ambos á Dios; pero el uno lo hace con discernimiento y el otro sin intención.

El pensamiento de Dios no debe formularse de un modo negativo ó restrictivo. No debe decirse Dios es esto ó aquello, sino Dios es todo.—Dios es la unidad absoluta de la esencia: el mundo es el conjunto de las cosas; Dios es la razón, el principio del mundo. Dios no es una cosa determinada y el único nombre que le conviene es el Ser. Es el que es.

La determinación es un límite y una negación; una cosa determinada es una cosa que se opone á otra y que la excluye.—El pensamiento de Dios es enteramente positivo y el único que no sea negativo bajo algun aspecto. El espíritu y la naturaleza son la negación el uno de la otra y Dios es la negación de toda negación. Cuanto existe excepto Dios está afectado de negación. Todo es él y él es cuanto contiene en su esencia.—¿Altera acaso la unidad y pureza de la luz, el fraccionamiento de los colores? Así es Dios, que es todo en unidad, y porque es todo está sobre toda negación, sobre todos los conflictos y todo mal que son inherentes á los seres finitos.

No es necesario preguntar si el mundo está en Dios de una manera eminente ó de otro modo porque diciendo que Dios no es el mundo sino la razón del mundo hemos puesto el principio de la preeminencia ó de la trascendencia de Dios; pero este principio no puede ser bien comprendido sino en la metafísica. Por ahora basta decir con S. Anselmo "Ex ipsa summa essentia et per ipsam et in ipsa sunt omnia."

Hemos concluido la primera parte del procedimiento analítico en virtud del cual el espíritu se eleva progresivamente del punto de partida al principio. Hemos obtenido una intuición clara y precisa de Dios. Hemos reconocido que nuestros conocimientos considerados en sí mismos y en su objeto tienen una causa y que esta causa está sobre el mundo. Comprendemos que Dios es el Ser uno, infinito, absoluto, que es todo y es causa de todas las partes de la realidad. La noción de Dios es absolutamente plena y positiva, noción que comprende á todas y no se deriva de nada, única que está exenta de toda determinación, restricción y negación.—La razón nos enseña que Dios existe, como que el todo es mayor que la parte y que todo fenómeno tie-

no causa. Y supuesto que Dios es todo el Ser nosotros como seres estamos en relacion con él y directamente es como debemos conocerle. Tal es la nocion; hagamos aplicaciones de ella

¿Existe y estamos ciertos de que existe Dios, el Ser, el Todo-Uno? Quien comprenda la cuestion la responderá sin esfuerzo y quien no la comprenda debe abstenerse de hacerlo hasta que el pensamiento de Dios ilumine su espiritu. La certeza es individual; ni en todos nace al mismo tiempo, ni en todos está en el mismo grado; necesita de cierto cultivo del entendimiento proporcionado á la grandeza del objeto; mas para que una cosa sea cierta ó evidente es necesario y basta con que sea clara y precisa.—Quien ve claramente á Dios tiene que ver al mismo tiempo que Dios existe, porque Dios es todo y en el todo entra la existencia y esta no puede faltar á quien nada falta.—Quien se forma idea de Dios cree que tiene esencia y la existencia es inseparable de la esencia. Por tanto quien concibe la esencia infinita concibe la existencia infinita.

Lo finito no tiene mas que una existencia limitada y contingente; pero es contradictorio que una cosa infinita no exista ó no tenga la existencia entera.—Concebir á Dios es concebir que existe.—Dios no sería infinito sino existiera; sin existencia sería menos que nosotros, no obstante la idea que tenemos de nuestra limitacion.

¿Pero queda demostrada con lo dicho la existencia de Dios? No; lo que queda demostrado es que la existencia y la no existencia de Dios son indemostrables y que no obstante esto, en virtud de nuestra naturaleza espiritual estamos obligados á aceptar la existencia de Dios y á repeler la idea de no existencia suya. Dios se muestra, se revela directamente á toda razon no perturbada; pero no se demuestra, porque no tiene causa, porque él es el principio de todas las cosas y por consiguiente él es tambien el principio de la demostracion. Para que esta exista y no tenga que prolongarse hasta lo infinito es preciso que haya algo indemostrable y eso es Dios.—La no existencia de Dios tampoco puede demostrarse porque el principio de tal demostracion deberia en definitiva hallarse en la naturaleza misma de la causa primera que es Dios.—Si Dios no se demuestra, nada puede demostrarse completamente sino por Dios.—¿Podria decirse ahora que Dios sea una frívola hipótesis? Si, para un espíritu frívolo incapaz de elevarse sobre las cosas finitas; mas para un espíritu sério Dios es el principio absoluto de la certeza. Esto dice S. Agustin: "Deus in quo et á quo et per quem vera sunt, que vera sunt omnia."

Hé aquí el resumen de nuestro razonamiento: debemos concebir á

Dios como el Ser de toda realidad y para concebirlo como es debemos admitir su existencia.—No podemos comprender á Dios sino como el Ser y al Ser sino como existente.—Pero este razonamiento solo se aplica á Dios porque solo Dios es el Ser todo entero. Podemos imaginarnos muchos géneros sin considerarles existencia objetiva; pero solo el Todo es quien sin esa tualidad dejaria de ser lo que es.

El juicio "Dios existe" es analítico y no sintético, porque el pensamiento de Dios trae consigo el pensamiento de su existencia.—Puedo por tanto afirmar contra los escépticos, y conmigo puede asegurarlo todo hombre que conozca el valor de los términos, que Dios existe.—La ciencia es desde el momento que se reconoce á Dios. Y desde ese momento tambien el hombre entra en plena posesion de su razon, de su dignidad, de su independenciam. Al criterio subjetivo de la conciencia: "tan cierto como que existo," puede añadir el criterio absoluto que completa á aquel: "tan cierto como que Dios existe."

## CAPITULO III.

## CONCLUSION.

Para establecer la legitimidad del conocimiento es necesario demostrar que la ciencia tiene un punto de partida cierto y un principio tambien cierto. Asi queda demostrado. Ese principio y ese punto de partida están en el conocimiento de Dios y de uno mismo que es el sello de la sabiduria segun Bossuet. El conocimiento de nosotros mismos nos eleva á Dios y el conocimiento de Dios acaba el desarrollo de nuestra propia conciencia reuniendo el yo al principio de todas las cosas. Toda la ciencia emana del conocimiento de Dios y de uno mismo. La afirmacion del yo legitima nuestros conocimientos immanentes y la afirmacion de Dios nuestros conocimientos trascendentes. Al desenvolvimiento de los primeros se aplican las categorias del ser, de la esencia, de la unidad; pero la exactitud de esta aplicacion consta por la conciencia en los limites del yo. Encuentranse las mismas leyes en nuestros conocimientos trascendentes; mas en este nuevo terreno extraño al yo se hará indispensable la demostracion del valor de las categorias.—Que se componga el universo de espíritus y de cuerpos separados ó combinados, que existan ó no las sustancias que nos

no causa. Y supuesto que Dios es todo el Ser nosotros como seres estamos en relacion con él y directamente es como debemos conocerle. Tal es la nocion; hagamos aplicaciones de ella

¿Existe y estamos ciertos de que existe Dios, el Ser, el Todo-Uno? Quien comprenda la cuestion la responderá sin esfuerzo y quien no la comprenda debe abstenerse de hacerlo hasta que el pensamiento de Dios ilumine su espiritu. La certeza es individual; ni en todos nace al mismo tiempo, ni en todos está en el mismo grado; necesita de cierto cultivo del entendimiento proporcionado á la grandeza del objeto; mas para que una cosa sea cierta ó evidente es necesario y basta con que sea clara y precisa.—Quien ve claramente á Dios tiene que ver al mismo tiempo que Dios existe, porque Dios es todo y en el todo entra la existencia y esta no puede faltar á quien nada falta.—Quien se forma idea de Dios cree que tiene esencia y la existencia es inseparable de la esencia. Por tanto quien concibe la esencia infinita concibe la existencia infinita.

Lo finito no tiene mas que una existencia limitada y contingente; pero es contradictorio que una cosa infinita no exista ó no tenga la existencia entera.—Concebir á Dios es concebir que existe.—Dios no sería infinito sino existiera; sin existencia sería menos que nosotros, no obstante la idea que tenemos de nuestra limitacion.

¿Pero queda demostrada con lo dicho la existencia de Dios? No; lo que queda demostrado es que la existencia y la no existencia de Dios son indemostrables y que no obstante esto, en virtud de nuestra naturaleza espiritual estamos obligados á aceptar la existencia de Dios y á repeler la idea de no existencia suya. Dios se muestra, se revela directamente á toda razon no perturbada; pero no se demuestra, porque no tiene causa, porque él es el principio de todas las cosas y por consiguiente él es tambien el principio de la demostracion. Para que esta exista y no tenga que prolongarse hasta lo infinito es preciso que haya algo indemostrable y eso es Dios.—La no existencia de Dios tampoco puede demostrarse porque el principio de tal demostracion deberia en definitiva hallarse en la naturaleza misma de la causa primera que es Dios.—Si Dios no se demuestra, nada puede demostrarse completamente sino por Dios.—¿Podria decirse ahora que Dios sea una frívola hipótesis? Si, para un espíritu frívolo incapaz de elevarse sobre las cosas finitas; mas para un espíritu sério Dios es el principio absoluto de la certeza. Esto dice S. Agustin: "Deus in quo et á quo et per quem vera sunt, que vera sunt omnia."

Hé aquí el resumen de nuestro razonamiento: debemos concebir á

Dios como el Ser de toda realidad y para concebirlo como es debemos admitir su existencia.—No podemos comprender á Dios sino como el Ser y al Ser sino como existente.—Pero este razonamiento solo se aplica á Dios porque solo Dios es el Ser todo entero. Podemos imaginarnos muchos géneros sin considerarles existencia objetiva; pero solo el Todo es quien sin esa tualidad dejaria de ser lo que es.

El juicio "Dios existe" es analítico y no sintético, porque el pensamiento de Dios trae consigo el pensamiento de su existencia.—Puedo por tanto afirmar contra los escépticos, y conmigo puede asegurarlo todo hombre que conozca el valor de los términos, que Dios existe.—La ciencia es desde el momento que se reconoce á Dios. Y desde ese momento tambien el hombre entra en plena posesion de su razon, de su dignidad, de su independenciam. Al criterio subjetivo de la conciencia: "tan cierto como que existo," puede añadir el criterio absoluto que completa á aquel: "tan cierto como que Dios existe."

## CAPITULO III.

## CONCLUSION.

Para establecer la legitimidad del conocimiento es necesario demostrar que la ciencia tiene un punto de partida cierto y un principio tambien cierto. Asi queda demostrado. Ese principio y ese punto de partida están en el conocimiento de Dios y de uno mismo que es el sello de la sabiduria segun Bossuet. El conocimiento de nosotros mismos nos eleva á Dios y el conocimiento de Dios acaba el desarrollo de nuestra propia conciencia reuniendo el yo al principio de todas las cosas. Toda la ciencia emana del conocimiento de Dios y de uno mismo. La afirmacion del yo legitima nuestros conocimientos immanentes y la afirmacion de Dios nuestros conocimientos trascendentes. Al desenvolvimiento de los primeros se aplican las categorias del ser, de la esencia, de la unidad; pero la exactitud de esta aplicacion consta por la conciencia en los limites del yo. Encuentranse las mismas leyes en nuestros conocimientos trascendentes; mas en este nuevo terreno extraño al yo se hará indispensable la demostracion del valor de las categorias.—Que se componga el universo de espíritus y de cuerpos separados ó combinados, que existan ó no las sustancias que nos

aparecen y que existan otras que estén ocultas, nada importan para la noción del principio. No dejará por eso Dios de ser el SER sin restricción y condicion, y así es como afirmamos su existencia. La comprensión de Dios es independiente de la comprensión del universo.

¿Pero existe un mundo real fuera de nosotros y hay lugar en ese mundo para los seres á quienes llamamos espíritus, cuerpos, hombres? ¿Es el universo uno, múltiple, finito ó infinito? Todo esto depende de las categorías que aplicamos á los objetos del pensamiento. Suponemos que los espíritus son seres que tienen esencia propia fundamentalmente distinta de la esencia de la materia. ¿Pero será cierto que existen seres además del SER, esencias además de la esencia, y que esos seres difieren entre sí y son diversos de Dios?

Estas observaciones justifican la senda que hemos seguido hasta ahora para establecer la legitimidad de nuestros conocimientos trascendentes. La primera cuestión es la de Dios como principio de la ciencia. Parece que hemos dado un rodeo elevandonos á Dios para volver después al mundo; pero no teníamos otra manera de obrar.—Otra vía cualquiera nos habría hecho incurrir en una petición de principio supuesto que el mundo está fundado por Dios y no puede ser explicado más que por el principio.—Dirigiendonos rectamente á este hemos puesto en práctica el único método posible y nos hemos librado de la deplorable ilusión de demostrar á Dios por el mundo, que á tantos pensadores ha seducido.

Las categorías del ser ó las propiedades de Dios son el tipo común de la constitución de las cosas, del yo y del no yo.

“Dios es el ser”—Este es el nombre que le dan la Biblia y Platon, Aristóteles, Fenelon y Bossuet y este nombre es el único que le conviene completamente y que expresa lo que es.—Dios es la esencia; no esta ó la otra esencia, sino el ser y la esencia pura y simplemente.—Quien dice el ser dice la esencia; quien dice esencia dice unidad.—Si la esencia es una es toda la esencia, sin limitación posible y al mismo tiempo es la esencia de Dios, sin condición ni dependencia alguna.—Dios es el SER uno, infinito, absoluto. Así lo define la teología y esta definición es rigurosamente científica, porque se deduce sin dificultad de la noción del SER segun el orden de las categorías.

En virtud de la unidad de la esencia, lo infinito y lo absoluto se unen en Dios. Dios es infinitamente absoluto y absolutamente infinito. La unión no es la unidad sino que proviene de esta. Si la esencia es una toda está unida en Dios, nada está aislado. Y la unión no destruye la variedad sino antes por el contrario la supone, porque no

existe sino entre cosas diferentes. Sin distinción la unidad es confusión: la distinción sin unidad es segregación.—La primera distinción en Dios es la oposición de lo absoluto y de lo infinito, de la esencia propia y de la esencia entera. Este antitesis es la fuente de todos los demás. Pero la dualidad no va hasta el dualismo porque los dos términos se reúnen en la unidad y no hacen más que manifestar la misma esencia bajo formas diversas.

Para encontrar el tránsito de los atributos ontológicos á los atributos morales de Dios, hemos menester de todos los recursos del método, como deducción, como intuición y como construcción.

“Deducción.” Supuesto que todo está unido en la esencia divina, el ser se refiere interiormente á su esencia, y como la esencia está constituida ó organizada como unidad de la esencia, como esencia propia y absoluta, como esencia entera ó infinita y como armonía de la esencia, el ser también debe referirse á la esencia segun todas las determinaciones de la unidad, del absoluto, del infinito y de la unión.—Por la “intuición” ha de esclarecerse esta deducción que por ser general es vaga.

¿Qué es “intimidad” ó sentido íntimo? La relación interior del yo consigo mismo ó de un ser con su esencia, en virtud de cuya relación entramos en posesión de nosotros mismos y hacemos constar que nuestra esencia, actividad y cuanto somos nos pertenece. ¿Cómo se manifiesta la intimidad? Al principio es una, sobre toda oposición; después es doble y toma dos nombres: conciencia de sí mismo y sentimiento de sí mismo; cuyas formas acaban por unirse en la conciencia del sentimiento y en el sentimiento de la conciencia.—Tiene la intimidad cuatro formas que se desenvuelven con los caracteres de la unidad, de la oposición y de la armonía.—¿Cuáles son los elementos que predominan en la oposición de la conciencia y del sentimiento de sí mismo?—Recordemos que la conciencia es el pensamiento; que el pensamiento es la facultad que tiene por objeto la esencia propia de las cosas y que se determina como verdad y como error segun que aprende ó no las cosas como son en sí, en su propia esencia; que el sentimiento es la facultad que se aplica á la esencia entera de una manera concreta y que se determina como placer y como pena, como alegría y como dolor, segun que el objeto en su conjunto armoniza ó no con nuestra naturaleza.—Entre los términos de la deducción y los de la intuición hay una correspondencia exacta y solo hay que concluir aplicando los unos á los otros en la “construcción.”

La relación de Dios á la esencia es por tanto una relación íntima

—Esta intimidad es una y entera, sobre toda division: es conciencia y sentimiento y armonía de aquella y de esta. Dios es Dios para sí mismo. (Deus sibi Deus.) Es para sí mismo tal como es y todo lo que es.—Entre la intimidad divina y la nuestra hay la diferencia de que la divina es perfecta y la nuestra es imperfecta y afectada de negacion.—El pensamiento divino no puede ser verdad ó error, sino verdad pura y el sentimiento divino no puede ser de alegría ó de tristeza, sino felicidad pura.—“Dios es la verdad” toda, una y entera, infinita y absoluta. En Dios la conciencia es idéntica á la verdad y la verdad en la conciencia es idéntica á la certeza.—Esta es la base de la “personalidad” divina; pero personalidad no es lo mismo que individualidad, sino la calidad de un ser que tiene conciencia y sentimiento completos de sí mismo, que se posee y se afirma como “yo.” El hombre es una personalidad limitada. Dios es la personalidad infinita: el lazo íntimo de estas dos personalidades es la “religion.”

La verdad no es, por consiguiente, una invencion del hombre; no se hace, es. Existe un principio universal de verdad, como fin de la ciencia. La verdad es Dios y el hombre no puede concentrarla si no es uniéndose á Dios en el pensamiento.—No hay dos verdades: ni hay verdad fuera de Dios. Toda verdad es divina y toda afirmacion de la verdad es afirmacion de Dios. Dios no es la unidad vacía, sino la unidad plena de la esencia.

Concebimos la naturaleza y los espíritus como dos órdenes de cosas que son opuestas y contrarias bajo todos aspectos; pero cuyos rasgos distintivos se reducen á la predominacion reciproca de la esencia propia y de la esencia entera. El espíritu es puesto bajo la forma de concentracion en el sentido íntimo; el cuerpo bajo la forma de expansion abierta á las influencias externas. El espíritu tiene conciencia de su valor absoluto; el cuerpo ignora su propio valor. El espíritu obra por sí mismo espontánea y voluntariamente; el cuerpo es inerte y carece de voluntad. El espíritu se une con los espíritus conservando todos su independencia; el cuerpo se combina con otros cuerpos segun sus afinidades específicas y pierde hasta las cualidades distintivas. El espíritu se desenvuelve libremente; el cuerpo se desarrolla necesariamente.—Nada es en la naturaleza caprichoso ni arbitrario, sino que todo está sujeto á leyes ineludibles. Las leyes de la vida espiritual que deben ser ejecutadas por seres que tienen en sí mismos los móviles de sus actos deben ser cumplidas por la voluntad libre; las leyes físicas de la naturaleza han de cumplirse fatalmente.

¿Como comprendemos la humanidad? Precisamente como el ser de

armonía de la creacion, como el microcosmos en que se equilibran todas las fuerzas del mundo espiritual y del mundo físico ó en el cual la vida animal se eleva á su mas alta potencia y se une á la mas alta manifestacion del espíritu á la razon, sentido de lo absoluto y de lo infinito.

El análisis de los objetos del pensamiento coincide pues enteramente con la deduccion de las cosas que están en Dios. Y desde luego la aplicacion es fácil.—Ciertamente que Dios contiene en sí dos seres opuestos, la naturaleza y el espíritu y un ser de armonía, la humanidad. Es cierto tambien que el mundo está contenido en Dios y se compone de tres géneros, el espíritu y la naturaleza, considerados entre sí y subordinados á Dios y la humanidad que es la síntesis de ellos. Estos tres seres están formados de la esencia divina; pero su esencia no es la esencia propia de Dios, porque esta es superior á la determinacion, la negacion y á la exclusion que se encuentran siempre en el mundo.—Las cosas del mundo no son Dios, sino que están en Dios, bajo de Dios y son por Dios.

Existe un “mundo” no fuera de Dios sino en Dios y está determinado en sus diversas partes segun la esencia divina. Esto es lo que hace afirmar científicamente que entre Dios y el mundo hay una relacion de “causalidad.”—El materialismo y el idealismo son errores. La naturaleza no es una fantasma de la imaginacion sino un ser real que tiene su razon en Dios; y el espíritu por mas que digan los sentidos no tiene menos realidad que la materia.—El espíritu y la naturaleza son distintos de Dios sin estar separados de él y están unidos á Dios sin confundirse con él. Esto es lo que desconocen el panteísmo y el dualismo.—Para el panteísmo todo se confunde con el infinito y Dios no existe como ser supremo sobre el mundo; para el dualismo todo se separa y la naturaleza aparece como lo otro, como el contrario de Dios.

Demostrado queda que el espíritu, la naturaleza y la humanidad pueden ser el objeto de conocimientos legítimos porque se presentan á nosotros en la “intuicion” tales como deben ser en virtud de su principio ó tales como son en la “deduccion.”—El espíritu es para nosotros el mundo subjetivo y la naturaleza el objetivo. Y estos dos mundos dominados por la unidad superior de la esencia que se expresan bajo dos aspectos opuestos, están destinados á unirse en todas sus manifestaciones. La antropología certifica este principio en los límites de la observacion: el espíritu y el cuerpo en el hombre son organismos homólogos que se corresponden en todas sus determinaciones y se desenvuelven paralelamente en la vida.

La "armonía del pensamiento y de la realidad" es un principio cierto. El pensamiento está hecho para conocer las cosas según su esencia y las cosas están hechas para ser conocidas en verdad. Kant se ha rebelado contra esta verdad; pero ya quedan establecidos los principios necesarios para contestar á su crítica. Kant desecha el conocimiento científico de Dios y no puede referir el mundo á ningun principio superior; niega toda intuición intelectual de la razón y no busca para la imaginación más que una síntesis total de todos los estados determinados del mundo en el tiempo y en el espacio, es decir una enumeración de partes hasta lo infinito ó en número infinito, lo cual implica una idea contradictoria.

El mundo es la expresión de los atributos de Dios. Dios se manifiesta como ser y como esencia en el mundo, según la unidad, según el antítesis de lo absoluto y lo infinito, según la armonía, y en una palabra según las determinaciones de su esencia. Y como la esencia divina es una é indivisible no puede fraccionarse en los diversos seres del mundo, sino que ha de estar toda en cada uno, pero realizada solamente bajo relaciones distintas y conforme á las leyes de la tésis, del antítesis y de la síntesis.

El mundo considerado en su unidad, en su infinidad, en sus relaciones con Dios es objeto de "conocimiento racional," independiente de toda experiencia. Tenemos pues conocimientos legítimos fuera de los límites de la observación: los unos se refieren á Dios; los otros al mundo. Pero nada sabemos todavía por lo que respecta al valor de nuestros conocimientos sensibles.

Dios es la razón y la causa del universo; es decir que el mundo está en Dios, bajo de Dios y es por Dios.—Dios está presente en todo por su inteligencia, su amor y su esencia.—Dios es el ser, la esencia, la forma, la existencia, la unidad, el infinito, el absoluto. Todas estas propiedades son categorías.—Si estos son los atributos de Dios ó del Ser y si Dios es también todo lo que es en virtud de la identidad de su esencia, Dios es el mismo, ya se le considere en sí mismo ya en su contenido, es decir, en el mundo y en las cosas finitas.—Todo se eleva á la unidad; esto es lo que constantemente hemos observado en el desarrollo de nuestros conocimientos, obedeciendo siempre las leyes del pensamiento; pero solamente á la luz del principio de la ciencia es como reconocemos la legitimidad de este procedimiento.

La intuición está conforme con la deducción. Hemos partido del Ser absolutamente infinito y por solo el esfuerzo del raciocinio llegamos al ser infinitamente finito, sin que nuestras deducciones hayan sido

contrariadas por la observación directa de la realidad.—De Dios hemos pasado á la naturaleza, al espíritu, á la humanidad, es decir del infinito absoluto á los infinitos relativos. Después hemos pasado á los individuos, á los seres infinitamente finitos. El individuo es el último límite de la "sustancia;" su comprensión es infinita; pero su extensión es nula, y esto no obstante, según los principios el individuo es semejante al todo de que hace parte y por consecuencia semejante á Dios. El individuo no contiene otros seres; pero contiene "partes y fenómenos."

La materia es continua: lo que es continuo se divide en partes homogéneas que á su vez son divisibles. Cada cuerpo, es por consiguiente divisible hasta lo infinito y por tanto contiene una infinidad de partes infinitamente pequeñas.

Los espíritus no se dividen en partes; pero ejercen actos que se desarrollan en forma de serie en el tiempo, obran, cambian, viven haciendo pasar sus estados de la posibilidad á la realidad. ¿Cuántos estados de estos son posibles en el alma? La observación determina una cantidad inconmensurable; mas no puede pasar de ella.

La deducción establece el principio: cada esencia individual es plena é infinita en sus límites; y contiene una infinidad de estados posibles. Siendo esto así, y debiéndose desarrollar todos estos estados en el tiempo, ó en otros términos, si cada ser está destinado á realizar toda su esencia, queda rigurosamente demostrado que no hay límite para la vida del alma, es decir: el "alma es inmortal."—¿Qué tiene de admirable entonces que tengamos la idea de lo infinito, supuesto que lo infinito está en nosotros y que tenemos la conciencia de nosotros mismos?

Detengámonos aquí para no salir del cuadro de la lógica. Ya se ha visto que la metafísica es posible como ciencia y que puede, conducida con método, dar una solución racional á las más elevadas cuestiones que agitan al pensamiento humano.

Hemos reconocido en conciencia que para la ciencia hay un punto de partida y un principio, ambos absolutamente ciertos, que son el yo y Dios.—Para salvar todas las dificultades que pueden ofrecer las cuestiones relativas á ese principio y á ese punto de partida hay un método absolutamente seguro: la combinación del análisis y de la síntesis, de la intuición y de la deducción.—Sobre todos los medios de conocer tenemos una noción cierta de Dios. Desarrollemosla, saquemos de ella las consecuencias. Aprenderemos entonces que Dios es la verdad infinita y absoluta; que en su esencia contiene la naturaleza, el espíritu y la humanidad; que es idéntico á sí mismo en todo lo que es; que

de esta manera las categorías tienen un valor universal y que las leyes del pensamiento no son otras que las leyes de la realidad. Todas estas verdades son generales, superiores á la observacion y se refieren á objetos infinitos y absolutos que no pueden ser alcansados sino por la razon. Por consecuencia el conocimiento "racional" es legitimo.

¿Como podrá asegurarse el valor del conocimiento "sensible?" Demostrando que tiene un objeto real y que este objeto es sensible al pensamiento.—En el espacio hay cuerpos y estos se nos revelan por los sentidos tales como son. Las impresiones que nos causan son independientes de nuestra voluntad y no contienen causa de error. Podria ser que con otros sentidos esas impresiones fueran diversas de las que ahora son; pero de seguro que no les serian contradictorias, porque la verdad es una y todo en el mundo está organizado en armonía con todo.

Si la observacion tiene una base cierta, la "abstraccion" es tambien suficiente para descubrir la verdad, con tal de que se verifique con arreglo á las condiciones cientificas de la experiencia y de la generalizacion.—Esta sin elemento á priori nada absoluto ni necesario puede dar, porque no responde de lo futuro; lejos de producir leyes fijas é invariables en todo tiempo, introduce la contingencia hasta en las leyes mas bien aseguradas. La induccion no tiene seguridad sino se combina con la deducccion.

Al afirmar la legitimidad del conocimiento humano en sus diversas manifestaciones no afirmamos que nuestras operaciones intelectuales sean siempre verdaderas, sino que pueden serlo realizando las condiciones orgánicas de la ciencia.—El conocimiento no es legitimo sino organizado en forma de nociones, juicios, racionios, conforme á las leyes del pensamiento y á las exigencias del método. Fuera de estas condiciones el espíritu está expuesto al error y á la duda.

El conocimiento tiene tambien su "límite," porque nunca será para nosotros lo que es para Dios. No solo podemos engañarnos, sino que hay cosas que nos es imposible saber en nuestro estado actual; pero ese límite no se refiere á las cuestiones de principio sino á las de hecho ó á la aplicacion de los principios á los hechos. Los principios son verdades generales, y el conocimiento de los "hechos" está necesariamente subordinado á nuestra organizacion sensitiva.—Hay un orden de hechos que dan asunto á la crítica y son los que resultan del concurso de varios agentes libres como el hombre y Dios. Sin duda alguna nuestros semejantes obran en nosotros y á veces nos guian sin saberlo nosotros mismos; sin duda ninguna Dios interviene en la vida del hombre y de la humanidad. ¿Cuando, cómo y dentro de qué límites?

Esto no lo puede resolver la ciencia: esos hechos que pertenecen á la vida moral y religiosa tocan á la conciencia individual y son objetos de la "fé."

FIN.

de esta manera las categorías tienen un valor universal y que las leyes del pensamiento no son otras que las leyes de la realidad. Todas estas verdades son generales, superiores á la observacion y se refieren á objetos infinitos y absolutos que no pueden ser alcansados sino por la razon. Por consecuencia el conocimiento "racional" es legitimo.

¿Como podrá asegurarse el valor del conocimiento "sensible?" Demostrando que tiene un objeto real y que este objeto es sensible al pensamiento.—En el espacio hay cuerpos y estos se nos revelan por los sentidos tales como son. Las impresiones que nos causan son independientes de nuestra voluntad y no contienen causa de error. Podria ser que con otros sentidos esas impresiones fueran diversas de las que ahora son; pero de seguro que no les serian contradictorias, porque la verdad es una y todo en el mundo está organizado en armonía con todo.

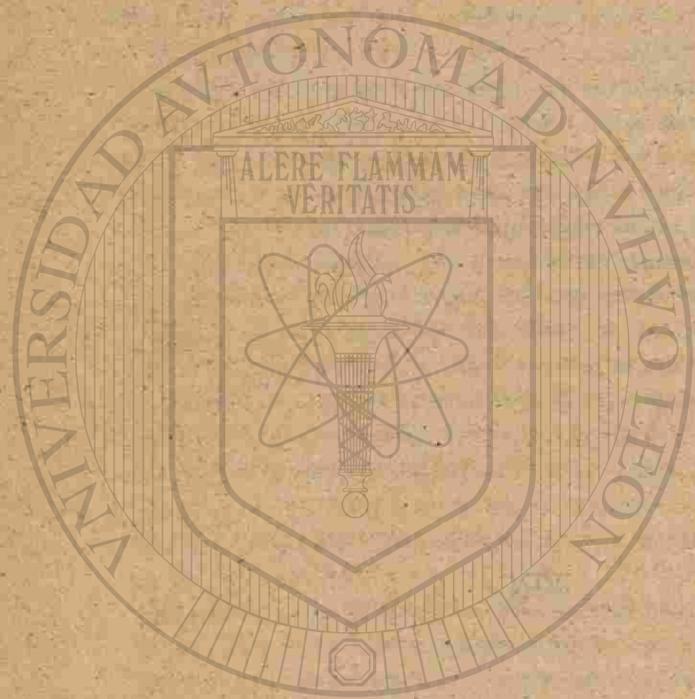
Si la observacion tiene una base cierta, la "abstraccion" es tambien suficiente para descubrir la verdad, con tal de que se verifique con arreglo á las condiciones cientificas de la experiencia y de la generalizacion.—Esta sin elemento á priori nada absoluto ni necesario puede dar, porque no responde de lo futuro; lejos de producir leyes fijas é invariables en todo tiempo, introduce la contingencia hasta en las leyes mas bien aseguradas. La induccion no tiene seguridad sino se combina con la deducion.

Al afirmar la legitimidad del conocimiento humano en sus diversas manifestaciones no afirmamos que nuestras operaciones intelectuales sean siempre verdaderas, sino que pueden serlo realizando las condiciones orgánicas de la ciencia.—El conocimiento no es legitimo sino organizado en forma de nociones, juicios, racionios, conforme á las leyes del pensamiento y á las exigencias del método. Fuera de estas condiciones el espíritu está expuesto al error y á la duda.

El conocimiento tiene tambien su "límite," porque nunca será para nosotros lo que es para Dios. No solo podemos engañarnos, sino que hay cosas que nos es imposible saber en nuestro estado actual; pero ese límite no se refiere á las cuestiones de principio sino á las de hecho ó á la aplicacion de los principios á los hechos. Los principios son verdades generales, y el conocimiento de los "hechos" está necesariamente subordinado á nuestra organizacion sensitiva.—Hay un orden de hechos que dan asunto á la crítica y son los que resultan del concurso de varios agentes libres como el hombre y Dios. Sin duda alguna nuestros semejantes obran en nosotros y á veces nos guian sin saberlo nosotros mismos; sin duda ninguna Dios interviene en la vida del hombre y de la humanidad. ¿Cuando, cómo y dentro de qué límites?

Esto no lo puede resolver la ciencia: esos hechos que pertenecen á la vida moral y religiosa tocan á la conciencia individual y son objetos de la "fé."

FIN.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

### Indice del tomo I.

	PÁG.
PREFACIO.—Situación lógica en nuestra época.—Crítica de Renouvier.—Lógica inductiva de S. Mill.—Lógica deductiva de Hegel.—Necesidad de constituir la ciencia del conocimiento. Plan del autor: psicología, lógica, metafísica.	5
INTRODUCCION.	
NOCION DE LA LÓGICA.—La ciencia como organismo del conocimiento. Propiedades comunes de todas las ciencias. Objeto de la lógica. Base psicológica de la lógica. Disciplina y canónica del entendimiento. Contenido de la lógica: el conocimiento, la verdad y la certeza. La noción, el juicio y el raciocinio. La definición, la division y la demostracion. El sistema y el método.—La lógica no es arte siuo ciencia, la del conocimiento. Dialéctica, analítica y estética. Si hay dos lógicas, una práctica y otra teórica.	17
RELACIONES DE LA LÓGICA.—Ciencias formales y materiales: en qué sentido es ciencia formal la lógica; ciencias particulares y generales; en qué sentido la lógica es ciencia general y filosófica; sus relaciones con las ciencias particulares: sus relaciones con la metafísica.	22
UTILIDAD DE LA LÓGICA.—Importancia de la filosofía. Influencia de la lógica como ciencia del conocimiento. La ciencia como objeto de la vida; la lógica educa el entendimiento.—Vacíos y contradicciones en las teorías modernas: mision de la lógica. Ventajas de una disciplina intelectual.	26
DIVISION DE LA LÓGICA.—Principio de division: el todo, las partes, su relacion. El conocimiento en general: el contenido	

del conocimiento: conocimiento científico.—Otra division; la formacion y la organizacion del conocimiento.—Cuadro sinóptico.	30
PARTE GENERAL.—Formacion del conocimiento.	32
TEORIA DEL CONOCIMIENTO. LIBRO PRIMERO.—Nocion del co- nocimiento.	37
CAPITULO I.—Sujeto del conocimiento	41
CAPITULO II.—Objeto del conocimiento.	45
CAPITULO III.—Relacion entre el sujeto y el objeto en el cono- cimiento.	74
LIBRO SEGUNDO.—Origenes del conocimiento.	89
CAPITULO I.—Conocimiento sensible.—Estética lógica.	94
CAPITULO II.—El conocimiento abstracto.—Analítica lógica.	154
CAPITULO III.—El conocimiento racional.—Dialéctica lógica.	175
LIBRO TERCERO.—DE LAS LEYES DEL CONOCIMIENTO.—CAPITULO I. —Nocion y division de las leyes del conocimiento.	221
CAPITULO II.—Leyes del pensamiento.	225
CAPITULO III.—Leyes del conocimiento.	231
LIBRO CUARTO.—CAPITULO I.—LEGITIMIDAD DEL CONOCIMIENTO. —El conocimiento immanente.	239
CAPITULO II.—El conocimiento trascendente.	244
CAPITULO III.—Conclusion.	259

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



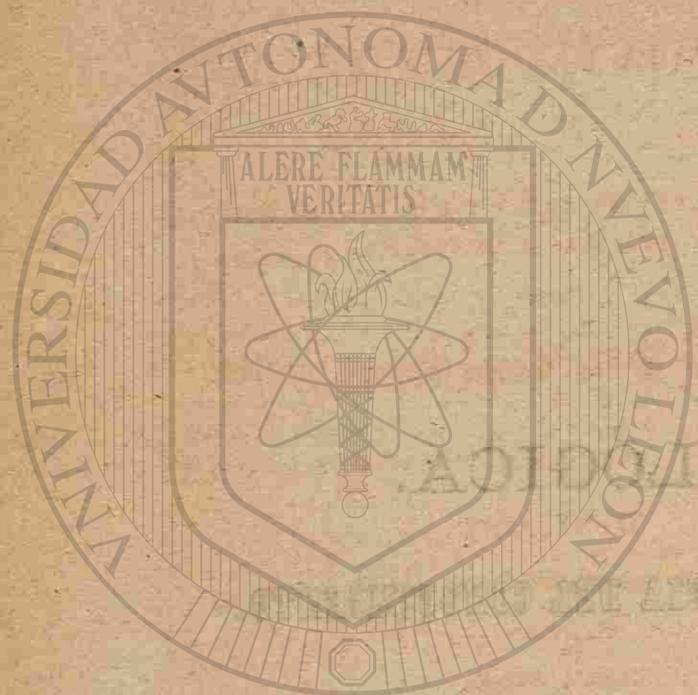


# U A N L

LÓGICA.  
LA CIENCIA DEL CONOCIMIENTO.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

# LOGICA

## LA CIENCIA DEL CONOCIMIENTO.

VERSION CASTELLANA DE LA OBRA ESCRITA POR G. TIBERGHIEU DR.  
EN FILOSOFÍA Y PROFESOR EN LA UNIVERSIDAD DE BRUSELAS

POR

Jose H. del Castillo Velasco.

SEGUNDA PARTE.

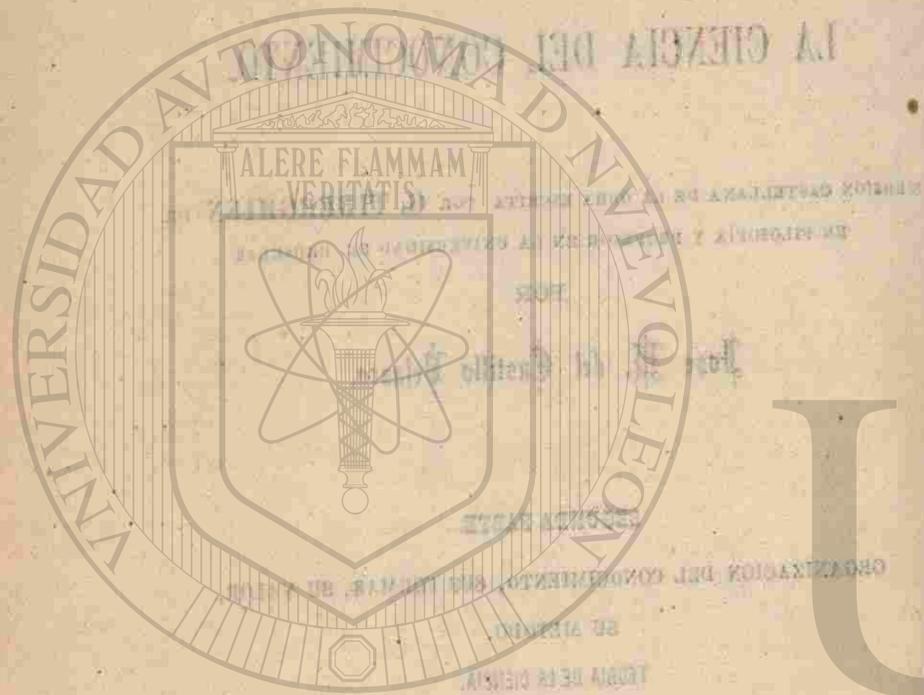
ORGANIZACION DEL CONOCIMIENTO, SUS FORMAS, SU VALOR,  
SU METODO.  
TEORIA DE LA CIENCIA.

MÉXICO.--1878.

Librería Madrileña.--Portal del Aguila de Oro núm. 5.  
IMPRESO POR CASTILLO VELASCO É HIJOS -- CALLE DE LA MARISCALA  
Núm. 5.

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

LOGICA



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIONES Y DESARROLLO CIENTÍFICO

Librería...  
Impreso por...  
México, D.F.

## ORGANIZACION DEL CONOCIMIENTO.

### INTRODUCCION.

Poseemos la "Teoría general" del conocimiento humano. Hemos considerado el conocimiento en sus dos términos, sujeto y objeto, en sus orígenes, sensibilidad y razón, y en su legitimidad como conocimiento inmanente y trascendente, desarrollados según las leyes del pensamiento entre los dos límites de la ciencia, el punto de partida y el principio.

Tiene pues la lógica como ciencia del conocimiento una base cierta y podemos aprender ahora sus pormenores y aplicaciones.

En el cuadro de la lógica especial que vamos a llenar se pueden distinguir tres cuestiones fundamentales.

Concierne la primera a la "lógica formal." ¿Cuál es el contenido del conocimiento ó cuáles son las operaciones del pensamiento?—Teoría de la noción, del juicio y del razonamiento.

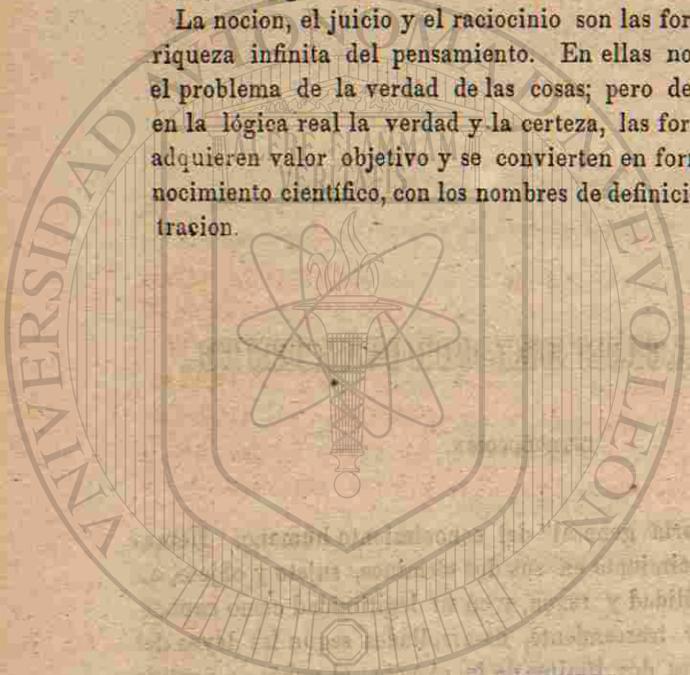
La segunda concierne a la "lógica real." ¿Cuál es el fin del conocimiento? Teoría de la verdad y del error, de la certeza y de la duda.

Toca la tercera a la "ciencia." ¿De qué manera puede ser organizado el conocimiento?—Teoría de las formas científicas, del sistema y del método.

La parte especial de la lógica, como la entendemos, constituye la lógica y toda la lógica de la escuela, que desde Aristóteles se ha llama-

do organum, orgánica, porque representa la "organizacion" del conocimiento.—En esta parte especial vamos á examinar como se formula el conocimiento, como se desarrolla, se acaba, se organiza vistiendose con la forma del lenguaje y como llega á ser un todo, un cuerpo de doctrina, un organismo.

La nocion, el juicio y el raciocinio son las formas orgánicas y una riqueza infinita del pensamiento. En ellas no se establece todavia el problema de la verdad de las cosas; pero desde que se reconocen en la lógica real la verdad y la certeza, las formas del pensamiento adquieren valor objetivo y se convierten en formas orgánicas del conocimiento científico, con los nombres de definicion, division y demostracion.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LEÓN

DIRECCION GENERAL DE

## Libro Primero.

### LÓGICA FORMAL

6

#### TEORÍA DE LAS OPERACIONES DEL ENTENDIMIENTO.

#### FORMAS ORGÁNICAS DEL PENSAMIENTO.

Las operaciones del pensamiento son las formas múltiples que adopta el entendimiento en sus relaciones con las cosas. Son en número de tres segun los tres aspectos de la realidad: unidad, variedad y armonía. Al objeto considerado en si mismo, en su unidad, corresponde la "nocion;" al objeto considerado en su variedad, en sus relaciones internas y externas corresponde el "juicio" con sus dos términos, sujeto y atributo, y el "raciocinio" combina los juicios entre si como el juicio combina las nociones.

La primera operacion tiene por fin el de formar la nocion de un objeto, sustancia ó propiedad: la segunda la de aprender la relacion que hay entre dos objetos, y la tercera la de inferir una relacion nueva de dos ó mas relaciones conocidas.—Las nociones se unen en un juicio: los juicios en un raciocinio y aquí paran todas las obras del entendimiento, que es la facultad de comprender, juzgar y raciocinar, ni mas ni menos. Las dos primeras operaciones son puramente intuitivas: hombre, Pablo, espacio son intuiciones sensibles, intelectuales. Los juicios: el hombre piensa, el espacio es infinito, son intuiciones tambien, de relaciones. La tercera operacion es intuitiva y discursiva cuando se formula con regularidad y pasa de una relacion á otra para llegar á una conclusion cierta: tal es el silogismo; pero sucede á veces que por una intuicion repentina percibimos la relacion que existe entre otras relaciones, sin darse uno á si mismo cuenta del lazo que las une.—El raciocinio desarrollado en todas sus partes nos liberta del error.—En Dios no hay esta necesidad porque todo lo sabe por intuicion: Dios raciocina pero su raciocinio es intuitivo como el juicio y la nocion, y estas tres operaciones no son mas que una sola.

La tercera operacion implica la segunda, y la segunda supone la

primera.—Creer algunos que la noción implica al juicio y este error proviene de un vacío en la teoría del conocimiento. Y en efecto así sucede en las nociones determinadas ó analíticas: si se concibe por ejemplo al hombre como personalidad, la noción contiene un juicio por que hay dos objetos, y se afirma que la personalidad se afirma del hombre; pero no todos nuestros conocimientos son determinados, y los indeterminados son anteriores á todo juicio. El pensamiento, "yo" es simple y no implica el pensamiento del no yo. No hay un no yo sino es para un yo determinado y tenemos conciencia de nosotros mismos antes de sentir nuestra limitación.

El pensamiento se manifiesta en la vida por una serie continua de estados ó fenómenos que se suceden unos á otros y constituyen la vida intelectual. Los términos simples ó elementales de esta serie son las nociones, intuiciones y representaciones de cosas sensibles y las ideas de objetos supra-sensibles; pero escasa sería la vida de la inteligencia si no tuvieramos medios de ligar esos términos y de formar con ellos un todo.—Uno de los fines principales del hombre es el de realizar en cuanto sea posible la armonía de los pensamientos, de los afectos y de las causas y organizar toda la vida del alma conforme al ideal de la razón siguiendo el modelo de la vida divina.

Considerada la vida del alma en todos sus aspectos se expresa en el exterior por el "lenguaje", comprendiendo en esta palabra todas las manifestaciones del espíritu por medio de la pantomima, la palabra, la escritura y la música.—Las operaciones del entendimiento se formulan del modo mas claro en la gramática; en esta se organiza la palabra como el pensamiento en la lógica; de suerte que la gramática en su conjunto es una lógica práctica y popular, lógica en acción. Las nociones se amoldan en las "palabras", los juicios en las "proposiciones" y los raciocinios en los "periodos" ó frases que contienen varias proposiciones, si por raciocinar se entiende percibir una relación entre otras relaciones.

El juicio y el raciocinio en el lenguaje escrito ú oral exigen palabras particulares que tienen que unir dos nociones ó dos proposiciones entre sí: toda palabra puede expresar nociones; pero las palabras tienen un carácter específico que las destina á designar ya una ya otra operación del entendimiento. La expresión propia de la noción es el "sustantivo" y ya se sabe que todas las demás palabras pueden usarse sustantivamente. Hay por tanto en el entendimiento tantas nociones por lo menos como palabras en el diccionario y los nombres propios.—La palabra que marca el juicio es el verbo "verbum" y los

verbos tienen menos extensión que los nombres por que el verbo puede reducirse á sustantivo y este no puede convertirse en verbo. El verbo expresa una relación activa ó pasiva; mas para que haya relación es preciso que haya términos. Por esto aunque el verbo no sea la palabra por excelencia como se asegura generalmente, la variedad de verbos acredita la riqueza intelectual considerada como facultad de juzgar.—"Comprehension" es el término que sirve para juntar las proposiciones entre sí y para formular nociones.

Las partes principales del discurso que manifiestan al oído y á la vista en el uso de la palabra y de la escritura, las operaciones fundamentales del pensamiento son el sustantivo, el verbo y la conjunción. Estas tres especies de palabras se completan por especies accesorias. Son satélites del sustantivo el artículo, el pronombre, y el adjetivo calificativo y determinante. Lo precede el artículo para anunciar ya el género ó número, ya el sentido definido ó indeterminado del objeto, y lo reemplaza el pronombre: mas ni este ni aquel son indispensables para expresar el pensamiento y por esto no existen en algunas lenguas.—El verbo tiene por compañero al adverbio, complemento indirecto que puede ser reemplazado por un sustantivo á quien preceda una preposición. La interjección es la parte afectiva.

Inútil parece insistir en la relación de la lógica formal con el lenguaje, porque las consideraciones que á este fin se exponen mas bien tocan á la gramática general que á la ciencia del conocimiento. El estudio de las proposiciones exige el de los nombres, como lo hace notar M. Mill; pero ambos estudios son estraños á la lógica que se ocupa menos en el de los nombres que en el de las cosas.

## CAPÍTULO I.

## LA NOCIÓN.

La noción es el conocimiento intuitivo de un objeto considerado en sí mismo, haciendo abstracción de toda relación, ó en términos sencillos: noción es la intuición ó la percepción de una cosa. Para percibir un objeto no hemos menester afirmar sus relaciones externas con otros seres, ni sus relaciones internas con sus propias cualidades; ni aun es necesario afirmar su existencia porque la existencia es una

primera.—Creer algunos que la noción implica al juicio y este error proviene de un vacío en la teoría del conocimiento. Y en efecto así sucede en las nociones determinadas ó analíticas: si se concibe por ejemplo al hombre como personalidad, la noción contiene un juicio por que hay dos objetos, y se afirma que la personalidad se afirma del hombre; pero no todos nuestros conocimientos son determinados, y los indeterminados son anteriores á todo juicio. El pensamiento, "yo" es simple y no implica el pensamiento del no yo. No hay un no yo sino es para un yo determinado y tenemos conciencia de nosotros mismos antes de sentir nuestra limitación.

El pensamiento se manifiesta en la vida por una serie continua de estados ó fenómenos que se suceden unos á otros y constituyen la vida intelectual. Los términos simples ó elementales de esta serie son las nociones, intuiciones y representaciones de cosas sensibles y las ideas de objetos supra-sensibles; pero escasa sería la vida de la inteligencia si no tuvieramos medios de ligar esos términos y de formar con ellos un todo.—Uno de los fines principales del hombre es el de realizar en cuanto sea posible la armonía de los pensamientos, de los afectos y de las causas y organizar toda la vida del alma conforme al ideal de la razón y siguiendo el modelo de la vida divina.

Considerada la vida del alma en todos sus aspectos se expresa en el exterior por el "lenguaje", comprendiendo en esta palabra todas las manifestaciones del espíritu por medio de la pantomima, la palabra, la escritura y la música.—Las operaciones del entendimiento se formulan del modo mas claro en la gramática; en esta se organiza la palabra como el pensamiento en la lógica; de suerte que la gramática en su conjunto es una lógica práctica y popular, lógica en acción. Las nociones se amoldan en las "palabras", los juicios en las "proposiciones" y los raciocinios en los "periodos" ó frases que contienen varias proposiciones, si por raciocinar se entiende percibir una relación entre otras relaciones.

El juicio y el raciocinio en el lenguaje escrito ú oral exigen palabras particulares que tienen que unir dos nociones ó dos proposiciones entre sí: toda palabra puede expresar nociones; pero las palabras tienen un carácter específico que las destina á designar ya una ya otra operación del entendimiento. La expresión propia de la noción es el "sustantivo" y ya se sabe que todas las demás palabras pueden usarse sustantivamente. Hay por tanto en el entendimiento tantas nociones por lo menos como palabras en el diccionario y los nombres propios.—La palabra que marca el juicio es el verbo "verbum" y los

verbos tienen menos extensión que los nombres por que el verbo puede reducirse á sustantivo y este no puede convertirse en verbo. El verbo expresa una relación activa ó pasiva; mas para que haya relación es preciso que haya términos. Por esto aunque el verbo no sea la palabra por excelencia como se asegura generalmente, la variedad de verbos acredita la riqueza intelectual considerada como facultad de juzgar.—"Comprehension" es el término que sirve para juntar las proposiciones entre sí y para formular nociones.

Las partes principales del discurso que manifiestan al oído y á la vista en el uso de la palabra y de la escritura, las operaciones fundamentales del pensamiento son el sustantivo, el verbo y la conjunción. Estas tres especies de palabras se completan por especies accesorias. Son satélites del sustantivo el artículo, el pronombre, y el adjetivo calificativo y determinante. Lo precede el artículo para anunciar ya el género ó número, ya el sentido definido ó indeterminado del objeto, y lo reemplaza el pronombre: mas ni este ni aquel son indispensables para expresar el pensamiento y por esto no existen en algunas lenguas.—El verbo tiene por compañero al adverbio, complemento indirecto que puede ser reemplazado por un sustantivo á quien preceda una preposición. La interjección es la parte afectiva.

Inútil parece insistir en la relación de la lógica formal con el lenguaje, porque las consideraciones que á este fin se exponen mas bien tocan á la gramática general que á la ciencia del conocimiento. El estudio de las proposiciones exige el de los nombres, como lo hace notar M. Mill; pero ambos estudios son estraños á la lógica que se ocupa menos en el de los nombres que en el de las cosas.

## CAPÍTULO I.

## LA NOCIÓN.

La noción es el conocimiento intuitivo de un objeto considerado en sí mismo, haciendo abstracción de toda relación, ó en términos sencillos: noción es la intuición ó la percepción de una cosa. Para percibir un objeto no hemos menester afirmar sus relaciones externas con otros seres, ni sus relaciones internas con sus propias cualidades; ni aun es necesario afirmar su existencia porque la existencia es una

propiedad. Afirmamos el objeto y nada más ni menos.—No hay noción sin objeto, y el objeto ha de ser uno porque si fueran dos ya estableceríamos alguna relación entre ambos y juzgaríamos.

La noción expresa solo la presencia de un objeto en la conciencia. Desde que el pensamiento se fija en una cosa, la distingue, la percibe, la conoce de alguna manera: "notio, cognitio." Vemos un libro con el título de "el espíritu, el cuerpo, los milagros:" un niño podría preguntar qué se entiende por espíritu ó por milagro; pero cualquiera persona algo educada sabe desde luego de que tratan esos libros. He ahí tres nociones que surgen en nosotros á la sola vista de los signos que las representan, y afirmamos entonces los objetos de esas nociones y nada más ni aun su existencia real.—Si salimos de ese límite acaso haya tantas opiniones como lectores; pero entonces ya no se trata solamente de la noción.

La noción, por regla general, no implica juicio alguno: es la más sensible y primitiva operación del pensamiento, y por esto como pura noción es indiferente á la verdad y al error como enseñaba Aristóteles, porque la verdad y el error suponen un juicio, afirmación conforme ó contraria á la realidad. La noción nada afirma ni niega, ni es verdadera ni falsa. Si digo: "los ángeles... es verdad?" nadie podrá responderme porque se ignora lo que quiero decir, y no hago más que exponer una noción; pero si digo: "los ángeles existen" podrá decirseme que esto es cierto ó que es falso, porque ya combino nociones, establezco relaciones que son ó no exactas.

Las condiciones de una noción son las mismas que las del conocimiento en general: sujeto, objeto, relación. El objeto cambia; el sujeto es siempre uno mismo, porque es el yo como ser inteligente que efectúa un acto de pensamiento con ayuda de sus funciones intelectuales. Son funciones del entendimiento la atención, la percepción y la determinación. Esta acaba la noción, es decir, la analiza y la desarrolla en todas sus partes y en todas sus aplicaciones.

Diversos nombres se han dado á esta operación del entendimiento: sensación ó representación, concepto, concepción ó idea; pero debe dejarse á esos términos su significación especial. La "representación" designa comunmente una especie particular de nociones, las intuiciones sensibles cuyos objetos están figurados en la imaginación. Los "conceptos" son nociones genéricas cuya extensión y comprensión están definidas. Las "ideas" expresan las intuiciones intelectuales de la razón. La "sensación" á la cual consideran el sensualismo y el materialismo como fuente de todos nuestros conocimientos, no es en manera algu-

na noción, sin intermedio entre el sujeto y el objeto de la noción cuando el pensamiento se aplica al mundo exterior.

Las nociones pueden dividirse según su objeto, según las categorías de la esencia, según las fuentes del conocimiento, según las funciones del pensamiento, según los elementos de la comprensión y de la extensión.

Cuantos objetos conocemos subsisten en sí mismos ó en otra cosa: los primeros tienen existencia propia y se llaman sustancias; los segundos la tienen relativa y son modos, afecciones, accidentes, en una palabra, manifestaciones de la sustancia. De aquí nacen las nociones de "sustancias" y las de "propiedades," que pueden llamarse "nociones de ser" y "nociones de esencia." Las primeras se expresan con términos concretos y las segundas con términos abstractos.—No siempre los sustantivos, que designan las nociones, son signos de sustancia; pero puede justificarse la expresión porque las cualidades por un acto de abstracción pueden considerarse como sustancias.

No hay seres sin propiedades, ni propiedades sin ser: por lo cual hay "nociones combinadas" que tienen por objeto un ser considerado en una de sus propiedades ó una propiedad considerada como inherente á un ser. Este puede ser considerado en sus relaciones con sus partes ó con otro ser y la propiedad á su vez tiene propiedades consecutivas; de todo lo que nacen nuevas combinaciones de nociones que entran en el género precedente.

Estas diversas clases de nociones pueden representarse fácilmente en una forma geométrica como esquemas para la imaginación. Un círculo figurará una noción de ser ó de sustancia; un cuadrado una noción de esencia ó de propiedad; un cuadrado en un círculo la noción de un ser con una de sus cualidades; un círculo en un cuadrado la noción de una propiedad como inherente á un ser; un círculo en un círculo la noción de un ser en relación con otro ser y un cuadrado en un cuadrado, la noción de la propiedad de una propiedad. Estas combinaciones pueden presentarse en su tercera potencia, por ejemplo: los humores de los órganos del cuerpo, la rapidez de la marcha del tiempo.

El objeto de una noción puede ser considerado en su esencia individual, en su esencia genérica ó si está sobre todo género, en su esencia infinita y absoluta. De aquí nacen las nociones individuales ó singulares de objetos completamente determinados en el tiempo, las nociones generales que abrazan á toda una clase de objetos en sus propiedades comunes y eternas y las nociones absolutas que abrazan un solo objeto que ya no es determinado ni es parte de un género.

La "noción individual" ó la representación es el conocimiento de un objeto completamente determinado ya sea que se trate de una propiedad ó de una sustancia, ya sea que esta exista en el espacio como el cuerpo ó se desarrolle en el tiempo como el alma. Individuales son las nociones que tenemos de un fenómeno, de un hecho, de un accidente, así como las de calidades cuando las examinamos: por ejemplo la salud, la enfermedad, la sensibilidad ó la razón, no en general sino en sus manifestaciones particulares.—La práctica médica se apoya en nociones individuales: la ciencia en nociones generales. La observación da nociones individuales; la psicología, generales. La historia se forma también de nociones individuales, porque ninguna teoría expone, sino que refiera hechos, y trata de tales y tales hombres, costumbres, naciones &c.

La "noción general" ó la concepción es el conocimiento de un objeto, sustancia ó calidad considerados como género en sus propiedades inmutables y necesarias, comunes á todos los objetos de la misma especie.—Aun la individualidad es objeto de una noción general que nadie puede confundir con la noción de un individuo determinado. El alma es individual; pero cuando se habla del alma en general, ya no queda nadie encerrado en el estrecho círculo de las nociones individuales.—Estas se determinan por medio de rasgos individuales como elementos de una descripción; las nociones generales se determinan por caracteres generales como elementos de una definición.

Mas no deben confundirse las nociones generales con las abstractas ó generalizadas, ni con las colectivas. Las abstractas son conocimientos vulgares: las generales, conocimientos científicos.—Entre las nociones generales y las colectivas hay una diferencia de naturaleza, porque estas no exponen un género, sino una colección, es decir, un número determinado de objetos individuales. Los términos generales se afirman de todos los individuos á quienes comprenden, y los términos colectivos solamente son una repetición indeterminada de términos individuales.

Las nociones individuales son á las generales como los hechos á los principios y la historia á la filosofía.—Las "nociones comparadas" ó aplicadas son una apreciación filosófica de un hecho, por ejemplo: buen libro, flor bella, ley justa.—De este género de juicios se forma la historia en la cual los hombres, los acontecimientos y las instituciones son consideradas en sus relaciones con la vida general de la humanidad y conforme á los principios que rigen el cumplimiento del destino de todos los pueblos.

La "noción absoluta" ó la "idea" es el conocimiento de un objeto único ya sea sustancia, y asea propiedad que es superior á toda comparación. Así son las nociones de la naturaleza, del espacio, del tiempo como cosas únicas en su género y la noción de Dios como ser uno y entero.—Estas nociones son intuiciones puramente intelectuales, que no son determinables por caracteres singulares ó comunes, sino por atributos infinitos.

3. Según las fuentes del conocimiento las nociones son sensibles ó no sensibles según que vengan de la observación ó de la razón.—Todo lo que es individual ó determinado es objeto de una noción sensible; lo general ó indeterminado sale de los límites de la observación. Los elementos no sensibles son *a priori*; los otros *a posteriori*.

Las "nociones sensibles" abrazan todos nuestros conocimientos experimentales; así son las nociones físicas, históricas y geográficas, obtenidas todas por medio de los cinco sentidos, y las psicológicas cuando se trata de hechos certificados por el sentido íntimo; porque la observación tiene un doble imperio, "externo" el uno é "interno" el otro, la vida de la naturaleza y la vida del alma.

Las nociones "no sensibles" abrazan todos los conocimientos que se elevan sobre las representaciones individuales, ya sea porque la materia que los sentidos proporcionan se extiende y generaliza por el trabajo del entendimiento, ya sea porque la razón conciba objetos que la sensibilidad no puede alcanzar. De aquí nacen dos clases de nociones no sensibles: las "abstractas," de especie y de género, formadas por el entendimiento según los datos de los sentidos, y las "racionales" ó ideas absolutas de leyes, causas y principios. Las primeras son propiamente co-sensibles y las otras supra-sensibles.

Las sensibles tienen por objeto lo que llega á ser, lo que cambia los fenómenos que trae consigo el flujo de las cosas; son variables, contingentes y relativas. Las nociones supra-sensibles tienen por objeto lo que es, lo que subsiste en medio de las variaciones universales, y son inmutables, necesarias y absolutas. Las primeras se refieren á la vida, las segundas á la existencia eterna. La vida con sus accidentes es la esfera de la realidad en el sentido vulgar de la palabra, así como la eternidad es la esfera de lo ideal. De aquí nacen las "nociones ideales" y las "nociones reales." Estas expresan lo que es aquí y allá, en uno y en otro día: aquellas representan lo que es eterno y universalmente verdadero, lo que es bueno, lo que es bello en todo tiempo y lugar, para los ángeles como para nosotros. Las nociones ideales ejercen su influencia en todas las manifestaciones de la vida racional

Eternas como su objeto valen para el tiempo infinito, se aplican á la vida entera y se imponen á la conciencia como un mandamiento categórico: *haced el bien, practicad la justicia, buscad la verdad, realizad lo que es bello, sed perfectos como nuestro Padre celestial, imitad á Dios siempre y en todas las circunstancias suceda lo que sucediere.*

Las nociones ideales y las reales se combinan entre sí con las nociones comparadas en que aplicamos una concepción eterna ó filosófica á una representación histórica ó sensible.

Segun las funciones del pensamiento las nociones son claras, precisas, completas, determinadas en todas las relaciones, ú oscuras, confusas, parciales é indeterminadas.

Es "clara" una noción cuando su objeto representa una determinación en el espíritu: es "precisa" cuando sus elementos se distinguen con exactitud y se reconocen en su orden real de importancia. Generalmente basta con la atención y la percepción para dar á una noción un grado conveniente de claridad y de precisión; pero estas funciones deben ser mas sostenidas respecto de los objetos de la razón que respecto de los objetos de los sentidos.—Si faltan la atención y la percepción las nociones son oscuras y confusas.

Son "completas" ó adecuadas las nociones que expresan el conjunto de las propiedades fundamentales de un objeto: Son "parciales" las nociones que no comprenden ó que niegan algunas de estas propiedades. Las primeras corresponden á la esencia de las cosas y las segundas no comprenden mas que una parte de dicha esencia. Aquellas son entera y absolutamente verdaderas; estas son una verdad parcial y relativa, verdaderas bajo un aspecto y falsas bajo otro aspecto diverso, consistiendo el error en tomar la parte por el todo. De esto nacen las nociones "exclusivas."—En toda noción parcial hay un elemento positivo que abraza las propiedades conocidas y otro negativo que comprende las propiedades desconocidas; la noción es exacta en lo que afirma y falsa en lo que niega. Esta es la fuente principal de las disputas y malas inteligencias entre los hombres, entre los partidos y las escuelas, porque se toman las cosas bajo dos puntos de vista diversos.

No puede dudarse de que hay nociones parciales; pero hay menos que en cualquiera otra ciencia en las matemáticas. En las naturales en las cuales reina lo abstracción hay abundancia de nociones parciales que á veces desfiguran los objetos que pretenden explicar.—La secular rivalidad del panteísmo y del dualismo, del materialismo y del idealismo, del dogmaticismo y del escepticismo, tiene su origen en nociones parciales de verdad relativa.

¿Hay ideas completas? Parece que no se puede contestar á esa pregunta sin contradecir la imperfección que es inherente al conocimiento de un ser limitado y perfecto. Puede ser completa una noción é incompleto el conocimiento en general.—Por esto las nociones completas no agotan la esencia de su objeto; designan las propiedades, mas no las acaban, ni determinan el objeto en todos sus aspectos, pormenores y relaciones. De esta manera la noción completa no es incompatible con la imperfección de la inteligencia humana, ni impide los progresos ulteriores de la ciencia.—La lógica no debe exponer mas que nociones completas respecto de todas las partes de esta ciencia.

Son completas ó parciales las nociones segun el modo con que están determinadas y la determinación es la tercera función del pensamiento que combina la atención con la percepción. Noción completa es la noción bien determinada ó analizada en sus elementos principales. El método para hacer esta determinación es el de proceder con regularidad siguiendo el orden de las categorías que son las leyes del conocimiento.

Las nociones parciales son las mal determinadas ó que no lo están segun la esencia propia y la esencia entera. El mayor número de las nociones que hay en la conciencia vulgar es de nociones parciales. Unas son *a priori* y generales; pero incompletas; otras son tomadas de la experiencia en forma de nociones abstractas y generalizadas.

Las nociones que carecen de toda determinación se llaman "indeterminadas" y se oponen á las nociones completas y á las parciales, que son analíticas, es decir mas ó menos determinadas. Las parciales son el medio entre las completas y las indeterminadas. Estas dos tienen un punto de contacto: ambas afirman la esencia entera del objeto, que en las primeras se ve con claridad y en las segundas confusamente.

5. El grado de determinación de una noción constituye su "comprensión" y el grado de indeterminación su "extensión." La comprensión designa las propiedades ó caracteres del objeto y la extensión sus especies. Esto es lo que se llama cantidad intensiva y cantidad extensiva.

Para considerar un objeto en general es preciso desentenderse de los pormenores que no convienen mas que á tal ó tal especie.—En la noción general de sustancia, por ejemplo, es necesario desentenderse de los atributos que pertenecen á los cuerpos sin pertenecer á las almas, y en la noción general de cuerpo es necesario omitir todos los caracteres que distinguen entre sí á los cuerpos celestes, organizados ó in-

orgánicos, sólidos, líquidos ó gaseosos.—La noción de sustancia es por tanto menos determinada que la de cuerpo; pero esta es susceptible de determinación y mientras mas se determine mas comprensiva será la noción; pero menos extensiva.

Las propiedades ó los caracteres de un objeto son al mismo tiempo sus "atributos" ó sus predicados en el juicio. De aquí nace una nueva definición: la comprensión es el conjunto de los atributos posibles de una noción. El círculo es una línea que cambia siempre y de una misma manera la dirección; esta es su comprensión. Las especies ó las partes de un objeto son sus "sujetos" en el juicio. De aquí nace una nueva definición de la extensión: es el conjunto de los sujetos posibles de una noción. La línea recta y la curva son líneas: los sujetos de la línea son dados por su extensión. Una misma noción es recíprocamente sujeto y atributo con relación á los elementos de su comprensión y de su extensión. La comprensión se fija en la definición: la extensión en la división.

La comprensión y la extensión están en razón inversa una de la otra. El género es mas extenso que la especie; pero comprende menos que esta, y hasta es parte de la especie porque es afirmado como atributo.—La noción mas universal es la del ser y la mas restringida es la del individuo. Aquella es indeterminada en si misma; pero infinitamente determinable: esta es infinitamente determinada y no puede serlo mas: aquella no tiene límites en su extensión ni esta en su comprensión.

Las nociones son "simples" ó "compuestas." La noción simple no tiene mas que un carácter que basta para distinguirla de cualquiera otra. Tales son las categorías ser, esencia, unidad, entereza, forma, dirección, contenido. Las nociones mas simples, que tienen la menor comprensión son al mismo tiempo las mas universales ó las mas extensas.—Las nociones combinadas son siempre compuestas.

Comparadas entre si dos nociones, son "idénticas" ú "opuestas" por que su comprensión sea la misma ó diferente. Las nociones idénticas se expresan por medio de sinónimos: infinito, ilimitado, sin principio ni fin &c. Dos nociones idénticas son en el fondo las mismas: lo que á una conviene ó no conviene á la otra conviene ó no conviene.—Opuestas pueden ser dos nociones de mil maneras ya sea que tengan un elemento semejante, ya que no tengan punto alguno de contacto, ó que puedan ser una y otra afirmadas de un tercer término. En la lógica la única oposición importante es la de las "contrarias" y "contradictorias." Son contrarias las nociones cuando la afirmación de una equivale á la negación de la otra sin que la negación de una traiga

consigo la afirmación de la otra; por ejemplo, amor y odio; quien ama no odia; pero quien no ama no por esto ha de odiar.—Son contradictorias las nociones cuando no se puede afirmar la una sin negar la otra, ni negarla sin afirmar la otra, por ejemplo: par é impar, si y no, verdadero y falso.—Suprimiendo la negación en nociones contradictorias se convierten en idénticas, y estas se convierten en contradictorias con agregar una negación á uno de los términos.—Entre tres términos hay siempre un medio y este no existe entre dos nociones contradictorias.—Un ángulo que no es recto necesariamente es agudo ú obtuso.

Las nociones incompatibles son importantes en todas las ciencias sobre todo en las de raciocinio. Ese derecho se aplica á la teoría de la abrogación de las leyes, la cual es expresa ó tácita, siendo esta lo que resulta del desuso ó de la oposición que haya entre una disposición antigua y la ley nueva. Para demostrar que una ley está abrogada tacitamente basta con establecer que está en contradicción con la legislación actual. Si ambas pueden coexistir no hay abrogación.

6. Bajo el concepto de la "extensión" una noción puede ser considerada en si misma ó en sus relaciones con otra. Aislado, todo concepto es "especie" ó "género," pero comparados entre si dos conceptos son "equivalentes" ú "opuestos."

Los términos género y especie bastan para expresar las nociones abstractas, consideradas segun la extensión. El género es la noción superior y la especie la noción inferior; mas para cubrir las necesidades de la clasificación se distinguen los géneros supremo, remoto y próximo y las especies intermedia y última. Si se divide el ser en orgánico é inorgánico, aquel es vegetal y animal, y el animal es vertebrado é invertebrado; el ser será el género supremo de todos los miembros de la división y al mismo tiempo el género próximo del ser organizado. Este será el género próximo con relación al vegetal y remoto respecto de todas las especies de plantas: las variedades que no contienen mas que individuos son especies inferiores.—El género supremo y la especie inferior se asemejan y oponen en un punto: el uno no es especie ni la otra es género.

Las nociones equivalentes tienen la misma extensión, y como la extensión y la comprensión se determinan mutuamente, la equivalencia es tambien la identidad.—Cuando dos nociones no son iguales en extensión son opuestas ó diversas. Muchos casos puede haber de oposición; pero la lógico solo dos distingue: oposición coordinada y oposición subordinada, y por tanto hay nociones "coordinadas" y "subordinadas." Las primeras son aquellas que forman parte de un género próximo ó

están en una misma línea á igual distancia de una noción superior. Las especies de un mismo género son coordinadas.—Las segundas son aquellas en que la una está contenida en la extensión de la otra. Las nociones subordinadas se implican mutuamente bajo dos aspectos diferentes. Hay otro caso de oposición que es el cruzamiento, del cual se tratará con motivo del juicio particular.—De esto proceden las "leyes" de la subordinación de las nociones que conocemos ya por la teoría general del conocimiento.

"Lo que es cierto tratándose del género es cierto tratándose de la especie" porque lo que se afirma del género le pertenece como atributo y hace parte de su comprensión y bajo este aspecto el género está contenido en la especie. Esta es una aplicación del principio de continencia; lo que está en el contenido está en el continente. El género es atributo de la especie. La regla: "quid quid valet de genere, id quoque valet de specie" es idéntica á este otro aforismo: "nota nota est nota rei ipsius." Ejemplo: el carnívoro es mamífero; el lobo es carnívoro, luego el lobo es mamífero.

No se infiere de esto que lo que es cierto de una ó varias especies lo sea también del género, porque la especie tiene más atributos que el género y no todo lo que está en el continente está en el contenido. Solamente lo que se afirma de todas las especies se afirma del género.

"Lo que es falso en la especie lo es también en el género," porque lo que es falso en la especie debe negarse como atributo: es una propiedad que no le conviene, y el género no tiene más que los caracteres comunes á todas las especies. Lo que está fuera del continente está por tal motivo fuera del contenido. "Quid quid non valet de specie, id quoque non valet de genere."

Más no por esto lo que es falso del género ha de serlo también de una ó varias especies. Lo que está fuera del contenido no está necesariamente fuera del continente. Solamente lo que no pertenece al género no puede tampoco pertenecer á todas las especies.

## CUADRO SINÓPTICO DE LAS NOCIONES.

- I Según el objeto: Nociones de ser ó de sustancia.  
Nociones de propiedades, formas ó modos.  
Nociones combinadas.
- II Según la esencia:  
Nociones individuales representativas.  
Nociones generales, concepciones.  
Nociones comparadas ó aplicadas.  
Nociones absolutas, ideas.
- III Según la fuente:  
Nociones sensibles, á posteriori.  
Nociones externas.  
Nociones internas.  
Nociones no sensibles.  
Nociones abstractas, co-sensibles.  
Nociones racionales, supra-sensibles, á priori.  
Nociones comparadas, á la vez ideales y reales.
- IV Según las funciones del pensamiento.  
Nociones precisas, completas analíticas.  
Nociones confusas, parciales indeterminadas.
- V Según la comprensión.  
Noción aislada:  
Noción simple.  
Noción compuesta.  
Nociones comparadas:  
Nociones idénticas.  
Nociones opuestas é incompatibles.  
Nociones contrarias.  
Nociones contradictorias. ®
- VI Según la extensión:  
Noción aislada:  
Noción de especie.  
Noción de género.  
Nociones comparadas:  
Nociones equivalentes.  
Nociones opuestas.

Nociones coordinadas.

Nociones subordinadas.

## CAPITULO II.

## EL JUICIO.

La noción es la intuición de un objeto; pero la realidad es múltiple y se compone de una multitud de objetos que tan pronto se asemejan como se diferencian entre sí. El pensamiento comprende esta variedad de las cosas, compara un objeto con otro y decide respecto de su referencia ó relación.—El juicio es como la noción una obra del entendimiento fundada en la naturaleza de las cosas. Tiene por objeto esta obra el de reproducir todas las referencias que existen entre los seres, entre Dios y el mundo, entre los espíritus y los cuerpos, entre las sustancias y las propiedades, entre las cosas de una misma naturaleza ó de naturaleza diversa y expresarlas en la ciencia como son en la realidad.

Esta operación del pensamiento está implicada en la anterior cuando el objeto de la noción está determinado; porque todo objeto es á ese mismo tiempo uno y múltiple en sí mismo, haciendo abstracción de sus referencias externas; tiene propiedades y partes por simple que sea y ofrece á la inteligencia diversidad de aspectos según los que puede ser considerado sin dejar de ser uno y el mismo.—Todo lo múltiple, comprendido en un objeto se condensa en una noción completa y se fracciona en las nociones parciales; y desde que se concibe un objeto con una de sus partes ó propiedades se establece una referencia, interna; se juzga.

El juicio es por tanto la percepción de una referencia ó relación entre dos cosas que se presentan simultáneamente al pensamiento, ó al conocimiento de una relación entre dos nociones. Juzgar es conocer, tener conciencia de una relación entre dos objetos y como es imposible conocer sin afirmar interiormente lo que se sabe, como el conocimiento es una propiedad positiva del espíritu, se puede decir que juzgar es afirmar la dicha relación ya sea positiva ó negativa. Se puede afirmar que el atributo conviene ó no conviene al sujeto; y siempre se afirma algo, aunque sea la existencia ó no existencia de la

nada. Juzgar es afirmar; pero afirmar no siempre es juzgar.—La relación es inmediatamente percibida en sí misma y no deriva de otra relación ya conocida.

La teoría general del conocimiento nos dispensa de examinar si el juicio expresa una relación entre las cosas, entre las ideas ó nociones ó entre las palabras.

El contenido del juicio consiste en dos nociones y una relación, dos nociones que son los términos ó la "materia" de la proposición y una relación que es su "forma." Sin nociones no hay juicio, ni puede nadie comprender un juicio sin comprender primeramente los términos que en él están encerrados.—Todo juicio supone dos términos y sin embargo hay autor que habla de juicios de un término, porque confunde el juicio con la noción y la noción determinada con la noción indeterminada. Bastan dos nociones como materia del juicio; pero cada noción puede ser compuesta de muchas palabras sin dejar de ser única y de formar un solo término, sujeto y atributo. Cuando se dice: la libertad es la condición del progreso, el sujeto es simple y el atributo complejo.—Cuando las diversas partes del sujeto ó del atributo están unidos por una conjunción, la proposición equivale implícitamente á muchos juicios. Si se dice: el hombre es un ser limitado; pero perfectible, se presentan dos juicios que son: el hombre es libre: el hombre es perfectible, y entre estos dos juicios hay una oposición expresada por la conjunción "pero" como si la limitación fuera un defecto y la perfectibilidad una calidad.

El juicio pueda reducirse á dos nociones simples ó combinadas ya sean de sustancia, de propiedad ó de forma, ya concebidas á priori ó á posteriori, y asociadas aisladamente ó en estado de combinación binaria ó ternaria. Es por tanto un error la creencia de que el sujeto expresado por un sustantivo es siempre una sustancia y el atributo una cualidad expresada por un adjetivo.—El sujeto puede ser muy bien una propiedad ó una forma y el atributo una sustancia lo mismo que una propiedad.

Dos términos juxta-puestos no forman un juicio; para que lo haya es preciso que se establezca entre ambos una relación. Considerados separadamente los términos son nociones y no juicios. La parte esencial del juicio es la referencia ó relación y se le da el nombre de "cópula" porque indica que dos ideas están ligadas entre sí ó encadenadas con un juicio en virtud de la unidad del alma. La cópula de una proposición es el verbo, ya sea el verbo sustantivo ser, el verbo por excelencia, ya sea un verbo adjetivo que encierra á aquel y le añade

una realidad: yo duermo, yo estoy durmiendo. El verbo ser se une con el participio de presente para expresar una acción, con el pasado para expresar un estado pasivo.

Pretende un autor moderno que la relación en una proposición se enuncia no por una palabra aislada, sea verbo u otra cualquiera, sino por el acorde de las palabras entre sí, por la sintaxis, y que el atributo es el indicado por el verbo ya sea solo, ya sea acompañado de palabras complementarias y auxiliares. No hay frases, dice, sin un nombre ó pronombre y un verbo, y hay frases que solo estas dos palabras tienen, por ejemplo, Dios es, yo existo.—¿En qué se apoya esta nueva teoría que condena todos los tratados de lógica y de gramática? En un equívoco. El verbo ser tiene dos significaciones; unas veces tiene el mismo valor que el verbo existir y otras denota la relación afirmativa que es la más general que hay entre el sujeto y el atributo.—Cuando se dice: Dios es, se significa Dios existe y aquí se ve que el verbo ser sirve de base entre los dos términos Dios es existente. Cuando se dice, por ejemplo de los otros casos á que se refiere el autor: los dioses del paganismo son una creación del paganismo no afirmo que existen, sino únicamente que hay cierta relación entre esas palabras y el fin de la frase y que esta relación en mi pensamiento es esta: los dioses tienen su origen en nosotros. El verbo ser en sí mismo es el signo de la relación pura y simple, relación indeterminada tan vaga como la que se indica por la preposición "á." El verbo es el que establece la relación entre el sujeto y el atributo.—Dios no puede ser conocido, Dios puede no ser conocido: entre estas dos fórmulas hay la distancia de la verdad al error y sin embargo toda la distinción consiste en el lugar que ocupa la negación: en una la negación afecta al verbo y la relación es negativa: en otra la negación afecta al atributo y este es el negativo.

La referencia que el juicio afirma entre los dos términos se modifica de una infinidad de maneras en la frase. Hay tantas relaciones conocidas entre las cosas, que el juicio enuncia, como verbos hay en una lengua. Imposible nos parece especificar todas las relaciones. Si se tratara solamente de las que hay entre el yo y los objetos exteriores podrían reducirse á tres tipos según nuestras facultades fundamentales: relaciones intelectuales, afectivas y morales y voluntarias, las cuales abrazarían todos los verbos que designan nuestros conocimientos verdaderos ó conjeturales, nuestros sentimientos agradables ó penosos y nuestras acciones buenas ó malas. Haciendo abstracción del yo afirmamos las relaciones que tienen las cosas entre sí, físicas, químicas,

fisiológicas, matemáticas, relaciones de Dios con el mundo y de la creación con Dios, de cada especie con las demás especies, de cada individuo con sus semejantes.—¿Será cierto que no hay más que relaciones numéricas entre las cosas? Inútil es discutir sobre esto.—M. Mill pretende que la proposición denota una relación positiva ó negativa de existencia, de coexistencia, de sucesión, de causalidad ó de semejanza; pero esto es mucho ó muy poco. Si la coexistencia designa lo que existe juntamente ya sea de una manera eterna ya sea en un mismo tiempo y la sucesión cuanto es anterior ó posterior en la duración, basta con estos dos términos porque todo es eterno ó temporal; pero en tal caso en la coexistencia y en la sucesión han de confundirse multitud de relaciones diferentes, naturales ó artificiales morales ó físicas.—Muchas definiciones hay del juicio según diversos autores; pero la única completa es esta: juicio es "una relación cualquiera" entre dos nociones "cualesquiera."

Uno de los términos es el que de ordinario ocupa el primer lugar en nuestras lenguas modernas, por causa de claridad del pensamiento y se pone en nominativo; ese término es el sujeto, "subjectum" la noción principal que debe determinarse en el conjunto de la proposición; pero que no es la noción única. La otra concuerda con el sujeto y sirve para determinarlo, y es el predicado "predicatum." Tandel ha querido cambiar estas definiciones vulgares que están en armonía con la lógica del lenguaje y que son las mejores y presentadas bajo una forma más científica. Según dicho autor el término más extensivo es el atributo y el más comprensivo el sujeto.—El atributo tiene más extensión que el sujeto, el pensamiento generaliza yendo del primer término de la frase al segundo, quiere naturalmente explicar ó definir el sujeto y no puede definirlo sino es indicando su género. Todo esto es conforme á la marcha normal de la inteligencia; pero solo prueba que en la lógica formal es imposible librarse completamente de las preocupaciones de la verdad real ó del fondo de las cosas. El juicio expresa una relación cualquiera, que puede ser verdadera ó falsa; pero que no por ser lo uno ó lo otro deja de ser una operación del entendimiento. Con tal de que haya un sujeto y un atributo ligados por un verbo hay juicio sin que importe nada que el caso sea bien ó mal concebido. Esto es lo que distingue al juicio de la defaición.—Es un error decir que todos los seres organizados son vegetales; mas no puede enunciarse este error sino en forma de juicio. En verdad que si los juicios no hubieran de expresar más que las relaciones verdaderas que hay entre las cosas no sé en donde pudiera estar el lugar de los

errores. No sería en las nociones como tales, y si se excluye la segunda operación del entendimiento será necesario excluir la tercera. La definición del sujeto y del atributo según la comprensión y la extensión de los términos es demasiado estrecha porque no considera las falsas relaciones que con frecuencia hay en los juicios universales. Además, el atributo puede también comprenderse en la extensión del sujeto como en el mayor número de los juicios particulares ó no tener con él ninguna relación de subordinación como en los juicios negativos y sintéticos no solo de hecho "vi materia" como confiesa Tandel sino según la forma de los conceptos, "vi forma."

Consideremos el juicio en sus relaciones con las "funciones" del pensamiento. Para producir un juicio sano es necesario atender á los términos, percibirlos y determinarlos aisladamente como objetos distintos: ver si las palabras son convenientes para expresar las nociones. Si las palabras son impropias y las nociones confusas el juicio será confuso.—No se entienda por esto que los términos hayan de convertirse en cosas abstractas y el juicio en una abstracción, como supone M. Cousin.—Las mismas funciones deben ejercerse tratándose de la relación que existe entre los términos, porque el error es siempre una relación que se afirma contra la naturaleza de las cosas.

La determinación de la relación en un juicio se verifica por la "comparación." Esta no es una facultad distinta del espíritu como se dice sino un acto del entendimiento que determina la relación de los términos de un juicio. Este acto requiere que se acerquen las dos nociones y sean consideradas á la vez en lo que tienen de común y en lo que tienen de originalidad, es decir en su semejanza y en su diferencia. Si ninguna semejanza tuvieran no podrían reunirse en una misma proposición, supuesto que el juicio es la conjunción de dos nociones.—Si no fueran distintos los términos no podrían servir de elementos de una relación, porque el juicio es también la desunión de dos nociones.—Pueden ser los dos términos uno mismo; pero se consideran distintamente, por ejemplo: el hombre es el hombre; en cuyo caso se significa que el hombre es un ser racional, libre, perfectible, hecho á semejanza de Dios; á quien se ha de tratar como á ser libre y como tal, respetar la dignidad de su naturaleza sean cuales fueren la humildad de su condición y la depravación de sus costumbres.—Todo juicio implica la unión y la desunión de dos términos.

El sujeto y el predicado se representan de ordinario en la lógica por medio de sus letras iniciales. Será pues la fórmula de un juicio si se hace uso del verbo sustantivo que está implicado en todos los de-

Comparados los términos entre sí son iguales ó desiguales. La igualdad no admite división y dá origen al juicio "idéntico." El hombre es hombre: yo soy yo: a=a. Estos juicios por su evidencia absoluta son una arma poderosa contra los sofismas y preocupaciones. Se fundan en el principio de identidad: cada cosa es lo que es: lo verdadero es verdadero y falso lo falso.

Existe la desigualdad siempre que el atributo es completo ó parcialmente diferente del sujeto. El juicio "sintético" expresa una relación de diferencia ó de oposición completa entre el sujeto y el atributo. Son los dos términos entonces nociones trascendentes la una con relación á la otra: el atributo no es dado con el sujeto sino que sobresale de él ó existe aparte y fuera del sujeto: el atributo no es una propiedad simple del sujeto que se puede obtener por vía de combinación una propiedad relativa que implica otra cosa ó una sustancia extraña que no puede juntarse con el sujeto en la proposición sino por medio de una operación sintética de la inteligencia.—Siempre que el atributo sobresale de la esfera del sujeto el juicio es sintético; de lo cual se infiere que son sintéticas todas las proposiciones en las que Dios es atributo, á causa de que la esencia divina es la esencia una y entera que lo contiene todo y no es contenida en ninguna esencia. A esta clase pertenece la proposición del panteísmo: "el mundo es Dios."

El juicio "analítico" expresa que entre el sujeto y el atributo hay al mismo tiempo una relación de identidad y de diferencia y de este modo ofrece la combinación de las dos especies prudentes. Los términos son los mismos en el sentido de que el uno es dado por el otro, que la noción del primero envuelve implícitamente la noción del segundo ó que el atributo resulta de la descomposición del sujeto. Y no son los mismos en el sentido de que el uno no es mas que una propiedad, parte ó determinación del otro. Es por tanto meramente explicativo el juicio analítico: el atributo no es mas que un desenvolvimiento del sujeto, sin agregación alguna de elementos extraños mientras que el juicio sintético constituye al aumento de nuestros conocimientos comparando entre sí nociones heterogéneas.

Los juicios analíticos y sintéticos son á veces á priori y á veces á posteriori. Kant se equivoca al asegurar que esta distinción no toca á los juicios analíticos. Por el contrario, se aplica á todas las formas del juicio exceptuándose los absolutos, generales y apodícticos que por su naturaleza salen de los límites de la experiencia y los individuales que no se verifican sino en objetos de observación. Los juicios categóricos, hipotéticos y disyuntivos, los afirmativos, negativos y limita-

tivos son á priori ó á posteriori, segun sean nociones racionales ó experimentales los términos de que se componen. Lo mismo es respecto de los juicios que conciernen á los términos comparados entre sí bajo el aspecto de la identidad. Y de esto proceden cuatro combinaciones:

Juicio analítico á priori: "el espacio es infinito."—El mayor número de los juicios matemáticos son de esta categoría por mas que Kant los considere como sintéticos.

Juicio analítico á posteriori: "el espíritu tiene conciencia de su libertad." Kant opina que todo juicio analítico es á priori porque se necesita la experiencia para afirmar las propiedades de su objeto; pero la psicología experimental y el estudio de los cuerpos en las ciencias naturales son análisis que no pueden hacerse sino por medio de la observacion interna ó externa. Por tanto no es cierto que todo juicio de experiencia sea sintético.—Si Kant insiste en su error en este punto ¿qué confianza han de inspirar sus conclusiones escépticas en metafísica, las cuales se fundan en parte en la consideracion de los juicios analíticos y sintéticos?

Juicio sintético á posteriori: "la tierra gira al rededor del sol." Es sintética esta proposicion porque aislada el primer término no dá el segundo, sino que se funda en las observaciones astronómicas.

Juicio sintético á priori: "todo fenómeno tiene causa." Es sintética esta proposicion porque el atributo sobrepasa del sujeto; pero no puede comprobarse en su universalidad por ninguna experiencia. Kant considera la coleccion de tales juicios como el problema fundamental de la metafísica, y es ingeniosa la forma de la cuestion. Efectivamente la metafísica es la filosofía pura separada de todo elemento empírico, y no se puede llegar á ella sin la síntesis. Se trata de pasar metódicamente de lo finito á lo infinito, de la variedad á la unidad, del mundo á Dios, es decir, de una serie de nociones al principio absoluto de la ciencia. Preguntar como son posibles los juicios sintéticos á priori es lo mismo que preguntar como puede afirmarse con certeza una relacion entre dos nociones extrañas ó trascendentes sin el auxilio de la observacion. A esta pregunta responde la teoría del conocimiento. Y no nos olvidemos de que una vez esclarecida la idea del principio, la metafísica no es mas que el análisis de la nocion de Dios.

7. Los juicios universales y particulares se llaman de "cantidad" y conciernen á la extension del sujeto considerado no en sí mismo sino con relacion al atributo. Un término no tiene mas que una extension; pero ella puede ser afirmada en su totalidad ó en parte, en presencia de dos nociones diferentes de las que una sea género y especie la otra;

por ejemplo: todas las aves son vertebradas; algunas aves son rapaces. Se trata de la extension de la relacion que hay entre los dos términos.

—El juicio es universal ó particular si el sujeto es entera ó parcialmente referido al atributo, sea cual fuere la manera con que el atributo deba referirse al sujeto. Es universal-particular el juicio si el sujeto se pone en relacion con el atributo no solo como todo sino en el conjunto de todas sus partes. Por confundir este principio de division con el que antes se ha explicado con motivo de los términos considerados en su objeto ó en su esencia, en vez de decir que los juicios son absolutos, generales é individuales segun la naturaleza de los términos y que son universales, particulares y universales-particulares segun la extension de la relacion, se dice desde Kant, mezclando estas dos divisiones, que los juicios son universales, particulares é individuales; lo cual implica un error muy grave que puede violar la teoría del raciocinio y del que sabian preservarse las lógicas anteriores tan desacreditadas hoy como mal comprendidas.

Es tanto mas fundada la observacion cuanto á que las seis especies de juicios que se han enunciado se combinan perfectamente entre sí segun los procedimientos ordinarios. Un juicio absoluto puede ser universal-particular ó de ambos modos segun el modo con que el sujeto sea referido al atributo.—Del mismo modo un juicio general puede ser universal, particular ó de ambos modos á un mismo tiempo.—No carecia de razon la lógica antigua al asimilar un juicio individual á un juicio universal; pero no enseñaba con esto mas que una parte de la verdad porque un juicio individual puede serlo tambien particular ya sea en el fondo ya sea en la forma.

Segun estas esplicaciones juicio "universal" es el que refiere enteramente el sujeto al atributo ó considera al sujeto en toda su extension cuando se trata de un concepto ó de una nocion general: "los paralelogramos son cuadriláteros: todo lo que es material tiene peso." Ambas proposiciones constituyen dos casos particulares. Por una parte el sujeto tiene menos extension que el atributo, el uno es especie del otro, las nociones son "subordinadas" y en tal caso si el sujeto se refiere entero al atributo, este no puede referirse mas que en parte al sujeto. Por esto la proposicion no puede convertirse, y no se dice: "todos los cuadriláteros son paralelogramos" sino algunos cuadriláteros son paralelogramos. Por otra parte el sujeto y el atributo son nociones "equivalentes," de una misma extension. La proposicion es pues reciproca y puede convertirse en sus propios términos: "todo lo material es extenso: todo lo extenso es material." La proposicion re-

recíproca es un juicio universal cuyos dos términos tienen una misma extensión.

El juicio particular es el que refiere parcialmente el sujeto al atributo ó no considera al sujeto sino en parte de su extensión cuando se trata de un concepto: "algunas líneas curvas son círculos: algunos cuadriláteros equiangulos son equiláteros."

Cinco son los casos posibles para los juicios universales y particulares según la manera con que el sujeto es referido al atributo y el atributo al sujeto y estos casos se pueden representar en la siguiente fórmula.

1. Equivalencia: Todo S es P, todo P es S
2. Subordinación: Todo S es P, algun P es S
3. Cordinación: Ningun S no es P, ningun P no es S
4. Subordinación inversa; Algun S es P, todo P es S
- Cruzamiento: Algun S es P, algun P es S;  
Algun S no es P, algun P no es S.

Compruebase que es completa esta división procediendo de otra manera y marcando mejor la cantidad del atributo en los juicios universales y particulares. Todas las combinaciones matemáticamente posibles son en número de ocho por la relación de S á P y otras tantas por la relación inversa de P á S:

- |                       |                          |
|-----------------------|--------------------------|
| 1. Todo S es todo P   | 2. Todo S no es todo P   |
| 3. Todo S es algun P  | 4. Todo S no es algun P  |
| 5. Algun S es todo P  | 6. Algun S no es todo P  |
| 7. Algun S es algun P | 8. Algun S no es algun P |

La primera combinación es el caso de la equivalencia.—La segunda es el caso de la coordinación ó de la exclusión que comprende la relación inversa.—La tercera es el caso de la subordinación que comprende la quinta relación inversa.—La quinta es el caso de la combinación de la subordinación inversa que también comprende la relación inversa de la tercera combinación.—La sétima y la octava son el caso del cruzamiento que comprende las dos relaciones inversas.

La división está completa.—Se ve además que en los casos de equivalencia, coordinación y cruzamiento la relación de P á S es la misma que de S á P: si todo S es todo P todo P es también todo S: si ningun S es P también ningun P es S. En los dos casos de la subordinación, al contrario, la relación de P á S es opuesta á la de S á P: por una parte algun S es todo P y todo P es S: por la otra todo S es algun P y todo P es S.

Se conforma uno generalmente en la lógica con examinar los juicios

universales y particulares en sus relaciones con los juicios afirmativos y negativos sin considerar la extensión del atributo. En este caso hay cuatro combinaciones que se representan por las cuatro primeras vocales de estas voces técnicas:

Asserit A, negat E, verum generaliter ambo.

Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

A representa el juicio "universal afirmativo" de esta forma: "todo lo que es infinito es absoluto" que es un juicio recíproco, cuyos términos son equivalentes: todo S es todo P. "Todas las nociones son operaciones del pensamiento" que es un juicio de subordinación: todo S es algun P.

E representa un juicio "universal negativo:" ninguna noción es razonamiento, ninguna pena debe ser irreparable." Caso de coordinación: todo S no es todo P; pero debe notarse que la negación recae en la relación.—Para indicar mejor el valor del juicio negativo se puede sustituir á la fórmula todo S no es P esta otra: todo S está fuera de P. El juicio contrario: todo S está en P es el universal afirmativo.

I representa un juicio "particular afirmativo:" "algunos hombres son soldados: algunos polígonos equiangulos son equiláteros." Algun S es P ó está en P. Caso de subordinación inversa ó de cruzamiento según sea considerado en todo ó en parte el atributo.

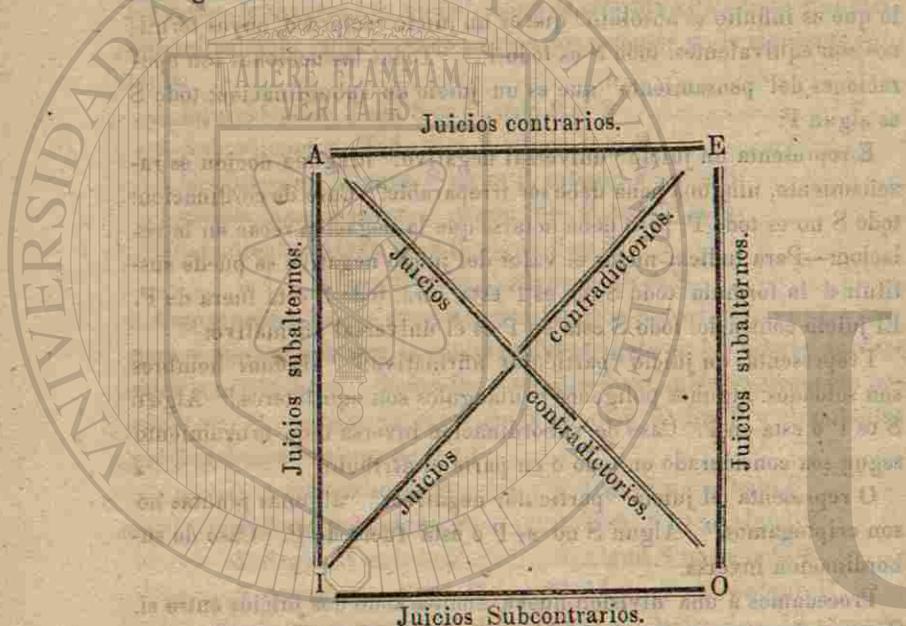
O representa el juicio "particular negativo:" "algunas plantas no son criptógamos." Algun S no es P ó está fuera de P. Caso de subordinación inversa.

Procedamos á una división nueva comparando dos juicios entre sí. Se trata de saber cuales son las formas posibles de la relación que hay entre dos juicios, como se determinan y llaman y qué conclusiones pueden inferirse en caso necesario del uno por relación al otro. En esto se mezcla la teoría del juicio con la del raciocinio; mas procurémos hasta donde lo permita el asunto conservarlas distintas, apoyándonos en la comparación para fundar las bases de la operación subsiguiente.

Dos juicios comparados son "idénticos" en la forma y en el fondo ó son opuestos. Si los juicios son idénticos en el fondo mas no en la forma del lenguaje, se componen de nociones equivalentes y son ellos también equivalentes.

De mil maneras pueden ser los juicios "opuestos" y cuanto de ellos puede decirse es que son distintos, sin que pudiera aprovechar á la ciencia el empeño de determinar todas las formas de la distinción. Por esto en la lógica no se atiende mas que á la oposición de dos juicios

cuyos términos son iguales y en que la diferencia consiste en la cantidad del sujeto ó la calidad de la relacion. De esta manera los juicios opuestos son contrarios, subcontrarios, subalternos ó contradictorios. En los dos primeros casos la oposicion es cordinativa ó directa: en el tercero es subordinativa: en el último es oblicua ó diametral, es decir cordinativa y subordinativa á un mismo tiempo, como se ve en el cuadro siguiente:



Cada línea cortada de por medio denota la union y la distincion de dos términos y representa un juicio y son dos las líneas para representar los dos juicios que se comparan. Las líneas superiores unen dos juicios universales: las dos inferiores unen dos juicios particulares: á la derecha son dos juicios negativos: á la izquierda dos afirmativos, y los diámetros del cuadrado indican una doble oposicion cuantitativa y cualitativa.

1. Dos juicios A E ó E A son contrarios; su diferencia es la calidad. Los términos son unos mismos y en la misma posicion: Todo S es P: ningun S es P: todo es cierto, nada es cierto.

2. Dos juicios de la forma I O, O I son "subcontrarios" y con la

misma cantidad tienen diferencia en la calidad; ambos son particulares.—Algun S es P: algun S no es P. Algunos ángulos son rectos, algunos ángulos no son rectos.

3. Dos juicios de la forma A I, I A ó E O, O E son "subalternos" ó subordinados, tienen la misma calidad y diferente cantidad; ambos son positivos ó ambos negativos; pero uno es universal y otro particular.—Se trata en ellos de la extension del sujeto y no de la del atributo: todo S es P, ningun S es P: Ningun S es P, algun S es P. "Toda verdad es útil, algunas verdades no son útiles; ninguna obra es meritoria, algunas obras son meritorias."

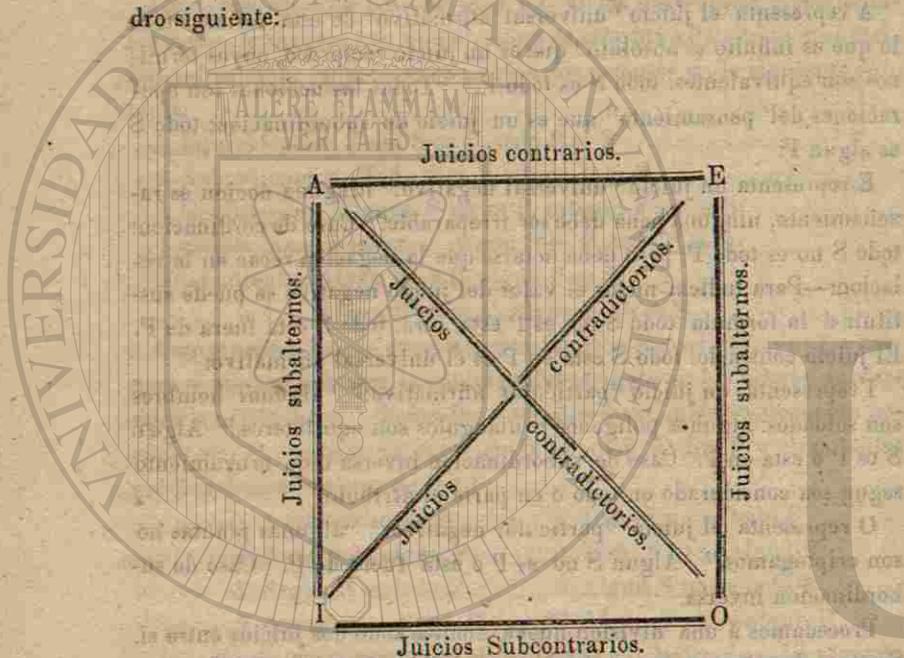
En estos casos se encuentran todas las combinaciones posibles entre las cuatro letras unidas de dos en dos. Cuando dos juicios se forman de los mismos términos y en la misma posicion si el primero es de la forma A el segundo ha de ser de las formas E, I ó O de donde resultan tres pares de juicios que son contrarios, subalternos ó contradictorios. Si el primero es de la forma E el segundo será de las formas A O ó I de lo que resultan otros tres pares de juicios que son contrarios, subalternos ó contradictorios. Si el primero es de la forma I el segundo ha de ser A O ó E y resultan juicios subalternos, subcontrarios y contradictorios, sucediendo lo mismo si se combina O con E I ó A.—De manera que á cada juicio se pueden oponer uno contradictorio y uno subalterno combinando ya sea la cantidad y la calidad, ya la calidad solamente; pero no se puede oponer juicio contrario mas que al universal, ni subcontrario sino al particular.

Contra la opinion de algunos lógicos hemos asentado que la universalidad y la particularidad se aplican á nociones absolutas y á nociones individuales. El juicio "Dios es justo" por ejemplo, es universal porque el sujeto es totalmente referido al atributo. ¿Cuáles serán pues los juicios opues'os? El juicio contrario será: Dios no es justo ó Dios es injusto: el juicio subordinado Dios bajo algun aspecto no es justo. Dos juicios individuales pueden ser igualmente contradictorios como lo enseñaba la antigua lógica con tal de que el sujeto sea referido al atributo en totalidad y despues en parte.

Veamos ya las "reglas" de la oposicion de los juicios como introduccion á la teoría del raciocinio.

1. De dos juicios "contrarios" el uno es necesariamente falso; pero pueden serlo ambos. Afirmar el primero es negar el segundo; mas negar el uno no es afirmar el otro. En los juicios contrarios el sujeto es tomado en toda su extension ó referido enteramente al atributo, y por tanto el sujeto es uno mismo ó considerado bajo el mismo aspecto

cuyos términos son iguales y en que la diferencia consiste en la cantidad del sujeto ó la calidad de la relacion. De esta manera los juicios opuestos son contrarios, subcontrarios, subalternos ó contradictorios. En los dos primeros casos la oposicion es cordinativa ó directa: en el tercero es subordinativa: en el último es oblicua ó diametral, es decir cordinativa y subordinativa á un mismo tiempo, como se ve en el cuadro siguiente:



Cada línea cortada de por medio denota la union y la distincion de dos términos y representa un juicio y son dos las líneas para representar los dos juicios que se comparan. Las líneas superiores unen dos juicios universales: las dos inferiores unen dos juicios particulares: á la derecha son dos juicios negativos: á la izquierda dos afirmativos, y los diámetros del cuadrado indican una doble oposicion cuantitativa y cualitativa.

1. Dos juicios A E ó E A son contrarios; su diferencia es la calidad. Los términos son unos mismos y en la misma posicion: Todo S es P: ningun S es P: todo es cierto, nada es cierto.

2. Dos juicios de la forma I O, O I son "subcontrarios" y con la

misma cantidad tienen diferencia en la calidad; ambos son particulares.—Algun S es P: algun S no es P. Algunos ángulos son rectos, algunos ángulos no son rectos.

3. Dos juicios de la forma A I, I A ó E O, O E son "subalternos" ó subordinados, tienen la misma calidad y diferente cantidad; ambos son positivos ó ambos negativos; pero uno es universal y otro particular.—Se trata en ellos de la extension del sujeto y no de la del atributo: todo S es P, ningun S es P: Ningun S es P, algun S es P. "Toda verdad es útil, algunas verdades no son útiles; ninguna obra es meritoria, algunas obras son meritorias."

En estos casos se encuentran todas las combinaciones posibles entre las cuatro letras unidas de dos en dos. Cuando dos juicios se forman de los mismos términos y en la misma posicion si el primero es de la forma A el segundo ha de ser de las formas E, I ó O de donde resultan tres pares de juicios que son contrarios, subalternos ó contradictorios. Si el primero es de la forma E el segundo será de las formas A O ó I de lo que resultan otros tres pares de juicios que son contrarios, subalternos ó contradictorios. Si el primero es de la forma I el segundo ha de ser A O ó E y resultan juicios subalternos, subcontrarios y contradictorios, sucediendo lo mismo si se combina O con E I ó A.—De manera que á cada juicio se pueden oponer uno contradictorio y uno subalterno combinando ya sea la cantidad y la calidad, ya la calidad solamente; pero no se puede oponer juicio contrario mas que al universal, ni subcontrario sino al particular.

Contra la opinion de algunos lógicos hemos asentado que la universalidad y la particularidad se aplican á nociones absolutas y á nociones individuales. El juicio "Dios es justo" por ejemplo, es universal porque el sujeto es totalmente referido al atributo. ¿Cuáles serán pues los juicios opues'os? El juicio contrario será: Dios no es justo ó Dios es injusto: el juicio subordinado Dios bajo algun aspecto no es justo. Dos juicios individuales pueden ser igualmente contradictorios como lo enseñaba la antigua lógica con tal de que el sujeto sea referido al atributo en totalidad y despues en parte.

Veamos ya las "reglas" de la oposicion de los juicios como introduccion á la teoría del raciocinio.

1. De dos juicios "contrarios" el uno es necesariamente falso; pero pueden serlo ambos. Afirmar el primero es negar el segundo; mas negar el uno no es afirmar el otro. En los juicios contrarios el sujeto es tomado en toda su extension ó referido enteramente al atributo, y por tanto el sujeto es uno mismo ó considerado bajo el mismo aspecto

en los dos juicios: todo S es P, todo S no es P. El atributo puede ser bajo el aspecto de la extension, superior, igual ó inferior al sujeto:  $S < P$ ,  $S = P$ ,  $S > P$ : si el atributo es igual al sujeto las dos nociones son equivalentes y en tal caso en virtud del principio de contradiccion la misma cualidad no puede ser á un mismo tiempo afirmada y negada del mismo sujeto considerado bajo un mismo aspecto. Todo cuerpo es extenso, ningún cuerpo es extenso. Supuesto que las nociones son equivalentes el juicio afirmativo es necesariamente verdadero y el negativo falso porque es la negacion pura del primero. Si las nociones son coordinadas ó incompatibles el juicio negativo será el verdadero. Si el atributo es mas extenso que el sujeto el juicio afirmativo será el verdadero.—Si el atributo es menor que el sujeto, es una especie del sujeto, le conviene solo bajo algun aspecto. En tal caso los dos juicios universales serán falsos, porque el atributo no puede ser afirmado ni negado del sujeto sin restriccion.

2. De dos juicios "subcontrarios" uno es necesariamente verdadero; pero pueden serlo ambos. La negacion del uno es afirmacion del otro; pero afirmado el primero no se niega el segundo. Los juicios subcontrarios son particulares: el sujeto se refiere parcialmente al atributo y puede por tanto ser considerado bajo dos aspectos distintos en los dos juicios. De lo que resulta que no se viola el principio de contradiccion porque el atributo se afirma y se niega del sujeto, considerado primero en una de sus partes y despues en otra. Algun S es P, algun S no es P.—Si las nociones son equivalentes el juicio afirmativo será verdadero y el otro falso.—Si las nociones son subordinadas el atributo será una especie ó un género del sujeto y el juicio afirmativo será el verdadero.—Si las nociones son coordinadas el juicio negativo será el verdadero, supuesto que expresa, aunque parcialmente, la verdadera relacion que existe entre esta clase de términos: "algunos círculos son líneas rectas, algunos círculos no son líneas rectas."—Si las nociones poseen una especie comun ambos juicios serán verdaderos porque los términos de esta clase tienen á un mismo tiempo puntos de semejanza y puntos de diferencia: "ciertos metales son blancos, ciertos metales no son blancos."

3. De dos juicios "contradictorios" el uno necesariamente es verdadero y el otro necesariamente es falso. La afirmacion del uno es la negacion del otro y la negacion del uno es la afirmacion del otro. Lo que conviene al sujeto en toda su extension ó bajo todos sus aspectos no puede ser negado sin contradiccion, de alguna de sus especies, y lo que de ninguna manera conviene al sujeto, de ninguna tampoco puede

mas: S es P ó si se quiere la expresion mas sencilla y universal: S á P. —Puede emplearse un signo algebraico y decir por ejemplo S..P. Una forma geométrica que expresara á un mismo tiempo la union y desunion de los dos términos sería sin duda la mas perfecta imagen del juicio. Krause propone esta: S—P y la desarrolla en todas las combinaciones posibles.

Tenemos ya una nocion general del juicio.—Procedamos á la "division" de esta operacion.

El juicio se puede dividir en dos puntos de vista: aisladamente para ver cuales son las especies posibles del juicio en general considerado en sí mismo y comparando dos juicios entre sí para ver cuales son las formas posibles de la oposicion de los juicios.

El primer problema es este: dado un juicio ¿cuales son los elementos de su extension ó cuantas formas puede tener?—La respuesta de Kant y de la antigua lógica es que hay doce especies de juicios, porque hay cuatro categorías fundamentales y cada una contiene otras tres, que son tres juicios de cantidad, tres de calidad, tres de relacion y tres de modalidad. Esta division generalmente aceptada tiene el mérito de ser sencilla y fácil; pero no es metódica ni completa, porque no abraza los juicios analíticos y sintéticos.

Kant consideraba la lógica de Aristóteles y de la edad media como una obra perfecta y en verdad que vale mas de lo que creen muchos autores modernos; pero no carece de defectos. Las consideraciones de Kant respecto del juicio tienen mas valor que su clasificacion. El fué quien por primera vez manifestó la presencia de las categorías en las operaciones del pensamiento y quien demostró que es imposible que el hombre pronuncie un juicio sin afirmar ideas á priori; porque todo juicio tiene cantidad, calidad, relacion y modalidad y la experiencia no nos da ninguna de estas categorías.

Para proceder con método en la investigacion de todas las formas posibles del juicio es necesario analizar las diversas partes que se contienen en la nocion del juicio, y son dos: los términos, sujeto y atributo y la relacion, cuyas partes pueden considerarse aisladamente ó combinadas entre sí.

La division del juicio debe pues hacerse bajo tres puntos de vista.

- 1º Segun los términos considerados en sí mismos.
- 2º Segun la relacion considerada en sí misma.
- 3º Segun los términos en cuanto á que estén en relacion.

Como los términos del juicio son nociones habrá tantas especies de juicios, hablando de los términos, como especies de nociones hay. Ca-

da division de nociones se duplica por respecto al sujeto y al atributo. —Por ejemplo: hay nociones individuales, generales y absolutas. Si el sujeto es una noción individual el atributo puede ser una noción individual, general ó absoluta, y lo mismo si el sujeto es una noción general ó una noción absoluta. Estos tres términos se combinan de dos en dos de nueve maneras diferentes; es decir que hay tres veces mas juicios que nociones. Y mas habria si consideráramos las nociones segun su objeto: sustancia, esencia y forma, y en los casos en que el sujeto ó el atributo sean nociones combinadas; mas no entraremos en esos pormenores y distinguiremos los términos en absolutos, generales ó individuales, en afirmativos, negativos y limitativos, entendiendo por ésta palabra una afirmacion restrictiva mezclada con negacion.

La relacion es el verbo y al verbo lo acompañan ó modifican con frecuencia una negacion ó un adverbio. Es por tanto necesario considerar lo que es la relacion segun la posicion, es decir, segun la afirmacion y la negacion; luego, si la relacion es pura y sencilla ó condicional y disyuntiva, y por fin, si es necesaria, real ó solo posible.

Como en el juicio los términos se determinan el uno al otro, debe examinarse si el sujeto y el atributo son unos mismos ó diferentes, extraños el uno al otro ó implicados el uno en el otro. Por fin es preciso observar si el atributo se afirma ó se niega del sujeto en todo ó en parte ó cual es la extension que se da al sujeto por relacion al atributo.

La division del juicio bajo estos tres puntos de vista puede formularse en el cuadro siguiente.

El juicio es:

I Segun los términos en sí mismos.

1 Absoluto.	4 Afirmativo.
2 General.	5 Negativo.
3 Individual.	6 Limitativo.

II Segun la relacion en sí misma.

7 Afirmativo.	10 Categórico.	13 Apodictico.
8 Negativo.	11 Hipotético.	14 Asertivo.
9 Limitativo.	12 Disyuntivo.	15 Problemático.

III Segun los términos en cuanto á que están en relacion.

16 Idéntico.	19 Universal.
17 Sintético.	20 Particular.
18 Analítico.	21 Universal-particular.

Explicarémos este cuadro. Siete principios tenemos de division, esenciales todos, en lugar de las cuatro categorías de Kant. Cada juicio tiene necesariamente siete formas ó calificaciones de las que una, una sola procede de cada principio. No puede ser á un mismo tiempo un juicio absoluto é individual, categórico é hipotético, analítico y sintético; pero al mismo tiempo que es absoluto puede ser afirmativo ó negativo, segun los términos ó segun la relacion, hipotético ó disyuntivo, universal ó particular.—Combinando las dos clases relativas á los términos se obtienen nueve especies diferentes: absoluto afirmativo, absoluto negativo, absoluto limitativo, general afirmativo, general negativo, general limitativo, individual afirmativo, individual negativo, individual limitativo. Cada una de estas especies se multiplica por tres si se agregan los tres términos siguientes, y entonces ya serán veintisiete especies de juicios. El número de especies posibles del juicio considerado en sí mismo es por tanto el de 3 elevado á la sétima potencia: 2.187.

He aquí algunos ejemplos: "Dios no hace el mal." Este juicio segun los términos ó segun el sujeto es absoluto y afirmativo, y segun la relacion es negativo, categórico y apodictico, segun los términos comparados entre sí es analítico y universal.—"Las leyes que no son practicables son en la realidad inútiles ó dañosas." Este juicio segun los términos es general y limitativo; segun la relacion afirmativo, disyuntivo y asertivo; segun los términos y la relacion combinados, analítico y universal. "Algunos vegetales no florecen en América." Este juicio segun los términos es individual y afirmativo; segun la relacion, negativo, categórico y asertivo; segun los términos en cuanto están en relacion, analítico y particular.

1. Los juicios absolutos, generales é individuales dependen del valor del sujeto considerado como noción. Si el sujeto es una persona, ó cosa individual ya sea sustancia, forma ó propiedad tomada en particular, ó una coleccion de objetos determinados, el juicio es "individual" ó singular.—Los juicios individuales son á posteriori; los demas son á priori. Si el sujeto es una especie ó un género tomado sin restriccion, el juicio es "general"—Si el sujeto es un objeto único con propiedades infinitas, el juicio es "absoluto."—Varios autores han querido excluir del terreno del juicio las nociones individuales para no dejarle mas que los conceptos; pero esto es mutilar lo teoría del juicio, limitar su aplicacion á ciertas relaciones y dejar sin explicacion lógica todas las proposiciones que diariamente formulamos respecto de los objetos de nuestros conocimientos sensibles, históricos y experimentales.

El conocimiento sensible se forma precisamente de nociones individuales: el abstracto tiende á elevarse á las nociones generales y el racional á las absolutas. Todas estas partes del conocimiento se expresan en el conocimiento y entran en la lógica.

2. Los juicios "afirmativos, negativos y limitativos" segun los "términos" dependen de la forma ó de la posición del sujeto considerado como término del lenguaje. Esta teoría es importante para la teoría de la conversión y de la contraposición de los juicios. El yo, el sensible, el finito, el condicional son términos positivos: el no yo, el no sensible, el infinito, el incondicional son términos negativos ó nociones expresadas negativamente. Estas dos determinaciones se combinan en un mismo término.

3. Los juicios afirmativos, negativos y limitativos segun la "relación" se llaman juicios de "calidad" segun la terminología de Kant; pero este autor ha determinado mal el juicio que corresponde á la categoría de la limitación: llamalo infinito y lo confunde con el juicio negativo de la clase precedente.—El juicio limitativo de Kant es positivo segun la relación y negativo segun los términos; pero esta teoría no es exacta porque confunde dos principios de división que es necesario distinguir y desarrollar en todas sus combinaciones. La afirmación, la negación y la limitación pueden encontrarse en los términos y en la relación. Y de aquí nacen nueve especies de juicios de las que solo una ha citado Kant.

Sabemos ya lo que se entiende por juicios afirmativos, negativos ó limitativos segun los términos. Al negativo de esta especie se llama infinito ó mas bien indefinido porque en una división dictómica de términos contradictorios el término positivo constituye por sí solo un género particular y todos los otros géneros se encierran en el término negativo. Por ejemplo: los seres son vertebrados ó invertebrados: el segundo término contiene todo lo que no tiene vértebras.—Juicio afirmativo, negativo ó limitativo segun la relación es el que afirma que el atributo pertenece ó no al sujeto ó que le toca en parte, bajo cierto aspecto y no bajo otro alguno v. g: los hombres son parcial ó relativamente iguales.

Los juicios categóricos, hipotéticos y disyuntivos se llaman de "relación" pero no se ha de decir por esto, como Kant, que expresan las únicas relaciones posibles entre el sujeto y el atributo, porque tales juicios no son mas que un aspecto de las relaciones y este aspecto es el de la determinación. La relación puede determinarse de mil maneras que no tienen nombre en la lógica; pero las dos principales son la con-

dicionalidad y la división: el juicio será hipotético ó disyuntivo segun se establezca la relación entre el sujeto y el atributo bajo la forma de condición ó de distribución. El juicio "categórico" expresa una relación completa, entera, relación pura y sencilla que ni está dividida ni deja duda ninguna. La proposición es clara, precisa, sin equívocos, expone que el atributo pertenece ó no pertenece al sujeto; nada mas, nada menos.

El juicio "hipotético" enuncia una relación de condicionalidad, á veces de razón y contiene dos partes: "antecedente" y "consiguiente." Antecedente es la condición del consiguiente. La condicionalidad es la relación de dos cosas que son siempre la una "con" la otra, de modo que si la una es, la otra es tambien, sin que por esto la una sea causa de la otra, porque ambas pueden tener su causa en un mismo ser superior.—El juicio hipotético se expresa ordinariamente con auxilio de una conjunción y esta liga á las proposiciones entre sí y sirve para formar raciocinios: luego el juicio hipotético no es juicio sino raciocinio de tres términos. Exacta parece esta consecuencia en cuanto á la forma; pero es falsa en cuanto al fondo; porque el juicio hipotético no tiene en realidad mas que dos términos y no indica mas que una relación condicional entre ambos. Con toda claridad se ve esta reemplazándose la conjunción con una preposición.—De otro modo sería si uno de los términos fuera afirmado ó negado, reconocido como verdadero ó como falso en el antecedente ó en el consiguiente; entonces el juicio hipotético sería razonamiento hipotético sujeto á reglas particulares: la afirmación del antecedente trae consigo la afirmación del consiguiente y la negación de este la negación de aquel.

El juicio hipotético como otro cualquiera puede ser positivo ó negativo y la afirmación y la negación pueden recaer en el antecedente y en el consiguiente. De aquí nacen las cuatro formas del juicio hipotético. Para mayor claridad conservamos la conjunción condicional y colocamos á su frente la forma equivalente.

Si S es, P es—S es con P

Si S es, P no es—S es con no P

Si S no es, P es—No S es con P

Si S no es, P no es—No S es con no P

Ejemplos: "Si una línea es circular, es curva" ó el círculo es la curvatura: posito S. ponitur P.—"Si una línea es recta, no es curva" ó la identidad de dirección no es la curvatura: posito S. tollitur P.—"Si una línea no es recta, es curva" ó en donde no hay identidad de dirección hay curvatura: sublato S. ponitur P.—"Si una línea no es curva,

no es circular" ó en donde no hay curvatura no hay círculo: sublató S. tollitur P.—Estas formas pueden complicarse hasta lo infinito en el raciocinio agregando nuevos términos á los precedentes.

El juicio disyuntivo es el juicio de la division ó de la extension. Por una parte, en el sujeto, representa un género ó un todo indiviso y por otra, en el atributo, el conjunto de las partes ó de las especies contenidas en el primer término cuando está dividido ó desarrollado en los elementos de su extension. Kant hace corresponder este juicio á la categoría de la reciprocidad por que las diversas partes del atributo se excluyen mutuamente y tomadas en conjunto reproducen el sujeto; pero en esto no hay en realidad mas que la relacion del todo con sus partes considerado bajo dos aspectos distintos segun se use de una conjuncion copulativa ó disyuntiva.

Respecto del juicio disyuntivo puede hacerse lo misma observacion que hemos hecho respecto del hipotético. El atributo es complejo y encierra varios términos unidos por medio de una conjuncion. ¿Es esto un raciocinio? Si, en el caso de que haya mas de una afirmacion como en el razonamiento disyuntivo, y no en el caso contrario.

El juicio disyuntivo en sus dos formas fundamentales se presta á una multitud de combinaciones segun el número de los miembros de la division. Es dicotómico en la distincion del hombre en espíritu y cuerpo, en los sexos, en la division de linea en recta y curva y de esta en circular y no circular y así sucesivamente; es triatómico en la division del espacio en sus dimensiones ó en la naturaleza de sus reinos: es tetratómico en la division de los puntos cardinales: pentatómico en la division de la mano y del pié: sextatómico en la division de los sólidos regulares en esfera, tetraedro, cubo ó hexaedro, octaedro, dodecaedro, icosaedro: es heptatómico en la division de los colores y de los sonidos musicales, y por fin politómico cuando contiene un número indeterminado de términos.—El juicio disyuntivo es mas abundante si se considera que cada miembro de la division puede á su vez dividirse y subdividirse bajo muchos aspectos.

5. Los juicios apodicticos, asertivos y problemáticos se llaman juicios de "modalidad" ó proposiciones modales, porque expresan los tres modos de la existencia relativa, la necesidad, la realidad y la posibilidad. La relacion entre el sujeto y el atributo puede ser de una ó de varias maneras: en el primer caso es necesaria y en el segundo posible. Cuando una ú otra de esas hipótesis llega á realizarse ó existe de hecho, se dice que la relacion es real. El juicio "apodictico" expresa pues una necesidad, una relacion necesaria y cierta, un caso único que

no admite ninguna alternativa, como cosa que debe ser y que no puede ser mas que como es.—El juicio "problemático" por el contrario expresa una simple posibilidad, una relacion contingente y fortuita, un caso entre varios, una cosa que puede ser y no ser, que puede ser de un modo ó de otro.—El juicio problemático se opone al apodictico como la posibilidad á la necesidad, como la pluralidad á la unidad, como un problema á un teorema, como un hecho que necesita ser examinado ó un principio cierto. En donde hay materia para un juicio disyuntivo, como en la division del triángulo segun los lados ó ángulos, hay tambien materia para tantos juicios problemáticos quantos son los términos que comprende la division.

Es necesario no confundir el juicio problemático que expresa posibilidad con el hipotético que expresa condicion; esta puede ser necesaria y la posibilidad puede ser condicional, por ejemplo: si el triángulo es equilátero es equiángulo; en esta proposicion el juicio es hipotético y apodictico porque la igualdad de los ángulos resulta necesariamente de la igualdad de los lados.—El juicio que expresa la imposibilidad será á veces problemático y á veces apodictico, segun la imposibilidad sea la negacion de un caso posible ó la negacion de una contradiccion.—Cuando se dice: Dios no puede hacer el mal, se enuncia una imposibilidad manifiesta fundada en la contradiccion de las nociones de Dios y de mal; este juicio es apodictico aunque negativo; pero la proposicion, este hombre no puede mentir, enuncia una imposibilidad moral y el juicio es problemático y negativo.

El juicio "asertivo" denota una cosa que es, un hecho ó un principio real, sin investigar si el objeto existe necesariamente ó si era solamente posible ántes de realizarse. Es una asercion, una verdad comprobada de hecho y que puede referirse á hechos contingentes y á principios absolutos, haciéndose abstraccion de las modalidades de la existencia y no afirmándose mas que la existencia misma. Realizarse siempre lo que es necesario; pero puede ignorarse que lo sea y en este caso se proclama una necesidad bajo la forma de una realidad, por medio de un juicio asertivo. Lo que es posible puede realizarse en tiempo y lugar, de manera que lo que ayer era objeto de un juicio problemático lo es hoy de uno asertivo. A esta clase pertenecen todos los hechos históricos y geográficos y se usan tambien en las matemáticas y filosóficas para designar verdades generales como hechos.

Las tres modalidades de la existencia pueden aplicarse ya á las cosas eternas, ya á las temporales. Eterno es lo inmutable y temporal lo que cambia. Una misma cosa puede ser eterna bajo un aspecto, en

su esencia y temporal bajo otro aspecto diverso: en su porvenir ó en sus trasformaciones. De esta manera la materia es eterna y temporal para los sabios.—En la geometría y en la filosofía pura los juicios apodícticos consideran la necesidad, la realidad y la posibilidad como eternas y en la vida estas mismas modalidades son consideradas como temporales.

Podemos errar en cuanto al modo de existencia de las cosas como con frecuencia erramos en cuanto á su esencia. Podemos también confundir la posibilidad con la imposibilidad ó reputar posible lo que verdaderamente es necesario. La posibilidad objetiva está fundada en la naturaleza de las cosas; la subjetiva nace de nuestra ignorancia ó de la insuficiencia de nuestros medios actuales de conocer; depende únicamente de la situación del espíritu que duda todavía si la cosa es ó no realmente posible; no es igual para todos y puede variar según el cultivo de la inteligencia. Cosas que á nuestros abuelos parecían imposibles se realizan ahora y nuestros descendientes harán sin duda la misma observación respecto de las opiniones de la mayoría de nuestro siglo.—Es necesario no confundir estos dos géneros de posibilidades ó imposibilidades sino se quieren gastar las fuerzas ó no llegar al fin importante de la vida tratando de realizar lo imposible.

Por defecto de meditación se cometen en filosofía errores semejantes que solo pueden conocerse por medio de estudios metódicos y profundos. Si en vez de decir, lo que es cierto, que la imaginación no puede comprender lo infinito se sostiene que la razón no puede abarcar y conocer lo infinito se tiene como imposible un hecho atestiguado por cuantos han reflexionado sobre esta propiedad.

6. Hemos estudiado los juicios bajo su doble aspecto, términos y relación. Los términos han sido considerados como nociones aisladas según su objeto ó su esencia y según su forma ó su posición. La relación ha sido á su vez considerada según la manera en que está puesta, según su determinación y su modalidad. No nos ocupamos en el estudio de las otras relaciones posibles entre el sujeto y el atributo, con la de causalidad, porque esas relaciones están bastante determinadas según los principios ordinarios de la división de los juicios. Una proposición "causal" por ejemplo puede ser categórica, problemática ó asertiva; mas para acabar la división del juicio es preciso comparar los términos con la relación ó considerar al sujeto y al atributo en cuanto á que están en relación en la frase. Y tenemos de nuevo dos aspectos, el de la igualdad ó desigualdad de los términos y el de la extensión ó de la cantidad.

ser afirmado de una ú otra de sus partes. Así es que si el juicio universal es verdadero el particular ha de ser falso en virtud del principio de contradicción. Ejemplos: "todos los cuadrados son polígonos, algunos cuadrados no son polígonos; ningún hombre es perfecto, algunos hombres son perfectos."

4. De dos juicios "subalternos" ninguno es necesariamente verdadero ni falso, ambos pueden ser verdaderos y ambos falsos. Si el juicio universal es verdadero lo será también el particular y si este es falso lo ha de ser también el universal; pero si el universal es falso el particular puede ser falso ó verdadero y si el particular es verdadero el universal puede ser verdadero ó falso. Es decir, lo que es verdad del todo es verdad de la parte y lo que de esta es falso lo es también del todo; pero no sucede lo mismo con las proposiciones recíprocas.—En virtud de la subordinación de las nociones lo que se afirma del género debe afirmarse de cada especie y lo que de esta se niega debe negarse del género. Ejemplos: "Todos los cuerpos son divisibles, algunos cuerpos son divisibles; algunos libros no son obras del hombre, ningún libro es obra del hombre; toda vía es recta, algunas vías son rectas."

Las reglas de los juicios opuestos se explican con facilidad como se ha visto por las reglas de las nociones y las leyes del conocimiento.—Vamos ahora á reunir todos los casos y á presentar una demostración general que justifique todas las fórmulas determinadas y las haga entrar en un principio único.

Recordemos que todos los casos posibles de los juicios universales y particulares se reducen á cinco y que cada una de estas cinco relaciones entre S y P contiene implícitamente otra ú otras mas.

- 1 Equivalencia. Todo S es todo P.—Algun S es P.
- 2 Subordinación. Todo S es algun P.—Algun S es P.
- 3 Subordinación inversa. Algun S es todo P.—Algun S es algun P; algun S no es P.
- 4 Cruzamiento. Algun S es algun P.—Algun S no es P.
- 5 Exclusion. Ningun S es P.—Algun S no es P.

De donde se ve que:

- A, juicio universal afirmativo tiene lugar en los casos 1 y 2;
- E, juicio universal negativo en el caso 5;
- I, juicio particular afirmativo en los casos 1 2 3 4;
- O, juicio particular negativo en los casos 3 4 5.

Comparando estos dos cuadros es fácil decidir si es posible ó no la coexistencia entre dos juicios opuestos. Bastará para ello con ver si

hay algun caso comun entre A y E para los juicios contrarios, entre A é I ó entre E y O para los subalternos, entre A y O ó entre E é I para los contradictorios y por último entre I y O para los subcontrarios. Un caso comun indicará que los dos juicios opuestos son compatibles ó pueden ser ambos verdaderos. Si ningun caso es comun no podrian los dos juicios ser verdaderos.

Mas no basta con saber cuando pueden ser verdaderas y cuando no pueden serlo dos proposiciones. Si á un mismo tiempo no pueden ser verdaderas ¿serán ambas falsas ó siquiera una de ellas ha de ser necesariamente falsa? Cuando los dos juicios opuestos presentan juntos los cinco casos posibles por la reunion de sus casos propios ó especiales, uno de ellos ha de ser verdadero, lo cual sucede cuando los dos juicios son contradictorios ó subcontrarios en las combinaciones de A con O, de E con I y de I con O, porque entre dos nociones cualesquiera forzadamente existe una relacion positiva ó negativa, total ó parcial. Si son incompatibles la relacion negativa sea universal ó particular será exacta y si son compatibles la relacion positiva será verdadera en parte á lo menos.—Entre los juicios contradictorios y los subcontrarios hay la diferencia de que los primeros no tienen ningun punto de contacto y por esto no pueden ser ambos verdaderos, mientras que los segundos tienen términos comunes y por tal razon ambos pueden ser exactos.

Todas estas combinaciones quedan explicadas en el cuadro siguiente, advirtiéndose que los números expresan los casos de equivalencia, subordinacion directa ó inversa, cruzamiento y exclusion.

A E, juicios contrarios; casos propios: 1 2 5. Casos comunes: O.

No pueden ser ambos verdaderos; pueden ser ambos falsos y esto sucederá cuando se realicen los casos 3 y 4, es decir cuando los términos S y P no estén unidos mas que de una manera parcial, bajo esta forma: Algun S es P. A será verdad en los casos 1 y 2, E en el caso 5.

I O, juicios subcontrarios; casos propios: 1 2 3, casos comunes: 3 4.

Pueden ser ambos verdaderos; no pueden ser ambos falsos. Serán ambos verdaderos en los casos 3 y 4.—Uno solo será verdadero en los otros casos, en que las nociones S y P están unidas de una manera universal, en estas formas: Todo S es P, ningun S es P.—I será verdad en los casos 1 y 2.—O lo será en el caso 5.

A O, E I juicios contradictorios; casos propios: 1 2 3 4 5; casos comunes: O. No pueden ser ambos verdaderos ni ambos falsos.

A será verdadero en los casos 1 y 2. O en los casos 3 4 5; E en el caso 5; I en los casos 1 2 3 4.

A I, juicios subalternos afirmativos; casos propios: 3 4; casos comunes: 1 2. Pueden ser ambos verdaderos y ambos falsos.—Lo segundo en el caso 5 en que los términos se excluyen; lo primero, es decir, verdaderos en los casos 1 2 en que la relacion entre S y P es universal. Si el juicio universal es verdadero lo es tambien el particular. En los 3 y 4 solo el particular será verdadero. Si este lo es, no por tal motivo lo ha de ser el universal; mas si se afirma sin razon una relacion particular entre S y P con mayor razon todavia se ha de negar una relacion universal.

E O, juicios subalternos negativos; casos propios 3 4; casos comunes: 5. Serán verdaderos ambos en el caso 5 en que la relacion es universal. Serán ambos falsos en los casos 1 y 2 en que la relacion es enteramente positiva.—Solo será verdadero el juicio particular en los casos 3 y 4 en que la relacion no es mas que parcial.

Estas son las reglas que rigen matemática, necesariamente á los juicios opuestos y pueden reducirse á esta fórmula: los dos términos de un juicio se combinan entre sí de cinco maneras diferentes, si dos juicios opuestos tienen uno ó mas casos comunes pueden ser ambos verdaderos; si no tienen caso comun no pueden ser ambos verdaderos sino que el uno será necesariamente falso. Si tienen algunos casos propios pueden ser falsos ambos; si así tienen todos los casos no pueden ser ambos falsos sino que el uno ha de ser necesariamente verdadero.

## CAPÍTULO III.

## EL RACIOCINIO.

La noción y el juicio toman su valor del raciocinio. En sí mismos no son mas que intuiciones puras y aserciones sin prueba que todo el mundo es libre para aceptar ó repugnar. A cada proposición afirmativa se puede oponer una negativa que la destruya. ¿En donde está pues la verdad y en donde el error? La teoría del juicio no puede resolver esta cuestión porque no hace mas que indicar las relaciones entre dos nociones y se trata ahora de la exactitud de esas relaciones. No basta pues el juicio para satisfacer las necesidades del pensamiento. Para decidir de la legitimidad de una afirmación se le compara con otra que ya ha sido conocida como cierta; hay que remontarse á los principios y se aclaran unos juicios con otros. Este es el objeto del raciocinio, que no es una demostración pero que tiene la forma de ella y enseña el uso que se puede hacer de los juicios y por consecuencia de las nociones, lo mismo que la teoría de las proporciones y de las ecuaciones que corresponde al raciocinio en el cálculo enseña la utilidad de los números y de sus relaciones.

La tercera operación del pensamiento supone las dos primeras y á veces no es mas que una combinación de ellas. Es posible que haya una noción indeterminada sin juicio y un juicio sin razonamiento; pero esto no podría ser sin nociones y juicios. El raciocinio se forma de juicios y relaciones como el juicio de nociones. Raciocinio y juicio son una misma operación del entendimiento practicada con elementos diversos.

Cuando se tienen estos dos juicios: "las leyes civiles son obligatorias" "las leyes civiles son promulgadas" se puede investigar si hay alguna relación entre ambos. Y se ve que están ligados en una relación de sucesión, que el carácter obligatorio de las leyes sigue después de su promulgación y se reúnen las dos proposiciones en un solo todo: "las leyes civiles son obligatorias" cuando "han sido promulgadas."

Obtienes así un conocimiento de relación entre dos ó mas relaciones dadas y á esta operación se llama "raciocinar" que es percibir "la relación de dos relaciones," juzgar de los juicios.

Esta es la definición mas general que se puede dar del raciocinio en el cual no hay nada misterioso, ni es como creía el abate Graty la demostración de un dogma teológico "tres unum sint" ni como cree Hegel quien asemeja las tres operaciones del pensamiento á las tres facetas de la naturaleza divina.—El raciocinio es la relación de dos juicios, relación cualquiera que sea. Así como el juicio sirve para anudar todas las relaciones posibles entre dos nociones, el raciocinio expresa todas las relaciones posibles entre dos juicios. Hay tantas formas de raciocinios cuantas especies de conjunciones hay en las lenguas.

Es el raciocinio una operación mucho mas extensa de lo que vulgarmente se cree y no se reduce al arte de inferir conclusiones. La conclusión ó relación de principio á consecuencia no es mas que un caso particular del raciocinio. Concluir es raciocinar; pero raciocinar no es precisamente concluir.—Verdad es sin embargo que de todas las relaciones la mas importante para la teoría del conocimiento es la de continencia ó de inclusión, en virtud de la cual dos juicios están encerrados el uno en el otro (conclusi) como principio y consecuencia. Por ejemplo: "todos los crímenes son males; luego algunos males son crímenes." Considerando las dos nociones que son materia de estos juicios se conoce que son subordinados, que el crimen es una especie de mal en general.

Sucede á veces que dos juicios sean justamente el fundamento de otro y en este caso es necesario que S y P sean sucesivamente comparados en un término medio M. Ejemplo: "todos los cuerpos son perecederos; es así que la tierra es un cuerpo; luego la tierra es perecedera." Examinando las nociones de que se compone este silogismo, se nota que la tierra es una especie de cuerpo y que los cuerpos son una especie de cosas perecederas porque también lo son las obras del espíritu. Las tres nociones son pues subordinadas de tal manera que la tierra, la menos extensa, está comprendida toda en el conjunto de los cuerpos y que los cuerpos están comprendidos enteramente en las cosas perecederas: la noción cuerpo tiene una extensión media, mayor que la de tierra y menor que la de cosas perecederas.

El raciocinio en general expresa una relación cualquiera entre dos juicios cualesquiera. El raciocinio concluyente expresa una relación determinada, de inclusión ó de consecuencia entre dos ó mas juicios. Estas son la "materia" del juicio raciocinio y la relación es su "forma,"

porque todo raciocinio tiene materia y forma; pero hay que distinguir la verdad formal, es decir el encadenamiento de las nociones y de los juicios, de la verdad material de las proposiciones consideradas en sí mismas como aserciones. Puede ser exacto un raciocinio en cuanto a la forma (vi formæ) sin serlo en cuanto al fondo (vi materie.) Tal es este raciocinio de los materialistas: "todo lo que es finito es material; es así que la alma es finita, luego es material."—La lógica no trata de la materia y por tanto no podría decidir si es verdad que todo ser finito es material; de otro modo absorbería a la metafísica y a todas las ciencias particulares. La conclusión de un raciocinio de nada sirve si las premisas son falsas.

En eso consiste la diferencia que hay entre un raciocinio y una "demostración." Esta se enuncia en forma de raciocinio; pero exige la verdad formal y la verdad material de los juicios y de su relación. Así es que toda demostración es un raciocinio; mas no todo raciocinio es una demostración; por rigurosamente que se deduzca una conclusión nada demuestra si sus premisas son falsas.—Esta es la razón por la cual el raciocinio deductivo no sirve para la invención ni para descubrir verdades nuevas, sino solo para el desenvolvimiento y demostración de verdades ya adquiridas.—De aquí ha tomado origen la discusión promovida desde Bacon respecto del alcance científico del silogismo y de la preeminencia del procedimiento inductivo. El silogismo no es útil mas que para la demostración, pero es bastante su utilidad por que sin demostración no hay ciencia.

Se ha dicho y se viene repitiendo desde Santo Tomás que el raciocinio es una muestra de la debilidad del espíritu humano y a primera vista parece que es exacta tal apreciación que se hace particularmente del silogismo y de la inducción. Y en efecto allí no siempre basta con la intuición, con la vista inmediata y directa de la verdad. Formamos nuestras nociones y de una manera intuitiva; por intuición comprendemos las relaciones que existen entre los objetos del pensamiento; pero a veces hay grande dificultad para descubrir una relación y no se manifiesta a una inteligencia limitada sino por medio de una serie de relaciones ó referencias intermedias. ¿Es inmortal el alma? ¿Se compone la materia de átomos? ¿Debe organizarse la sociedad en todas sus partes? ¿Puede tener fin el mundo? Ninguna de estas cuestiones puede resolverse sin hacer uso del raciocinio, sin establecer principios ó inferir consecuencias de ellos.—Para esto el silogismo con su término medio es el modelo de este género de raciocinios.

El raciocinio en sus formas complicadas denota pues la "limitación"

de nuestro entendimiento; pero a esta máxima deben hacerse dos restricciones. La una que la vía laboriosa que seguimos no constituye la esencia del raciocinio sino que es un preservativo contra el error y las prevenciones.—En el actual estado de nuestra cultura intelectual percibimos una relación entre dos ó mas juicios de una manera diversa y a veces con dificultades y como á tientas; pero un espíritu mas ejercitado en el trabajo ó mas penetrante podría percibir instantáneamente dicha relación, de una manera intuitiva haciendo la misma operación que nosotros por un método diferente.—La inteligencia infinita, Dios, lo sabe todo por la sola intuición de la realidad infinita.—El raciocinio no es pues indicio de debilidad del hombre mas que en sus formas habituales. La otra restricción es que el raciocinio considerado aun en sus formas es un sosten para el espíritu y tiene por objeto retirar, alejar los límites de nuestros conocimientos científicos. Gracias al raciocinio podemos deducir y generalizar, demostrar é innovar y tomando por punto de partida los conocimientos adquiridos llegar á nuevas aplicaciones ó á resultados inesperados. Los procedimientos del silogismo descritos por Aristóteles, hoy abandonados y casi escarnejados son mas que una traba una garantía para el entendimiento que se libra de los malos resultados de la precipitación y de la ligereza.—Eternamente será cierto que todo talento severo que quiere comprobar el valor de sus juicios tendrá que recurrir á la silogística.

El raciocinio es "deductivo" ó "inductivo." El uno va de lo general á lo particular y el otro de lo particular á lo general. La conclusión del primero está contenida en las premisas y la del segundo sobresale de ellas. En este el resultado es solamente probable; en el otro es tan cierto como lo sean las proposiciones dadas.—El raciocinio deductivo se aplica á todos los objetos del pensamiento conocidos á priori ó á posteriori con tal de que dependan de un principio general, la ley de la continencia y de la inclusión. La inducción y la analogía por el contrario se reducen á la observación de los hechos y se elevan según la ley de la trascendencia; mas no llegan mas que á lo verosímil.

El "raciocinio deductivo" tiene dos especies según el número de las proposiciones y de los términos de que se compone. Tiene á veces una sola premisa y á veces dos.—Si no hay mas que un juicio dado no habrá mas que dos nociones conocidas y la conclusión no podrá producir una tercera: será entonces un raciocinio de "dos términos" compuesto de dos juicios, una premisa y una conclusión. Esto se infiere de la premisa sin intervención de ningún término de comparación,

por ejemplo: ningun vegetal tiene sistema nervioso, luego ningun ser dotado de nervios es vegetal."—Raciocinio de "tres términos" será el que se compone de tres proposiciones, dos premisas y una conclusion, por ejemplo: "ningun vegetal tiene nervios, es así que todos los vegetales son sensibles, luego algunos seres que tienen sensibilidad no tienen nervios." Este raciocinio es un silogismo y se le da el nombre de raciocinio "mediato" porque los dos términos de la conclusion están indirectamente ligados, de una manera discursiva. El raciocinio anterior se llama inmediato porque la relacion entre los términos de la conclusion se deduce directamente.

La teoria del raciocinio mediato es la "silogística" y pudiera llamarse a la del inmediato, "logística;" pero es preciso advertir que en caso de duda para distinguir un silogismo de un raciocinio inmediato deben contarse los términos y no las proposiciones, porque puede subentenderse facilmente una proposicion en otra por la rapidez del pensamiento ó por elegancia en la forma como sucede en el entimema de Descartes: pienso, luego existo.

Las "reglas generales" que se aplican á las dos clases de raciocinios deductivos van á ocuparnos ahora: Un raciocinio deductivo es concluyente, cuando la conclusion está contenida en las premisas y no difiere de la demostracion mas que por la incertidumbre que se puede tener del valor de las proposiciones dadas. Por tanto las leyes del raciocinio deductivo habrán de ser conformes con el principio de continencia ó de razon. La conclusion es una relacion ó un juicio que está contenido en otro ó en el conjunto de dos relaciones dadas segun sea mediato ó inmediato el raciocinio. Así es que entre la conclusion y las premisas deberian hallarse las relaciones del contenido al continente ó de la parte al todo.—Tambien las relaciones de extension y de comprension decidirán de la forma de la conclusion porque lo que se afirma del género se afirma de la especie y lo que de esta se niega se niega del género. Segun la comprension el género es el contenido en la especie.

1. La verdad de las premisas garantiza la verdad de la conclusion porque lo verdadero no contiene mas que lo verdadero.—Lo que es verdad del todo es verdad de la parte. Lo que está en el contenido está en el continente. Ejemplos: "Todo hombre es perfectible; los negros son hombres, luego son perfectibles."—Ningun mono es perfectible, luego algunos no lo son.

2. La falsedad de la conclusion implica la falsedad de las premisas, porque el principio que llega logicamente á consecuencias absurdas

es un principio erroneo. Lo que es falso de la parte es falso del todo. Lo que está fuera del continente está fuera del contenido. Ejemplos: "toda sensacion es un conocimiento, luego algunas sensaciones son conocimientos.—Todo lo que gira en si mismo está inmóvil, la tierra gira sobre si misma, luego está inmóvil."—Si es falso decir que algunas sensaciones sean conocimientos con mas razon será falso decir que toda sensacion es conocimiento. Esta es la base de la reduccion al absurdo. Se desarrolla una hipótesis en la serie de sus consecuencias lógicas: se llega á alguna proposicion absolutamente falsa y se concluye de lo absurdo de la consecuencia al absurdo de la hipótesis.

Mas no se quiera inferir de esto que las proposiciones reciprocamente contrarias á las expuestas sean verdaderas.

3. Si las premisas son falsas, la conclusion puede ser verdadera por accidente. No son siempre erroneas las consecuencias de un principio erroneo aunque si son ellas verdaderas es por causas diversas de las que han sido aducidas en el argumento.—Lo que es falso del todo puede ser verdadero de la parte. Lo que no pertenece al género puede pertenecer á la especie. Lo que está fuera del contenido no por eso ha de estar fuera del continente. Ejemplos: "todo pentágono es equilátero, luego algunos pentágonos son equiláteros ó algunas figuras equiláteras son pentágonos." Conclusiones ciertas y premisa falsa, y esto es por que las conclusiones vienen de premisa diversa de aquella.

4. Así tambien si la conclusion es verdadera pueden las premisas ser falsas. La verdad de una consecuencia particular no implica la verdad del principio del cual es deducida, porque este principio puede ser exacto en parte, sin serlo en su totalidad: lo que es verdadero de la parte puede ser falso del todo; lo que se afirma de la especie no se afirma siempre del género; todo lo que está en el continente no por eso está en el contenido. Ejemplos: "todo lo que triunfa es loable, es así que la virtud triunfa, luego la virtud es loable." Una de las premisas por lo menos es falsa en lo general y sin embargo la consecuencia es verdadera, porque se funda en la parte verdadera de la premisa.—Se comprende con este ejemplo que no es prudente apreciar una doctrina moral ó filosófica por algunas consecuencias aisladas ó como se dice vulgarmente conocer el árbol por sus frutos. No hay teoria absolutamente falsa bajo todos sus aspectos.—El sensualismo y el positivismo, por ejemplo, contienen proposiciones excelentes y preceptos útiles, y no son mas que un aspecto de la verdad.

La verdad de la conclusion no es prenda de la verdad de las premi-

sas, y Hamilton critica sin razon á Aristóteles porque atribuye al silogismo la posibilidad de inferir conclusiones verdaderas de premisas falsas. Goudin dice bien: "ex falso non potest per se sequi verum, bene tamen per accidens." La verdad no contiene mas que verdad, y lo falso solo á lo falso; así es que cuando de premisas falsas se infiere una conclusion verdadera la verdad de esta procede de algun principio extraño y se encuentra la conclusion contenida en las premisas solo bajo el punto de vista de la forma, solamente por la disposicion de las proposiciones dadas.

Tratemos ahora del "raciocinio inmediato." Se compone este de dos proposiciones de las que una es consecuencia directa de otra, teniendo ambas los mismos términos. La teoría de este raciocinio ó la logística tiene por objeto la determinacion de todas las relaciones posibles implicadas en una relacion dada entre dos términos, ó en otras palabras, determina cuales son los juicios que pueden resultar de otro juicio conocido.

Sea el "juicio categórico:" S es P.

Las variaciones han de ser en la cantidad, la calidad ó la posicion de los términos, en la posicion de la cópula ó en alguna combinacion de estas dos clases de cambios.

1. En cuanto á los "términos" la cantidad ó la extension puede variar: todo S es P, luego algun S es P.—Se tienen entonces dos juicios subordinados y se concluye por "subordinacion."

2. Cambio en la posicion de los términos: el atributo se convierte en sujeto y este en atributo, á lo que se llama "conversion;" ningun S no es P, ningun P no es S.—Se concluye por conversion simple.

3. Combinacion de estos dos casos: cambio de cantidad y conversion, que se llama "conversion accidental" todo S es P, luego algun P es S.

4. Cambio en la calidad de los términos: un término positivo se hace negativo y reciprocamente sin modificacion en la cópula. Esta conversion se llama "contraposicion." En esta forma se concluye de un modo universal cuando las dos nociones son equivalentes; todo S es P, luego todo no S es no P. "Todo animal tiene movimientos voluntarios, luego lo que no es animal no tiene movimientos voluntarios."

5. Combinacion de los casos segundo y cuarto: conversion y contraposicion de los términos: todo S es P, luego todo no P es no S. "Toda planta es organizada, luego todo ser inorgánico está fuera del reino de las plantas."

6. Puede cambiar la calidad en cuanto á la "cópula;" un juicio positivo puede volverse negativo y al contrario. Esta es una contrapo-

sicion que afecta al verbo: algun S es P, luego algun S no es P. Esta conclusion por contraposicion vale cuando las nociones son cruzadas, cuando el atributo se afirma del sujeto solo en parte.

7. Combinacion del segundo y del sexto caso: conversion y contraposicion de la cópula: algun S es P, luego algun P no es S.

8. Combinacion de los casos cuarto y sexto: contraposicion de los términos y de la cópula. Todo S es P, luego todo S no es no P ó ningun S es no P.

9. Combinacion de los casos segundo, cuarto y sexto: conversion con contraposicion en los términos y en la cópula: todo S es P, luego todo no P no es S ó ningun no P es S.

10. Combinacion de los casos tercero, cuarto y sexto: conversion accidental con contraposicion de los términos y de la cópula: todo S es P, luego algun no P no es S. "Todo cuerpo es sustancia material, luego algunas sustancias inmateriales no son cuerpos.

Nos limitaremos al mas importante de esos casos. ¿Qué conclusiones pueden inferirse en general de un juicio universal afirmativo por equivalencia ó subordinacion, de un juicio universal negativo, de un juicio particular afirmativo ó negativo? ¿Qué puede concluirse de un juicio relativamente al juicio opuesto, subordinado, contrario, subcontrario ó contradictorio? ¿Cómo puede concluirse en las proposiciones modales y en los juicios hipotéticos y disyuntivos?

A. Todo S es P. ¿Qué consecuencias inmediatas hay en esta proposicion?

1. Por subordinacion: algun S es P.

2. Por conversion accidental: algun P es S.

3. Por conversion accidental y contraposicion de la cópula: algun P no es S porque el término P es mas extenso que el término S. Todo lo que está en el continente no está por solo ese motivo en el contenido. Esta conclusion no valdria si las dos nociones fueran equivalentes.

4. Por conversion simple y contraposicion de los términos: todo no P es no S.

5. Por conversion accidental y contraposicion de los términos: algun no P es no S.—Lo que se afirma del todo se afirma de cada una de sus partes.

De un juicio universal afirmativo en forma no de subordinacion sino de "equivalencia" se deducirán proposiciones nuevas.—Sea esta la proposicion: "todo lo que es verdadero es racional."

Del juicio "todo" S es "todo" P infero:

1. Por conversion simple: todo S es P "todo lo que es racional es

verdadero" porque las dos nociones son equivalentes. Este caso es el único en que un juicio universal afirmativo puede convertirse simplemente; pero es necesario examinar con suma atención si los términos son equivalentes ó de una misma extensión.

2. Por contraposición de los términos: todo no S es no P: "todo lo contrario á la verdad es irracional." Esta consecuencia resulta de la equivalencia de los términos. No se aplicaría al juicio universal de subordinación.

3. Por subordinación y contraposición de los términos: algun no S es no P: "algunos errores son irracionales." Esta es una consecuencia de la conclusión universal del caso anterior.

Todas las conclusiones inferidas del juicio universal por subordinación se aplican de la misma manera al juicio universal por equivalencia, con excepción de la tercera que es negativa.

Las conclusiones que son verdaderas en los dos casos son "necesarias;" las otras son "posibles" ó no son exactas mas que en uno ú otro caso segun se componga el juicio de nociones equivalentes ó de nociones subordinadas. Cuatro son necesarios (vi formæ) y cuatro son solamente posibles (vi materiæ)

E. Ningun S no es P. ¿Qué resulta de un juicio universal negativo cuyos términos se excluyen completamente?—En esta proposición: "ninguna fuerza no es materia," si es verdadera significa que la fuerza y la materia son cosas absolutamente distintas, que en su esencia propia son extrañas la una á la otro aunque pueden unirse como el alma y el cuerpo en el hombre.

Del juicio "ningun S no es P" infiero:

1. Por conversión simple: ningun P no es S "ninguna materia no es fuerza."

2. Por subordinación: algun S no es P: "alguna fuerza no es materia." Lo que es verdad del todo es verdad de la parte.

3. Por conversión accidental: algun P no es S: "alguna materia no es fuerza." Consecuencia de la primera conclusión.

4. Por subordinación y contraposición del sujeto y de la cópula: algun no S es P "alguna cosa que no es fuerza es materia." El juicio negativo contiene tambien un juicio afirmativo; pero la negación es trasposta entonces á uno de los términos.—El término no S comprende al infinito ó envuelve todo lo que es menos S y en ese infinito se halla tambien el término P.

5. Por conversión accidental y contraposición de los términos y de

la cópula: algun no P es S: "alguna cosa inmaterial es fuerza."—Esta es conversión de la conclusión anterior.

I. Algun S es P. ¿Qué resulta de un juicio particular afirmativo? Juicio es este, poco determinado y puede encontrarse en muchos casos; de estos elegiremos los dos mas importantes.

Del juicio "algun S es todo P" infiero:

1. Por conversión simple: algun P es S.—"Algunas plantas son cotyledoneas."—La proposición recíproca es tambien cierta: "algunas cotyledoneas son plantas." Esta conclusión es siempre verdadera sea cual fuere el juicio dado.

2. Por conversión accidental: todo P es S: "todas las cotyledoneas son plantas."—Todo lo que está en el contenido está tambien en el continente.

3. Por contraposición de la cópula: algun S no es P: "algunas plantas no son cotyledoneas" porque estas no son mas que una especie de plantas. Todo lo que está en el continente no está en el contenido.

4. Por conversión accidental y contraposición del atributo: algun no P es S.

5. Por subordinación y contraposición de los términos: todo no S es no P.

6. Por contraposición de los términos: algun no S es no P.

Veamos ahora el segundo caso en que los términos son nociones cruzadas, que se contienen y se excluyen; pero solamente en parte. Sea esta la proposición: "algunas piedras son azules."

Del juicio algun S es P, infiero:

1. Por conversión y contraposición de la cópula: algun P. no es S; algunos objetos azules no son piedras.

2. Por contraposición del sujeto: algun no S es P; algunos objetos que no son piedras son azules."

3. Por conversión y contraposición de los dos términos: algun no P es S: "algunos objetos que no son azules son otra cosa que piedras."

Reuniendo los casos procedentes que son aplicables al caso actual se ve que de un juicio particular en forma de cruzamiento se pueden inferir otros muchos juicios particulares.

Algun S es P,	Algun P es S.
Algun S no es P,	Algun P no es S.
Algun no S es P,	Algun no P es S.
Algun no es S es no P;	Algun no P es no S.

Se ha de advertir que todas estas conclusiones no son evidentemente necesarias bajo el punto de vista formal en el sentido de que no po-

drian ser inferidas de todo juicio particular afirmativo. Antes de concluir es necesario considerar el valor real de los términos.

O. Algun S no es P. El juicio particular negativo es indeterminado supuesto que ya lo hemos visto como consecuencia de un juicio universal negativo y como consecuencia de un juicio particular negativo. Si los términos están cruzados se podría inferir de un juicio particular negativo las mismas conclusiones que se deducen de un juicio particular afirmativo de la misma naturaleza; por que si S y P no se convienen mas que en parte, la afirmativa y la negativa son igualmente verdaderas para la relacion de S á P y la de P á S.

Del juicio: algun S no es P infero por conversion simple y contraposicion del atributo y de la cópula: algun no P es S.

Facil seria deducir de estos diferentes casos la teoria general de la conversion y de la contraposicion completando las fórmulas escolásticas segun las cuales solamente son necesarias sus conclusiones (vi formæ): los juicios de la forma E—I se convierten simplemente: A—E por accidente: A O se convierten por contraposicion. Hamilton propone que se sustituya á todas las reglas de conversion esta sola: toda proposicion bien determinada se convierte en sus propios términos, es decir, que el sujeto y el atributo tomados en todo ó en parte deben conservar la misma extension segun la conversion. De esta manera todo S es todo P se convierte en todo P es todo S; algun S es todo P en todo P es algun S: todo S es algun P en algun P es todo S. —Tal teoría no nos dispensa de conocerla la escolástica. Esta se aplica á las conclusiones necesarias vi formæ; la otra á las conclusiones posibles vi materie.

Pasemos á otra cuestion. ¿Qué puede concluirse de un juicio con motivo del "juicio opuesto"?

Recordemos que dos juicios contrarios no pueden ser ambos verdaderos; que dos juicios subcontrarios no pueden ser falsos ambos; que dos juicios contradictorios no pueden ser ni ambos verdaderos ni ambos falsos; y finalmente que dos juicios subalternos pueden ser ambos verdaderos y ambos falsos. De aquí proceden estas reglas de la conclusion:

Por "subordinacion" se puede concluir de la verdad de un juicio universal á la verdad del juicio particular que le está subordinado y de la falsedad de un juicio particular á la falsedad del juicio superior.—No se puede concluir afirmativamente de lo particular á lo general, ni negativamente de lo general á lo particular.—Esto se olvida con frecuencia en la induccion.

"A contrario" se puede concluir de la verdad de un juicio universal á la falsedad del juicio contrario, de la falsedad de un juicio particular á la verdad de un juicio subcontrario, de la verdad ó falsedad de un juicio cualquiera á la falsedad ó á la verdad del juicio contradictorio. Estas y las anteriores conclusiones fundadas en los principios de identidad, de contradiccion y de continencia son el recurso mas poderoso que tiene el espíritu humano para la demostracion de una tesis. Invocarlos los escepticos lo mismo que los dogmáticos y nada podría demostrarse si no fueran ciertos.—Mas no se puede concluir de la falsedad de un juicio universal á la verdad del contrario, ni de la verdad de un juicio particular ó la falsedad del juicio subcontrario.

Otras conclusiones inmediatas conciernen á los juicios de "modalidad."—Las proposiciones modales eran en otro tiempo el tormento de los estudiantes. Se distinguen en la escuela cuatro modos: posible, contingente ó real, imposible, necesario y á estos modos tomados en sentido afirmativo ó negativo se añadian proposiciones de las formas A E I O "que todos los hombres sean libres, que ningun hombre sea perfecto, que algunos hombres sean habiles, que algunos hombres sean sabios." De este modo se obtenian diez y seis combinaciones diversas, representadas por cuatro palabras de cuatro silabas y se trataba de saber lo que se podia enunciar por cada modo segun la relacion universal ó particular, positiva ó negativa existente entre el sujeto y el atributo.

Nada tienen de despreciable esas combinaciones. Las proposiciones modales tienen cierta delicadeza que á veces embaraza para concluir por no saberse en qué sentido son opuestas. Los modernos no han conservado mas que las conclusiones modales que se implican como subordinadas ó que se excluyen como contrarias ó contradictorias. La necesidad, se dice, implica la realidad, y la realidad implica la posibilidad; la imposibilidad excluye á un mismo tiempo á la posibilidad, á la realidad y á la necesidad.

Se considera pues á la necesidad como especie de la realidad y á la realidad como especie de la posibilidad, representadas por tres círculos concéntricos: "todo lo que es necesario es real, todo lo que es real es posible." Fuera del círculo de la posibilidad está lo imposible que por consiguiente excluye cuanto encierra la posibilidad. Segun esto se concluye "á fortiori":

De la necesidad á la realidad y á la posibilidad;  
De la realidad á la posibilidad,  
De la imposibilidad á la no realidad y á la no necesidad,

De la no realidad á lo no necesidad.

Mas no se excluye:

De la posibilidad á la realidad y á la necesidad,

De la realidad á la necesidad,

De la no necesidad á la no realidad y á la no posibilidad,

De la no realidad á la no posibilidad.

Para juzgar acertadamente del valor de estas conclusiones, será necesario entrar en el terreno de la metafísica. ¿Es cierto que la necesidad implica la posibilidad? Sí, en cierto sentido; no, en otro sentido. Estas modalidades pueden aplicarse ya sea al tiempo, ya á las acontecimientos de la vida, á los hechos de la historia, á la eternidad, á las relaciones de las cantidades, por ejemplo en las matemáticas. La necesidad designa un caso único en la relacion de dos términos y la posibilidad expresa un caso entre muchos; en este sentido la necesidad y la posibilidad se reputan como la unidad y la pluralidad.—Mas si por posibilidad se entiende todo lo que está contenido en la naturaleza de un ser ó todo lo que no es contradictorio con la esencia de un objeto esta modalidad contiene á las otras dos y es exacta la conclusion de la necesidad á la posibilidad.

El raciocinio inmediato no se aplica solamente á proposiciones categóricas sino á juicios "hipotéticos" y "disyuntivos" y sin embargo casi todos los autores consideran los argumentos hipotéticos y disyuntivos como silogismos; y el hecho es que hay dos clases de raciocinios hipotéticos: unos que se componen de tres proposiciones condicionales y tienen tres términos y otros que no tienen mas que una sola proposicion hipotética, la mayor, y solos dos términos. Los primeros son silogismos; los segundos raciocinios inmediatos.

El "raciocinio hipotético de dos términos" tiene por mayor un juicio hipotético de una de estas formas: si S es, P es; si S es, P no es; si S no es, P es; si S no es, P no es. La menor es un juicio categórico que afirma ó niega el antecedente S ó el consiguiente P. La conclusion debe ser tambien categórica y variar segun la menor. Sea el raciocinio:

Si S es, P es.

Es así que S es

Luego P es.

Tiene este raciocinio todas las apariencias de silogismo y es un raciocinio inmediato porque no tiene mas que dos términos de los cuales uno está en las premisas y otro en la conclusion. La mayor no afirma

ninguno de ambos términos sino su relacion solamente, relacion de condicionalidad que significa que P está siempre con S ó que el uno no puede estar sin el otro. La conclusion se infiere de la menor sola, en la hipótesis de la relacion establecida por la mayor. Cuando digo: "si adivino, gano; es así que adivino, luego gano," no hay mas que dos términos.

El argumento hipotético tiene cuatro modos determinados por la forma de la proposicion menor: dos afirmativos y dos negativos. ¿Pero son los cuatro igualmente concluyentes? Veamos dos ejemplos: "Si esta curva es círculo, vuelve sobre ella misma."

1. Es así que es círculo, luego vuelve sobre ella misma.
2. Es así que no es círculo, luego no vuelve sobre ella misma.
3. Es así que vuelve sobre ella misma, luego es círculo.
4. Es así que no vuelve sobre ella misma, luego no es círculo.

Segundo caso: "Si esta curva es círculo tiene un solo centro."

1. Es así que es círculo, luego tiene un solo centro.
2. Es así que no es círculo, luego no tiene un solo centro.
3. Es así que tiene un solo centro, luego es círculo.
4. Es así que no tiene un solo centro, luego no es círculo.

Los cuatro modos son concluyentes. Y esto es por que los dos términos son nociones equivalentes que tienen la misma extension. La propiedad de tener un solo centro es de todo círculo y solamente del círculo.

Todos los casos del argumento condicional pueden reducirse á estos dos tipos que son las dos formas del juicio universal afirmativo por equivalencia y por subordinacion. La mayor hipotética en el primer ejemplo se transforma en esta proposicion categórica: "todos los círculos son curvas que vuelven sobre si mismas" y en el segundo "todos los círculos son curvas que tienen un solo centro." Esta trasformacion resulta naturalmente de la relacion positiva de condicionalidad que se supone entre los dos términos; el uno está siempre en el otro.

Son pues reglas que conciernen á la conclusion, estas: si los términos son equivalentes los cuatro modos son concluyentes; si son subordinados, solo dos de los modos son concluyentes. Así es que siempre hay (vi formæ) dos modos verdaderos, en la hipótesis de la verdad de la mayor y los otros dos pueden ser exactos (vi materio.) ¿Cuáles son los modos que dan una conclusion necesaria?

1. Se puede concluir afirmativamente, "modo ponente" de la verdad del antecedente á la del consiguiente; porque el consiguiente es un género con relacion al antecedente y el género es parto de la comprension de la especie.

2. Se puede concluir negativamente, "modo tollente" de la falsedad del consiguiente á la falsedad del antecedente; porque en el todo se supone la parte; en el género, la especie.

Pero las proposiciones recíprocas no son exactas á no ser que las nociones sean equivalentes. No se puede concluir de la negacion del antecedente á la negacion del consiguiente, porque el antecedente no es mas que una de las especies del consiguiente. Tampoco se puede concluir de la afirmacion del consiguiente á la afirmacion del antecedente, porque estableciendo el género no se establece tal ó tal especie determinada.

Estas reglas están conformes con las leyes generales del raciocinio concluyente. La verdad de las premisas trae consigo la verdad de la conclusion: la falsedad de la conclusion trae consigo la falsedad de las premisas. Al aplicar estas reglas se debe poner mucho cuidado en la calidad de la mayor. Si el antecedente es negativo la negacion debe subsistir en el "modus ponens," porque la menor afirma el antecedente como es; si hay negacion en el consiguiente debe desaparecer en el "modus tollens," porque dos negaciones equivalen á una afirmacion.

De los argumentos "disyuntivos" se debe decir lo mismo que de los condicionales.—Son silogismos si se componen de tres proposiciones disyuntivas y tienen tres términos; son raciocinios inmediatos si solo la mayor es disyuntiva y la menor solo afirma ó niega categoricamente uno ú otro miembro conocido de la disyuncion.

El argumento disyuntivo de dos términos se presentará bajo una de estas dos formas.

S es P ó P' ó P,"

Es asi que S es P,

S es P ó P' ó P"

Es asi que S no es P

Luego S no es P' ni P"

Luego S es P' ó P"

El raciocinio disyuntivo no tiene mas que dos modos determinados por la calidad de la menor de donde resulta la contraria de la conclusion en virtud de la relacion de exclusion que hay entre las especies de un mismo género. Si la menor es positiva la conclusion es negativa: "modus ponendo tollens;" si la menor es negativa, la conclusion es afirmativa: "modus tollendo ponens."—Cada uno de estos modos tiene muchas variedades segun se afirma ó se niegue en la menor el uno ó el otro de los miembros de la disyuncion.

Desarrollemos los dos modos con sus variedades, tomando por mayor este juicio disyuntivo:

"El triángulo es equilátero, isocetes ó escaleno."

1. Es equilátero, luego no es isocetes ni escaleno.
2. Es isocetes, luego no es escaleno ni equilátero.
3. Es escaleno, luego no es equilátero ni isocetes.
4. No es equilátero, luego es isocetes ó escaleno.
5. No es isocetes, luego es escaleno ó equilátero.
6. No es escaleno, luego es equilátero ó isocetes.

Si se agregan algunas de las formas antes indicadas tendremos además:

7. No es equilátero, ni isocetes, luego es escaleno.
8. No es equilátero ni escaleno, luego es isocetes.
9. No es isocetes ni escaleno, luego es equilátero.

El juicio disyuntivo tiene tres miembros, luego tiene nueve conclusiones validas. Si la premisa tuviese cuatro ó cinco términos las conclusiones serian: doce ó quince. Lo dicho basta para demostrar la importancia y uso de este argumento.—Es la forma de la demostracion indirecta que se llama reduccion al absurdo. En el raciocinio disyuntivo la relacion entre los dos términos no está comprobada sino indirectamente, por medio de una relacion opuesta, contraria ó contradictoria, que se expresa en la menor. Por ejemplo: se pretende probar que dos líneas rectas que tienen dos puntos iguales coinciden en toda su longitud y forman una sola línea, y se arguye así: ó las dos líneas coinciden ó se separan en algun punto: si se separan y se levanta una perpendicular en ese punto se caerá en el absurdo de que la parte sea igual al todo: luego es verdadero el otro miembro de la disyuncion. Este es el modo tollendo ponens.

Las reglas del argumento disyuntivo son dos:

Cuando la menor afirma uno de los miembros de la disyuntiva, la conclusion debe negar los demas.

Cuando la menor niega uno de los miembros de la disyuntiva, la conclusion debe afirmar el otro si no hay mas que dos ó los otros disyuntivamente si hay mas de dos.

El primer caso es siempre aplicable y concluyente; el segundo no es concluyente mas que cuando la disyuntiva es completa.

Combinando el argumento disyuntivo con el raciocinio condicional resulta el "dilema," raciocinio de dos términos y muy sencillo en su forma.

El juicio hipotético en sus diversas formas (Si S es ó no es, P es ó no es) se une facilmente al disyuntivo (S es P ó P'). Basta con añadir un término al consiguiente y entonces la proposicion es hipotética en una de sus partes y disyuntiva en la otra ó el juicio disyuntivo está

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON  
 BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
 "ALFONSO REYES"  
 Apto. 1025 MONTERREY, MEXICO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

expresado de una manera adicional.—Siempre puede concluirse de la afirmacion del antecedente á la del consiguiente y de la negacion del consiguiente á la del antecedente.

La forma del dilema es esta:

Si S es, es P ó P'  
No es P ni P'

Luego S no es

Si S es, no es P ni P'  
es así que es P ó P'

Luego S no es

Este es un raciocinio inmediato que no tiene término medio, y aunque llegue á ser complejo no será por tal motivo un silogismo.—En este dilema: si el mal fuese un principio absoluto existiría por sí ó sería creado por Dios; no existe por sí ni creado por Dios, luego no es nada absoluto; en este raciocinio no hay mas que dos términos; en el antecedente está la hipótesis del mal como principio absoluto; en el consiguiente las dos condiciones de esta hipótesis; la mayor no establece mas que la relacion de los dos términos, la menor niega el segundo y la conclusion el primero; no hay término medio con el cual se hayan comparado los términos.—El dilema á veces es torpe en su marcha; pero se le conoce en la destruccion de una doble alternativa que trae la refutacion de una proposicion hipotética. Se asemeja esta alternativa á unos cuernos con que se ataca á la parte adversa y por esto se le da al dilema el nombre de "sillogismus cornutus." Cuando la disyuntiva tiene mas de dos casos es trilema, tetralemma, polilema.

Las reglas del dilema se refieren á la verdad real y á la verdad formal. Bajo este punto de vista nada particular presenta el dilema porque es un caso del raciocinio hipotético que concluye modo tollente; pero bajo el punto de vista formal suele ser una arma peligrosa de la cual abusan los sofistas y que á veces hiere á los mismos que se sirven de ella. Para evitar errores es preciso que la mayor sea completamente disyuntiva en el consiguiente, que los casos que expresa sean los únicos posibles y que ambos dependan realmente del antecedente; la menor ha de refutar enteramente los miembros de la disyuncion y los términos han de estar bien determinados para que no pueda retorcerse el argumento tomando los términos en sentido diverso. De lo cual procede el "dilemma crocodilinum," segun la fábula atribuida al estoico Crisipo:

Un cocodrilo que se habia robado á un niño se burla de la madre de este y le promete no dañar al niño si ella le puede decir la verdad respecto de su suerte, y dirige á la madre estas palabras:

"No recobrarás al niño ya sea que digas la verdad ya que no la di-

gas; porque si no dices la verdad faltas á la condicion convenida y si dices verdad nada ganarás porque en realidad me siento con apetito de comerme al niño."

Pero la madre no se aturde y retorciendo el argumento dice al cocodrilo:

"Recobraré al niño diga yo la verdad ó no la diga; porque si la digo cumplo con la condicion y estas comprometido á devolvérmelo, y si no digo la verdad debes satisfacerme tambien porque en verdad quiero al niño y lo recobraré; no decir pues verdad sería decir que no lo he de recobrar y para que esto pueda ser falso es preciso que me lo devuelvas.

El vicio de este raciocinio consiste en la indeterminacion de los términos "decir la verdad." Bien sabia esto el cocodrilo y no se obliga á la restitution del niño si se le adivina su proyecto, porque los proyectos se adivinan, sino que promete si se le dice la verdad de la suerte que ha de correr el niño. De esta manera naua arriesga el animal. La suerte del niño está decidida; pero la madre seducida por el aire amable de su interlocutor no entiende los términos del mismo modo y establece la cuestion en sus verdaderos términos. Sin duda que un juez habria sentenciado á favor de la madre; pero vaya vd. á engañar á un cocodrilo.

Pasemos ya al raciocinio mediato, de tres términos, al "silogismo" que es la forma mas elevada del raciocinio deductivo ó concluyente fundado en el principio de inclusion.—El silogismo es un raciocinio de segundo grado porque tiene tres términos y su virtud consiste en el término medio.

El silogismo no es todo el raciocinio sino una especie del deductivo, raciocinio mediato cuya conclusion resulta de la comparacion de dos juicios dados.—La lógica no investiga si las dos relaciones expresadas en los juicios son exactas consideradas como aserciones; pero si lo son el tercer juicio tendrá el mismo valor. Hamilton dice muy bien: el silogismo es la afirmacion explícita de la verdad de una proposicion en la hipótesis de que sean verdaderas las otras proposiciones que la contienen. Ejemplo: "la instruccion primaria es un derecho del niño; todo derecho debe estar asegurado por la sociedad;" de ambas relaciones resultará otra entre la instruccion primaria y la garantía social.—El silogismo consiste en unir dos términos por medio de la comparacion con un término medio.

El silogismo se compone de tres proposiciones combinadas de modo que en ellas no se contengan mas que tres nociones. Las dos primeras

se llaman "premisas" ó antecedente y la tercera "conclusion" ó con-  
siguiente. Las premisas son la materia del raciocinio: sus términos  
son las nociones. Se divide en extremos y medio. Los extremos son  
el término menor S y el mayor P. En las premisas la "mayor" con-  
tiene el término mayor y la "menor" contiene el menor. Se dice tam-  
bien que la mayor es la proposición por excelencia, porque con fre-  
cuencia enuncia un principio general. El término medio por lo comun  
tiene una extensión media, mayor que S y menor que P. La figura  
siguiente indica todas estas relaciones en los juicios universales afir-  
mativos en que el sujeto es una especie de atributo.

Mayor: M es P

Menor: S es M

Conclusion: S es P

El aspecto de esta figura muestra que "vi formæ" y sin atender al  
valor de los juicios, el término medio M está comprendido en la ex-  
tensión de P y que el término menor S á su vez está comprendido en  
la extensión de M: de lo cual resulta que S está en P supuesto que es-  
tá en M la cual está en P.

Se ha criticado el valor del silogismo como medio de investigación  
científica; pero nadie ha puesto en duda su valor demostrativo. En  
toda materia para probar una tesis se emplean los silogismos sino es  
que la prueba consiste en raciocinios inmediatos.—La dialéctica legal  
ó arte de raciocinar en sus relaciones con la jurisprudencia es una  
aplicación constante de las leyes del silogismo.—Hay argumentos lla-  
mados: "ab ordine, á definitione, á vulgari usu loquendi, á simili, á  
pari, á fortiori, á contrariis, á correlativis, ab absurdo, á cessante ratio-  
ne, ab equipollentibus".—La misma observación se aplica á la dialéc-  
tica geométrica y á todos las ciencias demostrativas.

M. Mill ha inventado una teoría del silogismo que no es mas que la  
negación de todo procedimiento demostrativo, teoría en que se re-  
fleja con toda claridad el carácter exclusivo de los principios del  
autor.—Toda conclusión legítima, dice, debe formarse de lo particular  
á lo particular; la conclusión en un silogismo no se saca "de" la fór-  
mula, sin "seguir" la fórmula.—La operación del silogismo es un pro-  
cedimiento de deducción y no de interpretación. Trátase de saber si  
la conclusión está entre los casos conocidos. He aquí el tipo de todo  
raciocinio:

"Ciertos individuos tienen un atributo dado."

"Uno ó muchos individuos se asemejan á ellos bajo algun aspecto."

"Luego se asemejan á ellos tambien en el atributo dado."

El error de M. Mill es una teoría general del conocimiento que no  
ha expuesto, pero que supone, teoría sensualista ó positivista, segun  
la que todo el trabajo de la inteligencia se reduce á la percepción de  
hechos ó de fenómenos y que desarrollada en sus consecuencias finales  
es absolutamente incompatible con las leyes de la silogística. La in-  
ducción es lo contrario de la deducción. Si todo se ha de limitar en  
nosotros á observar, generalizar, é inducir no hay procedimiento de-  
ductivo y será necesario suprimir el silogismo. Casi conviene en es-  
to Mill despues de un atento estudio del raciocinio y su confesion dice  
cuanto vale su doctrina filosófica. Pongamos algun ejemplo que no  
sea de ciencias experimentales para evitar cuestiones inútiles: "todo  
fenómeno tiene causa; toda sensación es fenómeno, luego toda sensa-  
ción tiene causa." ¿Proviene esta conclusión de algunas observacio-  
nes individuales hechas respecto de las sensaciones? No en verdad;  
estas observaciones particulares nada probarían en un caso nuevo. Sú-  
mense todos los fenómenos que cada hombre haya observado: serán  
muchos, innumerables; pero no forman la totalidad de cuantos fenó-  
menos puede haber, y por esta causa puede asegurarse que no se pue-  
de afirmar con certeza que un fenómeno actual ó futuro tenga una  
causa como los pasados: se obtendrá una conclusión probable, y esto  
no satisface á la ciencia. Una sensación sin causa sería una novedad  
y aun un absurdo si se admite el principio de que todo fenómeno tie-  
ne causa; pero si el principio no es mas que una hipótesis, no se podrá  
llegar nunca mas que á una conclusión hipotética.

M. Mill lo atribuye todo á la observación y á la inducción como  
fuente de nuestros conocimientos; pero es porque en los resultados de  
la inducción se confunden las nociones generales con las generaliza-  
das. Tratándose de ciencias racionales, la premisa mayor de un silo-  
gismo puede ser cierta á priori sin que nada añadida á su certeza el exá-  
men de algunos casos particulares, y ya no es la fórmula en que se  
reunen nuestras observaciones y cuya verdad depende de la verdad de  
la conclusión. M. Mill dice con acierto que el silogismo es una peti-  
ción de principio; pero esto es cuando la mayor no consta mas que por  
la observación, porque en tal caso lejos de contener en sí la conclu-  
sion, la presupone, y de esto asume su legitimidad.

El "tipo universal del raciocinio" segun M. Mill es en el idioma  
del álgebra el siguiente:

Algun M es P  
S ó algun S se asemeja á M

S ó algun S se asemeja á P

Bien sabia M. Mill que esto no es un silogismo sino un raciocinio de analogía.—El silogismo sería este:

Algun M es P  
Algun S es M

Algun S es P

Pero este silogismo no contiene "vi formæ" ninguna conclusion necesaria. De dos relaciones particulares, en rigor no se puede inferir otra relacion. El raciocinio ha de ser falso siempre que el sujeto de la mayor sea mas extenso que el atributo.

Seame permitido citar aqui la opinion de un sabio que estima en mucho la induccion; pero que sabe conservar un medio entre los sistemas contrarios. "La importancia del silogismo en la lógica peripatética depende del papel que representa en esta lógica la doctrina de los universales y la definicion "per genus et differentiam." El genio de Aristóteles habia comprendido y coordinado de un modo admirable todas las partes del sistema, y es necesario seguirlo aun cuando se combatan sus teorías por absolutas ó excesivas. Otro tanto puede decirse de las premisas mayores ó verdades generales de las que por el silogismo se quiere hacer nacer una verdad particular."

El silogismo es "regular" ó "irregular" segun contiene formalmente á las tres proposiciones ó las posee mas ó menos. La irregularidad no recae en la conclusion, sino en las premisas.

El silogismo regular es categórico, hipotético ó disyuntivo segun la sustancia de los juicios que lo constituyen.

El "silogismo categórico" que es el mas importante de todos, se compone de tres juicios categóricos en que la relacion entre los dos términos se expone pura y sencillamente sin condicion, ni division. Sus reglas, figuras y modos merecen un examen especial.

De las "reglas generales" de este silogismo, unas son relativas á los términos del raciocinio y otras relativas á las proposiciones. El resumen de estas reglas consta en los siguientes versos técnicos.

Terminus esto triplex, medius, majorque minorque.  
Latius hunc quam præmissæ conclusio non vult.  
Aut semel aut iterum medius generaliter esto.  
Nunquam contineat medium conclusio fas est.  
Utraque si præmissa neget, nil inde sequetur.  
Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.

Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.

Pejorem sequitur semper conclusio partem.

1. El silogismo debe tener tres términos, asi como el triángulo tres lados. Si solo tuviera dos términos el raciocinio seria inmediato y si mas de tres, el sujeto y el atributo de lo conclusion no estarian reunidos por un mismo término de comparacion. Es de advertirse que un término tomado en dos sentidos diversos equivale á dos términos, y que si no se conserva á cada término en todo el discurso una misma acepcion en vez de silogismo se tendrá un equivoco. Todas las nociones, individuales ó absolutas ó generales, todos los pensamientos del hombre caben en el silogismo.

2. Los términos extremos no podrán tener mas extension en la conclusion que en las premisas. De no ser así un mismo término seria tomado una vez particularmente y otra generalmente, como especie y como género y la conclusion excederia á las premisas. Lo que concierne á la especie ó á la parte no por esto comprende al género ó al todo.

3. El término medio ha de tomarse siquiera una vez en todo su extension ó en su generalidad. De otro modo pudiera representar dos especies distintas del mismo género y equivaldria á dos términos diferentes, de lo que resultaria que no era posible la comparacion de los términos con uno solo.—Puede suceder que el término medio se tome dos veces como una misma especie y el silogismo sea válido; pero la conclusion no resulta entonces de la forma del raciocinio sino del valor material de las nociones.

4. El término medio no ha de hallarse en la conclusion, porque siendo su objeto el de nocion de unidad, de medida ó término de comparacion entre los extremos, estos son los que han de resultar comparados en la conclusion.

Estas son las reglas relativas á los "términos;" la primera concierne al número de las nociones; la segunda á los términos extremos, las dos últimas al término medio: ha de haber tres términos, dos extremos y un medio y todos han de ser bien determinados y tomados en el mismo sentido. Las otras dos reglas solo son aplicaciones de la primera.—La extricta observacion de estas reglas evitara multitud de paralogismos ó sofismas fundados en la homonimia, en los equívocos y en el abuso de las palabras.

Dos premisas negativas no dan ninguna conclusion necesaria, porque si los dos términos no están unidos al término medio en las premisas sino de un modo negativo, imposible es inferir que deban unir-

se entre sí. La negacion es respecto de los términos, no respecto de la relacion, porque entre términos negativos puede haber alguna relacion en cuyo caso no tiene lugar la regla. Esta es que no hay conclusion necesaria de premisas negativas; porque en el caso de cruzamiento puede nacer de juicios particulares negativos una conclusion válida, por ejemplo: "algunos metales no son elásticos; algunos cuerpos no son metales; luego algunos cuerpos no son elásticos." De juicios universales negativos tambien se infiere alguna conclusion válida cuando los términos se aplican á especies coordinadas: "ningun ave es pez; ningun reptil es ave; luego ningun reptil es pez.

6. Dos premisas particulares no dan conclusion necesaria, porque si el término medio tiene algun punto de contacto con los extremos esto no exige que lo tengan los extremos entre sí.—La regla: "nihil sequitur unquam" peca de absoluta. La conclusion en el caso de nociones cruzadas será legitima vi materie.

7. Dos premisas afirmativas dan una conclusion afirmativa, porque si el término medio está positivamente unido á cada uno de los extremos es imposible concluir otra cosa que no sea relacion positiva entre los mismos extremos.

8. La conclusion sigue siempre á la parte mas débil. Esto quiere decir que cuando las premisas difieren entre sí en cuanto á la calidad, la conclusion ha de ser negativa y si en cuanto á la cantidad, la conclusion ha de ser particular, porque la conclusion ha de estar contenida en las premisas y el consiguiente no puede contener mas que el antecedente. Regla es esta fundamental del silogismo como argumento deductivo que procede del todo á la parte.

Las ocho reglas escolásticas pueden reducirse á los puntos siguientes: tres términos bien determinados, de los que uno es medio y los otros extremos; tres proposiciones de las que la última es una combinacion de las otras.

Pasemos ya á las "figuras" del silogismo. Llámense así las diversas formas del antecedente, determinadas por la posicion del término medio. El silogismo es un argumento discursivo que no aprecia la relacion de dos nociones S y P mas que en virtud de la relacion comun con una tercera nocion M. Un triángulo representa bien esta marcha del pensamiento que va de S á P pasando por M. Los tres ángulos son los términos, los tres lados los juicios. Hay cuatro figuras posibles: de S á M para llegar á P ó al contrario partiendo de P. Puede dirigirse tambien de los extremos de la base á la cima por dos líneas convergentes ó al contrario de la cima á la base por dos líneas

divergentes.—El término de comparacion puede pues ocupar cuatro posiciones diferentes que se expresan en este verso técnico en que "præ" significa "predicado" y "sub," "sujeto."

Sub præ, tum præ præ, tum sub sub, denique præ sub.

	M P		M P
	S M		M S
1. <sup>a</sup> figura.	—		—
	S P	3. <sup>a</sup> figura.	—
	P M		P M
	S M		M S
2. <sup>a</sup> figura.	—	4. <sup>a</sup> figura.	—
	S P		S P

Las tres primeras figuras son de Aristóteles y la cuarta de Galiano. Son opuestas entre sí de la manera que se acaba de indicar. En la primera, que es la mas natural bajo el punto de vista de la forma, el término medio es sujeto en la mayor y atributo en la menor; en la cuarta hay un orden absolutamente inverso. En la segunda el medio es atributo en ambas premisas y en la tercera, en ambas tambien, sujeto. Ninguna de estas figuras es despreciable porque cada una presenta una forma original del procedimiento discursivo del espíritu. Kant se equivoca al creer que basta con la primera figura y M. Gratry se equivoca tambien queriendo reducir á tres las figuras y distinguiendo dos formas en la tercera, lo cual no es en verdad simplificacion ninguna.

Cada una de estas figuras puede convenir á un sin número de racionios. Las premisas están completamente indeterminadas en cuanto á la calidad y á la cantidad. ¿Qué especie de juicio es M. .P? ¿Es positivo, negativo, universal ó particular? Esto es lo que hay que determinar, y se determina por los "modos."

La mayor y la menor pueden ser juicios universales ó particulares, afirmativos ó negativos, representados por las vocales A E I O. La conclusion variará con las premisas, y habrá tantas formas diferentes como combinaciones posibles entre las cuatro letras tomadas de dos en dos. ®

aa. ae. ai. ao.  
ea. ee. ei. eo.  
ia. ie. ii. io.  
oa. oe. oi. oo.

Por consiguiente hay 16 modos para cada figura y 64 para el silogismo categorico. Mas no todos ellos son concluyentes, y en su mayor número pecan contra las reglas generales del silogismo; por ejemplo

ee, eo, oe representan dos premisas negativas, que no producen conclusion necesaria, aunque alguna vez sea posible.—Los modos necesariamente concluyentes vi forma son 19, 4 de la primera figura, 4 de la segunda, 6 de la tercera y 5 de la cuarta.

Helos aquí:

	Ma P	Me P	Ma P	Me P		
	Sa M:	Sa M:	Si M:	Si M:		
I.	<hr/>	<hr/>	<hr/>	<hr/>		
	Sa P	Se P	Si P	So P		
	Pe M	Pa M	Pe M	Pa M		
	Sa M:	Se M:	Si M:	So M:		
II.	<hr/>	<hr/>	<hr/>	<hr/>		
	Se P	Se P	So P	So P		
	Ma P	Me P	Mi P	Ma P	Mo P	Me P
	Ma S:	Ma S:	Mo S:	Mi S:	Ma S:	Mi S:
III.	<hr/>	<hr/>	<hr/>	<hr/>	<hr/>	<hr/>
	Si P	So P	Si P	Si P	So P	So P
	Pa M	Pa M	Pi M	Pe M	Pe M	
	Me S:	Ma S:	Ma S:	Ma S:	Mi S:	
IV.	<hr/>	<hr/>	<hr/>	<hr/>	<hr/>	
	Se P	Si P	Si P	So P	So P	

La primera de estas formas indica un silogismo en que el término medio es sujeto de la mayor y atributo de la menor y cuyas premisas y conclusion son proposiciones universales afirmativas. La última indica un silogismo en que el término medio ocupa las posiciones inversas cuya mayor es universal negativa, la menor particular afirmativa y la conclusion particular negativa segun la regla respectiva.

La experiencia ha demostrado cuales son los modos necesariamente concluyentes y cuales los que no lo son.—Las premisas Me P, Sa M; Pa M, Se M son buenas mientras que las premisas Ma P, Se M; Ma P, Me S, no dan conclusion necesaria. Siendo unos mismos los elementos ¿de donde nace la diferencia de la conclusion?—Construyamos los silogismos:

Me P—Ningun M no es P  
 Sa M—Todo S es M;  


---

 Se P—Ningun S no es P  
 Pa M—Todo P es M  
 Se M—Ningun S es M  


---

 St P—Ningun S no es P

La conclusion es necesaria en ambos casos —En la primera figura S está todo entero en M y P todo entero fuera de M; luego P tambien está todo fuera de S.—En la segunda figura P está en M y S fuera de M y por tanto la relacion ha de ser la misma entre S y P. En ambos casos se aplica el principio de que cuanto esta fuera del continente está fuera del contenido.

Ma P—Todo M es P

Se M: Ningun S es M:

SP      SP

Ma P—Todo M es P

Me S: Ningun M es S:

SP      SP

El mismo esquema conviene á los dos silogismos aunque el uno sea de la primera y el otro de la tercera figura. Aquí no tenemos conclusion necesaria y por esto esos modos no están comprendidos en los 19 que antes se han referido. ¿Y en efecto que es lo que se dice? Que M está todo en P y que S está todo fuera de M. ¿Qué relacion resulta de esto entre S y P? Desde luego se ve que ninguna.—Hay en los modos no legitimos algunas conclusiones que pueden valer; pero esto debe ser la materia de un estudio que llene uno de los vacios que hay que llenar en la silogistica.

Detengámonos en los 19 modos concluyentes ó útiles. Para grabarlos en la memoria se les ha representado por medio de palabras ó conjuntos de vocales y consonantes que se ven en los siguientes versos técnicos que se atribuyen á un Papa del siglo trece. Las vocales a, e, i, o, indican la cantidad y calidad de las tres proposiciones del silogismo. Los cuatro primeros modos ó los modos de la primera figura comienzan por las cuatro primeras consonantes b, c, d, f. Los otros modos se arreglan conforme á la primera figura. Su letra inicial el modo á que pueden reducirse en alguna trasformacion. Las letras s, p, c, m, en el cuerpo de las palabras expresan el procedimiento necesario para verificar la reduccion: S significa conversion simple; p conversion por accidente con cambio de cantidad; m, metastasis é trasposicion de las premisas; c, conversion accidental y contraposicion de la

cópula. Las otras consonantes nada significan. Las palabras que van de cursiva dan el lugar de la figura.

Barbara, Celarent *prima* Darii Ferioque.

Cesare, Camestres, Festino, Baroco *secunde*.

*Festia grande sonans edit*: Darapti, Felapton,

*Adjungens*: Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Calemes, Bamalip, Dimatis, Fesapo, Fresiso.

Barbara es el primer modo de la primera figura en que las tres proposiciones son universales afirmativas, segun el valor de la letra a. Es el tipo de los modos Baroco, Bocardo, Bamalip. Celarent es el segundo modo de la primera figura y es el tipo de los modos Cesare, Camestres, Calemes. Darii es el tercer modo de la primera figura y tipo de los modos Darapti, Disamis, Datisi. Dimatis Ferio es el cuarto modo de la primera figura y tipo de los modos Festino, Felapton, Ferison, Fesapo, Fresiso. Pero cada uno de los modos de las tres últimas figuras necesita de algunas trasformaciones antes de poder reducirse á un modo de la primera figura.

Ejemplos en Barbara y en Bamalip de la primera y de la cuarta figura.

1	2
Todo M es P	Todo P es M
Todo S es M:	Todo M es S:
-----	-----
Todo S es P	Algun S es P

Ambas conclusiones son rigorosas. El segundo silogismo se diferencia del primero en la trasposicion de las premisas y por la conversion accidental de la conclusion, como lo anuncian las letras m y p del modo Bamalip reducido al modo Barbara.

Comparemos con estos casos un silogismo en Baroco que comienza por la misma letra, pero que debe presentar una particularidad anunciada por la consonante c que hay en el cuerpo de la palabra. Este modo es de la segunda figura.

Todo P es M
Algun S no es M:
-----
Algun S no es P

Nada hace sentir la relacion de extremos que hay entre el sujeto y el atributo; pero la conclusion será siempre necesaria si P está todo

en M y S está en parte fuera de M tambien lo está en parte respecto de P, porque lo que está fuera del continente está fuera del contenido.

Pasemos al segundo tipo y veamos los modos Celarent y Camestres de la segunda figura.

1	2
Ningun M es P	Todo P es M
Todo S es M:	Ningun S es M:
-----	-----
Ningun S es P	Ningun S es P

Ambos silogismos son de la misma familia y no se distinguen entre si mas que por el término medio que en uno es mas extenso que S y en otro mas extenso que P.—Hay aquí conversion simple del juicio universal negativo y trasposicion de las premisas como indican las letras m y s del modo Camestres.

Tercer tipo. Modos Darii y Darapti de la primera y de la tercera figura.

1	2
Todo M es P	Todo M es P
Algun S es M:	Todo M es S:
-----	-----
Algun S es P	Algun S es P

Ambas conclusiones son necesarias. El segundo silogismo se distingue del primero por la conversion accidental de la menor, como indica la letra p en Darapti.

Cuarto tipo. Modos Ferio y Fresiso de la primera y de la cuarta figura.

1	2
Ningun M es P	Ningun P es M
Algun S es M:	Algun M es S:
-----	-----
Algun S no es P	Algun S no es P

La conclusion del segundo silogismo es la misma que la del primero por medio de la conversion simple de las dos premisas, que indica la letra s en la voz Fresiso.

Volvamos á las figuras. He aquí la distribución de sus premisas y de sus conclusiones, según las combinaciones binarias que puede haber entre las letras a, e, i, o, excluyendo los casos en que la mayor y la menor sean ambas particulares ó negativas:

	aa	ae	ai	ao	ea	ei	ia	ie	oa
I	a		i		e	o			
II		e		o	e	o			
III	i		i		o	o	i		o
IV	i	e			o	o	i		

Se ve que hay combinaciones comunes á las cuatro figuras ea y ei. Otras son únicas ao y oa. Otras aunque posibles no se combinan como ie. A es ocho veces mayor, e ocho veces, i dos veces, o una vez; a es diez veces menor, i seis veces, e dos veces, o una vez. En cuanto á la conclusion, abundan las proposiciones particulares: o se presenta ocho veces; i, seis; e, cuatro; a una. La primera figura permite concluir de todas maneras en a, e, i, o. La segunda no admite mas que conclusiones negativas e, o. La tercera solo admite conclusiones particulares i, o. La cuarta tiene todas las conclusiones de la primera menos la a. El silogismo en Barbara es único en su conclusion, así como los silogismos en Baroco y en Bocardo son únicos por sus premisas.

De estas reglas se han deducido las reglas particulares de cada figura. En la primera la mayor es siempre universal y la menor siempre afirmativa: aa, ai, ei. En la segunda la mayor es siempre universal; pero la menor puede tener todas las formas: ae, ao, ea, ei. En la tercera la mayor toma todas las formas y la menor es siempre afirmativa: aa, ai, ea, ei, ia, oa. En la cuarta la mayor y la menor toman todas las formas menos o: aa, ae, ea, ei, ia.

Puede asegurarse que la primera figura es la mas importante porque solo ella da conclusiones universales afirmativas, sin que por esto pueda designarse para algun orden determinado de demostraciones. Autor ha habido que contra lo que enseña la experiencia pretenda que la primera figura prueba las propiedades del objeto, la segunda las diferencias de las cosas, la tercera da los ejemplos y las excepciones y la cuarta las diversas especies de un género. Y el Sr. Gratry va mas lejos: Comienza por trastornar el orden de las figuras: la segunda es primera; la tercera, segunda; la primera y cuarta, tercera, y esta tiene dos formas.—A la primera figura le llama modos de la "sustancia;" á la segunda, modos de la "cualidad;" á la tercera, modos de la "relacion."—Todo esto parece pueril en verdad; pero el silogismo está lleno de misterios. La sustancia, la cualidad y la relacion son las categorías de Aristóteles; á lo menos son las primeras. Tal es la significacion de las figuras.

Prescindiendo de la "Rosa silogística de M. Gratry, en que hay modos del centro, de la circunferencia, del norte, del este, del sur y del oeste, y en que los modos tienen ejes y radios, volvamos á la cuestion de los del silogismo que solo Krause ha tocado. Hay diez y nueve modos necesariamente concluyentes según la forma; pero hay tambien otras muchas conclusiones accidentalmente válidas según el valor material de los juicios. La experiencia ha hecho conocer qué modos son legítimos en todos los casos. A ello se puede llegar de un modo racional ó deductivo examinando las combinaciones posibles entre tres nociones, S, M, P, según la extension y la comprension. El silogismo consiste en encontrar la relacion de S á P, conociendo dos relaciones: entre S y M y entre M y P. Entre estos tres términos desenvueltos en dos proposiciones hay seis combinaciones posibles:

MP MP PM PM MS SM  
SM MS MS SM MP PM

De estas, dos formas son acaso superabundantes por que no difieren mas que en la trasposicion de las premisas; pero la division es matemática y se trata de aplicarla á un gran número de casos.

¿Cuáles son las relaciones de extension que puede haber entre tres nociones? Hay once casos de ellas.

1. Tres nociones subordinadas, encerradas la primera en la segunda y la segunda en la tercera y expresándose por un juicio universal de subordinacion: todo S es algun M; todo M es algun P. Este caso contiene relaciones positivas de la especie al género y particulares del

género á la especie: toda especie es género, una parte del género es la especie y otra no lo es.

2. Dos nociones cruzadas, reunidas en un género superior de modo que den una relacion universal y una relacion particular, ambas positivas.

3. Dos nociones coordinadas ó incompatibles que estén juntas en un género superior de modo que presenten una relacion universal negativa y algunas otras segun la posicion de los términos.

4. Dos nociones cruzadas, de las que la una está comprendida toda en un género superior y la otra solo en parte. Aquí habrá una relacion particular negativa y otra positiva universales ó particulares segun la disposicion de los términos.

5. Dos nociones coordinadas ó incompatibles que estén como en el caso anterior. Aquí habrá toda clase de relaciones positivas y negativas, particulares y universales.

6. Dos nociones coordinadas de las que una está enteramente comprendida en una nocion superior y la otra enteramente excluida. Aquí dominan las relaciones universales afirmativas y negativas; pero las hay también particulares del género á la especie.

7. Dos nociones cruzadas que tienen una especie comun. Este caso es análogo al segundo con la diferencia de que por una parte las dos nociones que se cruzan están comprendidas en un mismo género y por otra parte comprenden una misma especie. Aquí hay dos relaciones universales afirmativas y una multitud de relaciones particulares afirmativas y negativas.

En todos estos casos hay por lo menos un género con una ó dos de sus especies. Por consiguiente hay en cada uno una relacion positiva, universal de la especie al género, particular del género á la especie: todo S es M; algun M es S. En los casos que siguen no hay género superior y por tal razon no hay tampoco juicio universal afirmativo.

8. Dos nociones coordinadas, cruzadas con una tercera. De aquí nacen una relacion universal de exclusion por una parte, y por otra una serie de relaciones particulares afirmativas y negativas.

9. Tres nociones cruzadas entre sí. Caso opuesto al primero. En este todas las relaciones pueden ser universales, en el actual han de ser siempre particulares, positivas ó negativas.

10. Dos nociones cruzadas que excluyen á una tercera.

11. Tres nociones coordinadas; en cuyo caso no hay entre los tres términos mas que relaciones universales de exclusion.

Tal es el conjunto de las combinaciones posibles entre tres nociones

consideradas en la extension.—Reservamos el caso de dos ó tres nociones equivalentes.—Veamos si se puede concluir en cada una de esas circunstancias; si la conclusion es necesaria segun la forma ó solamente accidental por razon de la materia y cuales son los modos silogísticos que corresponden á cada conclusion necesaria.

Tres nociones subordinadas.

1.	Todo M es P	Todo M es P	Todo M es P
	Todo S es M	Algun S es M	Algun M es S
	Todo S es P	Algun S es P	Algun S es P

La primera forma es el silogismo en "Barbara" que es un modo único por que solamente se presenta en circunstancias en que el término medio es intermedio entre los dos extremos. "Todo ser racional está expuesto al mal: todo hombre es ser racional; luego todo hombre está expuesto al mal."

La segunda forma es un silogismo en "Darii" que puede sacarse del primero tomando la menor en particular y que se presenta en circunstancias en que no tiene lugar el anterior. "Toda pena irreparable es contraria á la razon; algunas penas son irreparables; luego algunas penas son contrarias á la razon."

La tercera forma es un silogismo en "Datisi" de la tercera figura que se reduce al precedente por medio de la conversion simple de la menor. "Toda causa tiene defensores; algunas causas son malas; luego algunas causas malas tienen defensores."

Estas tres conclusiones son necesarias. Pueden inferirse de un silogismo en Barbara estando bien determinados los términos, conclusiones accidentales, particulares y afirmativas: algun M es P, algun S es M, luego algun S es P. Algun P es M, algun M es S, luego algun S es P. Negativamente no puede concluirse mas que P á S. Estas conclusiones no se infieren de la forma sino de los términos del razonamiento.

2	Todo P es M
	Todo S es M

Estas premisas son concluyentes. No hay silogismo correspondiente en la segunda figura. Su forma indica solamente que S y P están comprendidos en su género superior ¿pero bajo qué aspecto? ¿Son subordinados ó cruzados? En el primer caso la conclusion universal afirmativa es válida y no en el segundo.

3	Todo M es P	Algun M es P	Algun P es M
	Todo M es S:	Todo M es S:	Todo M es S:
	Algun S es P.	Algun S es P.	Algun S es P.
	Todo M es P	Todo M es P	
	Algun S es M:	Algun M es S:	
	Algun S es P.	Algun S es P.	

La primera forma es un silogismo en "Darapti" de la tercera figura. "Toda violencia es de sentirse; toda violencia puede tener algun buen éxito; luego hay buenos éxitos que han de sentirse."

La segunda forma es un silogismo en "Disamis" de la misma figura. "Alguna violencia puede tener buen éxito; toda violencia es de sentirse; luego algo que es de sentirse puede tener buen éxito."

La tercera forma es un silogismo en "Dimatis" de la cuarta figura. "Algun buen éxito es violencia; toda violencia es de sentirse; luego algo que es de sentirse tiene buen éxito."

La cuarta y la quinta forma son silogismos en Darii y en Datisi que se presentan por segunda vez. No son modos únicos sino que se presentan en diversas circunstancias, por diversas combinaciones de nociones. Todos estos modos comienzan por la letra d —Hemos conservado el mismo ejemplo para dar uno de la reduccion de los silogismos segun la indicacion de las letras p, m y s. El tipo es el modo Darii.

Con dos premisas particulares afirmativas ó negativas es posible que haya conclusiones vi materiæ: algun M es P, algun M es S; algun P no es M, algun S no es M; pero nunca podrá concluirse así segun la forma.

4	Todo M es S		
	Todo M es P:		
	Algun S es P		

No se diferencia esta forma de la anterior mas que en la trasposicion de las premisas que es indiferente en la especie. Tendremos pues los mismos modos silogísticos en número de cinco. Nada importa que P sea mas extenso que S ó S mas extenso que P, porque la conclusion no es sino particular.

5	Todo S es M		
	Todo P es M		

Forma idéntica á la del número 2; no háy conclusion necesaria.

6	Todo P es M	Todo P es M	Algun M no es P
	Todo M es S:	Algun S no es M:	Todo M es S:
	Algun S es P	Algun S no es P	Algun S no es P
	Algun M es P	Algun P es M	
	Todo M es S:	Todo M es S:	
	Algun S es P	Algun S es P	

La primera forma es un silogismo en "Bamalip" qua es de la cuarta figura y que es único como Bárbara. En ambos el término medio es un género intermedio; pero por una parte el extremo mayor es el atributo de la conclusion y por otra es su sujeto. Ejemplos: "todo ser racional es libre; todo agente libre es una alma, luego algunas almas son racionales." El tipo Bárbara al cual se reduce el Bamalip sería: "todo agente libre es alma; todo ser racional es libre, luego todo ser racional es alma"

La segunda forma es un silogismo en "Baroco" de la segunda figura que se deriva de Bárbara.

La tercera es un silogismo en "Boardo."

La cuarta y la quinta figura son silogismos en Disamis y Dimatis, que ya conocemos.

El caso de tres nociones subordinadas puede por tanto dar diez y ocho silogismos necesariamente concluyentes y que son de nueve modos distintos. Dos de estos son únicos: uno solo concluye en "a," dos en "o," seis en "i" y ninguno en "e."

Segundo caso de la combinacion de las nociones.—Dos nociones cruzadas en un género superior.

Este caso no ofrece mas que tres formas segun sean P, M ó S el género que contengan las dos nociones.

7	Todo M es P	Todo M es P	
	Algun S es M:	Algun M es S:	
	Algun S es P	Algun S es P	

Silogismos son estos en Darii y en Datisi que se presentan por cuarta vez, es decir, que pueden ser con nociones subordinadas y con nociones cruzadas.

Accidentalmente pueden tenerse conclusiones con premisas particulares afirmativas ó negativas. Y serán válidas estas conclusiones siem-

pre que las nociones sean bien cruzadas, cualidad que no consta por la sola enunciación de las proposiciones.

8 Todo P es M

Todo S es M

Forma idéntica al segundo caso no concluyente de las nociones subordinadas.

9 Algun M es P Algun P es M Algun M no es P

Todo M es P: Todo M es S: Todo M es S:

Algun S es P Algun S es P Algun S no es P

Estos silogismos son en Disamis, Dimafis y Bocardo que ya se han presentado en el caso de nociones subordinadas.

El segundo caso ofrece pues cinco silogismos de modos diferentes que pueden obtenerse todos por nociones subordinadas.

Veamos el tercer caso: dos nociones coordinadas en su género superior.

No hay conclusión necesaria. No hay modo en a e e en la primera ni en la tercera figura. Según la enunciación de las premisas S tanto puede estar en P como fuera de P. Los términos S y M son coordinados ó incompatibles; pero de que P sea género de M no resulta que sea también género de S.

11 Todo P es M

Todo S es M

No hay conclusión según la forma. No hay en la segunda figura modo en aaa ó en aai.

12 Ningun M es P Ningun P es M Ningun M es P

Algun S es M: Algun S es M: Algun M es S:

Algun S no es P Algun S no es P Algun S no es P

Ningun P es M Algun M es P Ningun M es P

Algun M es S: Todo M es S: Todo M es S:

Algun S no es P Algun S no es P Algun S no es P

Ningun P es M

Todo M es P:

Algun S no es P

Esta es la forma mas fecunda en conclusiones. Se trata de dos nociones coordinadas que mutuamente se excluyen, como animal y vegetal, y que se reúnen en un género superior, por ejemplo, en el de seres organizados; se busca la relación del género con una de sus especies, según las diversas relaciones que es posible haya entre la segunda especie y los otros dos términos. Tales relaciones son en número de siete é invariablemente dan por conclusión una relación particular y negativa entre el género y la especie: algun S no es P. De aquí nacen siete silogismos, cuatro en eio, de cada una de las figuras, dos en eao y uno en oao. Este es el único conocido que colocamos en quinto lugar, modo Bocardo.

La primera forma es el modo "Ferio" que sirve de tipo á todas las que comiencen por la misma letra.

La segunda forma es el modo "Festino" que se diferencia del modo Ferio por la conversión de la mayor.

La tercera forma es el modo "Ferison" que se diferencia del modo Ferio por la conversión de la menor.

La cuarta forma es el modo "Fresiso" que se diferencia de Ferio por la conversión de la mayor y de la menor.

La sexta forma es el modo "Felapton" que se diferencia de Ferio por la conversión accidental de la menor.

La sétima forma es el modo "Fesapo" que se diferencia de Ferio por la conversión simple de la mayor y accidental de la menor.

Pasemos al cuarto caso: dos nociones cruzadas y el género de una de ellas.

Este caso es poco fecundo en conclusiones válidas, exceptuándose las dos formas en que el término medio ocupa el centro, es decir, en que representa á la especie que está contenida en una noción superior y cruzada con otra tercera.

13 Algun M es P

Algun S es M

Dos premisas particulares no dan conclusión necesaria.

14 Todo M es P Todo M es P

Algun S es M: Algun M es S:

Algun S es P Algun S es P

Silogismos en Darii y en Datisi.

15 Algun P es M ó algun M es P

Todo S es M

No hay aquí conclusión según la forma.

16 Todo P es M

Algun S no es M:

Algun S no es P

Silogismo en Baroco.

17 Algun M es P Algun P es M Algun M no es P

Todo M es S: Todo M es S: Todo M es S:

Algun S es P Algun S es P Algun S no es P

Silogismos en Disamis, Dimatis y Bocardo.

18 Algun P es M

Algun M es S

Premisas particulares como en la primera forma.

Quinto caso: dos nociones incompatibles de las que una es entera y la otra parcialmente subordinada a otra tercera.

19 Algun M es P

Ningun S es M

No hay aquí conclusión según la forma. No hay modo en eio en ninguna figura.

20 Todo M es P

Ningun S es M ó ningun M es S

Sucede lo mismo que con el anterior. No hay modo en aee en la primera, ni en la tercera figura.

21 Algun M es P

Todo S es M

Igual observacion.

22 Todo P es M

Algun S no es M:

Algun S no es P

Silogismo en Baroco y única conclusión necesaria.

23 Ningun M es P Ningun P es M Ningun M es P

Algun S es M: Algun S es M: Algun M es S:

Algun S no es P Algun S no es P Algun S no es P

Ningun P es M Algun M no es P Ningun M es P

Algun M es S: Todo M es S: Todo M es S:

Algun S no es P Algun S no es P Algun S no es P

Ningun P es M

Todo M es S:

Algun S no es P

Silogismos en Ferio, Festino, Ferison, Fresiso, Bocardo, Felapton, Fesapo como en el esquema 12 con la única diferencia de que en una parte el término P está subordinado á S en tanto que en la otra se cruza con él.

24 Ningun M es P Ningun P es M

Algun S es M: Algun S es M:

Algun S no es P Algun S no es P

Ningun M es P Ningun P es M

Algun M es S: Algun M es S:

Algun S no es P Algun S no es P

Modos en eio que pertenecen á las cuatro figuras.

Sexto caso: Dos nociones incompatibles y el género y la especie de una de ellas.

Este caso es quizá tan fecundo en combinaciones como el primero, con la diferencia de que en el que nos ocupa ahora todas las conclusiones han de ser negativas.

25 Ningun M es P

Ningun S es M

Dos premisas negativas no dan conclusión según la forma.

26 Todo M es P

Ningun S es M

Tampoco hay conclusión necesaria porque no se infiere de que M

sea una especie de P y S incompatible con M que S sea también incompatible con P.

27	Ningun M es P	Ningun P es M	Ningun M es P
	Todo S es M:	Todo S es M:	Algun S es M:
	<hr/>	<hr/>	<hr/>
	Ningun S es P	Ningun S es P	Algun S no es P
	Ningun P es M	Ningun M es P	Ningun P es M
	Algun S es M:	Algun M es S:	Algun M es S:
	<hr/>	<hr/>	<hr/>
	Algun S no es P	Algun S no es P	Algun S no es P

La primera figura es el silogismo en Celarent que es único, es decir, que no puede presentarse sino con un término medio superior al menor y coordinado con el extremo mayor.

La segunda forma es el silogismo "Cesare" que también es único.

Las otras cuatro formas son los modos Ferio, Festino, Ferison y Fresiso, que como se habrá ya notado son los más comunes ó los más indeterminados de todos.

28	Todo P es M	Todo P es M	Todo P es M
	Ningun S es M:	Ningun M es S:	Algun S no es M:
	<hr/>	<hr/>	<hr/>
	Ningun S es P	Ningun S es P	Algun S no es P

La primera forma es el modo "Camestres" de la segunda figura que es único y exige un término medio superior al mayor y coordinado con el menor.

La segunda forma es el modo "Calemes" que también es único y se presenta en las mismas circunstancias que el anterior.

La tercera forma es el modo Baroco.

29	Ningun M es P	Ningun P es M	Ningun M es P
	Algun S es M:	Algun S es M:	Algun M es S:
	<hr/>	<hr/>	<hr/>
	Algun S no es P	Algun S no es P	Algun S no es P
	Ningun P es M	Algun M no es P	Ningun M es P
	Algun M es S:	Todo M es S:	Todo M es S:
	<hr/>	<hr/>	<hr/>
	Algun S no es P	Algun S no es P	Algun S no es P

Modos Ferio, Festino, Ferison, Fresiso, Bocardo, Felapton, Fesapo, que ya hemos visto en circunstancias análogas en los esquemas 12 y 23.

30 Ningun P es M  
Ningun S es M

No hay conclusion necesaria.

Sétimo caso: dos nociones cruzadas y una especie comun.

31 Algun M es P ó algun P es M  
Todo S es M

No hay conclusion necesaria. No hay modo en iai en la primera ni en la segunda figura.

32	Todo M es P	Algun M es P	Todo M es P
	Algun S es M:	Todo M es S:	Algun M es S:
	<hr/>	<hr/>	<hr/>
	Algun S es P	Algun S es P	Algun S es P

Algun P es M

Todo M es S:

Algun S es P

Modes Darii, Disamis, Datisi y Dimatis.

33	Todo P es M
	Algun S no es M:
	<hr/>
	Algun S no es P

Modo Baroco.

Octavo caso: dos nociones incompatibles cruzadas con otra tercera.

34	Algun M es P
	Algun S es M:

No tiene conclusion: los términos extremos no están cruzados entre sí.

35	Algun M es P
	Ningun S es M:

No hay conclusion.

36	Ningun M es P	Ningun P es M
	Algun S es M:	Algun S es M:
	<hr/>	<hr/>
	Algun S no es P	Algun S no es P

Ningun M es P	Ningun P es M
Algun M es S:	Algun M es S:
Algun S no es P	Algun S no es P

Modos Ferio, Festino, Ferison, Fresiso.

Noveno caso: tres nociones cruzadas entre sí.

37	Algun M es P	Algun M no es P
	Algun S es M	Algun S no es M
38	Algun M es P	Algun M no es P
	Algun M es S	Algun M no es S
39	Algun P es M	Algun M no es P
	Algun S es M	Algun S no es M
	Algun P es M	Algun P no es M
	Algun M es S	Algun M no es S

Premisas son estas particulares todas, afirmativas y negativas, que se presentan con todas las combinaciones posibles de tres nociones coordinadas. Y no pueden dar conclusion necesaria porque las mismas premisas pueden convenir a muchos casos de nociones subordinadas. Así es que no hay entre los silogismos legítimos modos en iii ú oóó. Sin embargo si consta que las nociones son cruzadas las premisas anteriormente expuestas darian lugar á conclusiones perfectamente válidas. Y conservará el raciocinio su valor si se da á alguna de las premisas una forma negativa. De esto proceden cuatro combinaciones nuevas, cuatro modos en ioó y cuatro en oio que será necesario agregar á los cuatro en iii y á los cuatro en oóó.

Pongamos algunos ejemplos. Con estas tres nociones: plantas vivaces, plantas dioicas, flores polipétalos, se pueden construir diez y seis silogismos, cuyos cuatro tipos son estos:

iii Algunas plantas vivaces son dioicas. Algunas flores polipétalos son vivaces; luego algunas flores polipétalos son dioicas.

ioó Algunas plantas vivaces son dioicas. Algunas flores polipétalos no son vivaces; luego algunas flores polipétalos no son dioicas.

oio Algunas plantas vivaces no son dioicas. Algunas flores polipétalos son vivaces; luego algunas flores polipétalos no son dioicas.

ooo Algunas plantas vivaces no son dioicas. Algunas flores polipétalos no son vivaces; luego algunas flores polipétalos no son dioicas.

Décimo caso:

Dos nociones cruzadas y una nocion que sea incompatible con ambas.

40	Ningun M es P	Ningun P es M
	Algun S es M:	Algun S es M:
	Algun S no es P	Algun S no es P
	Ningun M es P	Ningun P es M
	Algun M es S:	Algun M es S:
	Algun S no es P	Algun S no es P

Modos Ferio, Festino, Ferison, Fresiso que se presentan reunidos por sétima vez con elementos diferentes; pero siempre en iguales circunstancias.

41	Ningun M es P
	Ningun M es S
42	Algun M es P
	Ningun S es M

Estas premisas no concluyen como se ve en los esquemas números 19 y 25.

Caso undécimo.

Tres nociones incompatibles ó coordinadas.

43	Ningun M es P	Ningun P es M	Ningun M es P
	Ningun S es M	Ningun S es M	Ningun M es S

Tampoco hay aquí conclusion necesaria. Segun lo enunciado las nociones S y P pudieran ser subordinadas, equivalentes ó cruzadas tan bien como coordinadas.

Hemos, por decirlo así, presenciado el génesis de los silogismos, examinando de una manera deductiva, y con abstraccion de toda experiencia, las diversas combinaciones de las nociones de que se forman y las diferentes circunstancias en que nacen. En ninguna ciencia se hará jamas una demostracion fuera de las leyes del raciocinio silogístico ni por otros modos que los que han sido conocidos desde Aristóteles y Galiano.

De lo anteriormente expuesto resulta que las combinaciones posibles de las nociones segun la extension y la coordinacion son 76 ó 4 multiplicado por 19 formas silogísticas, siempre válidas que se reducen á 19 modos diferentes. De estos, seis son únicos y son aquellos

cuya conclusion es universal: Bárbara, Celarent, Cesare, Camestres, Calemes, y solo uno de conclusion particular, Bamalip. Uno se manifiesta en dos casos: Darapti. Dos en tres casos: Felapton y Fesapo. Uno en cuatro casos: Baroco. Cinco en seis casos: Darii, Datisi, Disamis, Dimatis y Bocardo. Cuatro en siete casos: Ferio, Festino, Ferison y Fresiso.

Hay ademas un caso, que es el duodécimo, de dos ó tres "nociones equivalentes" que exige algunas observaciones particulares. Recordemos que un juicio universal afirmativo se presenta ya en forma de subordinacion: todo S es algun P; ya en forma de equivalencia ó igualdad: todo S es todo P. En los siete primeros casos en que entran juicios universales afirmativos no hemos tenido en consideracion mas que la relacion de subordinacion; los dos términos han sido considerados como especie y como género y no como nociones equivalentes. Es necesario por tanto llenar este vacío.

A esta distincion se refiere la diferencia que se expresa entre los silogismos por "subordinacion" ó subsuncion y los silogismos por "sustitucion" ó equivalencia. El primero que está compuesto de nociones subordinadas se usa en todas las ciencias. El segundo el cual se constituye con nociones equivalentes se usa con frecuencia aunque no exclusivamente en las matemáticas.

La sustitucion ofrece diversos casos. La equivalencia puede existir ya entre los tres términos ya entre las dos nociones superiores ó inferiores. Cuando dos términos son equivalentes el tercero puede ser subordinado, cruzado ó incompatible. Vamos á examinar algunos casos.

Tres nociones equivalentes.

	S=M		M=P	
Todo M es P	Todo P es M	Todo M es P	Todo P es M	
Todo S es M	Todo S es M	Todo M es S	Todo M es S	
-----	-----	-----	-----	
Todo S es P				

El silogismo en Bárbara tendrá pues buen éxito en las cuatro figuras con tres nociones de la misma extension.

Como los términos S y P son equivalentes podrá invertirse el orden de las premisas y obtenerse cuatro combinaciones nuevas; pero la conclusion será convertida.

En fin el término M puede cambiar de papel con P y con S y dar lugar á ocho combinaciones nuevas de las que cada una puede ser convertida.

Obtiénense pues veinticuatro combinaciones diferentes de un silogismo en Bárbara formado de tres nociones equivalentes. Las conclusiones serán SP ó PS, SM ó MS, MP ó PM y cada una de estas conclusiones puede resultar de cuatro premisas diferentes que corresponden á las cuatro figuras.

El juicio universal afirmativo puede ser tomado tambien en particular. Convendrá pues la misma forma á todos los modos en i: Darii, Darapti, Disamis, Datisi, Bamalip, Dimatis, y cada uno de estos modos será tambien posible en las cuatro figuras: cuatro combinaciones en aai, cuatro en aii, cuatro en iai, sin contar el modo accidental iii que es válido en estas circunstancias y que presenta las mismas condiciones que el modo aaa.

Dos nociones equivalentes y una noción de género ó de especie.

1	M=S	2	M=P	3	M=S
		4	S=P	5	M=S
1	Todo M es P		Todo M es P		
	Todo S es M:		Todo M es S:		
	-----		-----		
	Todo S es P		Todo S es P		

El modo Bárbara es legitimo bajo dos formas en la primera figura y en la tercera. La menor se convierte simplemente por consecuencia de la equivalencia de los términos.

El mismo esquema conviene á los modos Darii, Datisi, Darapti, Disamis y Dimatis.

2	Todo M es P	Todo P es M	Todo P es M
	Todo M es S:	Todo M es S:	Algun S no es M:
	-----	-----	-----
	Algun S es P	Algun S es P	Algun S no es P

Modos Darapti, Bamalip y Baroco. Las dos primeras formas no se distinguen mas que por la conversion de la mayor fundada en la equivalencia de dos términos.

Los modos Darii, Datisi, Disamis y Dimatis tienen igual éxito en estos casos.

3	Todo M es P	Todo P es M
	Todo S es m:	Todo S es m:
	-----	-----
	Todo S es P	Todo S es P

Modo Bárbara en la primera y en la segunda figura, en virtud de la equivalencia de los términos m y p.

Hay además los modos Darii Datisi.

4 Todo m es P

Todo m es S:

Algun S es P

Modo Darapti. Hay además los modos Darii, Datisi, Disamis y Dimatis.

5 Todo P es m Todo P es m Algun m no es P

Todo m es S: Todo S es m: Todo m es S:

Algun S es P Algun S es P Algun S no es P

Modo Bamalip en la cuarta figura y en la segunda, en virtud de la equivalencia de los términos S y m; modo Bocardo y además modos Disamis y Dimatis.

La combinación "de dos nociones equivalentes en una noción cruzada" da los modos Disamis, Dimatis, Bocardo, Darii, Datisi Baroco. Lo más importante es el caso que sigue.

Dos nociones equivalentes y una incompatible.

1 Ningun m es P Ningun P es m Ningun m es P Ningun P es m

Todo S es m: Todo S es m: Todo m es S: Todo m es S:

Ningun S es P. Ningun S es P. Ningun S es P. Ningun S es P.

Modos Celarent, Cesare y otro modo en eae en la tercera figura y en la cuarta fundada en la equivalencia de los términos S y m.

Del mismo esquema proceden los modos Felapton, Fesapo, Bocardo, Ferio, Festino, Ferison, Fresiso.

2 Ningun m es P

Ningun S es m

3 Todo P es M Todo P es M Todo M es P Todo M es P

Ningun S es M: Ningun M es S: Ningun S es M: Ningun M es S:

Ningun S es P. Ningun S es P. Ningun S es P. Ningun S es P.

Modos Camestres, Calemes y un modo análogo en aee en la primera figura y en la tercera, fundada en la equivalencia de los términos M y P. Además el modo Baroco.

Conocemos ya los modos, las figuras y las reglas del silogismo categórico; pero no es este solo el silogismo en general, sino una especie de él. Coordinadas las especies son el silogismo hipotético y el silogismo disyuntivo.

El "silogismo hipotético" no ha de confundirse con el raciocinio hipotético de dos términos. Obedece a las mismas leyes; pero tiene un término más. Tiene dos formas distintas de las cuales una es completamente diferente del argumento condicional que hemos colocado entre los raciocinios inmediatos.

Bajo su primera forma el silogismo hipotético o "puro" se compone únicamente de proposiciones condicionales, y tiene las mismas figuras modos y conclusiones que el categórico.

Tomemos un ejemplo de cada figura.

Modo Bárbara. Si M es P es

Si S es M es:

Si S es P es

Modo Cesare Si P es M no es jamás

Si S es M es siempre:

Si S es, P no es jamás

Modo Disamis. Algunas si M es P es

Siempre si M es S es:

Algunas veces si S es P es

Modo Fresiso. Si P es M no es jamás

Algunas veces si M es S es:

Algunas si S es P es

No hay necesidad de más ejemplos para demostrar la perfecta semejanza entre el silogismo hipotético puro y el categórico.

Ambos son ratiocinios deductivos y concluyentes cuya tésis está implícita en las premisas, sin mas diferencia que el uno la expresa condicional y el otro absolutamente.

Bajo su segunda forma el silogismo hipotético está mas restringido en sus combinaciones, figuras y modos; pero concluye categoricamente. Esta es la forma á que generalmente se llama silogismo hipotético y que de ordinario se confunde con el argumento inmediato de este nombre. Se forma de una mayor hipotética y una menor categórica. La mayor es así:

Si M es P es      Si M es P no es

Si M no es P es      Si M no es P no es;

La menor afirma ó niega el antecedente:

S es M;      S no es M

S es P;      S no es P

La conclusion sigue la naturaleza de la menor.

El silogismo hipotético de esta forma tiene cuatro modos determinados por la menor: dos positivos, "modi ponentes" y dos negativos, "modi tollentes."

Ya sabemos que solo dos modos concluyen necesariamente y que los otros dos no son legítimos sino en un caso; cuando los dos términos, antecedente y consiguiente, son equivalentes ó de igual extension, es decir, cuando son únicos y no se aplican mas que el uno al otro.

Modos necesariamente legítimos vi formæ:

Si M es P es      Si M es P es

Es así que S es M: Es así que S no es P:

Luego S es P.      Luego S no es M.

Omitense las otras formas de estos modos por que nada tienen de particular. Si M es P no es; si M no es P no es: basta advertir que si el antecedente es negativo en la mayor, la menor que lo afirma ha de ser tambien negativa y que si el consiguiente es negativo en la mayor, la menor que lo niega ha de ser afirmativa.

Se puede concluir "modo ponente" de la afirmacion del antecedente á la afirmacion del consiguiente y "modo tollente" de la negacion del consiguiente á la negacion del antecedente. "Posita conditione positur conditionatum; sublato conditionato tollitur conditio." Si el antecedente es verdadero lo es el consiguiente y si este es falso lo es

el antecedente. Estas son las reglas generales del ratiocinio deductivo.

Cada uno de estos modos puede presentarse bajo cuatro formas diferentes segun las variaciones de la mayor. La segunda forma del modo afirmativo es este: Si M es P no es: es así que S es M, luego S no es P. Esta forma se reduce al modo Celarent de la primera figura. Ningun M es P; es así que todo S es M, luego ningun S es P. Los tres modos Bárbara, Celarent, Camestres bastan para comprender todas las formas del silogismo hipotético de esta especie; los dos primeros para el modo afirmativo y el tercero para el negativo. Siempre han de ser universales los modos porque el silogismo hipotético bajo esta forma no admite relacion parcial entre el antecedente y el consiguiente.

Pruébase esto trasformando algunos modos no concluyentes del silogismo hipotético en modos del silogismo categórico. No se puede concluir de la afirmacion del consiguiente á la afirmacion del antecedente ni de la negacion de este á la negacion de aquel, á no ser en el caso de que sean ambos términos equivalentes, es decir, que el antecedente sea la causa única del consiguiente ó este el efecto único del antecedente.

El silogismo hipotético se limita á dos reglas: quien adopta el principio adopta su consecuencia; quien no acepta la consecuencia no debe aceptar su principio. Estas reglas son aplicables á la vida moral y social lo mismo que á la ciencia.

El "silogismo disyuntivo" es la tercera y mas variada especie del silogismo regular. Puede presentarse como el silogismo hipotético; pero, compuesto solamente de juicios disyuntivos bajo su forma alternativa, ó copulativa ó negativa se presta á muchas combinaciones accesorias ya á causa de la mezcla de estas formas, ya por que se adjuñe una proposicion hipotética ó categórica. Es apenas conocido de los lógicos sino bajo uno de estos últimos aspectos y aun entonces se le suele confundir con el argumento disyuntivo de dos términos del cual ya hemos tratado. Verdad es que no adquiere todo su valor científico sino es uniéndose á un juicio categórico; pero es importante conocer toda la riqueza del pensamiento en la teoria del ratiocinio.

Indiquemos primero el silogismo disyuntivo "puro."

Bajo forma "alternativa" tiene todas las figuras del silogismo categórico y acaso hasta sus modos porque el juicio disyuntivo puede tener universalidad y particularidad, afirmación y negación, como el condicional. Ejemplos:

M es P ó P'

S ó S' es M:

S ó S' es P ó P'

P ó P' es M

S ó S' es M:

S ó S' es P ó P'

M es P ó P'

M es S ó S':

S ó S' es P ó P'

P ó P' es M

M es S ó S':

S ó S' es P ó P'

Ya se ve que el silogismo disyuntivo bajo esta forma no conviene mas que para la conversacion y para ir á tientas en la ciencia; Veamos la forma "copulativa" del raciocinio disyuntivo.

M es P y P'

M es S ó S':

S ó S' es P ó P'

Pueden existir las otras figuras bajo esta forma; pero no merecen el mismo grado de confianza á causa de la indeterminacion de los términos y de los juicios. Para concluir con certeza en todo silogismo puramente disyuntivo, es necesario tener seguridad de que hay equivalencia entre el sujeto y el atributo y si no es así examinar si se encierra estrictamente en las fórmulas y en los límites de los modos necesarios del silogismo categórico. He aquí un ejemplo del modo Bamalip de la cuarta figura.

P, P' y P'' son M

M es S y S':

Algun S y S' son P, P' y P''

No puede componerse unicamente un raciocinio de relaciones negativas. Así es que cuando un raciocinio copulativo negativo pasa en un silogismo disyuntivo es necesario que se combine en él con alguna proposicion afirmativa categórica, hipotética ó disyuntiva. La conclusion naturalmente es negativa.

M no es P, ni P' ni P''

S, S' y S'' son P, P' y P'':

S, S' y S'' no son M

Este es el modo Cesare del silogismo disyuntivo en forma "copulativa" y "negativa."

Veamos otras combinaciones del silogismo disyuntivo.

M es P ó P'

S, S' y S'' son M:

S, S' y S'' son P ó P'

Modo Bárbara del silogismo "alternativo" y "copulativo."

M no es P, ni P' ni P''

M es S ó S':

S ó S' no es á veces ni P, ni P' ni P''.

Modo Felapton del silogismo "alternativo" y "disyuntivo."

Bastan estos ejemplos para la explicacion del silogismo disyuntivo puro y sus diversas formas. Facilmente pueden formarse los otros modos, por analogia con los ejemplos propuestos. Veamos ya el silogismo disyuntivo mixto en el que hay una proposicion categórica ó hipotética.

El juicio "categórico" puede afirmar ó negar, en todo ó en parte, como mayor y como menor, el término aislado del juicio disyuntivo, es decir, el género cuya division se presenta; de lo cual nacen muchas combinaciones que agotan todos los modos del silogismo categórico. La conclusion habrá de variar segun el carácter copulativo, alternativo ó negativo de la proposicion disyuntiva y segun la calidad ó cantidad de la categórica. He aquí algunas de estas formas:

M es P ó P'    M es P y P'    M no es P ni P'

S es M:    Algun M es S:    S es M:

S es P ó P'    Algun S es P ó P'    S no es P ni P'

Ningun M es P    Ningun P es M    Todo P es M  
 Algun S ó S' es P:    S y S' son M:    M no es S ni S':  
 Algun S ó S' no es P. Ningun S ni S' son P. Ni S ni S' son P.

Modos Bárbara, Datisi, Celarent, Ferio, Cesare y Calemes.

El juicio categórico puede en segundo lugar, afirmar ó negar como menor uno de los miembros de la disyuncion, y estos representan entonces bajo forma alternativa, copulativa ó negativa las especies de un mismo género ó las partes de un mismo todo, y ya se sabe que las especies coordinadas se excluyen contradictoriamente si no son mas de dos y contrariamente si son en mayor número. Así es que no hay en este raciocinio más que dos modos, positivo y negativo, determinado por la calidad de la menor. S es P, S no es P. La conclusion necesariamente ha de tener la calidad contraria en virtud de la relacion de exclusion que hay entre los diversos miembros de la disyuncion. Por esto se llama modus ponendo tollens al positivo y modus tollendo ponens, al negativo.

M es P, P' ó P''	M es P, P' ó P''
S es P:	S no es P:
S no es P' ni P''	S es P' ó P''

Se subentiende que S pertenece al género M porque de no ser así no habria término de comparacion.

Las divisiones y reglas de este silogismo disyuntivo son las mismas que las del raciocinio inmediato del mismo nombre. Las divisiones nacen del número de los miembros de la disyuncion. Las reglas exigen entre otras cosas que esta sea completa á lo menos en el modo negativo. El silogismo disyuntivo es precisamente el de la division que procede eliminando sucesivamente ó agotando los casos, y por tal razon es el instrumento de la demostracion indirecta.

Es tambien mixto el silogismo disyuntivo, cuando una de las premisas es "hipotética." En tal caso la conclusion es tambien hipotética y se desarrolla segun las reglas del silogismo condicional por la afirmacion del consiguiente ó la negacion del antecedente segun la afirmacion del antecedente ó negacion del consiguiente en la menor.

Sea la "menor" hipotética.

M es P ó P'	M es P ó P'
Si P ó P' es S es:	Si P ó P' es S ó S' es:
Si M es S es:	Si M es, S ó S' es:

Si S no es M no es    Si S ó S' no es M no es

M es P ó P'
Si P ó P' es S y S' son:

Si M es, S y S' son:

Si S y S' no son M no es.

Sea la "mayor" un juicio hipotético.

Si M es, P es	Si M es P y P' son
P es S ó S':	P y P' son S ó S':

Si M es, S ó S' es;    Si M es, S ó S' es;

Si S ó S' no es, M no es    Si S ó S' no es, M no es

Nos desentendemos de otras combinaciones que es posible haya entre el raciocinio hipotético y el disyuntivo; pero hay que atender al caso en que la mayor es un juicio hipotético en una de sus partes y disyuntivo en forma alternativa ó negativa en la segunda; en el consiguiente. Si se considera que en un silogismo hipotético el antecedente de la mayor puede ser positivo ó negativo y que en cada caso la menor puede legitimamente afirmar el antecedente ó negar el consiguiente se comprenderá que tendremos de nuevo ocho fórmulas válidas para el silogismo "hipotético disyuntivo," cuatro en forma alternativa y cuatro en forma negativa. He aquí algunas de estas fórmulas:

Si M es, es P ó P'	Si M no es, no son P ni P'
Es así que M es:	Es así que S no es M:
Luego S es P ó P'	Luego S no es P ni P'

Si M es, es P ó P'	Si M es, no es P ni P'
Es así que S no es P ni P':	Es así que S es P ó P':
Luego S no es M.	Luego S no es M.

El "dilema" exige una mayor hipotética y afirmativa en el antecedente, alternativa en el consiguiente y una menor que repele los dos términos de la disyunción: la conclusión debe repeler entonces el antecedente. Fuera de estas circunstancias no hay dilema. Si la disyunción contiene tres, cuatro ó mas términos resultará un trilema, tetralemma ó polilema. Si la mayor es negativa en su primera parte ó si la menor afirma el antecedente, será un silogismo hipotético-disyuntivo, con tal de que tenga tres términos; pero este raciocinio por legítimo que sea no será un dilema.

La única forma del dilema autorizada por los autores es esta:

Si M es, es P ó P'  
Es así que S no es P ni P':  
-----  
Luego S no es M.

Casi todos los dilemas que se citen no son silogismos, sino raciocinios de dos términos.

Hemos visto hasta ahora los silogismos categóricos, hipotéticos y disyuntivos, es decir los raciocinios mediatos que son regulares. Todos tienen tres términos y tres proposiciones que se desarrollan según las leyes constantes y racionales: primero la mayor, después la menor y por fin la conclusión. Mas no todos los silogismos tienen el mismo carácter: los hay "irregulares" en la forma sin que por serlo no sean concluyentes. La irregularidad no proviene del número de los términos, que es esencial en el silogismo, sino de algún vicio en la argumentación ó en el enunciado del raciocinio. Pertenecen á esta categoría todos los polisilogismos, es decir los raciocinios complejos en que se reúnen varios silogismos, ya sea formando una cadena, ya sea engranándose unos en otros como en el sorites y en el epiquerema.

La argumentación ó forma externa del raciocinio mediatos es simple ó compuesta según sea único ó múltiple el raciocinio. En ambos casos la irregularidad en la argumentación puede producirse de dos maneras: por vacío ó por interversión. El raciocinio es trunco ó contraído, según que carezca de una proposición que esté subentendida ó que esté invertido el orden lógico de las proposiciones. El argumento causal y el epiquerema son raciocinios contraídos, simple el primero y compuesto el segundo. El sorites es una serie de entimemas; el epiquerema una serie de proposiciones causales. El sorites se desarrolla en forma de cadena en una misma línea: el epiquerema

en forma de sistema de engranes en direcciones diferentes. Estas relaciones y oposiciones tienen su resumen en el cuadro siguiente:

Raciocinios irregulares.

Argumentación simple. (Silogismo.)	Trunca. Entimema.
Argumentación compuesta. (Polisilogismo.)	Contraída. Argumento causal. Trunca. Sorites. Contraída. Epiquerema.

"Entimema" es un silogismo simple y mutilado, es decir, privado ya sea de la mayor, ya sea de la menor. M es P: Luego S es P, ó S es M: luego S es P. Este no es ni un raciocinio inmediato, ni una argumentación compuesta porque tiene tres términos: es un verdadero silogismo abreviado, en el cual se subentende una premisa por causa de rapidez ó elegancia en el discurso. (Sillogismus crypticus, enthymema in ore, sillogismus in mente.)

Puede presentarse el entimema como el silogismo en forma categórica, hipotética ó disyuntiva. Respecto de este raciocinio y del siguiente se puede discutir el problema propuesto por Lambert: dadas una premisa y una conclusión hallar la otra premisa; cuyo problema es análogo al que proponían los antiguos lógicos: dada una conclusión hallar sus premisas. Pero respecto de esto es preciso reflexionar que la lógica es la ciencia del conocimiento en general y no de los objetos de todos los conocimientos. Así es que si decimos: el oro es buen conductor del calórico, no todos sino los que sepan algo de física podrán hallar las premisas. El oro es conductor porque el oro es metal y los metales son conductores del calórico. Discurrido esto, hallar la mayor y la menor ya es fácil.—La menor comprende el sujeto de la conclusión y la mayor el atributo.

En cuanto al otro problema que conviene especialmente al entimema y á la proposición causal, es de la competencia de la lógica formal. Expliquemos esto con un ejemplo: En este entimema: toda esfera tiene centro, luego la tierra tiene centro ¿cuál es la proposición que falta? Representad los dos términos por S y P, la tierra y el centro. En la otra proposición dada se compara M, el término medio, la esfera ¿con qué? con P, el centro; esta es pues la mayor del silogismo: la menor ha de construirse con S y M, tierra y esfera, la tierra es una esfera. No hay dificultad para obtener el resultado cuando se tiene cierta práctica en el silogismo.

Apliquemos estos datos á las tres especies de entimema que hemos citado. Ejemplo notabilísimo de la fórmula cartesiana: pienso, luego

existo. Este es un silogismo; Sus tres términos son yo, la existencia y el pensamiento. S es M como menor; S es P como conclusión; la mayor será pues "todo lo que pienso existe"

"Dios es justo, luego la virtud será recompensada." ¿Que entimema es este? No puede ser, categórico, por que si no tendría cuatro términos sin contar con el que falta.

Será "hipotético" ó presentará el antecedente y el consiguiente de un raciocinio hipotético y como ambos juicios son positivos tenemos la menor y la conclusión del modo positivo que procede de la afirmación del antecedente á la afirmación del consiguiente. La mayor será "Si Dios es justo la virtud será recompensada."

"Este ángulo no es recto, luego es agudo ú obtuso." Entimema "dianuntivo" fácil de conocer: tollendo ponens. La mayor será "todo ángulo es recto, agudo ú obtuso." El entimema sacado del modo ponendo tollens sería "este ángulo es recto, luego no es agudo ni obtuso."

"La proposición causal" ó argumento causal, determinado por los autores modernos es un raciocinio mediato, de tres términos, silogismo verdadero aunque defectuoso en su forma. Es un entimema invertido. Tal interversion del orden lógico de las proposiciones se expresa por una conjunción causal. Cuando se dice que la tierra es redonda porque su sombra es redonda, se comienza por asentar la tésis ó conclusión y después se indica la razón en que se apoya la tésis.

Infiérese de esto que hay tantas especies de proposiciones causales como entimemas, que todo entimema puede transformarse en proposición causal y al contrario y que se debe seguir la misma vía para encontrar la premisa omitida en ambos casos,

Pasemos al "paralogismo," raciocinio complejo, irregular siempre en la forma, que no es una mera agregación sino un encadenamiento de silogismos y que este encadenamiento no puede obtenerse mas que por interversion ó supresión de alguna parte del raciocinio. Hay dos especies de polisilogismos de los cuales uno se refiere al tipo del entimema ó raciocinio truncado y la otra al tipo del argumento causal ó del raciocinio contralido. La primera es el sorites y la segunda el epiquerema.

"Sorites" es una acumulación de silogismos ligados entre sí; pero una simple coordinación de raciocinios que por vías diferentes llegasen á la misma conclusión no sería sorites. El polisilogismo sigue la ley del silogismo y quiere que la conclusión se infiera de las premisas; de otro modo serían silogismos diversos sin traba ni liga alguna entre sí. Cuando varios raciocinios forman un mismo todo, el prime-

ro se llama prosilogismo y el último episilogismo. El prosilogismo contiene el principio ó razón en que se fundan las premisas y el episilogismo contiene la última conclusión de las premisas puestas en el prosilogismo.

Representemos el sorites y el polisilogismo bajo una forma algebraica.

$$\begin{array}{l}
 M \text{ es } P \\
 M \text{ ,, } N \\
 \hline
 M \text{ es } P \\
 R \text{ ,, } M: \\
 \hline
 R \text{ es } P \\
 S \text{ ,, } R: \\
 \hline
 S \text{ es } P.
 \end{array}
 \left. \begin{array}{l}
 \right\} 1 \\
 \left. \begin{array}{l}
 \\
 \\
 \\
 \end{array} \right\} 2 \\
 \left. \begin{array}{l}
 \\
 \\
 \\
 \end{array} \right\} 3
 \end{array}
 \quad
 \begin{array}{l}
 N \text{ es } P \\
 M \text{ ,, } N \\
 R \text{ ,, } M \\
 S \text{ ,, } R \\
 \hline
 S \text{ es } P.
 \end{array}$$

Ya se vé que el sorites es un raciocinio compuesto y tramado, una serie de silogismos de los que se hacen entimemas por medio de la supresión de las mayores y de las conclusiones, exceptuándose la primera mayor y la conclusión última. Como en el silogismo hay dos términos extremos; pero el medio es triple R, M, N; considerando á estos como uno solo el sorites se convierte en un silogismo ordinario:

$$\begin{array}{l}
 N \text{ es } P \\
 M \text{ ,, } N \\
 R \text{ ,, } M \\
 S \text{ ,, } R \\
 \hline
 S \text{ es } P.
 \end{array}
 \left. \begin{array}{l}
 \\
 \\
 \\
 \end{array} \right\} S \text{ es } N:
 \quad
 \begin{array}{l}
 N \text{ es } P \\
 S \text{ es } R-M-N: \\
 \hline
 S \text{ es } P
 \end{array}
 \quad
 \begin{array}{l}
 N \text{ es } P \\
 S \text{ ,, } N: \\
 \hline
 S \text{ es } P.
 \end{array}$$

Se procede en el sorites de la noción mas extensa á la menos extensa; pero tambien se puede seguir un orden inverso: pasar de la especie inferior al género supremo pasando por los géneros intermedios. Hay pues dos especies de sorites: uno que es progresivo "sintético" episilogístico que se desarrolla de lo particular á lo general segun el orden de la generalización. Kant en su lógica ataca sin razón estas denominaciones que están conformes con los caracteres de los dos métodos que el espíritu humano puede seguir en el encadenamiento de sus conocimientos. Los antiguos solo descubrieron el sorites analítico, al sintético se dá tambien el nombre de "goeleniano" de Goelenio, lógico de principios del siglo décimo sétimo, que fué quien primeramente

distinguió este raciocinio. La fórmula algebraica que nos sirvió para explicar el primero nos servirá igualmente para este.

S es R	}	1	S es R	}	R es P:	S es R
R „ M:			R „ M			R es M-N-P:
S es M	}	2	M „ N:	}	R es P:	S es P.
M „ N:			N „ P			S es P.
S es N	}	3	N „ P:	}	R es P:	S es P.
N „ P:			S es P.			S es P.

El sorites analítico ó sintético concluye como el silogismo. Tiene sus mismos modos y figuras: se presenta en forma de raciocinio categórico, hipotético, disyuntivo ó mixto.

1 Ningun N es P Todo S es R-M-N: <hr/> Ningun S es P.	2 Todo N es P Algun S es R-M-N: <hr/> Algun S es P.
3 Ningun N es P Algun S es R-M-N: <hr/> Algun S no es P.	

Modos Celarent, Darii y Ferio.

Desarrollo de los mismos sorites:

Ningun S es P Todo M es N } Todo R es M } Todo S es R: }	Todo N es M } Todo M es R } Todo R es P } Algun S es N	Todo N es P:
Ningun S es P	Algun S es P	
Ningun N es P Todo N es M } Todo M es R } Todo R es S: }	Algun S es N:	
Algun S no es P.		

Sobre esta pauta pueden construirse sorites categóricos en todos los

modos del silogismo categórico. Veamos ahora el sorites "hipotético."

Sorites puramente hipotético, regresivo y progresivo:

Si S es, R es	Si N es, P es
Si R es, M es	Si M es, N es
Si M es, N es	Si R es, M es
Si N es, P es	Si S es, R es
<hr/> Si S es, P es.	<hr/> Si S es, P es.

Sorites hipotéticos mixtos, conformes con el silogismo llamado hipotético, modo ponente et tollente;

Si S es, R es	Si M es, P es
Si R es, M es	Si R es, M es
Si M es, P es	Si S es, R es
Es así que S es:	Es así que P no es:
<hr/> Luego P es.	<hr/> Luego S no es.

Aquí se aplica el modo positivo al sorites hipotético analítico y el negativo al sorites sintético. Las combinaciones contrarias son igualmente concluyentes. Un ejemplo de esto es el raciocinio de Carneades contra los estoicos.

"Si todo es fatal, todo es necesario. Si todo es necesario, nada depende de nosotros: es así que algo depende de nosotros; luego no todo es fatal."—Pueden hallarse aquí todas las variedades que hemos observado en el silogismo hipotético y aun pueden entenderse indefinidamente cambiado el número y la posición de la proposición categórica. Por ejemplo:

Si S es, R es
Si R es, M es
M es N
N es O
Si O es, P es
Es así que S es:
<hr/> Luego P es.

El sorites hipotético puede ser interrumpido por algunas proposiciones categóricas que sustituyan á un término otros términos equivalentes. Puede hacerse esta sustitución siempre y cuanto se quiera; pero es muy fácil abusar de raciocinios de este género.

El sorites "disyuntivo" como el hipotético se presta á las mismas combinaciones y sustituciones que este. Así pueden unirse y presentar de este modo raciocinios dilemáticos, en forma de sorites.

Sorites disyuntivo puro en forma alternativa:

S es M ó N:

M es A ó B                      N es P ó Q

A es C ó D                      P es R ó V

B es E ó F:                      Q es X ó Z:

C ó D

S es E ó F

R ó V

X ó Z.

S es M

S es M

M es A ó B

M es A ó B

A y B son P:

Ni A ni B son P:

S es P.

S no es P.

S no es M

S es M ó N

M es A ó B

M y N son A ó B

A y B son P:

A y B son P:

S no es P.

S es P.

S es M ó N

S es M y N

M y N son A ó B

M es A y B

Ni A ni B son P:

N es C y D

S no es P.

A, B, C y D son P:

S es P.

Hállase la aplicación de todos estos sorites en las matemáticas, en las que constantemente se hace uso de la vía de sustitución y de la eliminación; mas sirve también en las otras ciencias y aun en la conversación.

Sorites disyuntivos hay que son mucho mas complicados y se conservan unicamente para las operaciones algebraicas ó geométricas.

Bueno será exponer una ó dos fórmulas para comprender bien la analogía que hay entre las matemáticas y las operaciones del pensamiento.

S=M-(N ó L)

N es A ó B

Ni A ni B son M

Luego N no es M

Pero S=M-

Luego S no es N

Luego S=M-L

Es así que M-L=P

Luego S es P.

S=M-N-(X ó Z)

M es A ó B

N es C ó D

X es F ó E

Pero S no es A ni C

Luego S=B-D-

B no es E

D no es F

Luego S no es ni E ni F

Luego S no es X

Luego S=B-D-Z

Es así que B-D-Z=P

Luego S=P.

Rara ha de ser la vez en que una tesis reducida á sus elementos fundamentales exija raciocinios mas extensos. Juzguese de ello por el siguiente sorites relativo al teorema del cuadrado de la hipotenusa. Sean los tres cuadrados tirados sobre los lados del triangulo rectángulo, M, N, y P. Sean X, Y, los dos rectángulos que componen el cuadrado mayor, y A, B, C, D, los cuatro triángulos que resultan de las diagonales.--Desembarazando el raciocinio de las pruebas accesorias, se desarrolla así:

A es la mitad de M

C es mitad de N

B es la mitad de X

D es mitad de Z

Es así que A=B

Es así que C=D

Luego X=M:

Luego Z=N:

Es así que X-Z=P:

Luego P=M-N:

En los Sorites anteriores hay proposiciones disyuntivas y categóricas; mas tambien pueden encontrarse en ellos algunos juicios hipotéticos. De esto nacen nuevas combinaciones, sorites "hipotético-disyuntivos" entre los cuales se distingue otra especie de dilema:

Si S es M es

M es X ó Z

X es A ó B

Z es C ó D:

Si S es, es A, B, C ó D.

Si A, B, C y D no son, S no es.

Estos son modos positivo y negativo de un sorites cuya mayor es puramente hipotética.

Pongamos una mayor hipotética-disyuntiva, en forma alternativa:

Si S es M ó N son	Si S es, es M ó N
M es X	M es X ó Z
N es X ó Z	N no es A ni B
Es así que S es:	X ó Z son P
	Ni A ni B son P'
	Es así que S es:
Luego X ó Z son	Luego S es P ó P'

Estos dos modos son positivos. El modo negativo que repele el consiguiente nos dará el Sorites dilemático.

Si S es, M ó N son	Si S no es, M ni N son
M es X	M es X ó Z
N es Z	N es A ó B
X ó Z son P	X ó Z son P
Es así que P no es:	A y B son P'
	Es así que P y P' son:
Luego S no es.	Luego S es.

Nada particular tienen las reglas de los sorites; siendo un silogismo compuesto tienen que seguir las reglas de los silogismos: del categórico si el sorites es categórico, del hipotético si el sorites es hipotético y del disyuntivo si el sorites es disyuntivo. El error que es frecuente á este género de raciocinios procede generalmente de la indeterminación de los términos y de la manera capciosa de ligar las proposiciones. En un sorites hipotético ó disyuntivo si hay lugar á la sustitución los términos han de ser estrictamente equivalentes.

En un Sorites categórico los términos han de ser exactamente subordinados y las proposiciones se han de suceder siempre en el mismo orden. En el progresivo ó sintético el sujeto de la primera ha de ser atributo de la segunda proposición, y así sucesivamente; de esta manera se unirán en la conclusión el atributo de la primera al sujeto de la última. El sorites regresivo ó analítico exige que el atributo de la primera proposición sea sujeto de la segunda y así sucesivamente. —El sorites sintético comienza por el término mayor y vá de lo mas á lo menos; al contrario el analítico.

Sorites sintético:  $P > N > M > R > S$ .

Sorites analítico:  $S < R < M < N < P$ .

Los paralogismos de los cuales hay ejemplos célebres tienen por causa la violación de estas reglas.

“Epiquerema.” Es este un raciocinio compuesto y contraído, es decir un polisilogismo en el que la mayor, la menor ó ambas premisas á un tiempo están reforzadas por una ó mas proposiciones explicativas. Es por tanto el epiquerema una serie de proposiciones causales en que está invertido el orden lógico de los juicios de cada miembro del polisilogismo y tal vez en el conjunto del razonamiento.

M es P, porque es R,  
S es M, porque es N.  
Luego S es P.

La mayor y la menor son causales y cada una representa un silogismo cuya mayor está subentendida.

R es P	N es M	M es S
M es R:	S es N:	S es M:
M es P.	S es M.	S es P.

El epiquerema no tiene reglas especiales sino que observa las del silogismo.

Epiquerema hipotético:

Si S es M, es P, porque M es R que es P  
Es así que S es M porque es N:  
Luego S es P.

Epiquerema disyuntivo:

M es P ó P', porque es R y F.  
S y S' son M, porque son N:  
S y S' son P ó P'

Epiquerema dilemático:

Si S es, M ó N es  
Es así que M no es porque es X;  
N no es, porque es Z:  
Luego S no es.

Esta es la forma mas ordinaria del dilema en que se pone la doble

alternativa en el consiguiente de la mayor y es inmediatamente repelida por un argumento causal.

Entimema epiqueremático:

S es M porque es N:

Luego S es P.

"Pienso, porque dudo: luego soy." Aquí hay dos silogismos que no tienen mayor. "Todo lo que duda piensa, yo dudo, luego pienso. Todo lo que piensa existe, yo pienso, luego existo."

Sorites epiqueremático:

S es R, porque es X ó X'

R es M, porque es N

M es P, porque es Z:

Luego S es P.

Puede también el epiquerema fundarse en una ó varias proposiciones causales y elevarse así á la segunda potencia.

Ningun M es P, porque M es X y por consiguiente Z.

Todo S es M, porque S es A y por tanto B:

Luego ningun S es P.

Todos los raciocinios que preceden inmediatos y mediatos, simples ó compuestos son las formas orgánicas de la deducción. Los argumentos de dos términos, los silogismos, sorites ó epiqueremas, raciocinios de primero, segundo y tercer grado, compuestos de juicios categóricos, hipotéticos ó disyuntivos, por variados que sean, tienen siempre conclusiones menos extensas que las premisas. Proceden invariablemente del todo á la parte, de lo mas á lo menos, del principio á la consecuencia, segun las fórmulas de la inclusion ó de la razon suficiente; y si estas fórmulas son exactas, si es cierto que lo que está en el contenido está en el continente y lo que está fuera de este está también fuera de aquel, son los instrumentos necesarios para toda "demostración." Demostrar es mostrar que una cosa es lo que es en virtud de un principio superior y cierto que la contiene en su generalidad ó de la que es caso particular. Y precisamente esta es la esencia del silogismo como tipo de todos los raciocinios deductivos. La conclusión puede ser universal, particular ó individual; pero siempre es parte de las premisas.

Mas el raciocinio deductivo no agota la fecundidad del pensamiento humano. Considerado el conjunto de las combinaciones que pueden existir entre lo universal, lo particular y lo individual se inquiere si no es licito raciocinar de lo individual á lo individual, á lo particular y á lo universal, ó bien de lo particular á lo particular ó á lo universal. Ninguna de estas operaciones concluye del todo á la parte; una sola es deductiva y es la que va de lo particular á lo individual y no obstante no está conforme con las leyes del raciocinio deductivo que requiere por lo menos una premisa general —En esto no hay demostración, porque lo que es cierto de la parte puede no serlo del todo; pero puede haber inversion. No se llega á la certeza, sino á la probabilidad ó á la hipótesis. Tales son la base y los caracteres generales de los argumentos inductivos, es decir de los raciocinios por "inducción" y por "analogía."

La legitimidad del silogismo implica el derecho que tiene la razon para formular juicios universales a priori, como premisas del raciocinio, y prueba que el hombre posee conocimientos racionales independientes de toda experiencia porque esta nada produce que sea universal y sin juicios universales no hay silogismos. Así es que los sensualistas, los positivistas, y cuantos otros quieren limitar el pensamiento humano á las representaciones sensibles, á los fenómenos unicamente, deben á imitacion de M. Mill disputar el valor del silogismo y ver en él una peticiou de principio. Poseyendo las premisas, el lógico concluye con seguridad bajo la garantía de los principios y sin necesidad de consultar la observacion. Bien deducida segun las reglas, la conclusion es tan cierta como las premisas. Por esto en la edad media, se desdeña la observacion y por el contrario en las épocas en que predomina la observacion individual, como en los tiempos modernos, el silogismo cae en descrédito y aparece como traba para la emancipacion de la inteligencia. La experiencia es la via de la libertad. Bacon asestó el primer golpe al silogismo y M. Mill el último. Si el silogismo fuera una forma efimera de la razon habria sucumbido; mas ni aun herido está. El silogismo y la experiencia, la autoridad y la libertad son dos elementos igualmente necesarios para la ciencia y la vida. Nada dá el silogismo que no esté implícitamente en sus premisas; pero certifica lo que está unido; la experiencia tiene otros méritos: admite incesantemente la suma de nuestros conocimientos y procediendo por el procedimiento de la generalizacion forja hipótesis que son útiles para la formacion de la ciencia y que con frecuencia son verdades.

La induccion y la analogia parten de la experiencia, es decir del

hecho, del fenómeno, así como el silogismo parte de un principio ó de una verdad general. La induccion y la analogia proceden de lo particular á lo universal, como el silogismo procede de lo universal á lo particular. Por una parte se trata de reducir la experiencia á la unidad, de someter los fenómenos á reglas ó de construir el sistema de nuestros conocimientos experimentales; por otra parte se trata de ligar todo lo que está ya adquirido refundiendo las consecuencias en los principios ó de establecer el sistema de nuestros conocimientos ciertos. Entre ambas operaciones hay una oposicion completa: cada una tiene sus calidades y sus defectos propios. La induccion y la analogia carecen de premisas universales y el silogismo carece de originalidad y nada trae de nuevo: deduce, demuestra; mas no inventa. Y sin embargo en las labores de la inteligencia ambas operaciones tienen lugar. La induccion y la analogia son excelentes para extender los límites del saber y el silogismo para exponer lo que ha llegado á su madurez.

Estas referencias y estas diferencias se ocultan á M. Mill quien despues de haber referido el silogismo á la induccion, refiere la induccion al silogismo. "As Archbishop Wately remarks, dice, every induction is a silogism with the major premise suppressed; or as I prefer expressing it, every induction may be throun into the form of a silogism, "by supplying a major premise."

El silogismo naturalmente sucede á la induccion en la elaboracion de las ciencias de observacion. En las épocas de investigacion tiene el primer lugar la induccion; en las épocas de construccion ese lugar corresponde al silogismo.—Las conclusiones de la induccion y de la analogia por cuanto á que sobresalen de los límites de las premisas no son mas que verosímiles. Y seria imposible salir de este valladar si no tuviéramos conocimientos á priori por medio de los cuales damos extension á las conclusiones experimentales y les damos tambien el carácter de la universalidad y de la necesidad. De esta manera y no como nociones abstractas y generalizadas es por lo que reaparecen en calidad de argumentos en el silogismo. A veces es arbitraria esta trasformacion y entonces el silogismo no demuestra; pero con frecuencia la trasformacion está justificada por consideraciones sintéticas que no son extrañas para ningun entendimiento como sucede con la estabilidad de las leyes de la naturaleza.

Cuando discurremos que por cuanto á que los cuerpos mas densos que el aire abandonados á si mismos caen hácia el centro de la tierra, todos los cuerpos en iguales circunstancias han de caer de la misma

manera, inferimos una conclusion ilegítima en cuanto á que es inferida de la observacion, porque la observacion no puede referirse á lo futuro. ¿Quien sabe si habrán de sufrir alguna variacion las leyes del movimiento de los cuerpos? ¿Quien sabe siquiera si hay tales leyes? ¿Qué prueban algunos fenómenos observados durante algunos siglos respecto de todos los fenómenos que hayan de verificarse en todos los tiempos? La conclusion inferida es por tanto meramente hipotética y ninguna experiencia podria darle el carácter de proposicion universal que parece tener. Mas á pesar de esto la proposicion referida está admitida por todos los sábios y filósofos, porque se comprende y se admite como lema de la metafísica que hay diferencia entre los espíritus y los cuerpos: que la actividad de la naturaleza está reglamentada, encadenada, que es continua y que se produce siempre de un mismo modo en circunstancias idénticas, en virtud de la inercia y cuando no hay fuerza alguna perturbadora. Esto se expresa bien en la idea de la Fatalidad de la naturaleza opuesta á la libertad del espíritu, y fatalidad quiere decir que todo en el mundo físico está sometido á leyes constantes, á las cuales ningun cuerpo puede sustraerse. Tal es la estabilidad de las leyes de la naturaleza; no procede de la física como ciencia de observacion sino de la metafísica como ciencia racional á priori.

Si se prescinde de esa estabilidad de las leyes de la materia ¿qué queda de las conclusiones de un raciocinio inductivo? Reforzados con una multitud de observaciones asegurais que todos los cuerpos son movibles, que las reacciones son iguales á las acciones, que los cadáveres no tienen vida; pero si no hay leyes, todas las observaciones pudieran ser efecto de la casualidad ó resultado de una intervencion arbitraria de la voluntad divina que puede cambiar. ¿No es omnipotente Dios y puede con su omnipotencia cambiar el curso actual de las cosas y hacer por ejemplo que un cadáver viva? Eso es imposible y contradictorio decir; pero acaso le está prohibida á Dios la contradiccion?... Tengamos buena fé; á Dios no se le observa por via experimental; ni aun se sabe si existe Dios ó no, si tiene ó no tiene voluntad si interviene ó no en este mundo, si depende de él ó no que subsistan ó se modifiquen las propiedades de las sustancias; pero es claro que si Dios tuviera una voluntad arbitraria y caprichosa no habria manifestamente nada fijo ni permanente en el mundo. Así pues no es por la observacion cómo puede resolverse la cuestion de las leyes de la naturaleza. Esa cuestion está subordinada á la de la existencia de Dios. Un astrónomo célebre decia despues de exponer las leyes de la

mecánica celeste y hablando de Dios: "no he tenido necesidad de esa hipótesis." Pero pudiera responderse con este sorites hipotético: "Si Dios es una hipótesis, puede existir; si existe puede tener voluntad; si tiene voluntad, su actividad puede ser arbitraria y omnipotente: si es así, á cada momento puede cambiar la constitucion del mundo. Es así que si pue le cambiarlas no hay ya leyes ciertas; luego si Dios es una hipótesis no hay ya leyes ciertas.

Así es que la induccion y la analogía son completamente impotentes sin la estabilidad de las leyes de la naturaleza y tal estabilidad no puede afirmarse sino por la metafísica y nunca, jamás, por la experiencia. Mas una vez demostrada ó aceptada la permanencia de tales leyes nada impide que se considere á las conclusiones experimentales como legítimas bajo determinadas condiciones. La hipótesis entonces se convierte en verdad: la probabilidad en certeza, merced á una deducción latente. En el ejemplo citado se dirá: "todos los cuerpos gravitan hácia su centro de atraccion, porque la actividad de la materia está sometida á leyes constantes y por esta razon los fenómenos que se han verificado en lo pasado habrán de reproducirse infaliblemente en lo futuro bajo el imperio de las mismas causas."

Desde el instante en que un resultado de la induccion queda certificado por un principio superior, pasa á ser de pleno derecho, una premisa universal en el silogismo y sirve para demostrar todos los casos particulares que hasta lo infinito se ofrecen á la aplicacion de la misma ley.

Tal es la relacion lógica que hay entre la induccion y el silogismo.

Aristóteles, define la induccion diciendo que es un raciocinio que concluye de lo particular á lo universal: lo opone á la demostracion que concluye de lo universal á lo particular. Y así es en verdad: la induccion no deduce, sino que generaliza; no demuestra sino que guía á la verosimilitud: es lo contrario de la demostracion y esta solo puede hacerse en forma de raciocinio deductivo como es el silogismo.— En la edad media subsisten las definiciones de Aristóteles; pero la induccion y la analogía son mal comprendidas y hasta los tiempos modernos es cuando la induccion recobra sus derechos. Los trabajos del Canciller Bacon se recapitulan en esta idea fundamental: guerra al silogismo, gloria á la experiencia. Bacon desenvuelve esta idea hasta lo infinito en los pormenores; pero nada preciso presenta para la teoría general de las operaciones del entendimiento. Wolf establece la diferencia entre la induccion perfecta y la imperfecta y Kant por

fin entre la induccion y la analogía; pero todas estas teorías son erroneas.

Algunos autores modernos confunden todavia la induccion y la analogía con el silogismo y el entimema. Otros por el contrario niegan que la analogía y la induccion sean raciocinios y les dan el nombre de procedimientos del espíritu como si el movimiento del pensamiento en el orden sintético ó analítico no se expresara necesariamente en forma de raciocinio. La induccion y la analogía son esa especie de raciocinio que fundado en la observacion y la generalizacion concluye de la parte al todo. Pero aqui se ofrece una dificultad grave. ¿Qué habemos de pensar de la induccion perfecta en que se concluye del conjunto de las partes al todo y de un argumento analógico que se llama ejemplo?

La "inducccion perfecta" adornada con el nombre de silogismo inductivo es un argumento demostrativo, silogismo verdadera y no induccion. Estos dos términos se excluyen. La induccion va de lo menos á lo menos, y el silogismo va de lo mas á lo menos, ó de lo mismo á lo mismo, si los términos son equivalentes. La induccion perfecta es un raciocinio silogístico en que se sustituye el género al conjunto de sus especies, segun la regla de las nociones subordinadas que expresa que lo que conviene á todas las especies de un género conviene al género mismo y en que se pone en vez de la suma de las partes, el todo. Mas este raciocinio no puede ser exacto sino es en las matemáticas en que con certeza se marca el conjunto de las especies, y por esto desde Bacon, los mejores escritores repugnan reconocer en este el carácter de la induccion, porque la conclusion no va mas allá de las premisas y hay falta absoluta de generalizacion.

El raciocinio "ab enumeratione partium" no debiera tenerse como induccion porque no concluye de lo particular á lo universal y no se apoya mas que en la observacion. Sin embargo bajo cierto concepto es el ideal de la induccion. Procede de algunos casos, casos hasta ahora observados, para concluir respecto de todos. Mas el número de casos puede aumentarse indefinidamente por esfuerzos de las generaciones sucesivas y mientras mas aumente mas se aproximará á la desagregacion de las partes. De esta manera la induccion tiene cierta tendencia á trasformarse en silogismo disyuntivo y el valor de sus resultados llega á ser mas y mas probable por la acumulacion de hechos. Pero para todo esto hay un límite, que es el límite de la observacion. Por experiencia no sabemos lo que nos reserva el desen-

volvimiento ulterior de nuestro globo, que tantas revoluciones ha sufrido ya é ignoramos cuales son las condiciones de existencia de los seres que viven en otros globos. Así es que aun suponiendo que la observacion pudiera ser completa en las ciencias naturales sería necesario tomar en cuenta esa doble causa de ignorancia y expresar en consecuencia con alguna reserva las conclusiones de los racionios inductivos. En cuanto á que son ellas experimentales no tendrán nunca la necesidad absoluta que tienen las del silogismo que no se refieren ni á tiempos ni á lugares; pero pueden aspirar á la necesidad que se llama hipotética porque está subordinada á las manifestaciones actuales de los seres en la tierra. Repútase como induccion perfecta, aunque inferida de la experiencia, este racionio: "el infinito no cae bajo el sentido de la vista, ni del tacto, ni del oido, ni del olfato, ni del gusto, luego no cae bajo ningun sentido." Ignoramos y nunca lo sabremos por observacion en la vida actual, si los cinco modos de nuestra sensibilidad constituyen todos los sentidos posibles. Para dar á este argumento un valor mas elevado sería necesario fundarse en la definicion filosófica de la sensibilidad en general y demostrar que el infinito le es necesariamente repugnante; mas en tal caso ya el argumento no sería una induccion.

Aspira esta á la enumeracion completa, pero no puede alcanzarla con certeza, y aunque así no fuera dejaría de ser una generalizacion y se convertiría en un silogismo. Este es el término ó fin de la induccion. Su principio es el "ejemplo" y este se ha confundido con la induccion, la cual se desarrolla entre estos dos límites: es mas concluyente que el ejemplo y menos concluyente que el silogismo. El ejemplo, dice Aristóteles, se diferencia del silogismo en que no se funda en la relacion del todo á la parte y de la induccion en que no se funda en la relacion de la parte al todo, sino en la de parte á parte.

El ejemplo tiene un valor mas extenso que científico. Explica, se insinua, deslumbra; pero no demuestra.

El argumento analógico tomado del ejemplo supone hechos semejantes sometidos á una ley nueva; pero esos hechos son invocados de diferentes maneras: ya en la menor como iguales para inferir una conclusion equivalente á la mayor; ya dándoles un valor mas grande al uno que al otro para producir una conclusion reformada, ya por fin negando al uno para inferir la afirmacion del otro. En estos temas se fundan los ejemplos "á pari, a fortiori y á contrario" tan comunes en las discusiones de toda clase como en la literatura. Las formas orgá-

nicas de estos argumentos muestran con claridad su carácter precario:

M es P	M es P	M es P
S es M:	S es mas que M:	S es no M:
S es P.	S es mas que P.	S es no P.

Los límites de la induccion están entre el ejemplo y las demas partes.—Veamos mas de cerca el racionio inductivo. M. Wadington dice que es un procedimiento especial por el que se afirma de un género entero lo que previamente no se ha conocido ó admitido mas que para cierto número de casos particulares tomados de ese género. Consiste el procedimiento en establecer una proposicion general por medio de muchas proposiciones individuales; así se afirma que todos los cuerpos son porosos porque lo son cuantos han podido observarse.

El racionio inductivo debe restringirse al terreno de las ciencias de observacion; nada tiene de comun con las matemáticas ni con la metafísica que van mas allá de la experiencia; pero en ese terreno tiene su razon de ser, porque es necesario tomar por punto de partida los hechos, para elevarse á las leyes. La induccion es pues un procedimiento legítimo, indispensable, fundado en nuestra naturaleza; pero no por esto debe exagerarse el valor de sus resultados. Las conclusiones experimentales salen de los límites de la observacion cuando se expresan en proposiciones universales y no deben admitirse sino como probables y provisionales. Son á veces intuiciones rápidas las de los genios; pero á veces son tambien hipótesis absurdas, como lo demuestran la alquimia y la astrología, y nunca verdades apodícticas como la conclusion de un silogismo.

M. Mill tiene por fundamento de la induccion la estabilidad del curso de la naturaleza y agrega que esta estabilidad que viene á ser la mayor latente de todos los racionios inductivos es en sí misma uno de los últimos productos de la induccion. Así es que esta causa de fundamento es su origen y cuando el pensamiento llega á comprender que el curso de la naturaleza es uniforme, la induccion muestra su razon en sí misma. El mismo axioma proclamaba Reid, pero haciéndolo objeto de un instinto ó esencia natural. Royer Collard es mas exacto cuando considera la estabilidad y la generalidad de las leyes del universo como verdades racionales superiores á toda experiencia; pero estas son las condiciones mas bien que el principio del racionio inductivo. Ninguna induccion, ninguna analogía tendrían valor si la naturaleza estuviera sujeta á variaciones arbitrarias. La

verdadera base de la analogía y de la inducción es la teoría de la extensión y de la comprensión aplicada a la observación de los hechos.

El procedimiento de la generalización es doble según su punto de partida, extensión ó comprensión, es decir, de algunas especies ó de algunas propiedades, para concluir á todas las especies ó á todas las propiedades. El entendimiento, dice Kant, procediendo de lo particular á lo general para inferir de la experiencia juicios universales, concluye ya sea de algunos á todos los objetos de una misma especie, ya sea de algunos caracteres, en los que se asemejan objetos de una misma especie, á los otros caracteres del mismo valor. El primer raciocinio es la "inducción," el segundo es la "analogía." Aquella concluye de la parte al todo; esta, de una semejanza parcial á una semejanza total.

Tandem es aun mas preciso. La inducción, dice, es un raciocinio por el cual se aumenta la comprensión de un género, concluyendo de una parte de las especies á todas. La analogía es un raciocinio por el cual se aumenta la extensión de un género concluyendo de la semejanza parcial de una especie nueva con las especies conocidas, á una semejanza total.

Ambas concluyen de lo particular á lo universal ó de lo múltiple á la unidad; por tal causa la conclusión contiene mas que las premisas y solo puede dar una probabilidad mas ó menos grande. La inducción y la analogía son las únicas formas posibles del procedimiento de generalización; la una determina mas y mas la comprensión del género y la otra su extensión, y como la comprensión de las nociones se recapitula en su definición y la extensión en su división, la inducción con frecuencia repetida llega á la definición de un género y la analogía á su división, aunque tal definición y tal división son puramente experimentales.

De esta manera se comprende ya cuales son la importancia, los límites y el papel que desempeñan la inducción y la analogía en el conjunto de las operaciones del entendimiento, así como la diferencia que hay entre ambos procedimientos y que aun es desconocida para casi todos los lógicos. Quedan por fijarse las formas orgánicas de estas dos clases de raciocinios, sus principales aplicaciones y las reglas á que están sometidos.

Ya se sabe que un género es atributo por relación á los elementos de su extensión y sujeto respecto de los elementos de su comprensión. Por ejemplo, decimos: "el buey, la cabra son rumiantes; los rumiantes son herbívoros, tienen cuatro estómagos y piés hendidos." Representamos el género por M, las especies ó sujetos por S, S', S'' y los

predicados ó atributos por P, P'. Tendremos entonces estas dos proposiciones equivalentes:  $S \vdash S' \vdash S'' = M$ ;  $M = P, P'$ . Ya se entiende que P, P' son todos los atributos de M conocidos en la actualidad y por consiguiente las únicas propiedades comunes que hayan sido conocidas en S, S' y S'' y que estas especies son las que forman toda la extensión del género M. En este supuesto si se descubre un nuevo atributo P'', las mas poderosas consideraciones inferidas del conjunto de nuestros conocimientos parecen indicar que P'' es atributo de S'' y por consiguiente de todo el género M. Tal es la "inducción." Este raciocinio puede formularse de la manera siguiente: pongo entre paréntesis las proposiciones que expresan el estado actual de la ciencia para que se vean los cambios que en ella introduce la inducción.

$$(S \vdash S' \vdash S'' = M = P, P')$$

Luego S y S' son P'';

Luego S'' es P'';

Luego S  $\vdash$  S'  $\vdash$  S'' son P, P', P'';

Luego M es P, P', P''

Antecedente: algunas especies ó todas las actualmente conocidas poseen cierto atributo.

Consiguiente: todas las especies existentes ó todas las posibles poseen el mismo atributo.

Dos grados pueden observarse en este raciocinio. Consiste el primero en concluir de algunas especies á otras nuevas ó imperfectamente observadas: S y S' son P'', luego S'' es también P''. Consiste el segundo grado en concluir de las especies actualmente conocidas á todas las especies posibles: S, S' y S'' son P'', luego M es P''. Este grado no ha de comenzar sino cuando la observación ha confirmado la primera suposición, S'' es en realidad P''.

Pasemos á la forma orgánica de la "analogía." Representando al género, las especies y los atributos con las mismas letras que ántes hemos usado tendremos:  $S \vdash S' = M$ ;  $M = P, P', P''$ . Supongo que se encuentre una especie S' que se asemeja á S y á S' porque tiene una parte de sus propiedades P y P'. Esto me inclinará á creer aun antes de haber rectificado el hecho, que S'' es también P'', es decir, que el género M comprende otra especie mas. Esta hipótesis, conforme con la necesidad de unidad que hay en el espíritu puede justificarse por medio de algunas consideraciones teóricas.

Concluiré pues que S, S' y S'' tienen la comprensión de M ó que  $M = S \text{---} S' \text{---} S''$ . He aquí el desarrollo del raciocinio:

$(S \text{---} S' = M = P, P' P'')$

Es así que S'' es P, P';

Luego S'' es P''

Luego S, S' y S'' son P, P' P''

Antecedente: una especie nueva se asemeja á las especies conocidas en que tiene la mayor parte de sus atributos.

Consiguiente: se les asemeja en todo; tiene todos sus atributos y pertenece al mismo género.

Y aquí hay que distinguir dos grados que en la práctica se confunden. El primero que consiste en concluir de alguna semejanza á la semejanza entera, relativamente á una especie. Este es el argumento analógico que se llama ejemplo en uno de sus casos: exemplum á pari. El segundo que consiste en concluir por experimentación, relativamente al género todo, cuya extensión se determina de una manera universal.

Ejemplos: "El movimiento aparente de los astros se asemeja al de los objetos en una ruta que se recorre con alguna velocidad. Luego no son los astros los que se mueven sino que la tierra es la que gira sobre si misma de Occidente á Oriente."

"Los tiempos modernos se asemejan á los antiguos tanto por los intereses que dividen á las clases como por las pasiones que gobiernan á los hombres. Luego nuestra época es la imagen fiel de la antigüedad y todos los acontecimientos que se refieren en la historia de los pueblos habrán de reproducirse indefinidamente."

Estos entre otros ejemplos demuestran el poder de la analogía ya sea para procurar, ya sea para explicar un descubrimiento científico cuando se apoya en atributos esenciales y concordantes, en el terreno de la paleontología, de la astronomía, de la geología, y cual es su debilidad cuando se carece de genio para apreciar las relaciones y las diferencias que existen entre las cosas. En esta analogía se funda la grande hipótesis de la habitabilidad de los astros, sugerida por los muchos puntos de semejanza entre la Tierra y Marte y que despues se ha extendido á todos los planetas á causa de la comunidad de su origen segun el sistema de Laplace. De analogías é inducciones está llena la historia de las ciencias experimentales, y la observación viene confirmando ó desechando esas analogías ó inducciones, sustituyéndolas con teorías mas racionales.

Comparando la inducción con la analogía se ve que se diferencian

por razón del antecedente y de la conclusión. En la inducción la menor expresa un atributo nuevo: S' y S' son P''; en la analogía expresa una especie nueva. S' es P P', ó en otros términos la inducción tiene por punto de partida la comprensión y la aplica á los elementos conocidos de la extensión y la analogía, al contrario, aplica la comprensión, que es conocida, á un elemento nuevo de la extensión. La inducción concluye con una determinación mas completa de la comprensión del género sin modificar su extensión y la analogía desarrolla la extensión sin cambiar la comprensión del género: M es P, P' P'' es una definición mas precisa obtenida por inducción; M es S, S' S'' es una división mas exacta debida á la analogía,

Mas ¿quien se atreveria á asegurar que la definición y la división que expresa la conclusión última en el procedimiento de generalización, son para siempre completas? ¿Como ha de fijarse un límite al progreso en un terreno en que no se estiman mas que los hechos? ¿En qué momento se han de fijar los límites de la historia del mundo?

Inmensas son las aplicaciones de la inducción y de la analogía. El procedimiento de la generalización abarca todos los hechos espirituales ó físicos, en toda la ciencia de observación; más no puede pasar de las especies y de los géneros. En la psicología se usa para juzgar á los demás como á nosotros mismos, para concluir de los actos á las facultades y de las facultades del yo individual á las de todos los seres racionales; en la medicina sirve para comparar una enfermedad con otra y para juzgar de los efectos de una sustancia en el cuerpo del hombre por los que produce en los animales, y hasta en la moral y en la política, aunque con ménos seguridad, se juzga de la conducta posterior de un hombre, por sus antecedentes y se anuncian los movimientos sociales por los que se han verificado en situaciones análogas.—Todas las conjeturas son analogías ó inducciones imperfectas. El buen sentido fruto de la experiencia, se compone de los mismos elementos perfeccionados. Y hasta los proverbios que son máximas del buen sentido, son la expresión más neta, más elevada de estas clases de generalización.

El procedimiento de la inducción prepara la resolución de las cuestiones científicas; pero no la resuelve. La ciencia se funda en principios y los principios solamente son dados por la Síntesis.

La observación y la generalización determinan los límites de la inducción y de la generalización; y ellas llegan á nociones generalizadas; más no verdaderas nociones generales ó absolutas. Sus conclusiones son juicios problemáticos ó asertivos; más no apodícticos.

No llegan ni á las leyes ni á las causas concebidas como principios inmutables y universales.—La observacion revela fenómenos, pero no cuanto es permanente y necesario á todos los fenómenos presentes y futuros. Por analogía é induccion se concluye de unos á otros fenómenos del mismo género; pero esta conclusion no es sino hipotética y en vez de dar idea de la ley que la rige, la presupone. Si no tuvieramos más fuente de conocimientos que la observacion, nunca llegaríamos á sospechar que existe algo más allá de los fenómenos variables y contingentes que nos ofrecen los sentidos.

La ley es un elemento racional y no es resultado de la experiencia ó de la generalizacion. Sabiendo ó ignorando esto agregamos este elemento al procedimiento de la analogía y de la induccion, y nos figuramos que la ley procede de ellas, como los sensualistas imaginan que las nociones vienen de los sentidos.

Lo mismo sucede con la idea de "causa" ó razon determinante. Es una ley que todo fenómeno tiene una causa; pero esta ley de causalidad tiene relaciones particulares, de continencia, de determinacion, ya sea entre las sustancias y sus manifestaciones ya entre el ser infinito y los seres finitos. La idea de causa no es un dato de la observacion, por que el elemento necesario que contiene no se manifiesta á los sentidos, por lo cual y por mas que diga M. Mill, no es un producto de la induccion ó de la analogía. Lo que en esta materia alucina es que en las ciencias experimentales se investigan las causas como las leyes, por lo ménos las causas segundas, las causas de los fenómenos. Las leyes tienen tambien su causa.—El oxígeno y el hidrógeno en determinadas condiciones se combinan; la causa de esta combinacion es la afinidad. ¿Qué se dice con esto? Que los cuerpos se combinan por que tienen la propiedad de combinarse, y así lo demuestra la experiencia como un hecho; pero la causa supone otra cosa: indica que todos los cuerpos tienen necesariamente esta propiedad: que tienen la afinidad de una manera universal y necesaria, y esto no lo hace constar la observacion. La causa no es un hecho simple, sino un principio y la observacion no dá más que hechos. Cuando con la experiencia se pretende hallar causas se agrega sin saberlo un elemento racional á otro sensible; adición que puede ser legitima; pero no es justo atribuir á la observacion lo que pertenece á la razon.

La experiencia no da mas que hechos, es decir, verdades contingentes. Generalizad los hechos, llevad la experiencia y la verdad contingente hasta su última potencia; no obstante todo esto, las leyes que os sea posible inferir por induccion tendrá siempre un carácter em-

pírico. . . . . La verdad contingente tiene grados infinitos; la verdad necesaria es invariablemente la misma. Las reglas que da la observacion no tienen mas que una necesidad probable é hipotética. La induccion puede dar á lo contingente algunos de los caracteres de la verdad necesaria; pero siempre con determinada medida: no puede darnos nada verdaderamente necesario, nada que exista absolutamente por si mismo. Absténgase pues de entrar en cuestiones que le son superiores y no se arroge el derecho de tratar de los principios necesarios ni del Ser infinito y perfecto, causa soberana, ideal supremo de todas las cosas. Solamente la razon tiene el privilegio de tan altos pensamientos.

La investigacion de las causas, de los principios, es el objeto del procedimiento dialéctico al término del análisis. La dialéctica es un método de trascendencia como la induccion y la analogía; pero se apoya en elementos supra-sensibles, no en especies ni en géneros, y concluye inmediatamente de un hecho á su ley, de un fenómeno á su causa, de un objeto determinado á su principio. La conclusion sobrepasa de las premisas, y por tanto no es demostrada sino verosímil. Esta verosimilitud llegará á ser certeza cuando los aspectos teóricos que la apoyan sean confirmados por la síntesis.—Tenemos el pensamiento de un ser todo perfecto; este pensamiento no puede encontrar su causa mas que en el Ser todo perfecto, luego Dios existe. Esto basta para distinguir la generalizacion inmediata ó procedimiento dialéctico, fundado en la semejanza de la parte con el todo, de la generalizacion progresiva que constituye á la induccion y á la analogía. La semejanza del todo y de la parte es un lema de la metafísica cuya certeza depende de la suerte de esta ciencia.

Es necesario fijar las "reglas" de la induccion y de la analogía.—Estas reglas son relativas á la observacion que dá las premisas de toda raciocinio inductivo. ¿Cuales son las inducciones de una buena observacion para que de ella puedan generalizarse los hechos é inferirse que sea probable?—En primer lugar que la observacion sea exacta, sincera y tan extensa como sea posible. Es necesario acopiar hechos reales, verlos sin preocupacion, sin espíritu de interes, con la mas escrupulosa probidad científica y la mas exacta prevision.—Los hechos que sirven de base á la induccion han de ser similares y las propiedades que se comparan en la analogía han de ser positivas y fundamentales. Hechos similares son los fenómenos de un mismo orden ya sean físicos, químicos ó psicológicos, espirituales ó morales. No han de confundirse diversas especies de hechos y concluir de los unos ó

los otros, como hacen los materialistas, cuando argumentan de las cosas visibles contra las invisibles. De los mas notables ejemplos de esta confusion es la comparacion que se hace siempre entre la voluntad y una máquina. Tan naturales son las imágenes, que se encuentran en todos los idiomas. La voluntad vacila entre dos motivos contrarios: está en suspenso; pesa las razones, delibera y se inclina al lado del motivo mas poderoso. Nada mas se necesita para comparar la libre accion de una causa espiritual con el movimiento fatal de las causas físicas; pero una comparacion no es la razon. Que el alma se observe á sí misma, supuesto que tiene el sentido íntimo y reconocerá fácilmente la vanidad del determinismo.—Las estadísticas morales pueden ser útiles como enseñanzas para el historiador y para el hombre de Estado; más no pueden figurar como elementos de la ciencia del cálculo.

Para concluir por induccion es necesario no extenderse mas allá del género de hechos que se observan; para concluir por analogía es necesario no salirse de la comprension del género.—Las reglas de la induccion y de la analogía consisten pues en hacer observaciones tan buenas y tan numerosas como sea posible dentro de los límites de los hechos similares y las propiedades fundamentales; pero como no somos dueños de lo futuro se dice que una sola "excepcion" basta para invalidar la conclusion inferida de las observaciones precedentes. Y en efecto en las ciencias experimentales, en que no puede uno servirse de juicios generales y apodicticos es posible que haya excepciones por que no hay seguridad de haber visto cuanto existe. La generalizacion produce resultados valaderos para lo presente pero sin garantía de estabilidad. En las ciencias racionales, en las matemáticas, en la metafísica no hay excepciones sino que son universales los resultados.—Las ciencias que se elevan sobre la observacion, nada tienen que temer por causa de equivocaciones en ellas, cuando por el contrario las ciencias experimentales sufren modificaciones y tienen que soportarlas hasta que lleguen á encontrar en los hechos la ley de los hechos y en las clasificaciones de los seres el plan vivo de la naturaleza.

La observacion es siempre insuficiente en sí misma y por esto decía Platon que no hay ciencia de los fenómenos, lo cual es cierto tratándose de la ciencia filosófica, por que aspira á la universalidad. Las ciencias experimentales tienden á salir por la induccion y la analogía del círculo de los fenómenos y llegar á las verdades universales; pero las conclusiones son solo probables y van acercándose á la ver-

dad al paso que la observacion se completa. La probabilidad de las conclusiones inferidas por la induccion y la analogía está en razon directa del número de hechos y semejanzas observadas, y en esto se distingue la probabilidad lógica de la matemática que es invariable. Entre nueve bolas blancas y una negra la probabilidad de esta será de un décimo, despues de cien tiros lo mismo que despues de uno.—El raciocinio inductivo camina hácia la verdad al paso que la observacion se extiende; pero no dá absoluta seguridad al pensamiento ó nos deja en la incertidumbre con motivo de la verdad misma.

## Libro Segundo.

### LÓGICA REAL

6

#### TEORÍA DE LOS FINES DEL ENTENDIMIENTO.

#### TEORÍA DE LOS FINES DEL ENTENDIMIENTO Ó DESTINO

#### DEL PENSAMIENTO.

Después de haber reconocido las formas orgánicas del pensamiento es preciso determinar su "fin" ó indicar sus "escollos." La noción, el juicio y el raciocinio son conocimientos de objetos ó de relaciones, es decir, son operaciones de la inteligencia; pero toda operación tiene su fin; no se juzga ni se raciocina por solo juzgar y raciocinar, sino buscando ó exponiendo la verdad, adquiriendo ó buscando la certeza para evitar el error y la duda. La inteligencia está creada para la verdad, como el corazón para la felicidad y la voluntad para el bien. Nadie puede hacer abstracción de este objeto, porque los mismos sofistas negando la verdad tienen á lo menos por verdadero que nada es verdadero y se proponen establecer esta paradoja como fin de la actividad humana.

La teoría de las operaciones del pensamiento debe completarse con la teoría de la verdad, de la certeza y de sus contrarios. El conocimiento debe transformarse en ciencia y su valor científico consiste en su evidente conformidad con el objeto; es decir, en la verdad y en la certeza. Pasemos pues del sujeto al objeto, del pensamiento á la realidad, de las operaciones formales del entendimiento al fin real del pensamiento. Estas nuevas cuestiones pertenecen á la "Lógica real" ó si se quiere á la teología del entendimiento.

## CAPITULO I.

## LA VERDAD.

En nuestro modo de hablar comun las palabras "esto es" "esto no es" distinguen la verdad del error. De aquí tomó origen la definicion vulgar adoptada por Bossuet y otros muchos: verdad es "lo que es." La verdad seria pues idéntica al ser ó á la realidad y el error al no ser. Esta definicion señala exactamente el punto de vista positivo y objetivo que predomina en la verdad. Para ver las cosas con verdad es preciso percibir las como son realmente y no de otro modo. La verdad y el error son dos determinaciones del conocimiento, es decir, dos "relaciones," afirmativa una y negativa otra, entre el espíritu y las cosas.

La verdad no es el ser puro, ni el pensamiento puro. El ser en sí mismo es indiferente á la verdad y al error; no es verdadero ó falso sino para la inteligencia. Si no existieran mas que cuerpos, girarian eternamente los astros en sus órbitas, sin que hubiera una verdad en el mundo. Supone seres la verdad; pero exige algo mas: espíritus para comprenderlos. Sin inteligencia no hay conocimiento; sin conocimiento no hay verdad; pero la inteligencia sola no basta, es el sujeto que posee ó no la verdad y á este sujeto le es menester un objeto. La verdad es la relacion exacta entre el pensamiento y su objeto. No es sencillamente lo que es, es lo que es en tanto que el ser es concebido tal como es ó es conocido segun su esencia. Se aplica á todo lo que es, pero bajo la condicion de que haya un yo finito ó infinito que pueda por el pensamiento unirse á la realidad. La realidad se entiende aquí de todos los modos de la existencia.

Segun la metafisica, el conocimiento, la verdad y la certeza son iguales é infinitos en Dios. Dios está en relacion íntima consigo mismo; este es el conocimiento; se conoce y conoce todo como es: esa es la verdad; sabe que es la verdad y esa es la certeza. Mas en nosotros esos tres términos no son equivalentes: tenemos mas conocimientos que verdades y mas verdad que certeza. Para el ser infinito todo conocimiento es verdadero; para los seres limitados afectados de negacion, el conocimiento es verdadero ó falso, segun sea positivo ó negati-

tivo, conforme ó contrario á la esencia propia del objeto. Nuestros conocimientos se extienden mas lejos aun, no de la verdad para Dios, sino de las verdades que están á nuestro alcance, porque nuestros errores son tambien conocimientos nuestros. La verdad tiene mas comprension que el conocimiento é implica tres cosas: el sujeto, el objeto y su relacion sea cual fuere, y esto implica un cuarto término que es la ecuacion del sujeto y del objeto ó la perfecta armonía entre el pensamiento y la realidad. En el conocimiento la relacion es arbitraria, el objeto con frecuencia es transformado por el sujeto; en la verdad la relacion es exacta y el sujeto se arregla por el objeto. La verdad es por tanto un principio de orden y de armonía y tiene su razon en la correspondencia que existe entre el modo subjetivo del espíritu y el modo objetivo de las cosas. Esta correspondencia que se manifiesta en la accion del alma y del cuerpo es precisamente la idea fundamental que domina la constitucion de la humanidad como ser de armonía en la creacion. La metafisica no hace mas que confirmar las enseñanzas de la antropologia, demostrando que el hombre, semejante á Dios, está organizado para conocer la verdad.

Las relaciones y las diferencias entre el conocimiento y la verdad pueden reducirse á los puntos siguientes:

1. La verdad es "absoluta," el conocimiento es "relativo." La verdad, hemos dicho antes, no es el ser, sino la relacion exacta del ser á la inteligencia. Si Dios existe, existe tambien esa relacion independiente de nosotros y, conozcámosla ó no. Asi es como la verdad es absoluta y el objeto, no el producto, del pensamiento humano. Dios mismo es la verdad en tanto que es como es, y como Dios es idéntico á sí mismo en todo lo que es, la verdad posee todas las propiedades divinas. No depende de los individuos que la conciben, ni de las interpretaciones que se la den, ni de las pruebas que suelen acompañarla. La demostracion no cria la verdad, sino que la descubre á nuestra conciencia; no la hace existir en sí sino para nosotros. La verdad que no está aun descubierta no deja de ser verdad. Ella debe ser buscada, amada y practicada por sí misma, de una manera absoluta.

Por el contrario el conocimiento siendo como es distinto de la verdad es relativo á quien lo posee y depende de su voluntad, de su atencion, de su cultura intelectual, por lo que el conocimiento está sujeto á condiciones inherentes ya á las funciones del pensamiento ya á la capacidad intelectual, ya á las circunstancias exteriores y sociales.

Por mas que se diga, no hay verdad relativa. Hay opiniones, convicciones, creencias relativas que se combaten y se transforman y esto es

lo que llaman los sofistas verdades relativas; pero la verdad en tanto lo es en cuanto á que es absoluta.

2. La verdad es "inmutable" y eterna; el conocimiento es "variable" y temporal. El conocimiento toca al pensamiento y con él se desarrolla, variando según los tiempos, lugares é individuos, y en estos se modifica según las edades y los grados de cultura. La verdad por el contrario es una misma eternamente, la misma en Atenas que en Roma, en París que en Londres. La verdad en un punto del espacio ó del tiempo lo es en todo lugar y en todo tiempo.—No hay más que un principio de verdad, que es universal y está sobre los límites de todos los lugares y de todas las épocas. La verdad es la esencia de las cosas, en cuanto es concebida como debe serlo y no puede ser concebida como debe serlo sino de una sola manera.

Aplicase la verdad á hechos contingentes y fenómenos transitorios; pero esos fenómenos y esos hechos están eternamente implicados como posibles en la esencia de las cosas y pueden ser conocidos como tales por una inteligencia infinita. Un hecho que se ha producido, por funesto que sea, permanece verdadero para Dios aún cuando haya desaparecido de la memoria de los hombres. De esta manera puede decirse que hay verdades que nacen; más no puede decirse que hay verdades que mueren. La historia como serie de los acontecimientos que se suceden en la vida universal es un génesis perpetuo de las verdades de ese género.—Se puede preguntar por ejemplo, desde cuando es verdad que hay en la tierra seres vivientes; y si en algún tiempo los ha de perder; más será siempre verdad que desde tal tiempo los ha habido y que ese tiempo está entre dos límites.

Pueden los hechos ser contrarios y opuestos en el mundo moral, supuesto que hay para ellos libertad. El hombre hace el bien y el mal: la justicia es observada y es violada; pero no por esto la verdad está en contradicción con ella misma. La verdad es la reproducción fiel de la armonía universal en la inteligencia.—Todos los espíritus se encuentran en la verdad, por que afirmarla es ver las cosas como en sí son, como es necesario verlas, como las ve Dios. Llegando á la verdad el hombre piensa como Dios, se une á Dios y concurre con Dios como actividad intelectual.

3. La verdad es "necesaria;" el conocimiento es "contingente." El conocimiento particular puede ser ó no ser, ser de un modo ó de otro, pero la verdad no depende de nosotros, ni de nosotros depende que sea ó no sea, que sea de un modo ó de otro. La verdad es la "ley" del pensamiento; pero esta ley como el deber y la justicia obligan á la

conciencia sin encadenar á la voluntad, porque todos somos libres para hablar ú obrar contra la verdad, aunque faltando con esto á nuestros deberes y contradiciendonos á nosotros mismos.—La verdad está siempre de alguna manera en el espíritu, porque el error, como después veremos, no puede ser absoluto. La psicología hace constar la misma relación entre la voluntad y el bien.

4. Como relación necesaria, inmutable, absoluta entre el espíritu y las cosas, la verdad es un "principio objetivo" mientras que el pensamiento es un hecho subjetivo. La verdad indica entre el sujeto y el objeto una relación única, con exclusión de cualquiera otra, y toda relación de este género es absoluta y necesariamente la misma para todos. Existe pues un principio de verdad y como tal no tiene ella contrario. La verdad es divina, el error es humano. No hay principio absoluto del ser, por que tal principio sería Dios ú opuesto á Dios; en el primer caso la esencia divina dejaría de serlo porque tendría que ser al mismo tiempo verdad y error, y en el segundo caso habría, lo cual es contradictorio, dos seres absolutos y enemigos.

Así es que el error no es opuesto ó la verdad una y entera sino á alguna de las que se llaman verdades parciales. El error es una contrariedad que oscurece alguna faz de la verdad.—Esta es al error como el todo á la negación de una parte. La verdad es el todo completo del pensamiento.—Si la verdad es absoluta é infinita como Dios, es indispensable un tiempo infinito para conocerlo.—De aquí nace la inmortalidad del alma como condición de la realización de nuestro destino intelectual.

Fijemos ya la división de la verdad. La verdad es "una" en esencia y en número. No hay más que una verdad que es la verdad infinita la cual abraza la realidad una y entera. La verdad como tal es una propiedad de Dios y equivale á la omnisciencia; supone una inteligencia infinita y nunca puede ser del hombre. Sin embargo, no necesita el hombre de saberlo todo para comprender la omnisciencia. Dios lo ve todo y lo sabe todo, dicen los niños: Dios tiene la intuición infinita, dice la metafísica.

Como todas las propiedades divinas la verdad está organizada.—La verdad encierra en sí una plenitud de verdades especiales que se adaptan á la infinidad de seres y esencias fundadas en Dios. De esto nace la posibilidad de dividir la verdad ó de distribuirla en especies. Los principios de división son naturalmente los mismos que los del conocimiento.

1. Segun su objeto la verdad es "inmanente" ó "trascendental," psicológica ú ontológica, segun que se refiera al yo ó al no yo.

2. Segun la manera con que es conocido el objeto, la verdad es "completa" ó "parcial," "cierta" ó "dudosa," inmediata ó mediata, intuitiva ó discursiva, cuyas distinciones son relativas á la debilidad y limitacion del espíritu humano; porque en Dios toda verdad es cierta, completa, inmediata, intuitiva. Dios ve todo en sus relaciones con lo pasado, con lo presente y con lo futuro, sin vacios ni vacilaciones, y no necesita de procedimientos ni demostraciones para saber la verdad de las cosas.

3. Segun la relacion del objeto con la vida, la verdad es "teórica" ó "práctica" segun se dirija, ya á la vida científica, ya á la moral y social. Ya se comprende que si la teoría y la práctica son distintas no por eso están separadas. Las funciones del pensamiento, del corazón y de la voluntad se suponen y se penetran mutuamente. Todo desarrollo intelectual influye en el desarrollo de los afectos y de la actividad voluntaria. Puede suceder que un descubrimiento científico no tenga inmediata aplicacion en la sociedad; pero es absolutamente seguro que no hay una gran distancia entre la utopia y la realidad. Las verdades que hoy no tienen uso lo tendrán mañana y si no sirven para el progreso material servirán para el progreso moral. Por lo ménos cada verdad aumenta la cultura del pensamiento y es una nueva riqueza y un nuevo aumento de fuerzas para la humanidad.—Dificilmente pudiera señalarse una ciencia que sea extraña á la civilizacion moderna. Los estudios clásicos forman el gusto, ejercitan el juicio, y educan el espíritu. La historia dá experiencia; las ciencias morales y políticas, desacreditadas por algunos sábios, por que no enseñan lo que es sino lo que debe ser, son acaso el mas completo emblema de la estrecha alianza que hay entre la teoría y la práctica. Lo ideal es la antorcha de la vida de los seres racionales. El génio mas especulativo de la antigüedad es el que ha dejado mas profunda huella en la vida de la humanidad.

4. Segun la fuente del conocimiento la verdad es filosófica ó histórica, "racional" ó "experimental." La primera se llama tambien verdad metafísica ó verdad de principio y la segunda, verdad de hecho ó de observacion. Esta distincion es importante y existe aun para Dios. Hay cosas eternas y cosas temporales; aquellas son inmutables y subsisten en todos los tiempos; estas aparecen y acaban como actos de la vida; para estas tenemos el sentido íntimo y los sentidos externos; para aquellas tenemos la razon. Dios conoce las unas y las otras como

son, como esencias eternas ó como fenómenos transitorios, y las conoce intuitivamente por la conciencia que tiene de sí mismo como ser eterno y como vida infinita. Los hechos no están separados de los principios sino que son la aplicacion de estos y los principios son la ley y valen más que los hechos y se extienden á todo el círculo de la vida; aun la futura, cuando los hechos tienen un solo tiempo, aunque puedan conservarse indefinidamente en la memoria.

¿Es posible la verdad para el hombre? Hemos demostrado ya la "legitimidad de nuestros conocimientos" por la certeza de Dios, principio de todo conocimiento y de toda verdad. Si Dios existe, existen el orden y la armonía en el mundo y el pensamiento puede unirse á la ciencia de los seres. De aquí procede la posibilidad de la verdad y ella vale para el hombre como para Dios. Dios es causa ó razon de todo lo que es determinado ó por mejor decir, todo está determinado en el mundo, conforme con la esencia de Dios; y por tanto todos los seres fundados en Dios son en ciertos grados semejantes á Él; cada uno es su esencia propia.—El hombre, ser de armonía de la creacion, por su doble constitucion física y espiritual, es plenamente semejante á Dios y puede dar testimonio de esta semejanza en su conciencia y en su razon. Los seres racionales están organizados para la verdad: pueden y deben llegar á ella; más á causa de la limitacion de su naturaleza están expuestos al error y á la duda. Sin embargo el error no es necesario y para evitarlo es preciso proceder con método.

A esta prueba directa proporcionada por la metafísica se puede agregar una demostracion indirecta que descansa unicamente en el principio lógico de la contradiccion, porque ó "ninguna verdad es posible" ó "alguna verdad es posible" para el hombre; de cuyas proposiciones, como contradictorias que son, la una es necesariamente verdadera y la otra falsa. Demostrando que la negativa es falsa ó lleva al absurdo se prueba que la afirmativa es verdadera. Siendo esto así, la proposicion negativa es falsa ó verdadera: si es falsa, la afirmativa es verdadera; si la negativa es verdadera existe por lo menos una verdad y puede decirse que hay "alguna verdad posible."

Lo mismo sucederia con cualquiera proposicion que pusiera en duda la existencia de la verdad en general, porque tal proposicion no podia ser verdadera mas que bajo la condicion de ser al mismo tiempo falsa en su enunciado.

La verdad es pues posible para el hombre y por consecuencia la doctrina que repugna toda verdad es absurda. ¿Pero puede aplicarse esta proposicion á todos los órdenes de verdades, tanto á las racionales

les como á las experimentales? Autores hay que solo admiten la posibilidad de la verdad en la esfera de la experiencia, ó en otros términos, que no existe la metafísica como ciencia, y son los positivistas y los partidarios del idealismo subjetivo.

Segun Kant el hombre puede conocer en verdad los "fenómenos" ó las cosas tales como se nos ofrecen en la observacion; mas no los "noumenos" ó las cosas tales como son en si mismas, en su esencia. Conocidos son los argumentos de este filósofo, y pueden reducirse á algunos puntos: es imposible asegurar que las manifestaciones de un ser corresponden á su esencia; es imposible conocer algo sin una intuicion y no tenemos, á lo menos en nuestra condicion actual, mas que intuiciones sensibles: es imposible en el conocimiento, hacer abstraccion de las formas inherentes al espíritu humano, de lo cual resulta que nuestros conocimientos son puramente relativos ó dependientes de nuestra organizacion espiritual.

Si tales motivos fueran fundados destruirian todos nuestros conocimientos: ninguna verdad seria posible, y esto es contradictorio. Cier-to es que hay que distinguir entre la esencia y las manifestaciones de las cosas: pero no se las debe separar. No conocemos la esencia de ellas, si por tal se ha de entender algo incomprendible que se oculte tras de las propiedades. ¿Mas por qué se ha de cambiar el valor de los términos? La esencia se manifiesta en las propiedades y estas en los fenómenos.

Verdad es que el conocimiento exige una intuicion, pero ya hemos visto, refutando el sensualismo, que el hombre posee dos facultades intuitivas, la sensibilidad y la razon. Kant no toma en cuenta la segunda. Si así fuera no tendríamos conocimiento ninguno científico ni vulgar, positivo ni negativo, de los objetos que salen fuera de los sentidos y de la imaginacion: en ningun idioma existirian los términos: "Dios, humanidad, naturaleza, espacio, tiempo, causa, ley, esencia," por que no pueden nombrarse las cosas si el entendimiento no puede aprenderlas.

Cierto es que el conocimiento supone forma y materia, pero esto nos es dado por la razon tanto como por los sentidos y las formas, como el espacio, el tiempo, las categorías, no son propiedades puramente subjetivas. Si el espacio y el tiempo no estuviesen más que en nosotros todos los seres que se desarrollan en el tiempo y en el espacio estarían en nosotros y el yo seria todo para si mismo y nada para los demas. Pedro no seria sino un fenómeno interno para Pablo y Pablo para Pedro. Esta consecuencia es rigorosamente del sujeti-

vismo y no la demostraria Fichte. Las categorías conducen á la misma conclusion. Si no fueran mas que las formas de nuestra facultad de juzgar no solamente carecerian de valor en sus relaciones con los objetos supra-sensibles, como sostiene Kant, sino que no podrían aplicarse legítimamente á los hechos de la experiencia. Juzgamos de los fenómenos tambien como de los noumenos y no hay juicio que sea posible sin los principios de la cantidad, de la calidad, de la relacion y de la modalidad. Si el crítico tuviera razon en sus objeciones contra la metafísica, seria preciso negar toda verdad. El conocimiento como tal es subjetivo y relativo; pero desde que llega á su objeto adquiere un valor objetivo y universal. Posible es que otra organizacion nos diese nuevos conocimientos respecto de los hechos de la naturaleza; pero nunca estarían en contradiccion esos conocimientos en cuanto fuesen legítimos, con nuestras precepciones actuales, porque la verdad no puede destruirse á si misma.

## CAPÍTULO II.

## LA CERTEZA.

La verdad no tiene precio para nosotros sino por la certeza. Por esto se fija la verdad en nosotros, echa raíces en la inteligencia, se convierte en fuerza para la vida y se transforma en conviccion.—Se puede enunciar la verdad sin estar uno cierto de ella; mas cuando falta la certeza la verdad no permanece en el espíritu.

Definen algunos autores la certeza diciendo que es "la imposibilidad de la duda;" pero esta definicion es negativa y no dice en que consiste la certeza. Otros autores han dicho que esta es "la verdad demostrada," y esta definicion es mas cierta; pero si es demasiado lata por una parte, es por la otra demasiado estrecha, porque no conviene mas que á una especie de certeza: á la adquirida por el razonamiento.—Error y grave es el de creer que la certeza es inseparable de la demostracion; las mas arduas cuestiones de la ciencia, como son la del punto de partida y del principio no pueden examinarse en tales condiciones. Verdades físicas y metafísicas hay que no necesitan demostrarse y algunas tambien cuya demostracion seria imposible. Ni basta con que la demostracion acompañe á la proposicion

les como á las experimentales? Autores hay que solo admiten la posibilidad de la verdad en la esfera de la experiencia, ó en otros términos, que no existe la metafísica como ciencia, y son los positivistas y los partidarios del idealismo subjetivo.

Segun Kant el hombre puede conocer en verdad los "fenómenos" ó las cosas tales como se nos ofrecen en la observacion; mas no los "noumenos" ó las cosas tales como son en si mismas, en su esencia. Conocidos son los argumentos de este filósofo, y pueden reducirse á algunos puntos: es imposible asegurar que las manifestaciones de un ser corresponden á su esencia; es imposible conocer algo sin una intuicion y no tenemos, á lo menos en nuestra condicion actual, mas que intuiciones sensibles: es imposible en el conocimiento, hacer abstraccion de las formas inherentes al espíritu humano, de lo cual resulta que nuestros conocimientos son puramente relativos ó dependientes de nuestra organizacion espiritual.

Si tales motivos fueran fundados destruirian todos nuestros conocimientos: ninguna verdad seria posible, y esto es contradictorio. Cier-to es que hay que distinguir entre la esencia y las manifestaciones de las cosas: pero no se las debe separar. No conocemos la esencia de ellas, si por tal se ha de entender algo incomprendible que se oculte tras de las propiedades. ¿Mas por qué se ha de cambiar el valor de los términos? La esencia se manifiesta en las propiedades y estas en los fenómenos.

Verdad es que el conocimiento exige una intuicion, pero ya hemos visto, refutando el sensualismo, que el hombre posee dos facultades intuitivas, la sensibilidad y la razon. Kant no toma en cuenta la segunda. Si así fuera no tendríamos conocimiento ninguno científico ni vulgar, positivo ni negativo, de los objetos que salen fuera de los sentidos y de la imaginacion: en ningun idioma existirian los términos: "Dios, humanidad, naturaleza, espacio, tiempo, causa, ley, esencia," por que no pueden nombrarse las cosas si el entendimiento no puede aprenderlas.

Cierto es que el conocimiento supone forma y materia, pero esto nos es dado por la razon tanto como por los sentidos y las formas, como el espacio, el tiempo, las categorías, no son propiedades puramente subjetivas. Si el espacio y el tiempo no estuviesen más que en nosotros todos los seres que se desarrollan en el tiempo y en el espacio estarían en nosotros y el yo seria todo para si mismo y nada para los demas. Pedro no seria sino un fenómeno interno para Pablo y Pablo para Pedro. Esta consecuencia es rigorosamente del sujeti-

vismo y no la demostraria Fichte. Las categorías conducen á la misma conclusion. Si no fueran mas que las formas de nuestra facultad de juzgar no solamente carecerian de valor en sus relaciones con los objetos supra-sensibles, como sostiene Kant, sino que no podrían aplicarse legítimamente á los hechos de la experiencia. Juzgamos de los fenómenos tambien como de los noumenos y no hay juicio que sea posible sin los principios de la cantidad, de la calidad, de la relacion y de la modalidad. Si el crítico tuviera razon en sus objeciones contra la metafísica, seria preciso negar toda verdad. El conocimiento como tal es subjetivo y relativo; pero desde que llega á su objeto adquiere un valor objetivo y universal. Posible es que otra organizacion nos diese nuevos conocimientos respecto de los hechos de la naturaleza; pero nunca estarían en contradiccion esos conocimientos en cuanto fuesen legítimos, con nuestras precepciones actuales, porque la verdad no puede destruirse á si misma.

## CAPÍTULO II.

## LA CERTEZA.

La verdad no tiene precio para nosotros sino por la certeza. Por esto se fija la verdad en nosotros, echa raíces en la inteligencia, se convierte en fuerza para la vida y se transforma en conviccion.—Se puede enunciar la verdad sin estar uno cierto de ella; mas cuando falta la certeza la verdad no permanece en el espíritu.

Definen algunos autores la certeza diciendo que es "la imposibilidad de la duda;" pero esta definicion es negativa y no dice en que consiste la certeza. Otros autores han dicho que esta es "la verdad demostrada," y esta definicion es mas cierta; pero si es demasiado lata por una parte, es por la otra demasiado estrecha, porque no conviene mas que á una especie de certeza: á la adquirida por el razonamiento.—Error y grave es el de creer que la certeza es inseparable de la demostracion; las mas arduas cuestiones de la ciencia, como son la del punto de partida y del principio no pueden examinarse en tales condiciones. Verdades físicas y metafísicas hay que no necesitan demostrarse y algunas tambien cuya demostracion seria imposible. Ni basta con que la demostracion acompañe á la proposicion

para que sea cierta la verdad, sino que es necesario que la tal demostración esté á nuestro alcance; y así sucede que lo que para todos es verdadero no es evidente para todos. La certeza varia segun es el talento.

Más exacta sería la definición si se dijera: certeza es "la verdad adquirida metódicamente," porque el método supone observaciones respecto de las verdades de hecho y demostraciones respecto de las que pueden tenerla. Y sin embargo tal definición daría origen á diversas equivocaciones. ¿En donde comienza y en donde acaba el método en las operaciones del pensamiento individual?—Vale más decir que certeza es la verdad reconocida como tal en la conciencia, ó en más breves términos, "la conciencia de la verdad." Conviene esta definición á toda certeza, mediata ó inmediata, y solamente á la certeza.

Fúndase esta en la "conciencia," sin la cual no hay certeza. Esta calidad científica no existe más que en los seres racionales, quienes pueden darse cuenta de sus actos. La certeza exige cierto recogimiento para aprender la verdad é implica un trabajo mediante el cual el pensamiento examina su propio resultado y juzga si ha llegado al término de sus investigaciones. Sin este exámen de conciencia puede ser el conocimiento verdadero por efecto de una feliz inspiración ó de hábitos intelectuales metódicos; pero no se puede decir que sea cierto.

Infiérese de esto que no es posible que haya certeza sino es de las verdades que se pueden escudriñar en la conciencia y que son accesibles á la razón.—La certeza que no se funda y apoya más que en autoridad exterior, estraña á la conciencia, dejaría de ser certeza.

Su fundamento objetivo es Dios en tanto que Dios es la conciencia verdadera ó el pensamiento del pensamiento segun decía Aristóteles. La intimidad que Dios posee es la última razón de nuestra propia intimidad en todas sus manifestaciones.

El carácter propio de la certeza es la claridad ó "la evidencia." "Y es regla segura que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas; consistiendo la dificultad en notar cuales son las que concebimos muy distintamente." Una verdad es evidente cuando se presenta á la conciencia de una manera necesaria, en forma de juicio apodíctico, ó hace imposible que haya duda alguna; es decir, cuando no nos sentimos con libertad para aceptar ó no la verdad, sino que estamos moralmente obligados á creerla en virtud de las leyes de nuestra propia inteligencia. La verdad se reconoce en la evidencia y nada más que en la evidencia, sin que se pueda bus

car otro signo ó medida en el mundo material; porque la verdad es absoluta y no se compara más que consigo misma. Por eso es por lo que la verdad brilla por sí misma y alumbra é ilumina, y es el sol de las inteligencias y disipa las tinieblas de la vida espiritual. La evidencia es esa luz interior que se difunde en el alma cuando concentramos nuestra atención á la verdad. La evidencia está en el espíritu y no en las cosas; pero no brilla en un mismo instante para todos, sino que su percepción depende de la atención y de la facilidad de percibir; se adquiere como la certeza, ya por vía de intuición, ya de un modo más lento, por vía de raciocinio.

Más no es infalible la conciencia y puede á veces tener por evidente ó necesario lo que en realidad no lo sea. Para algunos es evidente que hay átomos y no hay infinito y para otros es evidente lo contrario. Así es que la evidencia puramente individual no dá garantía segura de la certeza. Se ha menester una autoridad superior que sea juez de la observación, y esa autoridad es la autoridad de la razón; por tanto, la evidencia para ser legítima ha de ser "racional."—Si se cae en error es porque no se ha seguido el sendero de la razón, supuesto que la verdad es conforme con la razón y cuanto es racional es verdadero. No es posible que discutan los hombres si no aceptan esta premisa: quien tiene la razón de su parte dirá verdad y él que no tenga razón está en el error. La razón es la facultad más elevada que tenemos y es además suficiente por que es seguro que nadie puede desviarse de la verdad si se obedecen sus leyes.—Es esto tan cierto que para combatir á la razón se tiene que hacer uso de la razón. Así es que lógicamente es imposible la crítica de la razón, porque si fuese verdadera resultaría que se destruía así misma.—La evidencia racional es por tanto el único carácter verdadero de la certeza; esa evidencia es universal y permanente, igual siempre en nosotros y acorde con nuestras demás convicciones.

Aquí se ofrece una objeción: la evidencia racional basta, se dice; está bien, ¿pero quien declara que la evidencia es ó no racional? No será sin duda la razón que es una facultad muda á la que se invoca como á Dios y que nos deja entregados á nuestros propios consejos; será pues el entendimiento discursiva facultad del alma.

Entre la conciencia y la razón será juez el entendimiento y como está expuesto á incidir en error, puede tomar por realidad la apariencia y por absurdo lo racional. Tal es la objeción; pero á ella contesta la lógica entera. Se debe investigar desde luego si la proposición que se presenta como evidente no es contraria á alguna verdad cien-

tifica y si está generalmente admitida por los hombres competentes; más como el número de estos no puede constituir la verdad, será siempre necesario el método filosófico.

El medio más seguro para descubrir la verdad en materias discutibles es el uso juicioso del método con su doble procedimiento intuitivo y deductivo, que analiza las cosas en sí mismas, tales como se nos presentan y tales como deben ser. Será una proposición conforme a la razón si la deducción corresponde a la intuición, es decir si el objeto soporta un debate contradictorio, por análisis y por síntesis.

Infiérese de la definición expresada que la certeza no puede aplicarse más que a la verdad. Sin embargo con frecuencia sucede que se toma por verdadero lo que es falso y esto es por que se ha creído evidente y racional lo que no lo es, en cuyo caso la conciencia no está de acuerdo con la razón. A esta certeza se da el nombre de ilegítima.

La certeza presupone a un mismo tiempo el conocimiento y la verdad. Si el "conocimiento" contiene tres términos y la "verdad" cuatro, la certeza comprende otro que es quinto: el sujeto, el objeto, la relación, la exactitud de esta relación entre el pensamiento y la realidad, y la conciencia de esta exactitud. La certeza tiene más comprensión que la verdad y la verdad más comprensión que el conocimiento, sucediendo lo contrario en cuanto a la extensión. El conocimiento es personal: la verdad tiene un valor universal: la certeza se determina por el equilibrio de la actividad subjetiva y de la realidad objetiva. La certeza expresa que la inteligencia después de haberse apoderado de la verdad vuelve sobre sí misma y se concentra de nuevo en su punto de partida, trayendo a la conciencia algo absoluto y divino.

El conocimiento es el primer resultado del pensamiento; la verdad es su objeto y la certeza su fin último. El conocimiento puede ser verdadero ó falso: la verdad, cierta ó dudosa; la certeza termina el círculo de la actividad intelectual.

Segun las fuentes del conocimiento la certeza es sensible ó no sensible. Segun los grados de la evidencia es completa ó parcial. Segun la materia es inmediata ó mediata, intuitiva ó discursiva.

Las "fuentes de la certeza" son las mismas que las del conocimiento, supuesto que la certeza es el conocimiento evidente de la verdad. Toda certeza se funda en la conciencia. Y hay que distinguir entre la certeza "sensible," la "reflejada" y la "racional," aunque la conciencia, la reflexión y la razón intervengan en todo acto del conoci-



miento. Si los nuestros son legítimos, son también verdaderos y ciertos; mas es imposible resolver el problema de la certeza, en la lógica orgánica sin profundizar con auxilio de la metafísica el del valor objetivo de nuestros conocimientos. Y no obstante esto, parece que todos los autores que en Francia ó Inglaterra han escrito sobre la certeza, han incurrido en esta falta de método.

La sensibilidad, la reflexión y la razón son las fuentes especiales de diversos géneros de certeza y sirven de "criterios" especiales de ella. La conciencia no es un "criterio" especial sino general supuesto que toda certeza descansa en definitiva en que nos es imposible en conciencia repeler lo que percibimos con evidencia. Ya sea que la verdad nos sea transmitida por los sentidos, ya por la razón ó por las operaciones discursivas del entendimiento es siempre necesario que tengamos conciencia de ella para obtener la certeza, que tengamos motivos legítimos para creer que son fieles las facultades que nos la transmiten. Así es que la certeza inmediata de la conciencia es la base de las demás. El sentido íntimo es considerado también como fuente especial de un género de certeza, que es la que tenemos de los hechos de conciencia como objeto de la psicología experimental.

La certeza considerada en su fuente puede dividirse de esta manera:

Certeza moral	Interna	.....	Conciencia.
	Externa	{ Directa	.. Sentidos.
		{ Indirecta	.. Testimonio.
Certeza no sensible	Reflexa	.....	Entendimiento.
	Racional	{ Práctica	.. Sentido comun.
		{ Teórica	.. Razon.

La certeza de los "hechos de conciencia" es sensible porque no tiene por objeto mas que actos ó fenómenos, é interna porque estos no se producen mas que en nosotros. Se forma con el concurso de la imaginación y de la conciencia. La imaginación es el sentido interno, facultad de individualización que representa toda la vida del yo en su determinación, que es el mundo interior considerado como conjunto de hechos pasados y presentes, cuyos hechos hace ciertos la conciencia aplicándose a ellos.

Los de conciencia son objeto de una certeza inmediata, constante universal como lo hemos dicho antes tratando del conocimiento inmanente. El sujeto que percibe y el objeto percibido son una sola y misma cosa. Por consiguiente no hay duda respecto de la conformidad de la relación que existe entre el pensamiento y la realidad. Verdadero es el conocimiento, la verdad es inmediata y cierta. La certeza de la conciencia es absoluta y además permanente, supuesto que



la encontramos siempre que reflexionamos en nuestros actos, y universal, supuesto que todo ser racional está como nosotros dotado de conciencia. Ni un escéptico puede poner esto en duda. S. Agustin ha dicho: "Omnis qui se dubitantem intelligit verum intelligit, et de hac re quam intelligit certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum unde non dubitet." Por esta razon la certeza de la conciencia es necesariamente para nosotros el punto de partida de todo trabajo científico. Ella es la imagen perfecta de la certeza que posee Dios.

Más si la certeza de los fenómenos internos es legítima, no tiene más autoridad que la personal, por que no implica por si sola que sea exacto el resultado de los fenómenos. La conciencia es testigo de un hecho mas no garantiza su valor: no reemplaza á las facultades que alimentan nuestra actividad, sino que las acompaña.— Los hechos psicológicos son enteramente individuales y cada quien tiene que rectificarlos en su propio yo.

La "certeza de los sentidos" está muy distante de ser tan completa y absoluta como la de la conciencia. Se refiere á hechos externos que son percibidos de una manera intuitiva, más con el concurso de los organos sensorios, ó hechos que nos son conocidos ó por nuestra propia observacion ó por la agena; siendo directa en el primer caso la certeza é indirecta en el segundo.

Conocidos son los errores y las ilusiones de los sentidos. Los hombres de mejor conciencia frecuentemente se equivocan aun tratándose de hechos verificados en su presencia. Júzguese de ello por la anécdota siguiente.

Sir. Walter Ralsigh preso en la Torre de Lóndres en el reinado de Jacobo I<sup>o</sup>, preparaba en su prision el segundo volumen de la Historia del mundo. Estaba en la ventana de su aposento pensando en los deberes del historiador y en el respeto que merece la verdad, cuando de repente llamó su atencion un tumulto que se verificaba en un patio y a su vista. Vió que un hombre golpeaba á otro que parecia oficial, quien desnudando la espada atravesó con ella á su agresor, no cayendo este sino despues de haber derribado de un garrotazo á su adversario. Acudió la guardia apoderándose del oficial que yacia derribado en tierra y otras personas se llevaron el cadáver del hombre muerto por la herida. Al dia siguiente Rasligh referia el suceso á un amigo que lo habia ido á visitar; pero inmensa fué su admiracion al oír que su interlocutor le respondió: casi nada hay de exacto en vuestra narracion: vuestro imaginado oficial es criado de

un embajador extranjero, y él fué quien tiró el primer golpe, su adversario le arrebató la espada que llevaba y con ella lo atravesó; entonces alguno de los espectadores se arrojó sobre el asesino y le derribó de un garrotazo. Permittedme deciros, contestaba Raleigh con enojo que si puedo equivocarme en cuanto á la clase del asesino estoy seguro de no haberme equivocado en cuanto á las demás circunstancias del caso, cuyo principio he presenciado desde una ventana. Allí frente á nosotros pasó el lance, en aquel lugar del patio que parece ser mas alto que lo demás de él. Muy bien decia el amigo, allí estaba sentado un hombre.—Es verdad.—Pues ese hombre era yo; mirad ahora si pude observarlo todo con claridad. Ved, añadió, mostrando su mejilla, ya veis este rasguño; pues lo he recibido al arrancar la espada de manos del asesino. En verdad, querido Raleigh, que os habeis equivocado en todo absolutamente en todo.—Poco despues Sir Walter que se habia quedado solo tomó el manuscrito del segundo tomo de su historia y se dijo: ¡cuantas falsedades debe de contener esta obra! Si no puedo cerciorarme de la exactitud de un suceso que ha pasado á mi vista, con qué derecho me arriesgo á referir los que han pasado millares de años antes de que yo naciese, ni aun los que se han verificado lejos de mi despues de haber nacido? ¡Verdad, verdad, he aquí el sacrificio que debo hacerte! Y diciendo esto arrojó al fuego su manuscrito.

Manifiesta esta anécdota qué suma enorme de errores ha de entrar diariamente en circulacion á causa de la confianza que tenemos en lo que nos dicen los sentidos; mas prueba tambien que no es razonable llevar la incredulidad hasta el exceso. Raleigh no estaba en circunstancias favorables para practicar una observacion rigurosa y su amigo si estaba en tales condiciones: convenciase de que habia visto mal supuesto que se convencía de que su amigo habia visto bien. Así es que puede llegarse á la certeza por medio de los sentidos y practicarse observaciones científicas con tal de colocarse del modo que convenga para ver las cosas como son. La certeza de los sentidos debe admitirse á reserva de los principios que deciden de la legitimidad de nuestros conocimientos en general. Los sentidos nada saben, son meros instrumentos de que se sirve el pensamiento; pero por ellos puede manifestarse la verdad lo mismo que por la razon.

Esta posibilidad se funda particularmente en que las impresiones sensibles son independientes de nuestra voluntad y se verifican en virtud de leyes fatales, que en cada circunstancia son lo que deben ser y pueden comprobarse las unas por medio de las otras.—Pero

es preciso tomar algunas precauciones: que los sentidos estén sanos, que ejerzan sus funciones debidamente, que sean interrogados sobre aquello que á ellos corresponda y dentro de los límites de su acción y finalmente que sus datos sean exactamente interpretados por la imaginación, por la reflexión, por la razón. Así adquirimos un conocimiento legítimo del mundo exterior en general y de los objetos que afectan á nuestros sentidos.

La "certeza del testimonio" descansa en la misma base que la que proporcionan los sentidos; pero tiene otras condiciones: una, que resulta de nuestra propia observación y otra, de la observación universal. Ciertos estamos de lo que hemos visto; mas no de lo que otros han visto ó creído ver. Pero si los sentidos son una fuente de conocimientos legítimos, la relación de alguna persona, que tiene el mismo origen, puede también ser legítima.

El testimonio es el dicho de una persona con relación á un hecho que ha observado. Trátase pues de un "hecho" y no de un principio. El testimonio suple la insuficiencia de nuestros medios de conocer y en realidad no tenemos necesidad de testigos para aprender lo que ya sabemos, lo que todo hombre puede saber consultando á la razón, lo cual sucede respecto de las verdades generales ó cuestiones de principios, por ejemplo, la existencia de Dios. En tales materias la razón es "autoridad."—Todo testimonio es "histórico" y no puede tener mas objeto que los hechos, y de estos los exteriores por lo general están sometidos á los sentidos, supuesto que para los internos tenemos la conciencia, á no ser tratándose de algún fenómeno psicológico que se verifique en un estado anormal del alma.—El testimonio es de grandísima importancia respecto de hechos pasados ó remotos, para la historia y la geografía; pero es superfluo tratándose de hechos físicos ó químicos que cada uno puede examinar por sí mismo. No obstante esto las observaciones barométricas hechas por los sabios, aunque se refieren á fenómenos vulgares, son autoridades en la ciencia.

El testimonio en virtud de su noción y de su objeto es una fuente de conocimientos no filosóficos sino históricos; en la más amplia acepción de esta palabra. Tal es el estricto límite de la autoridad en materia científica. Por tanto el testimonio supone el conocimiento sensible en el testigo y está sujeto á las condiciones de certeza que se exigen respecto de los sentidos. Se comunica, además, de una manera sensible por la palabra ó la escritura y por esta causa el testimonio es doblemente sensible y debe tener "garantías" suficientes para llegar á ser prueba de certeza. Puede en efecto el testigo tener algún

interés ya sea pecuniario ó moral en declarar lo que no es, y siendo de buena fé; puede carecer de las cualidades necesarias para practicar una buena observación; puede por fin estar sujeto á influencias que le hagan equivocarse contra su voluntad. Y todo esto quita á primera vista al testimonio el valor de una certeza legítima y lo reduce á una simple "verosimilitud."

Ninguna de estas garantías es imposible en su realización porque ninguna tampoco está en contradicción con la naturaleza intelectual y moral del hombre. En consecuencia el testimonio puede ser verdadero, y lo es sin duda cuando se explica por monumentos públicos ó se corrobora por muchas relaciones de orígenes diversos.—Como ser finito y relativo el hombre no puede bastarse á sí mismo y necesita del concurso de sus semejantes, tanto en su vida intelectual como en la moral y en la social.—La mentira inspira un horror instintivo porque generalizándose la mentira rompería todo lazo social.—La desconfianza sistemática y completa es por tanto imposible en la práctica. Por todos estos motivos el testimonio, no obstante sus dificultades es criterio legítimo con tal de que satisfaga á las exigencias necesarias para la manifestación de la verdad.

El testimonio es siempre para quienes á él ocurren, una fuente indirecta de conocimientos, supuesto que el testigo sirve de intermediario entre ellos y los hechos á que éste se refiere como "autor" del conocimiento. En esta mediación hay varios grados. Es el testimonio "inmediato" si el testigo asistió al verificarse el hecho y "mediato" si no lo observó por sí mismo; y no deben confundirse estos con los testimonios "de vista" y "de oídas" como vulgarmente se hace, supuesto que se puede asistir al verificarse un hecho actual ya sea con el oído ya sea con la vista, escuchando un escándalo, por ejemplo un complot ó la trama de un crimen y tomando conocimiento de un hecho cualquiera por medio de la vista, por ejemplo, leyendo documentos.—El testimonio mediato debe fundarse siempre en la relación de un testigo ocular ó inmediato para ser válido.

Las "condiciones" de un perfecto testimonio inmediato son de tres clases: unas que conciernen al testigo como sujeto del conocimiento; otras al objeto ó hecho, y las otras á la relación que hay entre el testigo y las personas á quienes se dirige su narración.

Con relación al testigo se puede examinar si es verídico ó digno de fé y su "veracidad" resulta de la consideración de su estado intelectual y moral, es decir de su capacidad y de su lealtad. Es indis-

pensable asegurarse de que el testigo ha "querido" y "podido" decir la verdad, porque, por ejemplo, un niño ó un ignorante no pueden dar testimonio sobre cuestiones puramente científicas. Ni basta la "capacidad" sola en determinados casos, sino que es necesaria la "competencia," como sucede tratándose de estudios especiales. Deben también considerarse en el testigo, su debilidad de vista ó de oído, y de memoria, su edad y enfermedades, y las distancias y horas en que hayan pasado los hechos á que se refiere.

Nada prueba tampoco la capacidad sino hay "sinceridad." Sin ésta toda declaración es sospechosa, y sin embargo nada es más difícil de penetrar que los motivos que pueden inspirar los actos ó las palabras de nuestros semejantes. En este caso no se puede juzgar por una observación directa penetrando en la conciencia ajena, sino que hay que atenerse á lo exterior juzgando de aquella por esta y procediendo por inducción y analogía, siempre con riesgo de incurrir en equivocaciones. Si se trata de un testigo vivo habrá de juzgarse de su sinceridad por su actitud, sus gestos, su acento, su fisonomía; si se trata de un muerto, por ejemplo, de un historiador, se habrá de juzgar por las circunstancias y por la calidad de su estilo, porque siempre la palabra revela en cierto modo la personalidad del escritor.—Las biografías son sumamente útiles porque si están bien estudiadas ponen de manifiesto el carácter, la educación, la posición social, las preocupaciones, las opiniones, la conducta pública y privada del testigo y de esta manera producen datos precisos para juzgar con probable acierto, de su sinceridad.

Cuando, por fin, ha podido ya formarse juicio del valor intelectual y moral del testigo es necesario examinar el hecho ó objeto del testimonio.—El entusiasmo, la devoción exajerada, pueden en cierto modo perturbar al testigo, y preocupar su credulidad de manera que cree haber visto lo que no ha visto.—Por tal causa es preciso que el hecho sea por lo menos "posible" y "real."

Puede acontecer lo extraordinario: pero lo imposible no se realiza jamás y por tanto no entra en la serie de los hechos de experiencia. Imposible es cuanto es contrario á las leyes del espíritu ó de la materia, cuanto está en contradicción con la naturaleza de las cosas. Así es que si un testigo declara haber visto un triángulo con un lado igual á la suma de los otros dos ó un círculo con radios desiguales, ó un juicio con un solo término ó un silogismo regular de premisas verdaderas con una conclusión falsa ó cosas semejantes, es preciso creer que por más moralidad que se suponga al testigo, creyó ver y no vió ó en-

tender y no entendió.—Verdad es que no conocemos todas las leyes de la naturaleza y que sin razón y con ligereza desearíamos como imposible lo que no se explica según el curso ordinario de las cosas; pero hay leyes físicas, químicas, fisiológicas, mecánicas que reúnen todas las condiciones de la certeza y conforme á ellas podemos juzgar de la imposibilidad de aquello que parece contrariarlas. No ha llegado la metafísica aun á su última declaración sobre la voluntad y la omnipotencia de Dios; pero sabemos lo bastante para convencernos de que no nos obligará á renunciar tal conocimiento científico de la naturaleza. No infrinje Dios sus leyes, ni hace lo imposible, como enseñan Malebranche y Leibnitz.

Sucede respecto de la imposibilidad psicológica con relación á la historia lo que con la imposibilidad física con relación á los fenómenos de la naturaleza. Con buena voluntad damos asenso bajo la fé de un testigo verídico á hechos ordinarios que son conformes con nuestra propia experiencia: con reservas daremos asenso á hechos extraordinarios que no pugnen con alguna ley conocida; pero desecharemos lo maravilloso, como los mitos de las edades heroicas, que nos parezcan contradecir á las leyes del desarrollo del espíritu humano.

No basta que el hecho ó objeto del testimonio sea posible sino que es necesario que sea real. Y como cuando se trata de hechos pasados no podemos juzgar de la realidad, tenemos que establecer condiciones negativas: lo que es imposible no es real: lo que está desmentido por testimonios legítimos no es real; mas lo que es posible y no está desmentido, se presume que es real á reserva de lo que escudriñe la crítica. Tratándose de un testimonio único, de lo aceptado por un solo testigo es muy difícil determinar un límite entre la verosimilitud y la certeza.

Hay todavía otro orden de condiciones necesarias para la validez del testimonio inmediato. Daremos por sentado que el testigo es capaz y sincero, que el hecho es posible y probable. ¿Habremos comprendido bien al testigo? ¿Su lenguaje es serio ó irónico? ¿Habla en sentido recto ó figurado? Si pudiéramos interrogar al testigo toda duda desaparecería; mas tratándose de un escritor antiguo, no queda más recurso que el de examinar la originalidad del testimonio y en seguida averiguar su verdadera significación.

El primer punto envuelve el de la "autenticidad" del escrito, del edificio, de la estatua, de la moneda, del monumento en fin, que sirva para transmitir el testimonio. De todo esto lo más importante sin duda es lo escrito en forma de inscripción, de manuscrito,

de carta ó de impreso. ¿No hay sospechas de intercalacion en el texto? ¿Pudo el autor saber con seguridad lo que escribió? ¿Corresponden á su época el estilo, las opiniones &c?

Si la obra es auténtica es necesario interpretarla según los principios de la "Hermeneutica" distinguiendo siempre los hechos a-severados, del juicio que respecto de ellos se formó el autor. ¿Cuál es el sentido exacto de las palabras, de los giros y de las frases? ¿Cómo se liga cada proposicion con la que le antecede y con la que le sigue? ¿Cómo se concilia una proposicion con otras con las cuales parece estar en contradiccion? ¿Es real esta contradiccion ó es defecto de inteligencia por nuestra parte? ¿Habiendo varios textos cual es el primitivo? Solo estos puntos exigen una atencion seria y concentrada.

Tales son las condiciones que debe tener un testimonio si es único ó inmediato. Y suele haber tantas dificultades en estas consideraciones que estorban á la certeza absoluta; pero la verosimilitud puede llegar hasta la certeza cuando existan numerosos testimonios.—Dos con los casos que suelen ofrecerse:

Los testimonios son "concordantes" cuando se corroboran los unos por los otros. Si todos provienen de fuentes originales, inmediatas, independientes entre sí; si sus autores son diversos por razon de nacionalidad, posicion social, carácter, cultura y además pertenecen á una época en que los hechos hayan podido ser discutidos y desmentidos, nace de la concordia entre los testigos una certeza; más ésta se va debilitando á medida que vayan faltando algunas de las condiciones referidas.

Cuando varios testimonios son "discordantes" es necesario observar si su oposicion es negativa ó positiva, es decir, si consiste en la omision de un hecho ó en una afirmacion contraria. El silencio de un autor con relacion á un acontecimiento es significativo y debe interpretarse según las circunstancias. Investiguemos si el escritor pudo conocer el hecho, si debió creerlo importante de algun modo, si tuvo causas religiosas ó políticas para callarlo. Cuando no hay alguna excusa legitima para que escritores diversos callen un acontecimiento, prudente será creer que el hecho es apócrifo, y apócrifo tambien el escrito en que de él se trata.—Cuando hay diverjencia entre diversos autores debe preferirse al que mas garantías ofrezca de veracidad y de exactitud, y si la eleccion es imposible habrá que atenerse á la verosimilitud y la afirmacion y negacion del hecho, podrán sos-

tenerse como hipótesis, lo cual sucede cuando los testigos pertenecen á partidos que son entre sí hostiles.

Al testimonio inmediato se opone el "mediato" que es del segundo grado, y mas incierto todavia que el otro. Debe reunir las calidades de un testimonio ocular respecto de la veracidad, de la posibilidad y de la autenticidad y además citar á su autor y justificar la relacion que le atribuye. Por regla general el testimonio mediato no puede mas que suplir la insuficiencia de un testimonio inmediato probando su existencia y completando su contenido, siendo siempre lícito juzgar respecto de las afirmaciones contrarias y comunmente interesadas de los testigos oculares.

Dos son los puntos que deben tomarse en consideracion: cuales son, las relaciones entre el testigo mediato y el inmediato; de qué modo ha utilizado aquel las "fuentes" de que pudo disponer.

Refiere el testigo un acontecimiento que no sabe mas que de oídas ó por medio de la lectura de los historiadores. ¿Lo tiene de primera, segunda ó tercera mano? ¿Es contemporáneo del hecho, hay testigos que puedan demostrarlo? ¿Cita las palabras textuales del autor ó las interpreta? ¿Hay algun monumento ó documento oficial que dé apoyo á la relacion del testigo? ¿Qué valen las fuentes en que ha bebido?—La legitimidad del testimonio dependerá de la resolucion de todas estas preguntas.

Pasemos á otras fuentes de certeza. La del testimonio y de los sentidos conviene á los hechos del mundo exterior; la de la conciencia á los hechos del mundo interior, del espíritu. Ni una ni otra exceden de los límites del conocimiento sensible ó de la observacion; pero tenemos conocimientos no sensibles formados por la reflexion y la razon.

La "reflexion" es la facultad de juzgar y de razonar, es decir, de combinar nociones y relaciones.—Si la verdad es posible para nosotros, tambien son legitimas las combinaciones del pensamiento con tal de que se verifiquen conforme á la naturaleza de las cosas y á las leyes del conocimiento. Entónces el juicio se convierte en definicion y division y el racionio en demostracion.

El "racionio" es la fuente de una certeza constante y universal fundada en la naturaleza inteligente del hombre. Todo trabajo científico exige racionio y todo hombre se cree autorizado para admitir como verdadero lo que resulta con claridad de premisas ciertas. Aun el escéptico tiene que racionio para combatir contra el valor del racionio y para inferir de la debilidad del espíritu humano una con-

clusión favorable á la duda. Está cierto de ella precisamente por la certeza que da á las operaciones de su propio pensamiento.

Hay que distinguir con motivo de la certeza, como antes hemos dicho, el raciocinio deductivo del raciocinio por inducción.

El uno no da el mismo grado de evidencia que el otro; la inducción y la analogía se refieren á la observación; pero van adelante de ella y no engendran mas que una conclusión verosímil y provisional que está subordinada á una verificación posterior.

Al contrario el silogismo procediendo de lo general á lo particular, produce una conclusión, cuya certeza es completa.

La "razón" es á su vez la fuente de una certeza universal y permanente con relación á un conocimiento suprasensible. Y aquí también la duda absoluta es contradictoria porque es imposible que un ser viva y se desarrolle sin afirmar las leyes de la razón. Los motivos de certeza podrían compendiarse en los puntos siguientes:

Sin la certeza de la razón no existiría ningún género de certeza para nosotros porque la razón interviene también para nosotros por medio de las categorías en todo acto de conocimiento. No hay raciocinio sin juicios; no hay juicio sin nociones; no hay noción sin ideas generales y necesarias del ser, de la unidad, de la identidad y del todo y la parte. En estos elementos racionales es en donde encuentra el pensamiento las leyes de la actividad. Pueden definirse mal las categorías de la razón; pero sin contradicción no sería posible disputar su existencia. M. Taine que critica su origen racional y que sean innatas no niega su carácter de necesidad y su evidencia.

La razón es también origen del conocimiento que tenemos de Dios y de las leyes del mundo moral. La vida racional es un atributo distintivo del hombre entre los seres finitos. En vano se opone la fé á la razón: se enaltece á la una y se niega la otra; por la razón es por la que nos adherimos á Dios, al bien, á lo bello y á lo verdadero. Sin la razón no hay conciencia moral ni religiosa. —La certeza carecería de razón, si la razón no fuera fuente de conocimientos legítimos.

La certeza de la razón se completa por la del "sentido común," porque éste no es otra cosa mas que la razón humana considerada en sus aplicaciones mas generales y frecuentes, contenida en los límites en que puede ser igualmente oída por todos. No es el sentido común una facultad diversa del espíritu, ni tiene títulos especiales para legitimar nuestros conocimientos. Sus títulos son

los de la razón, por que es la razón popular, práctica, la razón que se pronuncia respecto de los intereses y condiciones de la vida moral.—La vida de los seres racionales es distinta siempre de la vida de los seres inferiores: está sometida á leyes y dominada por necesidades que se imponen invariablemente á toda conciencia. Y estas necesidades comunes forman el terreno del sentido común: son parte de los principios de la razón: indican el límite entre la teoría y la práctica.—Puede haber verdades que están sobre el sentido común sin que por ello estén sobre la razón ni sean contrarias al sentido común.

El sentido común, es de toda evidencia la fuente de una certeza constante y universal. Lo que es perpetuamente cierto á los ojos de todos es legítimamente cierto; pero es necesario no confundir esta adhesión "universal" con el buen sentido que todavía está en "minoría" ni con las opiniones admitidas por la "mayoría" de los hombres en una época determinada. El buen sentido es una faz de la reflexión y supone cierta cultura de la inteligencia. Es eminentemente personal, con frecuencia exacto cuando no sale de los intereses vulgares; pero está dispuesto generalmente á sacrificar los principios á los hechos, y está sujeto á todas las ocasiones de error que son inherentes á las opiniones individuales. Cuando una opinión llega á tener mayoría á su favor tiene alguna utilidad, mas no por eso ofrece mas garantías de certeza, porque una sola persona puede tener razón contra todos sus contemporáneos. Así es como se manifiesta el progreso. Los mas graves errores han sido tenidos como verdades durante muchos siglos, como sucedió con la esclavitud, el tormento, la magia &c.

Por esto es por lo que no debe buscarse allí el sentido común si alguna autoridad ha de tener en la cuestión de certeza.

Conocidas son las pretensiones del abate Laménais en su "Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión" Da por fundamento de la certeza el asentimiento unánime del género humano con los nombres de razón general, de tradición, de fé, de verdad católica ó de principio de autoridad; pero esto no es exacto. En una discusión filosófica sobre la certeza no hay mas autoridad que la razón y en verdad no se necesita de otra. Imposible es elegir una autoridad externa. ¿Cuál podría ser? La autoridad de Dios nos es conocida por la razón. ¿La autoridad individual? Bien; pero creemos que una cosa es cierta legítimamente cuando lo es para todos y entonces la autoridad individual no está circunscrita en el

tiempo y en el espacio, sino que es el sentido comun, es la razon, y ésta no dispensa de la conciencia. ¿Cómo saben todos que dicen lo verdadero? Por la conciencia. ¿Cómo sé yo lo que por todos está admitido? Por la conciencia.—No hay en verdad otro fundamento de la certeza, mas que la conciencia.

Falta considerar la certeza segun el grado de la evidencia. Esta es indivisible. Una cosa es evidente ó no lo es, y no hay medio entre la duda y la certeza; pero en ambas hay grados. Una cosa es mas clara ó mas oscura que otra. La evidencia llega á su hora cuando el alma ha madurado por la verdad, cuando estamos en estado de comunicarnos con Dios. Antes de esto, el alma está en tinieblas. Y depende todo de la cultura intelectual. Nada se cambia de las cosas cuando pasamos de la ignorancia á la ciencia. La realidad lo es conozcámosla ó no; pero se levanta el velo que nos ocultaba la esencia de las cosas. La luz interior crece en razon de nuestra actividad.—Para el niño que acaba de nacer todo es confuso; para Dios todo es claro: para el hombre hay una mezcla de luz y de sombras. Las cosas sensibles son claras para los espíritus habituados á la observacion y las suprasensibles para los espíritus especulativos. Estudiemos estas diferencias y veremos que las cosas son desigualmente evidentes.

Las variedades de la duda ó de la incertidumbre son: la opinion, la conjetura, la hipótesis y la probabilidad. Todos estos términos son sinónimos bajo cierto aspecto, aunque difieren en sus aplicaciones usuales. Las opiniones abrazan todos los terrenos del conocimiento en la vida práctica ó en la especulativa; las conjeturas son opiniones que se refieren sobre todo á los acontecimientos futuros ó lejanos de los que juzgamos por induccion ó por analogía. Sin reglas fijas las hipótesis son opiniones científicas que explican los hechos conocidos por medio de observaciones regulares; la probabilidad es una opinion más ó menos verosímil segun el número de los casos. Por las variaciones de la probabilidad se expresan mejor que por nada, los grados de la duda en las opiniones humanas.

La "opinion" es un conocimiento imperfecto ó un conocimiento sin reflexion que no se apoya en un principio cierto. En la vida intelectual todo hombre comienza por tener opiniones para llegar á la ciencia; toda ciencia que no está completa es una coleccion de opiniones. Estas tienen solamente un valor respectivo; son esencialmente variables, y relativas; se modifican con la edad, la posicion, el carácter y la cultura del espíritu. Y como la opinion de unos es con frecuencia con-

traria á la de otros; se comprueba con esto que por lo menos una de las opiniones es falsa. En el estado actual de la sociedad, el mayor número de los hombres no tiene casi mas que opiniones respecto de las leyes y de las necesidades de la vida racional.

A las opiniones "individuales" se opone la opinion "pública" ó de la mayoría en el estado social. Y con razon se dice que en los pueblos cuyas instituciones ó costumbres son democráticas, la opinion pública es una potencia, porque hace y deshace así gobiernos como leyes; mas no por esto, ha de asegurarse bajo el punto de vista lógico, que la voz del pueblo es la voz de Dios. En verdad tiene derechos el pueblo y la experiencia enseña que es peligroso desconocerlos; pero si el pueblo no es ilustrado, más debe aspirar á la compasion que á la infalibilidad. La verdad es independiente del número, y el mas grande servicio que se puede hacer á la mayoría es el de hacerle comprender que todo poder está subordinado á la soberanía de la razon. La proposicion que se aparta de las opiniones admitidas es una "paradoja" y no siempre es ésta un "paralogismo."—Muchas veces lo contrario de la opinion es conforme á la razon.

La "probabilidad" no es un medio entre la duda y la certeza como vulgarmente se dice; sino que es una forma de la duda, que puede acercarse indefinidamente á la certeza sin llegar jamás á alcanzarla. La opinion probable es una presuncion de verdad; pero por verosímil que sea no vale lo que la conviccion apodíctica. Si no hay mas que una posibilidad de error entre multitud de posibilidades contrarias, será siempre necesario tomar en cuenta el caso único que puede realizarse. La probabilidad filosófica en materia de testimonio, de induccion ó de analogía no puede sujetarse á un cálculo rigoroso porque ni los casos son semejantes, ni es posible apreciar exactamente el valor de elementos que son desconocidos. La probabilidad filosófica, como acertadamente dice M. Cournot, se refiere como la probabilidad matemática á la nocion de "casualidad," es decir al concurso de diversas causas independientes las unas de las otras; pero se diferencia esencialmente en que no se la puede reducir á números; no por causa de la imperfeccion actual de nuestros conocimientos, sino por su naturaleza propia.

Las variedades de la certeza se refunden en la creencia y en la ciencia, en la fé y en la razon. La "ciencia" expresa la certeza legítima absoluta, apodíctica. La "creencia" puede tomarse en su mas elevada acepcion, como la adhesion del espíritu y del corazón á ciertas verdades que no son fruto de la observacion, sino que se fundan en moti-

vos de certeza que siendo puramente individuales no pueden comunicarse por la enseñanza.

La "fé" como el pensamiento se toma á veces como una facultad y á veces como un acto del espíritu. Bajo el primer aspecto es una manifestacion particular y natural de la inteligencia considerada en sus relaciones con el objeto: es la inteligencia considerada en una de sus aplicaciones. Bajo el segundo aspecto es el producto de la misma inteligencia que denota un acto de asentimiento á ciertos hechos cuya razon se conoce, pero cuyos limites y circunstancias son desconocidos. La fé es un firme asentimiento segun Sto. Tomás: "Credere est actus intellectus assentientis veritatis divinæ ex imperio voluntatis."

El "terreno de la fé" es á veces la vida religiosa y á veces la social, es decir, la union íntima del hombre ya con sus semejantes ya con Dios. El hombre y Dios son causas libres que obran á veces unas con otras y á veces unas en contra de otras, sin que sea fácil descubrir cual es con exactitud la influencia que las unas ejercen en las otras. Podemos decidirnos con entera libertad y por eso con entera responsabilidad, por el bien ó por el mal; mas suele haber circunstancias atenuantes y agravantes que no siempre conocemos. No todos los hombres obramos de un mismo modo en circunstancias iguales. ¿Porqué será ésto si la voluntad es bastante? Nada puede impedir que nos inclinemos á un lado ó á otro; pero si vacilamos qué es lo que nos decide. ¿Cuál es el efecto de la educacion, de la influencia de la familia, de nuestras relaciones, de nuestros semejantes, en nuestros actos? Y si tomámos el buen camino, si ejercémos algun acto que decida de nuestro porvenir, cual es el efecto de Dios en nuestras resoluciones? Ya se vé que en todo esto hay un ancho terreno en que se mueve la conciencia individual; hay en él principios que se refieren á la ciencia; pero tambien hay fenómenos íntimos que cada quien puede creer por motivos serios y que nadie puede demostrar. Ese es reino de la fé.

Su "fundamento," sobre todo el de la fé religiosa debe buscarse en la metafísica. Desenvuelta como método esta ciencia demuestra que Dios nó es solamente el Eterno, sino tambien la vida, la vida única y entera que contiene en sí todos los círculos particulares de la vida, de la naturaleza, del espíritu, de la humanidad y de todos los individuos esparcidos en el mundo. "In Deo vivimus" Hay relaciones entre la actividad infinita de Dios y la actividad limitada de las criaturas y el hombre puede conocer como sér racional, estas relaciones. Dios dirige toda la vida hácia el bien, hácia el cum-

plimiento del destino de todos los séres; pero obra segun las leyes de la vida fundadas en su esencia y deja á los séres finitos su espontaneidad y su libertad. Entre Dios y el hombre hay concurso en el bien, en lo justo, en lo verdadero.—El reino de la gracia, que es la parte de la vida en que el yo humano se une al yo divino, la accion los limites del concurso de Dios, son cuestiones que no tocan á la ciencia sino solamente á la conciencia.

La fé se restringe por lo expuesto á los hechos de la vida que no se prestan á una terminacion metódica. Su objeto no es un hecho permanente sujeto á la observacion, ni ménos todavía un principio ó doctrina como la cuestion de la Trinidad ó la teoría general del cielo y del infierno.

Tres son las hipótesis posibles en las relaciones que deben existir entre la fé y la razon: la razon se subordina á la fé esta á aquella ó ambas son independientes y legítimas cada una en su esfera.

La teoría de la subordinacion de la razon ó la fé data del cristianismo y se funda en una revelacion histórica. Para comprenderla es necesario suponer un conjunto de dogmas impuestos á la conciencia en nombre de Dios y confiados á la guarda de una autoridad pública. Para libertar á esos dogmas de la crítica es preciso proclamar que están sobre la razon, que pertenecen á la fé y que ésta es un don de Dios.—Quedando sometida la razon á la fé, la filosofía es vasallo de la teología y nada puede prevalecer contra la revelacion por que Dios es infalible. Si por esto se establece la intolerancia contra la libertad de conciencia, se habrá de llegar á donde no hay necesidad de hacerlo.

Lutero ataca á Roma en nombre de la revelacion. Solamente la fé justifica, dice. La razon es parienta del diablo. Calvino opina por que la herejía sea tratada como un delito cualquiera.—No se quiere convertir á la herejes sino que se les castigue.

La fuente de la fé, dice un autor, está en la operacion del Espíritu Santo y en la gracia. Consentir en que la razon juzgue en las controversias de la fé es llegar á la ruina del cristianismo, á la indiferencia, al ateísmo.

Así es la teoría que subordina la razon á la fé. Así se profesaba al advenimiento del racionalismo; pero hoy no podria hacerse del mismo modo. Desde Descartes está asegurada la independencia de la razon. Ya no se la condena á priori como en

tiempo de Galileo. Ahora se procura demostrar que las enseñanzas de la fé nada tienen de contrario á la sana razon. Y en efecto puede admitirse la infalibilidad y aun la revelacion sin abdicar de la razon. El indiferentismo en materia de religion proviene de una fé inculta y ciega, de una fé que espira por falta de alimentos intelectuales. Por el contrario si la fé se comprueba con la razon, si dá pruebas de su verdad no admite contradiccion porque la razon impera y toda proposicion contraria á ella es falsa.

Las mismas dificultades y aún algunas mas ofrece la teoría de la independencia de la razon y de la fé. Verdad es que la una y la otra son facultades diversas; pero se quiere mas y es que tengan una separacion completa; se quiere que no haya relacion entre ellas. Pero Mallebranche no lo entiende así, "Es necesario distinguir, dice, los misterios de la fé de las cosas de la naturaleza someterse á la fé y á la evidencia: no buscar ésta en lo que á aquella toca, ni á la fé en las cosas de la naturaleza.—En resumen, para ser fiel se necesita creer ciegamente y para ser filósofo ver con evidencia." Esta pretension trae las mismas consecuencias que la teoría precedente. Se quiere respetar á la razon: pero alejarla de las cuestiones religiosas; como si la razon que trata de Dios y de la humanidad pudiera ser indiferente á la religion y como si la religion no tuviera tanto que perder confundiendo con la credulidad y la supersticion.—Dividir al hombre en dos mitades: una creyente y nada mas y otra inteligente y nada mas que inteligente, es destruir la unidad del alma y la unidad de nuestra esencia.

Mallebranche mismo ha reconocido y confesado su error: "Creía yo que es absolutamente necesario desterrar la razon de la religion como elemento de turbacion: pero reconozco que si la abandonásemos á los enemigos de la fé pronto quedaríamos vencidos y desacreditados como brutos. Quien tiene la razon de su parte tiene armas poderosas para hacerse dueño del espíritu, porque en fin, somos seres racionales y esencialmente racionales."

Si la razon no puede subordinarse á la fé ni separarse de ella, subordínese ésta á la razon, en lo que nada hay que pueda creerse enemigo de la fé, sino que por el contrario es como confirmacion general de una verdad general.—La razon es esencialmente la facultad de lo divino que nos abre el mundo ideal de lo bello, del bien, de lo verdadero.

El reino de la razon contiene á la vez el de la naturaleza y el de

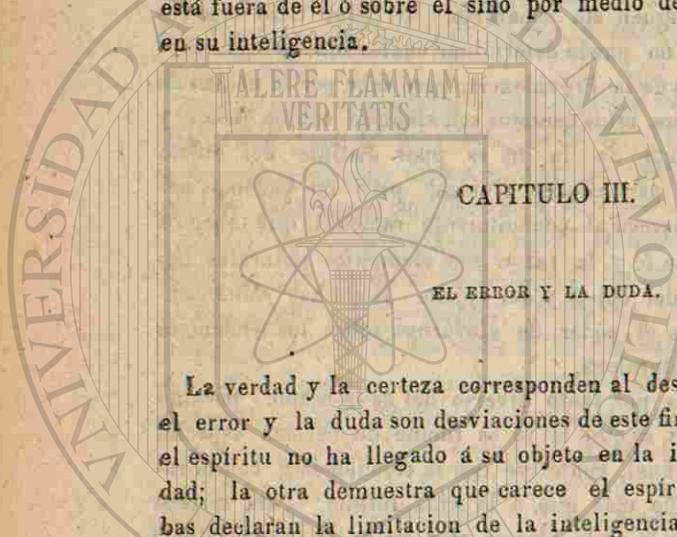
la gracia ó de la Providencia, es decir, los atributos y los actos de Dios. Los atributos son eternos y permanentes, los actos son libres y se cumplen necesariamente en el tiempo. Estos son el objeto de la fé religiosa. La fé es por tanto á la razon, como el hecho al principio, y la fé debe ser conforme con la razon, como los actos de la Providencia son conformes con la esencia divina. De esta manera se comprende que la fé y la razon se unen sin confundirse y se distinguen sin separarse. Si Dios tiene una voluntad libre, la razon no puede determinar cuales son en cada circunstancia los decretos de la Providencia, pero sabe por la nocion de los atributos divinos que estos decretos son siempre sábios, justos y bienhechores. El objeto de la fé es pues distinto del objeto de la razon, ó de las propiedades divinas; pero no podemos penetrar en él mas que merced al conocimiento racional que tenemos de Dios. Así es que la fé y la razon son elementos naturales bajo el punto de vista del objeto y del sujeto. Nada hay sobrenatural en nosotros sino es el poder de elevarnos sobre las tendencias parciales de nuestra naturaleza.

El objeto de la fé es por tanto diverso del de la razon; pero no contrario á ésta.—Así es que la fé es fuente de certeza especial y enteramente individual, conforme con la conciencia y con la razon, pero que no atañe más que á la vida íntima. Esta certeza es ménos poderosa que la de la ciencia por que no es susceptible de demostracion y en rigor no puede comunicarse á otra persona. "In credente, dice Sto. Tomás, potest insurgere motus de contrario hujus quod firmissime tenet, quamvis non inintelligenti nec insciente."

De esta manera se esplican los esfuerzos que se notan en la Iglesia desde S. Anselmo, para justificar con la razon, las doctrinas recibidas en nombre de la fé.—Leibnitz dice: "que por la razon es por lo que debemos creer." Y quien no lo hace así podrá estar enamorado de sus facultades; pero de seguro que no busca la verdad, ni obedece á su divino maestro quien desearia que hiciera uso de las facultades que le ha dado para preservarlo del error.

El Dr. Newman no disiente de esta doctrina. La razon, dice, es juez de la fé pero no es su origen. Nada admite la razon antes de tener evidencia, y la evidencia muy débil es bastante para la fé. La falsificacion de la fé es la credulidad; la falsificacion de la razon es el escepticismo. Un acto de fé es un ejercicio de la razon. Así es que se necesita una salvaguardia para la fé, al-

go que evite que degeneren en fanatismo ó en superstición, y ésta salvaguardia no es la razón, sino una buena disposición del corazón, la caridad, la santidad ó la inteligencia de las cosas espirituales, como quiera llamárseles. Y si esta disposición del corazón no es conforme á la razón su correctivo será la razón misma. El hombre no puede asimilarse las verdades que Dios ha revelado mas que por medio de las verdades que ya posee, ni comprender lo que está fuera de él ó sobre él sino por medio de lo que ya está en él, en su inteligencia.



### CAPITULO III.

#### EL ERROR Y LA DUDA.

La verdad y la certeza corresponden al destino del pensamiento: el error y la duda son desviaciones de este fin. La una indica que el espíritu no ha llegado á su objeto en la investigación de la verdad; la otra demuestra que carece el espíritu de certeza y ambas declaran la limitación de la inteligencia humana. El pensamiento infinito no se extravía con el error ni con la duda.

El "error" se explica por la verdad y no es mas que una "contraverdad." La verdad afirma lo que es: el error afirma lo que no es. La verdad expresa una relación exacta entre el pensamiento y la esencia propia de las cosas: el error expresa una relación sin exactitud ó imperfecta, en que las cosas no se presentan como son en sí: bien sea atribuyendo al objeto propiedades que no tiene ó negándole las que tiene. La verdad tiene estas dos fórmulas: "A es A, A no es B." y los términos del error son estos "A no es A, A es B." La verdad afirma lo que debe afirmarse y niega lo que debe negarse y el error procede del modo contrario. La relación harmónica ó normal es la verdad.

Toda relación entre el pensamiento y su objeto es un conocimiento y por tanto el error lo es también; pero sin exactitud, incompleto, exclusivo, que no comprende el objeto del pensamiento ni está conforme con su esencia. Quien se engaña sabe pero sabe mal y por esto no se han de confundir el error y la ignorancia. En és-

ta el objeto está ausente del pensamiento: en aquél está presente, mas degenerado.

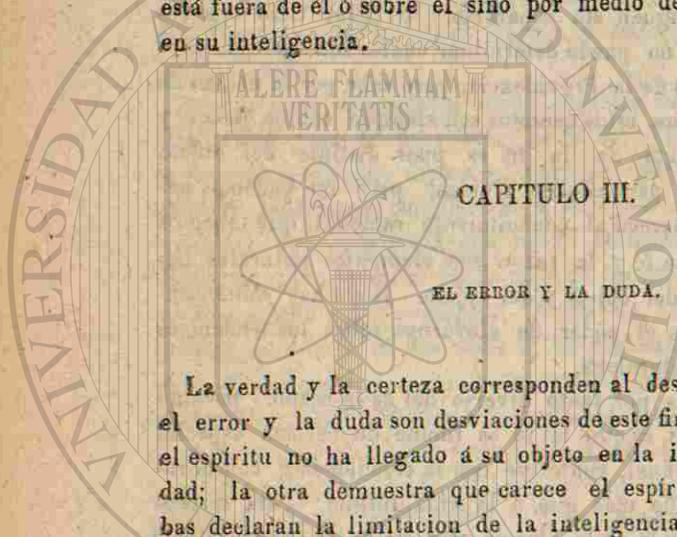
Si el error es un conocimiento puede encontrarse en todas las operaciones del entendimiento.—Hay nociones falsas, juicios falsos, raciocinios falsos; pero la noción no puede serlo mas que si contiene una afirmación ó una negación, es decir, si implica un juicio. Cuando digo hombre ó Dios, ni los aseguro ni afirmo nada, de ellos, y por consiguiente no puedo engañarme. El error puede siempre expresarse en forma de "juicio" ó de proposición. "El hombre no es libre," "Dios hace el mal." En qué consiste el error de estas proposiciones? En que se establece una relación viciosa entre el sujeto y el atributo. El juicio no es erróneo, sino cuando sea parte de lo que es.

Nacen de aquí consecuencias importantes.

El error no es un principio absoluto ó una relación necesaria como la verdad, sino solamente un hecho contingente ó una relación posible entre el espíritu y la realidad.—No hay en nosotros un principio de error que nos aparte invenciblemente de la verdad, sino la posibilidad de errar, y ésta procede de que el hombre es un "ser finito," limitado en su inteligencia y afectado de negación. Errare humanum est. La existencia del error dá testimonio de la existencia individual del hombre como ser distinto de Dios. El panteísmo que no vé en el espíritu humano mas que un modo del pensamiento divino, no puede explicar el error y lo condena como una ilusión que resulta del punto de vista restringido en que consideramos las cosas; no siendo todo esto mas que una inconsecuencia del panteísmo, supuesto que segun su doctrina Dios solo es quien piensa en nosotros.

Lo limitado de nuestro pensamiento es el "fundamento" del error ó hace que sea posible; pero para que se realice es indispensable un acto de "expontaneidad." El espíritu es causa de todos sus conocimientos y por consecuencia de sus errores, y éstos manifiestan que por la voluntad se ha dado una mala dirección al pensamiento. El error es un acto espontáneo y voluntario y no fatal; pero sin que esto signifique que sea producido con intención y con conocimiento de causa. Es una prueba de la espontaneidad del hombre, propiedad desconocida por el panteísmo y por el sensualismo. Errar es alejarse de Dios. Si la primera familia humana vivía en una relación íntima con la naturaleza, como refieren las tradiciones, fué necesaria una exaltación de las fuerzas individuales para romper es-

go que evite que degeneren en fanatismo ó en superstición, y ésta salvaguardia no es la razón, sino una buena disposición del corazón, la caridad, la santidad ó la inteligencia de las cosas espirituales, como quiera llamárseles. Y si esta disposición del corazón no es conforme á la razón su correctivo será la razón misma. El hombre no puede asimilarse las verdades que Dios ha revelado mas que por medio de las verdades que ya posee, ni comprender lo que está fuera de él ó sobre él sino por medio de lo que ya está en él, en su inteligencia.



### CAPITULO III.

#### EL ERROR Y LA DUDA.

La verdad y la certeza corresponden al destino del pensamiento: el error y la duda son desviaciones de este fin. La una indica que el espíritu no ha llegado á su objeto en la investigación de la verdad; la otra demuestra que carece el espíritu de certeza y ambas declaran la limitación de la inteligencia humana. El pensamiento infinito no se extravía con el error ni con la duda.

El "error" se explica por la verdad y no es mas que una "contraverdad." La verdad afirma lo que es: el error afirma lo que no es. La verdad expresa una relación exacta entre el pensamiento y la esencia propia de las cosas: el error expresa una relación sin exactitud ó imperfecta, en que las cosas no se presentan como son en sí: bien sea atribuyendo al objeto propiedades que no tiene ó negándole las que tiene. La verdad tiene estas dos fórmulas: "A es A, A no es B." y los términos del error son estos "A no es A, A es B." La verdad afirma lo que debe afirmarse y niega lo que debe negarse y el error procede del modo contrario. La relación harmónica ó normal es la verdad.

Toda relación entre el pensamiento y su objeto es un conocimiento y por tanto el error lo es también; pero sin exactitud, incompleto, exclusivo, que no comprende el objeto del pensamiento ni está conforme con su esencia. Quien se engaña sabe pero sabe mal y por esto no se han de confundir el error y la ignorancia. En és-

ta el objeto está ausente del pensamiento: en aquél está presente, mas degenerado.

Si el error es un conocimiento puede encontrarse en todas las operaciones del entendimiento.—Hay nociones falsas, juicios falsos, raciocinios falsos; pero la noción no puede serlo mas que si contiene una afirmación ó una negación, es decir, si implica un juicio. Cuando digo hombre ó Dios, ni los aseguro ni afirmo nada, de ellos, y por consiguiente no puedo engañarme. El error puede siempre expresarse en forma de "juicio" ó de proposición. "El hombre no es libre," "Dios hace el mal." En qué consiste el error de estas proposiciones? En que se establece una relación viciosa entre el sujeto y el atributo. El juicio no es erróneo, sino cuando sea parte de lo que es.

Nacen de aquí consecuencias importantes.

El error no es un principio absoluto ó una relación necesaria como la verdad, sino solamente un hecho contingente ó una relación posible entre el espíritu y la realidad.—No hay en nosotros un principio de error que nos aparte invenciblemente de la verdad, sino la posibilidad de errar, y ésta procede de que el hombre es un "ser finito," limitado en su inteligencia y afectado de negación. Errare humanum est. La existencia del error dá testimonio de la existencia individual del hombre como ser distinto de Dios. El panteísmo que no vé en el espíritu humano mas que un modo del pensamiento divino, no puede explicar el error y lo condena como una ilusión que resulta del punto de vista restringido en que consideramos las cosas; no siendo todo esto mas que una inconsecuencia del panteísmo, supuesto que segun su doctrina Dios solo es quien piensa en nosotros.

Lo limitado de nuestro pensamiento es el "fundamento" del error ó hace que sea posible; pero para que se realice es indispensable un acto de "expontaneidad." El espíritu es causa de todos sus conocimientos y por consecuencia de sus errores, y éstos manifiestan que por la voluntad se ha dado una mala dirección al pensamiento. El error es un acto espontáneo y voluntario y no fatal; pero sin que esto signifique que sea producido con intención y con conocimiento de causa. Es una prueba de la espontaneidad del hombre, propiedad desconocida por el panteísmo y por el sensualismo. Errar es alejarse de Dios. Si la primera familia humana vivía en una relación íntima con la naturaleza, como refieren las tradiciones, fué necesaria una exaltación de las fuerzas individuales para romper es-

tos lazos, y entónces desde esa falta data la aparición del mal, del error y de la duda bajo todas sus formas.

La espontaneidad y la limitación del espíritu humano son la razón determinante del error, considerando como relación posible y como hecho real.—El pensamiento es por tanto, el que opera bajo la dirección de la voluntad que observa y generaliza, que juzga ó ratiocina de el "entendimiento." La sensibilidad y la razón son los órganos de la vida de relación del alma, las facultades receptoras que nos suministran la materia de nuestra actividad intelectual. Los sentidos y la razón no nos engañan si se quiere estudiarlos en sí mismos ó separarlos del entendimiento que se apodera de sus datos y los interpreta para formar con ellos conocimientos.—Las sensaciones y las ideas como tales no contienen ningún error, supuesto que no son conocimientos. Para clasificar como lo hace Arnauld, las ideas en verdaderas y falsas es preciso confundirlas con las nociones. La idea es el ser, es la unidad, es el infinito, y éstos los objetos de conocimiento para el entendimiento, que se encarga de definirlos y de convertirlos en nociones. Las ideas como las sensaciones no pueden ser nunca más que la ocasión de una verdad ó de un error: son las causas ocasionales de Mallebranche; la verdadera causa del error está en nosotros, en el entendimiento que ejerce su actividad con los datos de los sentidos y de la razón.

De esto se infiere que la doctrina que desconoce el entendimiento, que no admite en el espíritu más que la sensibilidad ó la razón, como el sensualismo puro y el panteísmo idealista, no pueden en manera alguna, encontrar la base del error. Si el hombre no tiene más que la razón ó los sentidos, no juzga y entonces el error es imposible. Rousseau ha explicado esto con mucha exactitud.—Percibir es sentir, comparar es juzgar; juzgar y sentir no son una misma cosa. Por la sensación los objetos se nos ofrecen separados, aislados, tales como son en la naturaleza; por la comparación los remuevo, los trasporto, los coloco uno sobre otro para declarar lo que me parece respecto de su diferencia, de su semejanza, y generalmente, respecto de todas las relaciones.

Descartes suponía que el fundamento del error es una falta de equilibrio entre la voluntad y la inteligencia, de las cuales una le parecía infinita y finita la otra. Nuestros errores, dice, dependen del concurso de dos causas: de la facultad de conocer y de la facultad de elegir. Cada una de ellas no nos apartaría de la verdad porque ambas vienen de Dios: pero su combinación nos pone en peligro.

¿De qué procede mi error? De que siendo la voluntad más amplia y extensa que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la hago extensiva á cosas que no entiendo y en las que siendo de suyo indiferente se extravía con suma facilidad, tomando lo falso por verdadero y el mal por bien; lo cual hace que yo me engañe y que peque. Mallebranche es más claro "La fuente general de nuestros errores, dice, es que nuestros juicios tienen más extensión que nuestras percepciones; porque cuando consideramos un objeto, ordinariamente no lo vemos más que por un lado y en vez de juzgar solo de ese lado, juzgamos del objeto entero. El hombre está expuesto al error por su naturaleza, porque su espíritu es limitado. Y la razón de esto es porque aun las cosas más pequeñas tienen entre sí una infinidad de relaciones que solo un espíritu infinito puede comprender."

Si el error no se concibe más que en una inteligencia limitada afectada de negación, se infiere de esto que el error no es absoluto como la verdad sino "relativo y limitado" como nuestra inteligencia. El error no existe sino con relación á la verdad, que niega y que nunca puede negar por entero. Un error absoluto no tendría cabida en el entendimiento, y no podría comprenderse; sería una negación absoluta que por sí misma se destruiría. La inteligencia está creada para la verdad como la voluntad para el bien y ninguno de los dos puede separarse completamente de su objeto. Nuestra limitación hace que nos sea posible tener el error por verdad y el mal por bien; pero no nos adherimos al error como tal error, ni al mal como mal. La similitud del error y de la verdad producen la "verosimilitud," y siendo relativo el error es más ó menos verosímil según el modo en que se le considere ó el aspecto bajo el cual se le contempla.

En todo juicio, verdadero ó falso, se encuentran necesariamente las categorías de la cantidad, de la calidad, de la relación y de la modalidad. Si una proposición es falsa, lo es solamente en parte, en uno de sus elementos, y de otra manera no podría formularse. Veamos estas dos proposiciones: "Dios existe. Dios no existe." No hay entre ellas más diferencia que la calidad de la relación: el sujeto y el atributo son los mismos y positivos ambos. Quien niega la existencia de Dios no niega ni el término Dios ni el término existencia sino solamente su relación, y tal vez, si quisiera explicarse no negaría la relación sino condicionalmente, según la noción que tiene de Dios. Por más que se quieran negar los términos no podrá lograr-

se por que es preciso que aparezcan en el juicio que los niega. El error por grave que sea, no es por tanto, absoluto.

Todo error está unido á una verdad y merced á esto cautiva la inteligencia y se hace aceptable. Con mas razon ninguna "doctrina" filosófica ó religiosa es absolutamente falsa.—Una doctrina es un sistema de proposiciones de las que algunas á lo ménos son materialmente verdaderas y en la mayor parte están ligadas unas con otras segun las leyes de la verdad lógica. Las teorías no difieren entre sí mas que en el más ó en el ménos; las que nos proporciona la historia son hasta cierto punto exclusivas; pero cada una tiene su parte de verdad y su parte de error y se completan las unas con las otras. Fácil es señalar á priori en donde reside la verdad y en donde el error, porque siendo exclusivas toman la parte por el todo, y tienen una base al mismo tiempo positiva y negativa. Por lo comun son ciertas en lo que afirman y falsas en lo que niegan.

Aristóteles ha dicho: la verdad es un punto medio entre los extremos. Y en efecto parece que el extremo es un exceso ó un abuso, algo que no tiene medida y que está fuera de la razon, y en tal sentido todo extremo es un mal y un error. Mas es preciso saber cuales son los extremos para determinar el medio. Los errores carecen de proporcion, supuesto que son relaciones inexactas, pero nada adelantamos con esto si no sabemos ya cual es la verdadera proporcion de las cosas. La ilusion del eclecticismo es que toda verdad está en la historia de las doctrinas y que basta con la combinacion de sus afirmaciones parciales para descubrir la verdad entera; pero para esto se necesitaria un sistema completo y superior. El eclecticismo no es exclusivo y reconoce que en todas las escuelas hay lo verdadero y lo falso; pero no acierta al erigir en principio de método tal proposicion.

El error no es absoluto como hemos dicho antes, y siendo ésto así ¿en dónde está su lugar en el orden intelectual que tiene á la verdad por principio? Si el error no es un principio coordinado con la verdad, debe estarle subordinado, y la metafísica debiera deducirlo de la verdad misma. Sin embargo ni la verdad contiene error alguno ni el error verdad ninguna, porque cada cosa es lo que es y solo lo que es. El error puede unirse á la verdad en una proposicion pero no es causa el uno de la otra. El error y la verdad son términos contradictorios y por tanto coordinados porque afirmado el un término se niega el otro.—El error no es un principio como la verdad que es un atributo de Dios, sino que es del reino de la inteligencia y por con-

siguiente está bajo la verdad; pero está al lado de ella, de la cual es una negacion pura y simple, una relacion anormal del pensamiento con las cosas, asi como la verdad es una relacion normal de ellas.—El error es una contraverdad, no la contraverdad; es relativo y no absoluto. Se debe por tanto distinguir la verdad una y entera de cada verdad particular, la cual entra en la verdad completa. El error se opone á la una y no á la otra: no es la negacion de la verdad una y entera sino la negacion de una verdad particular.

De esto nacen dos consecuencias: el error no puede atacar á toda la verdad, sino á alguna verdad. Nada produce contra la verdad y el error mismo es una prueba de ello, por que es una negacion y no hay negacion sin afirmacion. La negacion que no negara algo positivo no seria negacion.—En Dios todo es verdad, todo es perfeccion: en el mundo que es donde se realiza el error y la imperfeccion, y el mal, la verdad se mezcla con el error y el bien con el mal. El error está sujeto á las leyes de la verdad y se desarrolla como ella. Los errores se engendran y maduran como los conocimientos verdaderos; pero á causa de su subordinacion á la verdad llegan á morir, cuando la verdad es inmortal. Un error desarrollado en sus consecuencias, mas ó ménos pronto se choca con la evidencia; conduce al absurdo y pierde su fuerza y su prestigio. Formidable es el error cuando se apodera de la multitud ó se encubre con la máscara de la religion; pero solo es temporal; porque solo vive de la ilusion de la verdad y tan pronto perece como llega á engrandecerse. Si muchos errores hay por cada verdad, una sola verdad vale mas que un sinnúmero de errores.

Tratemos ya de la "division" y de las partes del error.

Tiene el error por "objeto" una cosa considerada en sí misma ó una relacion simple ó complexa. Generalmente consiste en la sustitucion, confusion ó indeterminacion de las cosas ó de las relaciones que aparecen en el pensamiento en forma de nociones, de juicios ó de raciocinios. La sustitucion se manifiesta particularmente en el descuido ó inadvertencia, cuando se confunde un término con otro, ó una facultad con otra, como en la conversacion ó en la literatura ó generalmente cuando se toma una propiedad, un hecho, una fecha, un lugar por otros objetos semejantes ya sea por distraccion ó por falta de conocimientos exactos. Errores son éstos de los cuales nadie está exento y mas graves son los que suelen cometer los sabios y provienen de la indeterminacion en que por falta de análisis se deja á los términos. En materias filosóficas los errores muy comunes son los

de tomar la parte por el todo, el efecto por la causa, el fondo por la forma, la imágen por la realidad, lo indefinido por lo infinito &c.

— Cuando al defecto lógico se añade el mal moral ó la intencion de engañar, el error se convierte en mentira y el racionio falso en sofisma.

Segun la "fuente" el error es siempre un producto del entendimiento; pero puede provenir ya sea directamente de la inteligencia, ya sea indirectamente de una influencia anormal del sentimiento, ó de la voluntad sobre el pensamiento. Balmes señala como fuente de error los pretendidos axiomas, las proposiciones muy generales, las definiciones muy incompletas, las expresiones vagas, las suposiciones gratuitas y las preocupaciones. Mallebranche trata de las ilusiones de los sentidos, de las visiones de la imaginacion, de las abstracciones del espíritu, de las inclinaciones de la voluntad y de las pasiones del corazon. Locke que es uno de los que mejor han estudiado esta materia señala cuatro fuentes de error: la falta de pruebas, la falta de capacidad para servirse de ellas, la falta de voluntad para hacerlas valer y las falsas reglas de probabilidad, es decir, las preocupaciones, las hipótesis, las pasiones y la autoridad.

Los errores que nacen de la "inteligencia" se deben por lo comun ya á pereza del pensamiento, ya á una turbacion permanente ó momentánea de las facultades intelectuales. La perturbacion ó el desequilibrio de las fuerzas del espíritu se manifiestan particularmente en los errores de la imaginacion, de donde provienen las ilusiones, las ficciones, las alucinaciones, como variedad de las enfermedades mentales. La pereza ó atrofia del pensamiento se manifiesta ya en la actividad de la conciencia propia por falta de memoria ó de precision ya en la actividad del entendimiento por falta de memoria ó de percepcion ó de determinacion.

La "precipitacion" del pensamiento que engendra nuestros errores ó nuestras opiniones anticipadas no es mas que otra forma de la fuerza del espíritu. Bossuet la ha descrito segun Sto. Tomás: "La razon debe adelantarse en orden; ir consideradamente de una cosa á otra, por los grados necesarios; ántes de pronunciar los juicios; mas no siempre se dá al espíritu el tiempo necesario para ello, porque tiene algo de impaciente que hace que siempre se apresure y aun se precipite. Gusta mas de juzgar que de examinar porque la decicion le agrada y el exámen le fatiga. . . . juzga antes de conocer. . . . y obrero sutil se forma imágenes falsas. Esto es lo que se llama pre-

cipitacion y es la fuente fecunda de todas las falsas preocupaciones que oscurecen nuestra inteligencia."

Las "preocupaciones" son juicios pronunciados con precipitacion. Locke encuentra que hay en ellas falta de pruebas ó abuso de autoridad. Generalmente los niños reciben de sus padres, nodrizas ó personas que los rodean, ciertas proposiciones, sobre todo en materia de religion, que una vez inculcadas en el entendimiento, echan raíces tan robustas que no es posible despues desarraigarlas. Despues cuando los niños llegan á ser hombres, acostumbrados á estas proposiciones las llegan á considerar como nacidas de Dios é infundidas en sus almas para servir de árbitros solemnes é infalibles de la verdad y de la falsedad y como oráculos á los que deben consultar en todo género de controversias.

La "autoridad" es la última medida falsa de probabilidad. Ella mantiene mas gente en el error que todas las otras causas juntas: ella es lo que nos hace tomar por regla de nuestro asentimiento las opiniones admitidas por nuestros amigos, por nuestros vecinos, por nuestro país. ¡Cuántos hay que no tienen por fundamento de sus propias opiniones mas que la honradez ó el número de los de una misma profesion! ¡Como si el hombre honrado ó sábio no pudiera errar! ¡Como si la verdad habia de serlo por el número de personas que la sostiene. . . ! Si pudieramos examinar los motivos secretos que determinan las acciones de las personas de viso, de los sábios, de los gefes de partido, veriamos que no es siempre el amor puro de la verdad el que dá fundamento á los doctrinas que sostienen y profesan públicamente.—La autoridad no es aquí mas que una preocupacion que resulta de una ciega confianza concedida á la palabra ajena, en materia de conocimientos.

Ya Baum habia bosquejado con maestria toda la teoría de las preocupaciones ó "fantasmas" que se apoderan del espíritu humano y que impiden que brille la verdad. Las clasifica en cuatro categorías: fantasmas de "razon" que tienen su origen en la materia misma del hombre, en sus límites, turbulencias y pasiones; fantasmas del "antro," individuales que nacen de la educacion, de los hábitos, de las predilecciones; fantasmas de "la plaza pública" que se insinuan en el espíritu á favor de la alianza de las palabras con las ideas, ó de la comunicacion con nuestros semejantes; fantasmas de "teatro" que provienen de los teorías fantásticas, de los métodos ó de la rutina. Los errores de la falsa filosofía se dividen en tres ramas: la sofística, la empírica y la supersticiosa.—El "jurare in verba magistrí" es una

preocupación de última clase á la cuál se combate con la sentencia conocida: "Amicus Plato, amicus Sócrates, sed magis amica veritas."

Los errores que provienen indirectamente del "sentimiento" se deben en lo general á la indiferencia ó á la pasión. El sentimiento no es fuente de conocimiento; pero puede servir de obstáculo á la acción de la inteligencia ya sea por inercia no sosteniéndola, ya sea por exceso de vitalidad pesando sobre ella ó impidiéndole la libertad de sus movimientos. La indiferencia nos impide apreciar la verdad y nos aparta de los trabajos de la ciencia. La pasión nos quita la imparcialidad y la presencia de espíritu que son necesarias para la justa apreciación de las cosas. Con facilidad creemos, dice Locke, lo que deseamos. No juzgamos de las cosas como las quisieramos sino como son en sí. El amor propio nos hace sacrificar las convicciones ajenas á las nuestras. Desde el momento en que el hombre no tiene amor á la verdad se extravía, así como si subordina los deberes de la razón á su vanidad y á sus placeres, si se empeña en considerarse como centro y fin de todas las cosas.

Con la "voluntad" sucede lo mismo que con el sentimiento la voluntad no es facultad de conocer, sino que dirige el pensamiento, y nuestros errores recaen sobre ella como el efecto sobre la causa. Los que nacen de esta fuente se deben á la debilidad ó al desorden de la voluntad. Si ésta no quiere entrar en razón es el mas grande de los obstáculos que se pueden ofrecer á la propagación de la verdad. Quien no quiera ser persuadido, nunca lo será.

En resumen los puntos psicológicos del error son dos: negativo y positivo; por defecto ó por exceso, por atrofia ó por hipertrofia que que se aplican al pensamiento, al sentimiento y á la voluntad.

Natural es comparar el error con el mal y aun con una enfermedad del espíritu. De ésta comparación nacen los términos de "Patología" lógica y "Terapéutica" lógica aplicados á la descripción de los errores y de los remedios que pueden curarlos.

Si se llama "mal" á todo lo que se realiza en la vida contra la naturaleza y el destino de un sér, el error es una especie de mal porque es contrario á la esencia y fin del espíritu considerado como pensamiento. El error es mal que afecta á la inteligencia; como el dolor es el mal que afecta el sentimiento y el pecado es mal que ataca á la voluntad. Por el contrario la verdad es el bien del pensamiento y la felicidad el bien del corazón. Todos los caracteres del bien tiene la verdad y todos los del mal el error. Necesario es combatir

y vencer al mal por el bien: tratar de hacerlo oponiendo un mal á otro mal, es una falta por que es reemplazar un desorden con otro desorden á no ser que haya la seguridad de poder destruir el segundo una vez que se haya destruido el primero. Es preciso elevarse al punto conveniente y poner la verdad completa frente al error. Cuando se opone un error á otro, el idealismo al materialismo, la incredulidad á la superstición, nada se consigue, porque el error vencido por un momento se levanta despues mas erguido, como se ve en la historia de las doctrinas filosóficas y religiosas en que los errores reaparecen hasta que son destruidos por un sistema superior que los reduce á su justo valor.

Y la razón de esto es clara. El error no es absoluto, sino que es una verdad parcial ó exclusiva, como operación en que lo verdadero se mezcla con lo falso, de tal modo que los dos elementos se confunden en el espíritu. Es por tanto necesario separar lo verdadero de lo falso, explicar á quien se engañe que está tomando la parte por el todo, que tiene razón en un punto y no en otro, y esto solo se puede conseguir comparando la parte con el todo, es decir, explicando la verdad completa que contiene todos los aspectos parciales y determinar su posición, porque solo comprendiendo la verdad completa pueden desatarse los lazos del error. A medida que la luz se esparce por la inteligencia el error se debilita y desaparece y el fanatismo es vencido sin remedio. Este es el único medio racional de extirpar los errores, sobre todo en política y en religion.—Nada de violencias contra el error: basta con la persuación y sin ella nada puede la fuerza.

Un pequeño apólogo que de memoria tomo de uno de mis amigos ilustrará esta materia. Multitud de hombres se habian reunido al pié de una montaña que se llamaba Montaña de la verdad. Los torrentes que bajaban al fundirse los hielos de su cima hacian muy difícil la comunicación entre los diversos puntos de ella. Disputaban todos los vecinos sobre el color de la montaña; unos decian que era negra, otros que era blanca, otros mas, que era amarilla y los restantes que era roja y por estos colores se enfurecian y se combatian. Algunos hombres resueltos, llamados filósofos, se decidieron á escalar la montaña y conforme avanzaban el horizonte se extendia y ellos comenzaban á confesar que ni toda la razón estaba de su parte, ni toda faltaba á sus adversarios. Bajaron, expusieron sus opiniones y fué tal la grita que se levantó contra ellos que tuvieron que esconderse; pero uno mas osado logró ascender hasta la cumbre y entónces vió que la montaña tenia tantos colores como la luz; des-

oendió para explicar esto á los que vivían abajo, quienes irritados por su osadía, le dieron muerte.

Fué necesario por fin construir un camino ancho y cómodo para que todo el mundo pudiera subir y ver por sí mismo. A este camino se le dió el nombre de Método, y en él firmaron todos aquellos hombres un tratado de paz que aseguraba la libertad de conciencia.

La moral de este apólogo es que para combatir el error es necesario elevarse sobre todos los puntos de vista estrechos desde los que consideran los hombres las cosas, y aun cuando se posea la verdad completa se necesita tener alguna consideración para con las preocupaciones, ya por respeto á la verdad, ya por tolerancia con nuestros semejantes. Nada se gana con chocar abiertamente con los errores, si el terreno no está preparado en los espíritus para depositar en ellos la simiente de la verdad. En vez de derrumbar edifiquemos el templo de la verdad y pongámos á los hombres en estado de entrar á él sin que se combatan y destrocen los unos á los otros.

En las noticias científicas el procedimiento es el mismo; pero más fácil, porque se trata con espíritus cultivados que conocen el valor de la ciencia. Para curar radicalmente un error es menester explicar sus relaciones con la verdad, mirarlo de frente y determinar cuales son las circunstancias que lo han favorecido. Quien sabe advertir todo esto se basta á sí mismo para deshacerse no solo de un error, sino de muchos, haciendo desaparecer la causa de ellos.—La prescripción fundamental de la higiene mental es desarrollar todas las fuerzas del alma, en unión unas de otras, sometiendo la actividad á la razón y especialmente dirigiendo con método las funciones y las operaciones del pensamiento y observando las leyes que la rigen.—La terapéutica lógica no tiene más objeto que restablecer esas condiciones naturales cuando han sido viciadas por el error.

El error no es la "duda." Quien se engaña no tiene conciencia de que yerra y con sinceridad admite el error por verdad. Quien de ésta duda, niega la verdad y no quiere distinguirla del error llegando hasta considerarla como ilusión. Todos los hombres se engañan sea cual fuere su cultura intelectual; algunos solo dudan y no son estos los espíritus incultos.—La duda exige cierto desarrollo del sentido íntimo, más extenso que el error, y para dudar se necesita haber buscado la verdad, haber sufrido desengaños y tener la persuasión de que es muy difícil y aun imposible alcanzar el fin. Tal situación de la conciencia no es la misma en todas las edades y en todas las épocas de la historia y de la filosofía. "El ignorante duda poco, el tonto

ménos y el loco nunca." Así pues la duda no es el punto inicial ni en la vida de los pueblos ni en la de los individuos.

Hay dos clases de dudas: una favorable á la ciencia y es la duda "provisional," metódica, la duda de Sócrates y de Descartes que consiste en suspender el juicio hasta conocer la verdad. Esta duda que es una garantía del análisis tiene el nombre de "crítica." Es un remedio contra los extravíos de una sabiduría pretenciosa, un excitante que despierta la inteligencia y le inspira el deseo de saber; mas no es un estado definitivo en que deba hacer alto el pensamiento. Para Descartes la duda es una iniciación en la filosofía.—Y en la duda es en lo que encontró la roca sobre la cual establece un sistema: dudo, luego pienso; pienso, luego existo.

La segunda duda es la "definitiva" que manifiesta el desaliento del pensamiento después que ha hecho esfuerzos infructuosos para descubrir la verdad, duda que para algunos es la conclusión obligada de toda investigación filosófica y que erigida en sistema se llama "escepticismo." Mallebranche ha indicado bien la diferencia que hay entre la duda de los escépticos y de los cartesianos. Se duda por capricho por ceguera y por malicia y aun por antojo, solamente por dudar, y se duda por prudencia y por desconfianza, por sabiduría y por penetración de espíritu. Los académicos y los ateos dudan de aquel modo; la verdadera filosofía de éste. El primer modo de dudar es una duda de tinieblas que no conduce á la luz sino que se aleja de ella; el segundo modo de dudar nace de la luz y en cierto modo ayuda á producirla.

La duda metódica reserva la cuestión de la certeza, hasta tener más extensos informes. La duda de los escépticos disputa la posibilidad de resolver el problema y como la verdad no tiene para nosotros valor más que por la certeza que nos dá derecho para afirmarla, al negar la certeza se niega también toda distinción entre la verdad y el error.—El dogmatismo, sean cuales fueren sus principios, es la doctrina de la afirmación; el escepticismo la doctrina de la negación. El uno dice "sí," el otro "no." Pero la negación es una afirmación: negar que la verdad existe es afirmar que no existe; negar que sea posible es afirmar que es imposible. Para ser consecuente consigo mismo el escéptico tratará de huir la dificultad buscando un medio entre la afirmación y la negación, ya sea sosteniendo á la vez el pro y el contra, ya sea negando al espíritu el derecho de pronunciar un juicio sea cual fuere. En vez de decir dogmáticamente: dudo, sé que no sé nada, todo es incierto, dirá: dudo de

mi duda, no estoy cierto de que nada sé, ignoro si la verdad es posible.

El escepticismo afecta al principio mas que á la inteligencia; pero acaba por atacar á todas las manifestaciones de la actividad humana y trata de secar con las fuentes del conocimiento las de nuestros afectos y de nuestros deberes.—Todo hombre obra segun sus convicciones, y nuestras convicciones morales, politicas y religiosas no tienen mas base que nuestras opiniones científicas. Trastornar las unas es trastornar las otras. Es imposible rechazar la certeza en general, sin negar al mismo tiempo toda distincion entre el bien y el mal, el derecho y la violencia, lo bello y lo feo, el espíritu y la materia, Dios y la nada; y sin embargo la vida de los seres racionales y la constitucion de la sociedad descansan esencialmente sobre este principio.—Un escéptico que crea en Dios, en la justicia, que prefiera la virtud al vicio, se contradice á si mismo.—Todos los escépticos de la antigüedad desde los sofistas hasta Sexto Empírico, han aceptado estas consecuencias y procuraron reunir la práctica á la teoría.—Su moral es la del sensualismo que no la tiene y que consiste en entregarse á la corriente de la naturaleza, prefiriendo el placer al dolor.

La razon determinante de la duda se encuentra en la inteligencia humana que como limitada ó afectada de negacion, puede no alcanzar su objeto con relacion á la certeza. Tiene pues el escepticismo directamente su causa en la actividad del pensamiento; pero á este origen pueden agregarse otras causas tomadas de la influencia del sentimiento ó de la voluntad sobre el espíritu.

Entre las "fuentes directas" ó intelectuales de la duda se pueden enumerar principalmente el desaliento que sobrecoge á los hombres cuando observan el poco fruto de sus esfuerzos y el poder de las preocupaciones contra las cuales combaten: la ligereza ó presuncion de algunos espíritus que consideran como inaccesibles á la razon humana, las verdades que ellos no han podido alcanzar por falta de estudio ó de método. De esto nace un escepticismo incompleto y vulgar para uso de las gentes de mundo y aun de los sábios que se aventuran en los terrenos de la filosofia.—Pero hay una causa mas grave para los errores á que está expuesto el hombre y que acaba por creer que son una necesidad de la naturaleza. Engañarse es un accidente que en nada perjudica á la ciencia si se observa que el error proviene de falta de atencion ó de determinacion; más si despus de sério exámen no se logra explicar el error, puede perderse toda confianza en la verdad de nuestras facultades y encerrarse en

una duda absoluta. Algunos espíritus especulativos llegan á la misma conclusion examinando las dificultades inherentes al problema de la verdad. ¿De qué manera se puede saber si el pensamiento está de acuerdo con su objeto ó aprende la realidad tal como es en sí? Es posible la contradiccion entre estos dos elementos del conocimiento y parece imposible demostrar su acuerdo. La objecion deja de serlo respecto del sujeto del conocimiento inmanente si se encuentra un punto de partida inmediatamente cierto para la ciencia; pero subsiste entera respecto del sujeto del conocimiento trascendente.—Ya hemos tropezado con todas las dificultades al exponer la cuestion de la legitimidad de nuestros conocimientos: un espíritu severo que no se rinde mas que á la evidencia no puede evitar la duda sino es que se halle en estado de resolver esta cuestion y la teoría es tan espinosa que no nos admiramos de la aparicion del escepticismo científico, sino de la rareza de tal fenómeno.

Las "fuentes indirectas" de la duda se encuentran en el imperio que el sentimiento y la voluntad ofrecen con frecuencia á las opiniones. El escepticismo puede provenir de un estudio infructuoso de la verdad; pero cuando llega á invadir el espíritu se convierte en una doctrina de relajacion. ¿Quién se ha de resolver á poner un dique á los movimientos del corazon y á los apetitos de la sensibilidad, sino hay ninguna regla para la actividad de la conciencia? Desde ese momento las pasiones y los intereses vulgares no son indiferentes para el escepticismo y la voluntad obedeciendo á estos móviles puede provocar convicciones que justifiquen la depravacion de las costumbres ó el dominio de un partido enemigo de que se difundan las luces.

El escepticismo es absoluto y completo ó parcial y relativo segun que rechaza todas las fuentes de la certeza ó solamente algunas de ellas.

El absoluto casi no se encuentra sino en la antigüedad, en la escuela de Pyrron sucesor de los sofistas y que continua desarrollándose despues de la Nueva Academia. Los sofistas negaban la verdad como principio universal, afirmando que cada hombre con sus impresiones individuales es juez de la verdad. La Nueva Academia avanza mas: niega la certeza sin atacar á la verdad, asegurando que nos es imposible distinguir lo verdadero de lo falso y que podemos llegar únicamente hasta la probabilidad; así es la doctrina de Argesilao, de Carneades, de Ciceron.—El fundador del escepticismo es Pyrron hacia el año 349 antes de J. C.: su escuela ha sido represen-

tada por Timon, Enesidemo, Agrippa, hasta Sexto Empírico, quien escribió su historia al principio del tercer siglo de nuestra era. En la edad media no podia tratarse esta cuestion que reaparece despues del Renacimiento, aunque sin elevarse á la altura de los antiguos. Sus principales representantes han sido Montaigne, Charron, Lamotte le Voyer, Huet obispo de Avrauches, Bayle y sobre todo David Hume.—Despues de Kant el escepticismo se trasformó en crítica y quedó restringido á una parte del conocimiento.

El "escepticismo parcial" es dogmático bajo un aspecto y negativo bajo el otro. Acepta algunas fuentes de certeza como la observacion y la fé y rechaza otras. Abrazan esta doctrina, el sensualismo ó empirismo que en estos tiempos se llama positivismo y sostiene que mas allá de los fenómenos nada hay cierto, despues el idealismo subjetivo, el idealismo escéptico y por fin el sobrenaturalismo considerado como sistema exclusivo de la revelacion.—Volvámos al escepticismo, exponiendo y apreciando el conjunto de los argumentos que se invocan como motivos de duda.

Ellos son: 1º Las contradicciones de los sentidos ó la imposibilidad de adquirir un conocimiento cierto del mundo externo por medio de nuestros órganos.—La teoría racional del conocimiento sensible hace justicia en esto sin caer en exageraciones. Inferir de algunos errores que la verdad es imposible es inferir falsamente de la parte al todo y de la realidad á la necesidad.

2º Las contrariedades de la "razon" ó la imposibilidad de adquirir un conocimiento cierto de las cosas que salen de la esfera de los sentidos. Este es el décimo tropo de Pyrrón y el argumento favorito de los críticos modernos.

Estas contradicciones se prueban según se dice por la diversidad de las doctrinas, de las costumbres y de las creencias: si la certeza estuviera á nuestro alcance en el terreno de las ciencias morales y politicas, los hombres deberían entenderse y tener una misma opinion respecto de un mismo objeto. En esto se confunde la razon con el raciocinio y lo ideal con lo real y se infiere ilógicamente de que la ciencia no es para todos, que no es. La razon y los principios que proclama no están jamás en contradiccion con ellos mismos. Por diversas que sean las costumbres, los hombres distinguen el bien del mal y reconocen la obligacion de obrar bien. Por fallibles que sean las operaciones del entendimiento las matemáticas enseñan que pueden ser ciertas.

Esto es una satisfaccion mediana para el escepticismo, mas no puede dejársela sino en parte. Nunca son dos doctrinas completamente contradictorias por que no hay error absoluto, ni teoría absolutamente falsa. Los mas opuestos sistemas concuerdan en gran número de partes; todos admiten algo verdadero y cierto, todos tienen alguna faz de la realidad, todos se desarrollan según los principios lógicos del conocimiento. Así el escepticismo está sujeto á esta ley comun. Considerados en su conjunto los sistemas no se destruyen entre si; sino que se completan mutuamente.—Así es que asegurar que á cada proposicion se puede oponer otra contradictoria tan verosímil como ella es un error. A ser verdad esta asercion caería por si misma bajo la aplicacion de la regla y no sería mas verdadera que falsa. También los escépticos no pueden dar mas valor á sus propios raciocinios sino es por los principios de identidad y de contradiccion.

3º Las contradicciones de los "sentidos" y de la "razon" de la experiencia y de la especulacion. Este argumento que á cada paso exponen los escépticos de todos los tiempos ya entre las verdades de hecho, ya entre las de principio, se toma de la combinacion de las dos opiniones y no vale mas que ellas. Los datos de los sentidos no son en si mismos diametralmente opuestos á los datos de la razon: son diferentes ó tienen otro carácter: pueden ser interpretados de un modo contrario á la razon; mas no le son contrarios siempre ni necesariamente.

4º La variabilidad del "objeto" del conocimiento. Este argumento expuesto ya por Pyrron y acogido por el idealismo no concierne mas que á la percepcion sensible y no puede oponerse mas que al sensualismo puro. Verdad es que los objetos del mundo exterior se modifican sin cesar; pero su esencia y propiedad no se cambian y la esencia es el objeto de la filosofia como dice Platon contra Heraclito.—La naturaleza es como la fortuna constante en su inconstancia.

5º La variabilidad del "sujeto" del conocimiento. Los sofistas decían: Cada uno es la medida de todas las cosas; Agrippa añade con mas claridad que todo cuanto afirmamos es relativo al estado de nuestro pensamiento. Este es el origen del idealismo subjetivo de Kant y de la crítica de M. Renouvier, con esta notable diferencia, que las leyes y las formas subjetivas del pensamiento son necesarias y no cambian de individuo á individuo. Y en efecto solo con esta restriccion es soportable el argumento, supuesto que está demostrado que son siempre las mismas categorías las que presiden invariable-

mente en todas las operaciones de la inteligencia; pero las restricciones le quitan la fuerza al argumento.

La duda recae entonces en la "veracidad" de nuestras facultades de conocer; pero tal duda fundada en tal motivo es en sí misma contradictoria porque proviene de la inteligencia misma cuya legitimidad se disputa.—Por lo menos, podemos contestar, es cierto que pensamos, supuesto que discutimos sobre la duda y la certeza y con esto basta para demostrar que el espíritu humano es capaz de la verdad.

6.º La imposibilidad de conocer los "principios" de las cosas, tales como lo absoluto, lo infinito, la causa, la sustancia. Este argumento de Enesidemo y de Sexto, reproducido por Hume, por Condillac y por todos los sensualistas se confunde con las contradicciones de la razón y no afecta mas que al conocimiento a priori.

7.º La imposibilidad de encontrar un primer principio para la "ciencia." Es verdad que el principio debe ser demostrado para ser cierto; que si no es así será una "hipótesis," y que se demuestra por otro principio que debe demostrarse a su vez ó por sí mismo. No puede salir la ciencia de este círculo vicioso.

Este argumento de Agrippa, de Menodoto y de Sexto es el mas grave que se haya inventado y puede inventar contra la posibilidad de constituir la ciencia como teoría pura sin herir alguna prescripción lógica. Nadie había previsto esta objeción y ni Kant, ni Descartes la han desvanecido. Apenas comienzan á comprenderla los modernos.—La respuesta de este argumento se encuentra en el método dialéctico de Krause, que establece sobre su verdadera base la certeza de la existencia de Dios como principio de la ciencia.—Krause se ha preservado del círculo vicioso sustituyendo la intuición á la deducción; de la hipótesis, preparando esta intuición por un trabajo analítico sobre los elementos racionales del conocimiento y distinguiendo con sumo cuidado el punto de partida del principio de la ciencia. El método explica esta distinción. Dios no puede ser considerado mas que de una manera intuitiva, mas no es el primer objeto del pensamiento científico. Es necesario buscar una verdad cierta y partir de ella para elevarnos progresivamente á Dios disipando todas las oscuridades del problema. Tal es la única salida posible en el cerco en que los escépticos quieren encerrar á la ciencia, como hemos visto al discutir la legitimidad del conocimiento.

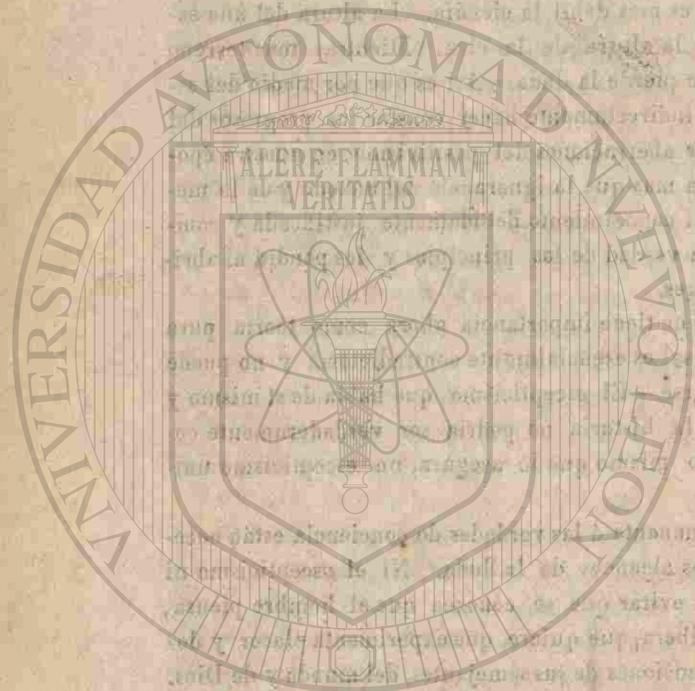
La causa del escepticismo está definitivamente perdida.—Esa doctrina no carece de valor: tiene el sentimiento enérgico de las dificul-

tades de la ciencia; pero su importancia mas bien es histórica que teórica. Obra como disolvente de las opiniones erróneas y exclusivas.

El escepticismo es siempre un estimulante para la ciencia y tanto mas poderoso, cuanto es mas débil la ciencia. La altura del uno está en razón inversa de la altura de la otra. Mientras mas terreno gana la verdad, mas lo pierde la duda. Así es que por medio del escepticismo se pueden indirectamente hacer constar los progresos del espíritu humano.—Las aberraciones del positivismo en nuestra época no tienen otra causa mas que la ignorancia del método y de la metafísica. La teoría del conocimiento debidamente justificada y completada restablecerá la verdad de los principios y los pondrá al abrigo de semejantes ataques.

El escepticismo casi no tiene importancia ahora como teoría pura porque la duda universal es esencialmente contradictoria y no puede expresarse sin destruirse.—El escepticismo que habla de sí mismo y que encontramos en la historia no podría ser verdaderamente como lo asegura y por lo mismo que lo asegura, un escepticismo universal.

El conocimiento immanente ó las verdades de conciencia están necesariamente fuera de los alcances de la duda. Ni el escepticismo ni el dogmatismo pueden evitar que se conozca que el hombre piensa, que recuerda, que delibera, que quiere, que experimenta placer y dolor, que tiene ciertas nociones de sus semejantes, del mundo y de Dios. Si el hombre tiene algunos motivos para desconfiar del valor de sus pensamientos, ninguno tiene para disputar su existencia como fenómenos internos. El punto de partida de la ciencia es indubitable para todos. Quien duda aunque sea de sus mismas dudas, sabe que duda. Este es el principio de la ciencia que S. Agustín pudo entrever y que presentó Descartes. Así es que la cuestión cambia de faz: no se trata ya de saber si se puede dudar de todo, sino dentro de qué límites y en qué circunstancias es lícito suspender el juicio.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA  
DIRECCIÓN GENERAL DE

Libro Tercero.

TEORIA DE LA CIENCIA.

TEORIA DE LA CIENCIA.

La lógica es la "ciencia" del "conocimiento" Hemos explicado el conocimiento en sus formas subjetivas y en su fin real; mas no hemos determinado la ciencia que es el primer término de la definición. ¿Qué es una ciencia? Es la parte esencial del conocimiento, es el conocimiento legítimo y perfecto ó el conocimiento organizado. La ciencia como tal es por tanto objeto de la lógica: es la ciencia de la ciencia.—Es ciencia en cuanto á que expone su objeto de una manera exacta en forma de un sistema ó de un todo orgánico y su objeto definitivo es precisamente determinar la noción de la ciencia como organización del conocimiento. Y solo despues de acabar la lógica podrá decidirse en conciencia si es ó no digna del título de ciencia.

Jouffroy ha dicho que una ciencia se constituye cuando se ha fijado su objeto, su causa, su método. Y en efecto tales son las condiciones del conjunto de la ciencia considerada como cuerpo de doctrina; pero ella tiene partes, se resuelve en conocimientos particulares, en nociones, en juicios, en razonamientos. ¿Cuáles son las condiciones científicas de estos conocimientos diversos que se contienen en el conjunto? Ya sabemos que las operaciones del pensamiento pueden ser verdaderas ó falsas, ciertas ó probables; pero es claro que una proposicion sea cual fuere su naturaleza no es parte de la ciencia. Esta no acepta, por asentimiento unánime de los autores antiguos y modernos, mas que las operaciones del pensamiento que están revestidas de los caracteres de la verdad y de la certeza, excluyendo las operaciones afectadas de error ó de duda. Quien dice

ciencia dice conocimientos verdaderos y legítimos, porque las opiniones erróneas y las hipótesis son conocimientos mas no conocimientos científicos. La ciencia es por tanto el conjunto de las operaciones legítimas del pensamiento respecto de un objeto dado: la ciencia es "un sistema de conocimientos verdaderos y ciertos."

Todas las "condiciones" de la ciencia se toman de esta definición. —La verdad y la certeza son las condiciones materiales que se aplican al fondo de la ciencia es decir al conocimiento, á las obras del pensamiento expresadas como nociones, como juicios y como razonamientos. La ciencia es el producto de la inteligencia que llega al término de sus esfuerzos; mas esto no se alcanza sin método y éste es el medio de llegar á la verdad sin perder las fuerzas: es el instrumento y órgano de la ciencia.

La teoría tiene una base doble: una que es la lógica formal y otra que es la lógica real. Por una parte supone las operaciones del entendimiento y por otra la verdad, la certeza y la convicción. De esta combinacion resultan las formas científicas del conocimiento, la definición, la division y la demostracion.—La definición y la division representan nociones, juicios, razonamientos; pero alcanzan mas que la lógica formal, precisamente en que implican la verdad objetiva; no son formas del conocimiento en general, sino del conocimiento legítimo ó científico: la demostracion representa un razonamiento silogístico que liga la verdad real de las premisas con el encañamiento regular de los términos y de las proposiciones.

De aquí procede la division lógica de la teoría de la ciencia considerada sucesivamente en su conjunto, en sus partes y en la relacion metódica de las partes con el todo.

1 Considerada en su contenido ó en sus partes la ciencia se compone de nociones, juicios y razonamientos, operaciones formales que merced á la verdad real que adquieren se trasforman en definiciones, divisiones y demostraciones. La teoría de la ciencia debe determinar primeramente las formas "científicas" de nuestros conocimientos.

2 Considerada en su conjunto la ciencia es un todo organizado, un sistema.—Los pensamientos y las nociones incoherentes ó separadas no forman ciencia aun cuando sean exactas. La ciencia es una, tiene un solo objeto, un principio solo, es la irradiacion de una sola idea. La teoría de la ciencia debe pues, en segundo lugar, determinar la noción del "sistema."

3 La ciencia se organiza por el método. No se agrupan para formar un todo los elementos de una ciencia, arbitrariamente, al capri-

cho, por gusto, ni por via de agregacion, sino metódicamente y en virtud de las leyes del pensamiento, avanzando de las partes al todo por via de análisis, del todo á las partes por via de síntesis y siempre de lo conocido á lo desconocido. La teoría de la ciencia debe pues determinar por último, la noción del "método."

## CAPÍTULO I.

### LAS FORMAS CIENTÍFICAS DEL CONOCIMIENTO.

La ciencia es un sistema de verdades ciertas en que los conceptos se enlazan y se desarrollan en todos los elementos de su extension y de su comprension. Una noción es clara cuando puede uno darse cuenta inmediatamente de una propiedad ó de su comprension y este es el objeto de la "definicion." Una noción es completa cuando la inteligencia es capaz de abarcarla en todas sus faces, en todas sus partes ó en toda su extension, y este es el oficio de la "division."—Exponer los motivos de una noción, explicar el por qué ó la razon de ella, es decir como se une á otra noción superior que la contiene y que explica el pormenor de su extension y de su comprension y este es el objeto de la "demostracion."

La definicion, la division y la demostracion se sostienen mutuamente. Las dos primeras que son el fruto de una elaboracion metódica dan nociones precisas y adecuadas que formuladas en proposiciones generales vienen á ser los argumentos de la demostracion. Imposible seria enlazar las diversas partes de una ciencia si las nociones que la componen no tienen un grado suficiente de determinacion; para darse uno cuenta de las relaciones de una concepcion con las subordinadas ó coordinadas, es preciso primeramente que cada concepto, dilucidado y desarrollado en sí mismo de un modo conveniente aparezca al pensamiento con todas las señales de su comprension y de su extension. ¿Qué partido pudiera sacarse del concepto "triángulo" por ejemplo, en geometría si no se conocieron sus propiedades y sus especies?—Las nociones sometidas al análisis son intuiciones determinadas que con-

tienen implícitamente consecuencias ya sea por sí mismas, ya sea con motivo de otros términos próximos. El entendimiento puede servirse de ellas como de premisas para hacer conocer verdades nuevas que se escapaban á la intuición; pero que no resisten á la deducción.—La demostración deduce é infiere las consecuencias contenidas en una relación ó en una combinación de relaciones, cuyo procedimiento no es seguro más que si las verdades de donde se parte están ya aseguradas ó son evidentes por efecto de la definición ó de la división. Tal es el uso de estas formas científicas. Parece innecesario advertir que la demostración no se usa necesariamente como argumentos, definiciones y divisiones completas y textuales, sino que puede desmembrarlas y tomar de ellas una parte solamente según el objeto que se proponga; mas no puede dejar de servirse de proposiciones generales que equivalen á la definición ó á la división ó que provengan de ellas.

La teoría de las formas del conocimiento científico como las de las orgánicas del pensamiento, al que se refiere, se remonta hasta Aristóteles y casi no ha sido modificado en veinte siglos que ha servido de tema á la meditación y de base á la ciencia. Los escépticos la rechazan; pero se sirven de ella. Los sensualistas la denigran pero no la destruyen; solamente descubren el carácter exclusivo de su propia doctrina que los obliga á combatir contra todas las manifestaciones de la razón. Hoy el positivismo hace causa común con el sensualismo.

Creviendo los filósofos en la existencia de las cosas y en el valor objetivo del pensamiento, distinguieron dos clases de definiciones reales: que explican la naturaleza de todas las cosas y verbales, que expresan el sentido de las palabras. M. Mill no gusta de esta división ¿Por qué? ¿Acaso no hay cosas ó no tiene valor objetivo el pensamiento? No siendo esto cierto, por qué se quieren excluir las definiciones reales y restablecer el nominalismo? Es porque la naturaleza de las cosas no es fenómeno y por que la razón no debe envanecerse con que conoce algo más allá de los hechos y sus relaciones ¿Qué diría si le concediésemos que la naturaleza de las cosas se manifiesta en las propiedades y las propiedades en los hechos; que solo los hechos pasan mientras que las propiedades y la esencia son inalterables? Respondería que así es como lo entiende y que sin embargo no conocemos la naturaleza de las cosas, porque la observación no hace constar que las cosas sean necesarias é invariablemente como son. Véanse las matemáticas; véanse las leyes del mundo ¿sabemos si existirán mañana y si en otras partes son lo mismo que en nuestro sistema solar? —Esto es negación de la razón por una parte y disputa de pala-

bras por otra; esta es la crítica de M. Mill. Para refutarla es necesario volver á la teoría del conocimiento.—La definición no cria la verdad, sino que es un detalle de la teoría del conocimiento y solo por ella tiene valor. Si el conocimiento racional es legítimo también lo es la definición y si aquel no lo es, tampoco es legítima la definición. Por esto hemos dicho que la teoría general del conocimiento es el fundamento y medida de la organización del conocimiento.

M. Mill no ha querido seguir esta vía y naturalmente se ha estrechado en preocupaciones sensualistas contra el silogismo y la demostración contra todas las partes de la lógica que suponen en nosotros una fuente de conocimientos no sensibles.

La distinción peripatética entre definiciones verbales y reales, dice, no debe subsistir, porque ninguna definición puede explicar ni desenvolver la naturaleza de una cosa; no se ha descubierto ningún criterio que marque la diferencia entre la definición de una cosa y cualquiera otra proposición relativa á la cosa. (¿Significa esto que no se puede distinguir la verdad del error?) Esta es la cuestión de la legitimidad del conocimiento, y esto lo que se debe comenzar por estudiar. La definición dicen los autores desenvuelve la naturaleza de la cosa; mas ninguna definición podría desenvolver la sustancia entera sino en parte.—Aristóteles y su escuela no piden mas; la definición es una forma de nuestro conocimiento y ningún conocimiento humano ha agotado ni agotará jamás la naturaleza de las cosas; pero M. Mill confiesa que se puede conocer en parte la naturaleza de las cosas y que para tener este conocimiento basta con afirmar en una proposición una calidad del objeto. ¿Y qué otra cosa es la definición real? Pretende el autor que bien se puede afirmar una propiedad, mas no otra y otra y que por consecuencia no hay definición. En verdad que eso no es posible, pero entonces el autor se contradice á sí mismo.

Todas las definiciones son nada, mas que nominales dice M. Mill; pero en ciertas definiciones no se trata mas que de explicar una palabra, mientras que en otras se quiere indicar que existe una cosa que corresponde á la palabra.

La forma de la proposición no merece esta distinción “El centauro es un animal cuya parte superior es de hombre y la inferior de caballo” “El triángulo es una figura rectilínea de tres lados.” Estas definiciones son perfectamente similares en la forma; pues la primera no implica como la segunda la existencia del objeto. Hay pues expresiones que dicen algo mas que la simple explicación de una pa-

labra; pero no hay exactitud en llamar definiciones á estas, porque se distinguen de la verdadera definicion en que son una definicion y algo mas: contienen dos proposiciones distintas: una, "puede existir una figura terminada por tres líneas rectas;" otra, "esta figura se llama triángulo." Esta es una definicion nominal y aquella un postulado que afirma un hecho verdadero ó falso que puede servir de premisa á un razonamiento.

Engañase en esto M. Mill y no conoce la teoría que combate. Aristóteles dice que la definicion expresa la cosa; mas no afirma que la cosa "es" ó exista, y tiene razon Aristóteles: la definicion muestra, pero no demuestra: enseña las calidades ó esencias propias del objeto; pero no decide sobre su existencia subjetiva ni objetiva. No hay que preguntarle á la definicion si las cosas existen ó como existen y cual es el modo de su existencia; mas aun tratándose de una quimera ó de una sustancia se puede preguntarle lo que las cosas son.—La geometria define muy bien las combinaciones de las líneas y las figuras planas; pero nadie pretende que existan en el espacio cosas que no tengan mas que una ó dos dimensiones. La metafísica define á Dios diciendo que es "El Sér" y efectivamente esta es la verdadera naturaleza de Dios; pero la definicion no nos dice por sí sola si Dios existe; por el contrario segun la definicion es preciso investigar científicamente si el objeto existe ó no existe.—El objeto de que se habla existe siempre de alguna manera, ya sea en nosotros, ya sea fuera de nosotros. El centauro existe en nuestra imaginación como el hombre y el caballo existen en la naturaleza. La existencia en general es como propiedad comun á todas las cosas y por esto es inútil hacer mencion de ella en la definicion.

M. Mill en este punto está refutado por su propio intérprete "No hay, dice, definicion de las cosas y cuando se define la esfera diciendo que es el sólido engendrado por la revolucion de un semicírculo alrededor de su diámetro no se define mas que un nombre. Sin duda se dice el sentido de un nombre; pero algo mas se enseña. Se anuncia que todas las propiedades de toda esfera se derivan de esta fórmula; se reduce un dato infinitamente complejo á dos elementos; se transforma el dato sensible en datos abstractos: se expresa la esencia de la esfera, es decir la causa interior y primordial de todas sus propiedades. Esta es la naturaleza de toda verdadera definicion: no se conforma con explicar un nombre, ni indica solo una propiedad distintiva, como lo hacen las designaciones que esponen una propiedad característica y derivada y no una propiedad generativa y primera.

La definicion es la proposicion que marca en un objeto la calidad de donde se derivan las otras y que no se deriva á su vez de una calidad. Es una asersion de una especie extraordinaria, la mas fecunda, la mas preciosa de todas, que es el resumen de toda una ciencia y es la que toda ciencia aspira á tener en su resumen. En cada ciencia hay una definicion y una hay para cada objeto. No la poseemos por todas partes; pero por todas partes la buscamos."

Hé aqui la condenacion del positivismo en la teoría de la ciencia: "Hay pues juicios que son instructivos y que sin embargo no son experiencias; hay pues proposiciones que conciernen á la esencia y que sin embargo no son verbales; hay pues una operacion diferente de la experiencia, que obra por sustraccion en vez de adición, que en lugar de adquirir se aplica á los datos adquiridos y que mas allá de la observacion, abriendo á las ciencias una carrera nueva, define su naturaleza, determina su marcha, completa sus recursos y marca su fin." Euteramente de acuerdo estaríamos en esto con M. Taine, si reemplazara la abstraccion con la razon, porque bajo el doble punto de vista de la psicología y de la lógica es inexplicable el papel que señala á la abstraccion.

M. Mill se cree obligado á combatir á la demostracion porque ella exije proposiciones generales y apodicticas como premisas del raciocinio. No dice, á la verdad, que sea ilegítima la conclusion de un silogismo; pero quiere que la fuerza probatoria del argumento resida no en las verdades universales, como se cree desde Aristóteles sino en esperiencias particulares. Así es que no se podria inferir que "el rey ha de morir" porque todos los hombres son mortales, sino porque se ha observado el fenómeno de la muerte en todos los que nos han precedido. ¡Es en verdad poco ingeniosa la manía de los sistemas! ¿De qué modo puede la observacion enseñarnos que todos los hombres y en todos los tiempos y en todos lugares están sujetos á la muerte?

M. Taine emite otra opinion. Ve la fuerza probatoria del argumento no en las experiencias, como M. Mill, ni en las proposiciones generales ó axiomas, como todos los autores, sino en la causa que es un resultado de la abstraccion. Se prueba un hecho, dice Aristóteles, mostrando su causa. Bien; pero la conclusion de un raciocinio no siempre es un hecho y segun la terminología que está en uso mas bien se sirve uno de la idea de razon que de la idea de causa para expresar en general la relacion que existe entre la conclusion y las premisas.—Evitemos los subterfugios y halláremos en cualquier

ejemplo que la prueba que en el se presenta es válida solo porque se puede llevar á los términos de una proposición general.

Después de justificada la teoría de las formas del conocimiento científico contra los ataques al positivismo nos falta analizar rápidamente cada una de ellas.

La definición es la proposición que determina la comprensión de un objeto. En otros términos: definir un objeto es exponer el conjunto de sus calidades ó de sus propiedades, es decir lo que es, expresar su naturaleza ó su esencia propia. Estos son los términos de Aristóteles y de Ciceron: "La lógica es la ciencia del conocimiento: el juicio es la operación intelectual que establece las relaciones de las cosas; la comprensión es la palabra que une las propiedades entre sí" ¿Cuáles son las propiedades de la lógica?—Las de la ciencia. ¿Qué es ciencia?—Un sistema de conocimientos verdaderos y ciertos. La lógica es el mismo sistema aplicado al conocimiento. ¿Cuál es la comprensión del juicio? La de todas las operaciones del pensamiento. ¿Qué es una operación de esas? Es la actividad del pensamiento considerado bajo el punto de vista de sus objetos. El juicio es esa misma actividad aplicada á las relaciones de los objetos.

Determinando la comprensión, la definición fija al mismo tiempo de una manera indirecta la extensión del objeto, es decir, su terreno y sus límites. Así expresada la noción es clara, precisa, distinta de cualquiera otra. Ya se ve cual es el alcance de la lógica y del juicio. A decir verdad nuestra ciencia no es más que el desarrollo de la definición de un objeto.

La definición se expresa en un juicio según la forma. Es afirmativo, categórico, apodictico, idéntico, universal. El sujeto y el atributo, el objeto que ha de definirse y los miembros de la definición se convienen completa y necesariamente y son iguales y adecuados. El uno es exactamente lo que el otro, ni más ni menos, y puede siempre substituirse al otro. Los términos "lógica" y "ciencia del conocimiento" son sinónimos. Por esto la definición es una proposición universal por equivalencia que se convierte en sus propios términos. La ciencia del conocimiento es la lógica.—Cuando decimos "la certeza es la conciencia de la verdad, queremos decir que hay una cosa que se llama conciencia, otra que se llama verdad y que la relación de ambas cosas es lo que expresamos con la palabra certeza. La definición tiene necesariamente su valor objetivo.—Una proposición que no reuniese la verdad material á la verdad formal no sería definición.

¿A qué se aplica la definición? A todo objeto ó á toda noción compleja que tiene alguna comprensión y cuya comprensión puede ser designada. Definir es analizar, es descomponer, es dividir una cosa en sus más sencillos elementos. De donde se infiere que las nociones simples, las ideas, las categorías, que no tienen más propiedad que la que las caracteriza, no se prestan á ser definidas. No se define el ser, la esencia, la forma, la unidad, la calidad, la relación, y se usa de ellos como instrumentos para otras definiciones. Muchas esencias, formas y calidades y relaciones se definen con ayuda de las categorías; pero las categorías mismas no se pueden definir.—Lo mismo sucede por razón inversa, con los objetos cuya comprensión es inagotable, como son los individuos. No se puede decir cual es el número de sus propiedades y de sus relaciones, ó por mejor decir, la metafísica enseña que el individuo es el ser infinitamente finito, el ser cuya comprensión es infinita. Es imposible enunciar todos los atributos que distinguen á un individuo de todos los otros individuos pasados, presentes y futuros.

La definición no es por consiguiente una forma universal del conocimiento; pero cuando ella falta hay formas correspondientes que la reemplazan. La "designación" sirve de definición para las nociones simples cuya comprensión es muy débil y la "descripción" para las nociones individuales cuya comprensión no tiene límites.

La designación sirve para caracterizar el objeto, dándole una marca distintiva que no pertenece más que á él y que basta para que se le reconozca. Así se distingue el "ser" como el género supremo que lo comprende todo y no está comprendido en nada, la "esencia" diciendo que es lo que es inherente á un ser; la "unidad" que es lo que está sobre toda diferencia toda oposición y toda multiplicidad, y la forma, es lo que es opuesta al fondo, la manera con que se presenta la cosa. Suele usarse la designación respecto de objetos, que es posible definir, como sucede en varios puntos de geometría; pero esto no es científico.

La descripción es el desarrollo de una cosa individual, un país, un Estado, un hecho histórico, un animal. Cuando se aplica á una persona ó á algún personaje, es un retrato. No se conoce á París porque se diga que es la capital de Francia, ni por saber el año de su fundación, su situación física y astronómica. No se puede definir una ciudad; pero se describe dando una idea de ella, de sus principales curiosidades. ¿Cómo se podrá dar la definición de Virgilio, de Copérni-

co, de Descartes, de Rubens, de Shakspeare? Eso es imposible; se hace de ellos una descripción.

En último resultado, la definición lo es de nuestras investigaciones porque supone el conocimiento exacto y adecuado del objeto. Las ciencias fundamentales son menos privilegiadas bajo este aspecto consideradas, que las ciencias racionales y matemáticas.—En la antigüedad y en la edad media y acaso hoy mismo las ciencias filosóficas y matemáticas estaban más adelantadas que las naturales. Tienen más definiciones sin defecto las ciencias deductivas que las ciencias inductivas.

¿Cómo debe hacerse la definición? Ya sea que se la adquiera por inducción ó por deducción, la definición debe hacerse por la indicación del género próximo del objeto y sus diferencias propias: "Fiat definitio per genus proximum et differentiam ultimam."

¿Pero en esto está toda la comprensión del objeto? Si; eso es lo esencial, es todo lo que exige una perfecta definición. Las propiedades secundarias y consecutivas se ven al través de las constitutivas y primordiales y por eso no se cuida de ellas. Las comunes del objeto se recapitulan en una palabra, que es el género; los caracteres propios no son ordinariamente numerosos. La definición puede, por lo expuesto, ser corta sin perjudicar á la comprensión del objeto. Esta es una notable consecuencia de la teoría de las nociones subordinadas. La comprensión del género está implícitamente contenida en la de la especie.—Si se reúnen en un cuadro las calidades generales de los seres organizados, en seguida las calidades generales de los animales y las de los vertebrados, todas estas calidades estarán comprendidas en la palabra paquidermo y agregadas á las calidades propias de este orden de mamíferos. Merced á esta ley de las nociones subordinadas son posibles las definiciones científicas. El género y la diferencia específica son bastantes para fijar la comprensión de un objeto.

Veámos ya las reglas de la definición.

1. La definición ha de ser adecuada; ni demasiado ancha, ni demasiado estrecha; ha de convenir á todo el objeto y solo al objeto "omni et soli." Es muy extensa cuando no especifica bastante las calidades propias del objeto ó no conviene al objeto solo. Es demasiado estrecha cuando no especifica bien las calidades comunes del objeto ó no concierne á todo el objeto.

2. La definición ha de ser positiva, á no ser que el objeto sea negativo, como la nada, el vacío, el átomo, las tinieblas. Bien puede definirse el error diciendo que es la ausencia de la verdad y que las ti-

nieblas son la ausencia de la luz, pero no se puede definir la luz por la ausencia de las tinieblas, ni la verdad por la ausencia del error. Los predicados puramente negativos nada dicen respecto de la naturaleza del objeto; mas un predicado negativo agregado á propiedades positivas puede ser útil para la designación y para la descripción de las cosas.

3. La definición ha de ser precisa y concisa, es á saber, neta en el pensamiento y en los términos, ni muy larga ni muy corta. Carece de estas calidades cuando es superabundante, prolija, difusa y cuando acumula sin discreción las propiedades constitutivas y consecutivas, principales y secundarias.

4. La definición ha de ser clara. Es confusa y sin claridad no porque sea científica y no esté al alcance de todas las inteligencias sino por que se usen en ella términos oscuros, vagos y metafóricos ó cuando se gira en un círculo haciendo entrar en la definición el definido ó se le sustituye un sinónimo ó se explican sucesivamente dos nociones la una por la otra.—Es también confusa la definición cuando se hace por digresión, cuando se enumeran los casos ó especies del objeto en vez de indicar su naturaleza.

Son diversas "especies" de la definición las siguientes:

Primaria ó secundaria. La primera define el objeto por el género próximo; la segunda define el género próximo para hacer comprender la definición primaria.

Teórica ó genética. La primera define el objeto por sus propiedades; la segunda por su causa ú origen. Esta es más bien una designación que una definición.

Nominal ó real, porque da la significación de una palabra ó la comprensión de una cosa. Las definiciones de nombre son preciosas é indispensables en todas materias para evitar equívocos. Son arbitrarias en cuanto á la elección de la palabra porque cada quien puede dar á ésta la significación que guste ó crear un término nuevo, con tal de que prevenga al lector; de otro modo se expone uno á no ser entendido.

La definición se completa por la "division." La una dá los contornos del objeto, lo diferencia de todos los que están próximos y lo dá á conocer por sí mismo, enumerando cuanto es inherente á su esencia. La otra indica el lugar del objeto en las nociones superiores é inferiores, lo descompone en sus partes y dá á conocer todo lo que se contiene en una esencia. La definición y la division del objeto de una ciencia, forma todo el esqueleto de la misma ciencia. La division es

la proposición que expone la extensión de una noción. En otros términos, dividir un objeto es determinar el conjunto de sus especies ó la serie de sus sujetos, es enumerar todo lo que comprende ó todo lo que se puede afirmar de él en un juicio.—La división distribuye un género en sus especies; si se quiere definir una de estas especies es preciso nombrar el género. La división da pues el primer término de la definición de cada una de las partes; mas no da á conocer ni los caracteres propios de las especies ni la naturaleza del género.

La división se expresa en un juicio disyuntivo cuyos dos términos son idénticos ó equivalentes, porque uno representa el todo y el otro la suma de las partes.—Este juicio es necesariamente afirmativo y universal y puede convertirse en sus términos como una definición. A esta verdad formal reúne la verdad real, porque la relación que enuncia es conforme á la naturaleza de las cosas ó adecuada á la realidad. Si la proposición no es rigurosamente exacta ó científica no es división.

¿A qué se aplica la división? A todo lo que tiene alguna extensión ó comprende algunas especies y en consecuencia á todo lo que es general. La división como la definición se encierra en la esfera de los conceptos ó de las nociones de géneros, con exclusión de las nociones absolutas y de las individuales. Dividir es analizar y descomponer, por los elementos de la extensión y no por los de la comprensión. Lo absoluto y lo individual no se descomponen en especies.—La concepción general del ser como género, se divide porque hay seres finitos é infinitos, inorgánicos y organizados, espirituales y materiales pero la idea absoluta del ser puro y simple, de la esencia una y entera no podría dividirse.—Lo que es único y solo es rigurosamente indivisible.—El individuo es al mismo tiempo semejante y contrario al infinito.—El individuo es infinitamente finito, infinito en su determinación é indivisible como el infinito.

La división lógica no concierne pues ni al infinito ni al individuo. El uno está sobre toda división, el otro es el último término de la clasificación de las cosas. La división no se aplica mas que á las nociones abstractas y generales, obtenidas por analogía ó por deducción; pero esto no significa que lo general sea el único objeto de la ciencia. Si el ser infinito y absoluto no contiene especies, ofrece diversos puntos de meditación y la ciencia de Dios puede dividirse en esos puntos.—El objeto es pues indivisible; pero la ciencia del objeto, la metafísica se divide según las propiedades ó aspectos que presenta el pensamiento.—La ciencia permite las abstracciones, que no dañan al ob-

jeto y que son necesarias para una inteligencia limitada. Para estudiar un objeto, necesitamos descomponerlo y considerar aparte cada manifestación en sí misma y abstrayéndonos de las otras. Así es como se divide la ciencia, según las propiedades cuando el objeto no comprenden especies. Y lo mismo es cuando se trata de un objeto individual como en la psicología experimental. El alma es una é indivisible y sin dejar de serlo, puede ser analizada sucesivamente en sí misma, en su contenido y en las diversas combinaciones de su actividad.

Cuando no puede verificarse la división en especies, se sustituye con la partición ó el análisis. El "análisis" en este sentido se aplica á todo objeto que se determina en la ciencia y comprende al mismo tiempo á la división y á la definición. La "partición" es la descomposición de un todo en sus partes.

Se distinguen por lo común las partes integrantes, las constituyentes y las esenciales. La reunión de las primeras forma un todo físico, numérico ó colectivo por vía de agregación.—La reunión de la segundas un todo químico por vía de afinidad.—La reunión de las últimas forma un todo orgánico por vía de concurso ó de acción recíproca. Los caracteres de la división propiamente dichos no convienen á ninguna de estas particiones. El todo lógico es un género cuyas partes son las especies. Las partes de un todo físico, químico ú orgánico no son especies y no podrían definirse por el todo á que pertenecen.

Tales son la noción y los límites de la división lógica. Se distinguen en ella el objeto que se ha de dividir, los miembros de la división y el principio que sirve de base ó fundamento á esta operación.

El objeto por dividir es un género, un todo lógico que contiene nociones subordinadas; tanto mas divisible cuanto mayor es su extensión ó menor su comprensión. Los miembros de la división son las especies, los sujetos del género, sea cual fuere el nombre que le den los sabios, familias, géneros, especies, razas ó variedades. Las especies lógicas son nociones coordinadas entre sí que se excluyen mutuamente y toman el nombre de género. Una especie es género cuando se divide. De esto nacen las divisiones primarias y secundarias, las codivisiones, subdivisiones, cuyo conjunto es una clasificación. El número de los miembros es indeterminado.—Toda división por complicada que sea puede reducirse á dos términos por la afirmación y la negación de un atributo hasta agotar las especies. Esta división tiene algunas ventajas para la determinación de las familias, como sucede con las Floras; mas no hay nada científico en sus cua-

ros en que las familias se confunden ó se separan de un modo arbitrario, no debiendo olvidarse que la division debe ser adecuada ó conforme á la realidad. El objeto debe dividirse en dos términos si es doble, en tres si es triple y así sucesivamente, no debiendo multiplicarse las divisiones sin necesidad. Cuando un objeto se divide en tres nociones paralelas y determinadas como los ángulos basta con una division: si se divide en cinco como los dedos de la mano, vale mas que cuatro una division en esta forma: pulgar y no pulgar; índice y no índice; medio y no medio; anular y no anular; anular:



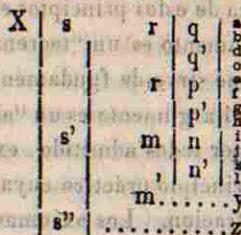
El principio de la division debe ser uno y salir de la definicion del objeto.

¿Cuáles son las reglas de la division?

1. La division debe ser adecuada ó completa. El género debe dividirse en todas sus especies, sin omitir, ni añadir, de manera que se conciba el sujeto en el pensamiento y se exprese tal cual es en sí mismo, en el juicio disyuntivo.
2. La division ha de ser positiva. No hay seres sin atributos y según sus atributos es como se ha de dividir. De otro modo la division nos llevaria á definiciones negativas.
3. La division ha de tener un principio fundamental y natural que nace de la definicion del objeto. El mismo principio de division sirve para distinguir las especies entre sí; pero para las subdivisiones es preciso escojer puntos nuevos de vista en cada una de las especies transformadas en género.
4. La division ha de ser inmediata, graduada ó continua. Es necesario que el objeto sea distribuido en sus especies próximas, que no haya saltos en la division, que no se atravesen sin intermedios las distancias que separan á dos miembros lejanos. Por esto es la division inmediata la mas precisa y exacta.
5. La division ha de ser clara. No se han de mezclar los términos subordinados y coordinados ni confundir las subdivisiones con las codivisiones, ni las familias con los géneros, ni colocar un género en las familias. Cuando una division es clara los miembros coordinados son nociones incompletas que se excluyen reciprocamente. La di-

vision tiene al mismo tiempo la proporcion justa ó la regularidad que debe tener.

Ejemplo de una division regular y graduada:



La tercera forma científica del conocimiento es la "demostracion."

La definicion y la division determinan el valor científico de una nocion por el analisis de sus propiedades y especies y se expresan en forma de un juicio categórico ó disyuntivo. Debe ser este juicio verdadero en sí mismo ó enunciar la relacion que realmente existe entre los términos que contiene. ¿Pero cómo se puede saber si la relacion es exacta? Remontándose á los principios, racionando y demostrando.

Entre la demostracion y el racionamiento hay la misma relacion que entre la definicion ó la division y el juicio. La ciencia no es una colleccion de aforismos ó de proposiciones aisladas, sino un conjunto de proposiciones enlazadas entre sí. Este enlace se apoya en la demostracion y se formula en el racionamiento. Esto concierne al enlace formal de los juicios: la demostracion concierne al fondo ó combina la verdad real con la verdad formal. Para que el racionamiento sea lejítimo basta con que haya ilacion en las ideas; mas si las premisas de las cuales se parte son errores ó hipótesis nada se habrá demostrado. La demostracion como forma científica del conocimiento exige la verdad y la certeza de las premisas: es por consiguiente un racionamiento formal y materialmente perfecto, un silogismo que se apoya en un argumento cierto y llega á una conclusion cierta, en una palabra, es un racionamiento concluyente que tiene por fin el de reunir en una nocion los diversos elementos de su extension y de su comprension, por medio de otra relacion dada y reconocida como verdadera.

Tres cosas se distinguen en la observacion: la teoria, el argumento y la relacion.

La "tesis" ó la cuestion es la proposicion particular que se ha de demostrar "quod est demonstrandum." Es la conclusion del razonamiento que se hace ó la incógnita que se trata de despejar.

El "argumento" es la proposicion general que sirve para demos-

trar la tesis: es el principio de la demostración ó la premisa ya conocida del raciocinio. El argumento ha de ser cierto para que á su vez lo sea la tesis. La demostración y la ciencia exigen principios generales. La certeza de estos principios es inmediata ó mediata. Si es mediata, el argumento es un "teorema" que resulta de una demostración anterior y que sirve de fundamento á una nueva demostración. Si es inmediata, el argumento es un "axioma" ó un "postulado," un principio teórico por todos admitido excepto por los que disputan toda verdad, ó un principio práctico cuya aceptación se pide como condición de la demostración. Los axiomas y los postulados son verdades intuitivas, intuiciones intelectuales que sirven de base á la demostración, sin ser ellas demostradas, ya porque no se necesita hacerlo, ya por que no pueda hacerse. Los teoremas, al contrario, son verdades discursivas que no llegan á ser evidentes sino por efecto de la demostración. En este sentido es en el que opondrá Locke el conocimiento intuitivo ó de simple vista á la demostración.

La relación entre el argumento y la tesis es una relación de inducción ó de "controversia". La tesis debe estar estrechamente enlazada con el argumento y la demostración no tiene mas objeto que el de demostrar como una proposición general que es evidente contiene otra y le comunica su propia claridad. Esta relación es la misma que existe entre las premisas y la conclusión de un raciocinio deductivo, relación de la razón, de principio á consecuencia mas bien que de causa, como expresa Aristóteles. Toda demostración es por tanto una "deducción" y no puede ser otra cosa. Entre la demostración y el razonamiento deductivo la liga es tan necesaria como entre el fondo y la forma; la demostración dice el Estagirita es un silogismo científico.

¿De donde proceden los principios y los axiomas que sirven de argumento en la demostración? ¿De la observación, de la generalización ó de la razón? Si para el hombre existe un conocimiento racional, independiente de la experiencia, los principios que provienen de esta fuente; son verdades universales y necesarias que como tales sobrepasan de los límites de la observación. Puede sugerirlos la experiencia; pero la razón los ve y les designa los caracteres que los distinguen.

¿A qué se aplica la demostración? A todo lo que puede ser dividido es decir, á todo lo que tiene una razón superior de su existencia y que debe ser como es, en virtud de su causa. Así resulta de la noción misma de la demostración que la conclusión ó la tesis está su-

ordinada á las premisas y que es una conclusión necesaria de ellas.— De esto se infiere que no se demuestra ni lo infinito, ni lo absoluto, ni los hechos contingentes y libres que pueden ser de un modo ó de otro.

Aristóteles reconoce que la demostración tiene límites y que es ménos extensa que la ciencia porque ésta comprende lo que no se demuestra. Sostiene que los principios de la demostración no se demuestran é invoca como motivo de esta imposibilidad el paralogismo del progreso á lo infinito en que el pensamiento se perdería infaliblemente si quisiera demostrar los primeros principios de la demostración, unos despues de otros. Buena es la razón; mas no exige que se restrinja si no toca al término de la demostración: ella subsiste entera si se detiene uno en un solo principio indemostrable, que es el principio infinito y absoluto de todas las cosas, que se llama Dios. Por esto no debe decirse que todos los principios de demostración sean indemostrables. Un teorema se demuestra y sin embargo sirve de principio de demostración para una serie de teoremas nuevos. Y nada impide que sean algun dia demostrados los axiomas y los postulados.—La misión de la metafísica es demostrar todos sus principios particulares en que se apoyan las ciencias particulares, con ayuda del principio absoluto de la ciencia. Este es el único rigurosamente y por siempre indemostrable. Las verdades inmediatas ó intuitivas son susceptibles de ser demostradas, aunque sean mas claras, según Locke, que las verdades demostradas. La intuición y la deducción son independientes una de otra como procedimientos metódicos; pero se aplican tambien la una á la otra.—Una misma verdad puede ser objeto de un doble conocimiento, intuitivo y demostrativo, analítico y sintético.

La fórmula de Aristóteles respecto de los límites de la demostración es muy extensa porque no tomó en cuenta los recursos de la metafísica; pero es exacta respecto del ser infinito y absoluto. Dios tiene de particular que es solo y único bajo todos aspectos. El solo es absolutamente infinito, infinitamente absoluto, sobre toda determinación, negación y oposición, sobre toda demostración posible. Y esto por una causa palpable: El es la causa primera y no tiene causa última; es la unión de cuanto está determinado, y por esto mismo. El no depende de ninguna razón superior. Es por tanto el argumento y principio supremo de la demostración y no puede ser nunca la tesis ó conclusión de un razonamiento deductivo. Tal es la falta que han cometido los autores que han querido buscar pruebas de la existencia

de Dios. Toda demostracion de Dios es un circulo porque se funda necesariamente en el principio de casualidad y éste está fundado en Dios.

La segunda restriccion que se hace á la teoría de la demostracion, concierne á los hechos. La demostracion no se aplica mas que á lo finito, á lo que está determinado ó contenido en las premisas y no á todo lo que es finito. Los hechos se muestran no se demuestran; no hay demostracion de las cosas perecederas, dice Aristóteles. Pero aquí es necesario hacer explicaciones. Hay hechos contingentes que dependen de la voluntad arbitraria de los seres racionales y hechos necesarios ó fatales. Entre dos resoluciones contrarias el hombre escoge libremente la que mas le place y es conforme á las inspiraciones de su conciencia; pero un cuerpo, por ejemplo, al cual le falta su apoyo, cae y cae con una velocidad uniformemente acelerada. En los fenómenos mecánicos, físicos, químicos, psicológicos nada es arbitrario, todo es fatal.

Hay pues dos órdenes de hechos enteramente opuestos; los unos contingentes y los otros necesarios. Estos se demuestran; aquellos no se demuestran. Si se demostraran los contingentes ó variables la demostracion los desnaturalisaria haciéndolos necesarios. Actos libres implican la libertad y la libertad puede demostrarse como otra propiedad cualquiera; pero cuando se demuestran la libertad se demuestra tambien que las manifestaciones de un agente libre y limitado desorientan todos los cálculos y todas las previsiones; lo que es libre puede ser ó no ser y ser de una manera ó de otra, lo que es demostrado debe ser tal como es y no de otro modo.

La demostracion se aplica propiamente á los elementos de la comprension y de la extension de un género. Reune una propiedad á una especie, es decir, una propiedad á otra ú otras tomadas como premisas y expone la conexion de todas esas relaciones. La conclusion es la consecuencia infalible de las relaciones expresadas en el argumento. Si todas las verdades se mezclaran y formaran un sistema de organizacion, es claro que la misma conclusion puede ligarse á diferentes grupos de relaciones ó que es posible llegar al mismo fin por vías diferentes. Con frecuencia hay varias demostraciones para una sola tesis segun la marcha que se adopte ó el punto de vista en que se la coloque, y aunque dos no valen más que una demostracion, á lo menos indican que no hay contradiccion en la ciencia. Y no hay colision ó choque entre las demostraciones porque la verdad es siempre la verdad y no puede ser contraria á sí misma. Solo un sofista

puede imaginar que es posible demostrar á un mismo tiempo el pro y el contra con motivo de una misma cuestion.

Muchas "especies" hay de demostraciones ó de pruebas y todas se toman de la definicion misma de la demostracion como raciocinio exacto en su forma y en su enunciado.

En cuanto á la forma la demostracion es simple ó compuesta, directa ó indirecta.—La primera toma la forma del silogismo; la segunda la del polisilogismo. Casi todas las demostraciones en las clases científicas son mas ó menos complicadas y se expresan en forma de una á otra de las numerosas conclusiones silogísticas que hemos dado á conocer en la teoría del raciocinio.

La demostracion directa se distingue de la indirecta en el modo con que se nota la relacion entre los dos términos de la conclusion. Sea S es P la tesis. Si se conoce un término medio M en el cual tienen relacion los otros términos, se demostrará directa y categoricamente que S es P; porque S es M y M es P luego S es P.—La demostracion indirecta tiene esta otra forma:

A es P ó no P.

S no es P.

luego S es P.

La "reduccion al absurdo" contiene, pues, dos demostraciones por lo menos: una hipotética que lleva á lo imposible, la otra indirecta que es enumeracion de la primera en virtud de la relacion comun entre dos términos contradictorios.

En cuanto al fondo, la demostracion es racional ó experimental, á priori ó á posteriori, seguro de que los argumentos provienen de la razon, como los principios y axiomas, ó de la observacion interna ó externa, como las propiedades del alma ó de la materia.—Los axiomas y los principios valen en todo tiempo y en todo lugar, en el cielo y en la tierra; las verdades empíricas, aun siendo ciertas no se aplican mas que á las condiciones actuales de la vida terrestre.

Segun la fuerza probatoria de los argumentos se distingue la demostracion absoluta, que es universalmente recibida de la demostracion relativa, que no es aceptada mas que por el adversario con que se discute, segun las concesiones que ha hecho ó las opiniones que ha sostenido.—Esta demostracion sin embargo no es rigurosamente conforme con la nocion de la demostracion. La relativa no tiene mas que un valor hipotético; es un "argumentum ad hominem,"

bastante para convencer al antagonista de inconsecuencia; pero que no realiza las condiciones de verdad y de certeza requeridas por la ciencia. Sócrates usaba con frecuencia este argumento contra los sofistas; pero estos quedaban confundidos sin que la verdad por ello adelantara nada. Jesús ha dado un bello ejemplo del perdon de las injurias diciendo: "el que de vosotros esté sin pecado, tire la primera piedra;" pero esto no quiere decir que deba dejarse impune un delito. De estos argumentos ad hominem se ha dicho que son argumentos de abogacia. Veamos ya las reglas de la demostracion.

1. Se debe exponer con limpieza el estado de la cuestion para que no se salga de ella, ó en otros términos, que la tésis sea adecuada á la conclusion, ó que el razonamiento establezca con exactitud lo que se ha de demostrar, ni más, ni menos, ni otra cosa. Salirse de la cuestion es un paralogismo.

2. El argumento ha de ser evidentemente verdadero y legítimamente cierto. Si no tiene mas valor que el de una hipótesis, sea cual fuere el grado de su probabilidad, no tendrá otro valor la tésis y por consecuencia no habrá demostracion. Querer demostrar una cosa incierta por medio de otra cosa incierta, es tambien un paralogismo, una peticion de principio.

3. El enlace formal de la proposicion debe ser conforme á las leyes del pensamiento y á las reglas del razonamiento deductivo, inmediato ó mediato. Es necesario que los términos y las relaciones estén bien determinadas por medio de la definicion y de la division y que haya consecuencia en la argumentacion ó que la conclusion esté estrictamente contenida en las premisas. Dejar vacios ó lagunas en la demostracion es un nuevo paralogismo.

Fuera de estas condiciones no hay demostracion verdadera. La primera regla conviene á la demostracion en general; la segunda y la tercera miran al fondo y á la forma de la demostracion y solo son un desarrollo de la primera. En una palabra es indispensable que la demostracion reune la verdad formal ó la verdad real, so pena de no ser un procedimiento científico.

La violacion de alguna de estas reglas es un "paralogismo" ó un "sofisma" segun es voluntario ó involuntario el error. Hay pues tantas clases de paralogismos como leyes hay para la demostracion y tantos sofismas como errores posibles hay en el raciocinio.

Indicaremos las especies mas importantes.

1. El primer grupo de paralogismos comprende á todos los razonamientos que le apartan de la tésis.—Puede uno "salirse de la certeza"

de tres modos: probando otra cosa, probando mas ó probando menos,

"Probar otra cosa" es cambiar el estado de la cuestion; vicio muy frecuente en las controversias y discusiones. El materialismo quiere probar que el espíritu no es mas que un efecto del organismo y confunde la idea de condicion con la idea de causa y prueba que el espíritu depende del cuerpo, por todas sus manifestaciones exteriores.

"Probar menos" es demostrar una parte y no el todo de la tésis.—Si se tratara de probar, por ejemplo, que el proyecto de dar direccion á los globos es imposible de realizar, no seria bastante probar que la empresa es muy peligrosa y muy difícil, sino que seria necesario agregar que las dificultades de tal empresa son invencibles.—No se refuta una teoria alegando que no se la ha comprendido y que es incouprehensible.—Asi es como razonan los positivistas con motivo de la metafisica y de Dios. Para comprender ciertas verdades es necesario sujetarse á un estudio regular y metódico.

"Probar mas" Es querer demostrar algo mas que la tésis es tomar premisas demasiado extensas que envuelven no solo la tésis, sino otras consecuencias de las que algunas son manifestamente falsas "qui ni miun probat nihil probat. Supongamos que sea esta la tésis: "la pena de muerte es justa." Si se funda este argumento "todo lo que inspira un saludable temor á los futuros delincuentes es justo" no hay raciocinio ni fuerza.—El paralogismo desaparece cuando las premisas aunque demasiado extensas para la tésis, no contienen mas que consecuencias ciertas: entonces la tésis se prueba con esas consecuencias y aun puede ser demostrada "á fortiori." Para probar, por ejemplo, que es posible el movimiento, se anda, porque si el movimiento es real con mas razon será posible.

2 La segunda clase de paralogismos comprende todos los raciocinios designados en el nombre de peticion de principio "petitio principis." "Incertum per incertum vel incertius probare" El argumento puede ser incierto de tres maneras: tomando por premisas la misma tésis que se ha de demostrar, fundándose en un principio que no sea mas que una consecuencia de la tésis, ó incidiendo en cualquier otro error material.

El círculo vicioso consiste en demostrar la cuestion por la misma cuestion bajo otra forma. "Idem per idem probare" Asi es como los positivistas demuestran que nada es absoluto porque todo es relativo, que nada es infinito porque todo es determinado, y los materialistas que el alma no existe porque no está bajo nuestros sentidos.

Otro paralogismo consiste en asentar como principio una propiedad que no podría demostrarse más que por la tésis, es decir, en tomar la consecuencia por el principio. Tal es la demostración de la libertad moral por la responsabilidad. Toda demostración del principio primero de las cosas es necesariamente una petición de principio, supuesto que el primer principio es el mismo que no puede ser deducido de ningún otro.

La tercera especie de peticiones de principio es la que acepta una "hipótesis" cualquiera, independiente de la tésis. El razonamiento entonces puede ser perfectamente conforme con las leyes parciales del pensamiento; pero se apoya en un error material ó por lo menos en una verdad que por sí misma necesita de ser demostrada: todos los "sofismas materiales" indicados por Aristóteles son de esta clase. Unas veces se toma por causa lo que no es sino condición, medio ó instrumento, coincidencia ó sucesión; otras veces se confunde lo relativo con lo absoluto, lo contingente con lo necesario. Hay tantos paralogismos de esta clase como formas del error. Algunos de los argumentos inventados por los antiguos son de la misma familia: tal es el cornudo: lo que no se ha perdido, lo tienes; no has perdido un cuerno luego tienes un cuerno." El "argumento ad hominem" se apoya en los antecedentes ó en las confesiones del adversario; el argumento ad verecundiam" invoca una autoridad respetable para fundar una aserción controvertible; el "argumento ad ignorantiam" que da por cierto lo que el adversario no puede refutar. Todos estos argumentos son fórmulas diversas del mismo argumento.

La idea de causa es el texto más frecuente de los paralogismos de este género y el tema favorito de la sofística y del escepticismo. De él nace el: post hoc ergo propter hoc."

3. La tercera y última clase de paralogismos comprende todos aquellos que contienen algún "vicio de raciocinio." Hay tres clases principales según que la violación de las reglas del silogismo consiste en la indeterminación de los términos, en la falta de enlace de las proposiciones ó en la extensión de la conclusión que exceda á la de las premisas.

La falta de enlace de las proposiciones revela que hay una "laguna" ó un "salto" en la argumentación. Generalmente lo que falta es el término medio sin que se le pueda pasar en silencio. Así sería el razonamiento con que quisiera probarse que todo es fatal en el mundo porque toda actividad está sujeta á leyes y que las leyes

son necesarias. Habría necesidad de probar que esta necesidad se aplica á los espíritus lo mismo que á la materia.

Hay un ejemplo ingenioso de este caso, del célebre sofista Zenón, llamado el Aquiles y destinado á probar la imposibilidad del movimiento; supongamos que una tortuga está un poco adelante del lugar que ocupa Aquiles. Cuando este llegue al lugar que tenía la tortuga, ella habrá adelantado algo y cuando Aquiles llegue á este punto, la tortuga también habrá adelantado otra vez, y así sucesivamente. El razonamiento es perfecto en la forma y en el fondo; pero tiene una laguna y es que no toma en cuenta el tiempo, porque el movimiento se compone de tiempo y de espacio y no de éste solo.

Ya hemos visto que "mucho probar" es un paralogismo, porque se sale uno de la cuestión y la conclusión entonces no es adecuada á la tésis y el argumento es demasiado extenso. Pero es preciso no confundir este caso con el que consiste en "demasiado concluir," en que la conclusión es más extensa que las premisas, porque en este caso la conclusión solo sería válida en parte, en aquello que está en las premisas. Se concluye demasiado cuando se pasa sin transición de la existencia subjetiva á la objetiva, de la apariencia á la realidad, de la no manifestación á la imposibilidad de la vida.

La "indeterminación de los términos" es un género de paralogismos conocidos en todos los tiempos. Los quiproquos, los equívocos, los juegos de palabras son partes de ese género. Los "sofismas formales" enumerados por Aristóteles son sus especies principales, y consisten en la homonimia, en el equívoco, en la confusión de los acentos, en el doble sentido de las voces ó de las frases, en el tránsito del sentido dividido al sentido compuesto ó vice versa. Los oráculos son ejemplo de esto, porque generalmente juegan sobre expresiones de esta clase. — Ya hemos visto de estos sofismas, en otro lugar, los que tienen los nombres de el cocodrilo y el sorites. Hay además el calvo, el mentiroso y el enmascarado. "¿El que tiene todos los cabellos es calvo? No. ¿Y si se le cae uno, es calvo? No. ¿Y si se le cae otro, es calvo? No. ¿Y si se le caen todos? Entonces es calvo." Luego la diferencia de un cabello hace á un hombre calvo. "¿Conoces á tu padre? Si. ¿Conoces á éste enmascarado? No; pues es tú padre; luego no conoces á tu padre."

## CAPITULO II.

## EL SISTEMA.

El sistema es á la ciencia lo que la forma es al fondo, la definición la division y la demostracion á nuestros conocimientos particulares. La ciencia debe formularse en sistema ó expresarse en forma sistemática. Solo con esta condicion es completa en su conjunto y en sus partes y constituye un cuerpo de doctrina, y tiene principio y cuadro. El sistema es la forma orgánica de la ciencia como organismo del conocimiento.

La ciencia no es una rapsodia ni una amalgama de nociones, de proposiciones y de razonamientos, aun cuando cada una de estas operaciones sea verdadera y cierta en sí misma. Es necesario que todo el contenido de la ciencia esté ligado, enlazado, reunido en un todo como los nervios en el cuerpo humano. No siendo así la ciencia carece de unidad: es una coleccion de fragmentos en que nada está organizado. La idea de sistema es precisamente la de organizacion. Las partes de un sistema son distintas; mas no separadas ó separables: no pueden bastarse á sí mismas ni apartarse del conjunto, sin perjudicar al resto; están unidas mas no confundidas ó absorbidas unas por otras, porque sin distincion no hay variedad, no hay partes y sin union no hay unidad, no hay todo.—El sistema es un todo en que todo se distingue, en que todo se une y se engrana.—Las relaciones que hay entre las partes y con el todo consisten en que cada parte es á un mismo tiempo fin y medio respecto de las demas: las sostiene y es por ellas sostenida.—Para conocer á los seres finitos es necesario saber cuál es su posición, su fin en este mundo, y para tener una nocion precisa del mundo es necesario elevarse hasta Dios.

Este encadenamiento orgánico que hace de la ciencia un sistema es conforme con las leyes generales del pensamiento, con las prescripciones del método y con las formas científicas del conocimiento

Las condiciones del sistema como las del organismo son la unidad, la variedad, y la armonía, que son idénticas á las leyes de la tésis, de la antítesis y de la síntesis y que se expresan bajo la forma de la definición, de la division y de la demostracion.

Las leyes de la verdad son tambien las de la belleza. Esta consiste en la armonía, en el acuerdo perfecto de todo con todo. La belleza es el esplendor de lo verdadero. No existe una obra de arte ó de la naturaleza sino tiene unidad: unidad de sujeto, unidad de composicion, unidad de tiempo, y de lugar: no hay tampoco belleza si falta la oposicion ó contraste: variedad de líneas, de movimientos, de colores, de grupos, independencía de cada parte en el conjunto, elegancia. Sin armonía tampoco hay belleza.—La ciencia la tiene y es intelectual, brillando en el equilibrio de los elementos del sistema.

¿Qué es lo que el método exige en cada género de investigaciones? Que el objeto sea primeramente considerado en sí mismo, en su esencia una é indivisa ó como todo: esta es la primera condicion del sistema, la unidad: es la primera ley del pensamiento, la tésis: es la primera forma científica del conocimiento, la definición. La segunda condicion del sistema es que el objeto sea considerado en su contenido, en sus partes, en sus especies, en la multiplicidad de sus aspectos, la variedad; es la segunda ley del pensamiento, el antítesis, es la segunda forma del conocimiento, la division. La tercera condicion del sistema es que se considere el objeto en la relacion de las partes entre sí y con el todo, la armonía: esta es la tercera ley del pensamiento, la síntesis y la tercera forma científica del conocimiento, la demostracion. De este modo el sistema satisface á todas las exigencias del pensamiento, de la ciencia y del método. Es en verdad el coronamiento del edificio. De aquí toma el nombre de "arquitectónica" que se dá al arte de construir un sistema.

La arquitectónica, dice Kant es el arte de los sistemas. Es la teoría de lo que es científico en nuestro conocimiento y entra en la metodología, porque la unidad sistemática es la que forma un todo de un simple agregado. Bajo el imperio de la razon nuestros conocimientos no son ya una rapsodia, sino un sistema; y solo en esta forma pueden sostener y llevar á cabo los fines de la razon.—Un sistema es un conjunto de conocimientos reducidos á la unidad en una idea que al mismo tiempo contiene el fin y la forma del todo que á ella corresponde. En virtud de la unidad todas las partes se acuerdan entre sí y con el todo. Las partes son entonces distribuidas ó arti-

culadas, no acumuladas: se desarrollan interiormente por intus-suscepción y no exteriormente por aposición como los órganos de un cuerpo viviente.

De esto nacen consecuencias importantes para el estudio y el adelantamiento de las ciencias. "Nada es más simple, más rápido, que el estudio de una ciencia que está ya constituida y organizada. Las primeras líneas del tratado que la explica, dan una definición precisa de su objeto y el espíritu abarca con una sola mirada la naturaleza y la circunscripción de la obra. Después exponiendo las grandes divisiones del objeto, se divisan todas las partes, todas las cuestiones, todas las investigaciones de esa ciencia. Y en virtud de un método claro, lucido, evidente, se comprende la exactitud y legitimidad de ella."

La utilidad de los sistemas es evidente con tal de que se conformen con la realidad ó que sean lo que deben ser. Sin embargo la forma sistemática de la ciencia ha tenido siempre muchos adversarios desde Condillac. Se ha dicho que los sistemas ponen trabas á los vuelos de la inteligencia, que no toman en cuenta la observación, que sacrifican el análisis á la síntesis, que destruyen el espíritu científico encerrando las cosas en cuadros artificiales y substituyendo fórmulas fantásticas á una investigación laboriosa y á una explicación circunspecta de lo que está á nuestro alcance. Pero esta crítica es buena tratándose de falsos sistemas que se fundan en hipótesis y no en principios. En filosofía como en otras ciencias hay sistemas exclusivos que desdennan la observación porque esta los embaraza.—Así hubo en la edad media y aun ahora falsos sistemas que toman por punto de partida el paralogismo, mas no deben confundirse los sistemas con los abusos á que pueden dar ocasión, por que esto sería también caer en el paralogismo, tomando el antecedente por la naturaleza de las cosas. El sistema es una necesidad para la razón que propende en todo á la unidad y á la armonía. El sistema efectúa en la ciencia el orden y el enlace que hay en toda la naturaleza. El mundo no es un caos, sino un todo organizado, lleno de proporción, de unión y de medida. Por consecuencia nuestros conocimientos no pueden ser científicos mas que á condición de reproducir bajo una misma forma sistemática el sistema real de los seres.

Condillac distingue tres clases de sistemas: los primeros que adoptan por principios las máximas generales y abstractas y estos son sistemas abstractos; los segundos que toman por base suposiciones gratuitas y entónces son hipótesis y los terceros que son los verdaderos

sistemas toman por base hechos comprobados: "Una ciencia bien tratada es un sistema bien hecho" dice Condillac.

La piedra de toque de los sistemas es esta: el uso y el abuso se conocen en la preferencia que se da á la verdad sobre la simetría ó á esta respecto de aquella.

La primera condición del sistema es la "unidad;" la ciencia no existe sino cuando los diversos conocimientos que son de su dominio dejando de ser fragmentos ó rapsodias, forman un todo solo, cuando son la irradiación de un pensamiento solo y fundamental. Y este pensamiento es el del objeto total de la ciencia que se destaca del conjunto de los objetos de la inteligencia y que está circunscrito en su contorno ó en sus límites. "Mientras que una ciencia, dice Jouffroy, no tiene mas que una idea vaga de su objeto, no puede constituirse, porque lo que constituye una ciencia es la idea de su objeto.

Cada ciencia tiene el suyo y su unidad consiste en la unidad de su objeto. El objeto es primeramente concebido en su unidad, en su esencia una y entera, según la ley de la tesis. Cada ciencia debe tener un principio "principium, fundamentum, ratio." El principio de una ciencia es primeramente su objeto. Quien lo conoce con exactitud puede obtener todo lo demás por la determinación analítica, porque todo está en el principio, bajo el principio y por el principio de una ciencia, sea lo que fuere. Así es como todos nuestros pensamientos relativos á la geometría tienen su resumen en la noción del espacio. El espacio, el movimiento, la cantidad, lo bello, lo verdadero lo justo son principios de otras tantas ciencias: Dios es el principio de todo lo que es.

Para cada ciencia se necesita un solo objeto, un solo principio, para que ella pueda formar un solo todo ó un sistema de verdades.—De esta unidad resulta como consecuencia la "unidad" de todo lo contenido en el conjunto de los conocimientos que pertenecen á la ciencia. Todo se une y se enlaza en la ciencia porque todo se refiere á la esencia del objeto; todo tiene la misma razón y el mismo fin; todo tiende á desenvolver la misma idea, en facetas diversas. Las proposiciones difieren entre sí; pero no pueden estar jamás en oposición contradictoria una con otra, sino en los límites en que el principio de contradicción es en sí mismo una verdad, en tanto que el todo es y no es cada una de sus partes.

Esta primera condición de la ciencia coincide con la noción exacta y completa, es decir con la definición del principio. Toda la ciencia está implícitamente contenida en la definición de su principio,

supuesto que la definición expresa la comprensión ó da la esencia del objeto que la ciencia tiene la misión de determinar en todas sus combinaciones interiores. Si la definición falta, la suple la designación.—La ciencia está constituida definitiva ó provisionalmente según es el valor del conocimiento adquirido de su principio.

La segunda condición del sistema es la "variedad." El objeto de la ciencia no es una abstracción sin realidad, una unidad vacía sin contenido, sino un todo constituido de diversas partes ó capaz de ser analizado. Resulta de esto que hay diversos órdenes de verdades particulares, que llegan á ser materia para otros tantos capítulos, ó teorías especiales subordinadas á la unidad del principio, mas opuestas entre sí según las leyes de la antítesis. La variedad es el objeto mismo descompuesto en sus partes ó elementos internos.—La ciencia ha de tener cuadros como tienen contrastes las obras de arte, si se ha de evitar la confusión.—De la variedad nace la distinción como proviene la unión de la unidad. Merced á la distinción cada parte tiene su importancia propia y representa un papel propio en el conjunto.

Esta segunda condición del sistema tiene su resumen en la "división" del principio de la ciencia. Si el principio mismo es simple é indivisible, el conocimiento del principio se dividirá según los puntos de vista que ofrece al análisis. Sin variedad no hay unidad y la división tiene por objeto precisamente indicar todo lo múltiple que está contenido en la unidad del objeto. La ciencia se extiende por la división de su objeto y se ramifica y toma creces. Las divisiones reales no se presentan desde el primer momento sino que se van presentando lentamente y por grados.

La tercera y última condición del sistema es la "armonía" ó la variedad plenamente desenvuelta en todos sus elementos y en las justas relaciones entre sí y con la unidad. Cuando el objeto está definido según su esencia y dividido según sus partes, hay todavía que referirlas al todo y reunir las unas con las otras, es decir, referir la multiplicidad á la unidad según la ley de la síntesis.—No hay sistema sin armonía.

Tal condición del sistema comprende á la "demostración." Esto es el lazo de la ciencia: se apoya precisamente en las mismas relaciones que hay entre el todo y las partes, y por esto su obra es reunir todas las de la ciencia á su principio común y poner así de manifiesto que ellas deben ser lo que son en realidad. En la ciencia todo se demuestra por el principio, porque las partes tienen las mismas

propiedades que el todo y no pueden comprenderse mas que en el todo y por el todo.

Tal es la idea general de un sistema en sus relaciones con las leyes del pensamiento y con las formas científicas del conocimiento.

Cada ciencia debe formar un sistema de verdades; así las ciencias experimentales como las racionales y matemáticas.—Se pueden distinguir los sistemas analíticos y sintéticos según la marcha que se adopte para la organización de la ciencia; pero toda ciencia sea cual fuere la fuente de donde toma la verdad y sea cual fuere también el orden que observa en la exposición debe revestirse de una forma sistemática. Toda ciencia que no lo hace así es necesariamente imperfecta en la forma y esta imperfección denota siempre algún vicio ó laguna en el fondo.

Más aún: todas las ciencias reunidas forman un todo solo que es la ciencia una y entera. Como tal, ella es uno de los fines fundamentales de la humanidad que se distingue esencialmente de los otros fines de la vida. Así considerada la ciencia tiene también su unidad: es el conjunto de los conocimientos verdaderos y ciertos que ha adquirido el hombre. Así la ciencia debe formularse en sistema, ó en otros términos, todas las ciencias particulares deben ser consideradas como los órganos de un mismo todo ó como sistemas parciales que son parte del sistema general de nuestros conocimientos.

Tenemos un ejemplo notable de esta sistematización compleja en nuestra propia naturaleza.—El hombre realiza completamente en su esencia todas las condiciones de un sistema ó de un organismo, la unidad, la variedad y la armonía: es uno en su personalidad individual y es doble en su constitución espiritual y física; es en fin como miembro de la humanidad el ser de armonía formado por la unión perfecta de un espíritu y de un cuerpo. La misma organización se reproduce en cada una de las partes de la naturaleza humana, en cada órgano, en cada parte del cuerpo, en cada facultad del alma. El hombre no es un sistema simple sino un sistema de sistemas. Así debe ser la ciencia una y entera que abarca en unidad todas las ciencias particulares.

La conexión inmediata de esta organización de la ciencia considerada en su conjunto es la unión de todas las ciencias entre sí. En el ideal de la ciencia todo se une y todo permanece distinto, según la fórmula de la armonía: unir sin confundir; distinguir sin separar. En el estado de aislamiento y de incoherencia en que se encuentra la mayor parte de las ciencias en nuestra época se pueden señalar

muchas contradicciones: las ciencias se invaden unas á otras. Es porque el sistema de la ciencia no está hecho en su conjunto. Ninguna verdad puede contradecir á otra verdad; ninguna ciencia puede salir de sus límites.—El acuerdo de las ciencias racionales entre sí, de las experimentales entre sí y de aquellas con estas, debe ser el resultado inevitable de la reduccion de las ciencias á la unidad en forma de sistema.

¿Cómo puede verificarse esta obra? No es difícil de comprender el problema. Cada ciencia particular tiene su principio y este principio es la expresión mas pura de su unidad. La ciencia de los principios en general, la ciencia de los principios de todas las ciencias es la "filosofía." Esta no es mas que una parte de la ciencia; pero esta parte tiene por objeto el conjunto de las verdades generales y necesarias que pertenecen á todos los órdenes de cosas y en los cuales tiene su resumen toda la realidad; la filosofía como ciencia es el sistema de los principios que dominan todos los géneros de fenómenos. Así pues por la filosofía y en la filosofía se eleva la ciencia en su conjunto á la unidad.—Los principios forman una red que enlaza todo y lo liga en Aquel que es. El principio de una ciencia particular es indemostrable para esa ciencia porque está en los límites de ella la verdad primera de donde dependen las demás; pero no es indemostrable para la filosofía porque todos los principios particulares dependen á la vez del principio infinito y absoluto. Todo deriva del Sér, todo es en Dios, bajo de Dios y por Dios. La filosofía es antes que todo la ciencia de Dios.

Sin la filosofía los principios de las ciencias particulares serian puras hipótesis, supuesto que ninguna ciencia puede demostrar su principio; mas la filosofía refiriendo estos principios al absoluto de la ciencia les quita todo carácter hipotético. Pero queda siempre un principio que no es demostrado, el principio mismo de la filosofía. Y de aquí la necesidad que ésta tiene de ir avanzando gradualmente hasta elevarse á la certeza de la existencia de Dios, y tal es el objeto de la parte preparatoria de la filosofía que comienza por la observacion.

Diversos ensayos se han hecho en todas las épocas de cultura intelectual para constituir el sistema de la filosofía en sus relaciones con el sistema entero de la ciencia. Parece que se ha comprendido en todo tiempo que la "sistematizacion" es el fin supremo del pensamiento científico. No basta con poseer algunas verdades respecto de Dios, del mundo, del alma, de los hechos de la vida: es preciso enlazarlas en

tre sí y reunir las en un todo que tenga la unidad, la variedad, y la armonía.

Mas si la sistematizacion es una necesidad de la naturaleza, no todas las divisiones filosóficas satisfacen igualmente á las condiciones de un sistema. Los sistemas valen lo que vale la ciencia y se perfeccionan al paso que las ciencias progresan. No debe tenerse la esperanza de encontrar en el origen un conjunto de conocimientos plenamente organizado sobre las mas elevadas cuestiones que ocupan el pensamiento; el sistema perfecto es un ideal que comienza apenas á apuntar en nuestro dias y cuyo desenvolvimiento está reservado al porvenir.—Los sistemas que encontramos en la historia de la filosofía oscilan en general entre dos tendencias contrarias, unas veces hácia la unidad otras hácia la variedad, es decir, entre los dos elementos opuestos que se reúnen en la armonía; pero cuya conciliacion no está aun hecha.

Para el "panteísmo" todo es uno, todo es idéntico. Es menester en efecto que todo se refiera á la unidad puesto que Dios no puede ser considerado sino como el sér uno y entero que es todo y contiene todo en su esencia infinita y que con este título es el principio de la ciencia, bajo el doble aspecto del sujeto y del objeto, el principio del conocimiento y el principio de la realidad.—El panteísmo dice: Dios es el mundo, en lugar de decir, Dios considerado en su contenido es también el mundo; dice que el mundo es Dios, en vez de decir que el mundo es en Dios, bajo Dios y por Dios, lo cual afirma á un mismo tiempo la distincion y la union de los dos términos.

Haciendo desaparecer toda distincion entre Dios y el mundo el panteísmo desconoce por una parte la doctrina de Dios como sér supremo y por la otra la doctrina del mundo como conjunto de seres determinados que tienen una existencia propia y una actividad propia. Negando la trascendencia de Dios con relacion al mundo, niega al mismo tiempo la personalidad divina y todas las calidades morales que hacen de Dios, como sabiduría, como justicia, como amor, como providencia, el ideal supremo de la razon, el fin de la vida moral y religiosa.—Quien dice panteísmo, dice determinismo. La libertad es un elemento de distincion y de oposicion que perturbaria la irradiacion simétrica de la sustancia. Supuesto que el mundo es idéntico á Dios, los seres finitos no son mas que los modos del Sér infinito un solo ser, una sola causa, nada de principio de individualidad en el mundo. La sustancia es una ¿cuál es? Dividense las opiniones: para el panteísmo materialista es la materia, para el panteísmo idealista es el es-

piritu, la idea, y ambas cosas para el panteísmo que reconoce dos aspectos en la sustancia y los considera como idénticos; pero estas divergencias no afectan para nada al carácter general de la doctrina.

El "dualismo" se manifiesta en formas diversas; pero consiste esencialmente en presentar los elementos de la realidad sustancias ó fuerzas como si fueran divididas y contrarias. Presentanse varios antagonismos: El bien y el mal, la luz y las tinieblas, Dios y Satanás, los genios celestiales y los demonios infernales. En todo caso la esencia del mundo no está unida á la esencia divina: sin unidad no hay union. El mundo se desarrolla al lado ó fuera de Dios.

Ni el dualismo ni el panteísmo realizan las condiciones de un sistema científico en que todo se enlaza y aparece distinto. El uno no tiene encadenamiento. El otro carece de distincion y ambos de carácter orgánico.

El nombre que mas conviene al sistema de la filosofía en estas condiciones es el de "panenteísmo" "omnes non sunt Deus, set. in Deo." —Difiere el panenteísmo del panteísmo en que supone que el mundo no es equivalente á Dios: pero que está en Dios, distinto de Dios ó que Dios es sobre el mundo, como Ser supremo. Difiere del dualismo en que supone que no hay antítesis entre Dios y el mundo, porque Dios no es un género de la realidad, pero que existe un Dios entre el mundo físico y el mundo espiritual. Supone en fin, contra el dualismo y el panteísmo, que en virtud de la unidad de la esencia divina todas las partes del universo estan en relacion entre sí y con Dios; el espíritu y la materia se armonizan en la humanidad y cada uno de estos géneros está intimamente unido al Ser supremo. En una palabra el panenteísmo afirma á la vez la distincion y la union entre Dios y el mundo, mientras que el panteísmo y el dualismo afirman el uno la confusion y el otro la separacion. Se desenvuelve lógicamente segun los principios de la tésis del antítesis y de la síntesis, mientras que el panteísmo se detiene en la tésis y el dualismo en el antítesis.

El panteísmo como sistema puede representarse por dos círculos que tengan el mismo centro y el mismo radio, el círculo de Dios y el círculo del mundo, que son idénticos. El dualismo se representará exactamente por dos círculos que no se toquen en ningun punto, para expresar que Dios y el mundo están separados y fuera el uno del otro. El panenteísmo, como doctrina de la armonía y símbolo de la organizacion es mas complicado. Necesita de un círculo para la tésis, dos

para la antítesis y otro para la síntesis ó para la union de todo con todo. Estos círculos no tendrian un solo centro: pero estarian contenidos en uno que seria el círculo del Ser supremo.—La organizacion de la luz podria formularse de una misma manera por medio de tres círculos, rojo, amarillo y azul, que se cruzan y que están contenidos en el gran círculo de la luz. Dios es al mundo lo que la luz á los colores.

### CAPITULO III.

#### EL MÉTODO.

La metodología es la parte mas importante y oscura de la ciencia. Los autores enumeran una multitud de métodos distintos: el análisis, la síntesis, la construccion, la crítica, la hipótesis, la dialéctica, la experiencia, la induccion y la deduccion; más no están de acuerdo ni en el valor, ni en las relaciones de estos diversos procedimientos. —No está aun organizada la metodología y vamos á bosquejar los trazos principales de su desenvolvimiento orgánico.

Con frecuencia se confunde el método ya con el sistema, ya con la ciencia entera. El método, dice un autor, es la ciencia del arte de obrar: el método es la ciencia de las leyes de la razon. Es incontestable que el método es inseparable de la razon, de la ciencia, y del sistema: que proceder con método es proceder con razon, es adquirir la ciencia, es desenvolver un sistema; pero el método no es todo esto. No es la razon, sino una actividad racional; no es la ciencia, sino el instrumento que la produce; no es el sistema, sino la vía que á él conduce. Es el sendero que debe seguir el pensamiento para constituir la ciencia. Guía, sostiene, fortifica el entendimiento en la investigacion de la verdad. El método le lleva directamente y con seguridad á su fin, y le evita toda divagacion y toda pérdida de fuerzas. El espíritu que se conforma con las prescripciones del método se libra del error y de la duda, avanza gradualmente de lo conocido

piritu, la idea, y ambas cosas para el panteísmo que reconoce dos aspectos en la sustancia y los considera como idénticos; pero estas divergencias no afectan para nada al carácter general de la doctrina.

El "dualismo" se manifiesta en formas diversas; pero consiste esencialmente en presentar los elementos de la realidad sustancias ó fuerzas como si fueran divididas y contrarias. Presentanse varios antagonismos: El bien y el mal, la luz y las tinieblas, Dios y Satanás, los genios celestiales y los demonios infernales. En todo caso la esencia del mundo no está unida á la esencia divina: sin unidad no hay union. El mundo se desarrolla al lado ó fuera de Dios.

Ni el dualismo ni el panteísmo realizan las condiciones de un sistema científico en que todo se enlaza y aparece distinto. El uno no tiene encadenamiento. El otro carece de distincion y ambos de carácter orgánico.

El nombre que mas conviene al sistema de la filosofía en estas condiciones es el de "panenteísmo" "omnes non sunt Deus, set. in Deo." —Difiere el panenteísmo del panteísmo en que supone que el mundo no es equivalente á Dios: pero que está en Dios, distinto de Dios ó que Dios es sobre el mundo, como Ser supremo. Difiere del dualismo en que supone que no hay antítesis entre Dios y el mundo, porque Dios no es un género de la realidad, pero que existe un Dios entre el mundo físico y el mundo espiritual. Supone en fin, contra el dualismo y el panteísmo, que en virtud de la unidad de la esencia divina todas las partes del universo estan en relacion entre sí y con Dios; el espíritu y la materia se armonizan en la humanidad y cada uno de estos géneros está intimamente unido al Ser supremo. En una palabra el panenteísmo afirma á la vez la distincion y la union entre Dios y el mundo, mientras que el panteísmo y el dualismo afirman el uno la confusion y el otro la separacion. Se desenvuelve lógicamente segun los principios de la tésis del antítesis y de la síntesis, mientras que el panteísmo se detiene en la tésis y el dualismo en el antítesis.

El panteísmo como sistema puede representarse por dos círculos que tengan el mismo centro y el mismo radio, el círculo de Dios y el círculo del mundo, que son idénticos. El dualismo se representará exactamente por dos círculos que no se toquen en ningun punto, para expresar que Dios y el mundo están separados y fuera el uno del otro. El panenteísmo, como doctrina de la armonía y símbolo de la organizacion es mas complicado. Necesita de un círculo para la tésis, dos

para la antítesis y otro para la síntesis ó para la union de todo con todo. Estos círculos no tendrian un solo centro: pero estarian contenidos en uno que seria el círculo del Ser supremo.—La organizacion de la luz podria formularse de una misma manera por medio de tres círculos, rojo, amarillo y azul, que se cruzan y que están contenidos en el gran círculo de la luz. Dios es al mundo lo que la luz á los colores.

### CAPITULO III.

#### EL MÉTODO.

La metodología es la parte mas importante y oscura de la ciencia. Los autores enumeran una multitud de métodos distintos: el análisis, la síntesis, la construccion, la crítica, la hipótesis, la dialéctica, la experiencia, la induccion y la deduccion; más no están de acuerdo ni en el valor, ni en las relaciones de estos diversos procedimientos. —No está aun organizada la metodología y vamos á bosquejar los trazos principales de su desenvolvimiento orgánico.

Con frecuencia se confunde el método ya con el sistema, ya con la ciencia entera. El método, dice un autor, es la ciencia del arte de obrar: el método es la ciencia de las leyes de la razon. Es incontestable que el método es inseparable de la razon, de la ciencia, y del sistema: que proceder con método es proceder con razon, es adquirir la ciencia, es desenvolver un sistema; pero el método no es todo esto. No es la razon, sino una actividad racional; no es la ciencia, sino el instrumento que la produce; no es el sistema, sino la vía que á él conduce. Es el sendero que debe seguir el pensamiento para constituir la ciencia. Guía, sostiene, fortifica el entendimiento en la investigacion de la verdad. El método le lleva directamente y con seguridad á su fin, y le evita toda divagacion y toda pérdida de fuerzas. El espíritu que se conforma con las prescripciones del método se libra del error y de la duda, avanza gradualmente de lo conocido

á lo desconocido y llega sin fatiga al conocimiento exacto de todo lo que es capaz de alcanzar.

El método es la dirección que se necesita dar al pensamiento para que realice su destino. No tiene más fin que el pensamiento mismo, libertar el alma del escepticismo, hacerla disfrutar de la verdad dejándola descansar en la posesión de la certeza. Las agitaciones y las inquietudes del pensamiento solo pueden ser apaciguadas por el método. En todas materias la duda resulta de la posibilidad de una oposición entre el sujeto y el objeto del pensamiento. ¿Cómo se ha de resolver esta dificultad si no es instituyendo un procedimiento regular que por una parte determine el objeto tal como nos aparece bajo el imperio de las leyes de la razón y por otra parte expone lo que el objeto debe ser en virtud de su principio? Tal es el interés del problema del método. Esta correlación entre el método y la certeza ha sido siempre sospechada pero hasta hoy solamente y merced á los trabajos lógicos de Krause, puede considerarse la cuestión como resuelta.

El método exige una preparación conveniente supuesto que tiene la misión de llevar el espíritu de verdad en verdad ó de agrupar nuestros conocimientos científicos en forma de sistema. Esta preparación es la crítica, la disposición á la duda y al examen que precede al movimiento de avance de la inteligencia. Consiste en abstenerse de toda afirmación que no fuese reconocida como cierta y tiene por efecto desembarazar al espíritu de sus preocupaciones.

El método propiamente dicho se desenvuelve entre dos límites: entre el punto de partida y el principio de la ciencia y vá de una á otra parte, ascendiendo unas veces y descendiendo otras. El punto de partida es la primera verdad inmediata y universalmente cierta que nos da entrada en la ciencia: esta verdad reside en la conciencia propia y se expresa por el pensamiento "yo." El principio es la última verdad cierta que sostiene á todas las demás y acaba la ciencia; esta verdad es "Dios." El método reúne el yo á Dios, ya sea por vía de la dialéctica, ya por la vía de la deducción. Nada conocemos más acá del yo; nada más allá de Dios. Cuando el pensamiento partiendo del yo se ha elevado al través del mundo hasta Dios, no tiene más que volver sobre sus pasos ó recorrer las mismas jornadas en un orden inverso, para verificar el resultado de sus primeras investigaciones del punto de vista del principio.—Esto es todo el método. El camino es largo, en verdad, pero está trazado claramente desde su principio hasta su fin.

Desde luego se comprende la "razón" ó fundamento del método. El conocimiento y la ciencia son distintos para nosotros, mientras que son idénticos en Dios.—La verdad es infinita; el yo, el mundo y Dios son determinables hasta lo infinito en la ciencia. Dios sabe todo al mismo tiempo por una intuición inmediata y no necesita método para pasar únicamente de una verdad á otra; pero esto no es ni será jamás la condición del hombre. El método suple nuestra incapacidad nativa. Tiene su razón en la limitación de nuestra naturaleza y tiene por objeto el alejar incesantemente los límites de nuestro saber, ó el de permitirnos realizar nuestro destino intelectual progresivamente á favor del tiempo, avanzando lentamente y con medida en el sendero de la verdad.

El método tiene dos partes esencialmente distintas y opuestas, porque el espíritu humano posee dos medios fundamentales de conocer la verdad: la intuición y la deducción; de los que proceden el "análisis y la síntesis," el procedimiento intuitivo que se aplica á conocer la realidad tal como es ó tal como se ofrece á nosotros haciendo abstracción de su causa, y el procedimiento deductivo que se aplica á conocer las cosas tales como deben ser tomándolas de su causa ó de su principio. No desconocieron los antiguos éstos dos movimientos del pensamiento que se notan en la observación y en la demostración, en el raciocinio y el en silogismo; pero no expusieron la teoría.

La tercera regla para la dirección del espíritu es ésta: "Es preciso buscar en el objeto de nuestro estudio, no lo que otros han pensado respecto de él, ni lo que de él también sospechamos nosotros, sino lo que podemos "ver" con realidad y evidencia ó "deducir" de un modo cierto. Este es el único medio de llegar á la ciencia." La distinción contenida en esta regla se explica en estos términos: "Para no caer en el mismo error (el error de los que mezclan conjeturas con sus juicios) hagamos aquí referencia de los medios por los que nuestro entendimiento puede elevarse al conocimiento sin temor de engañarse. Estos medios son la intuición y la deducción. Por "intuición" entiendo no el testimonio variable de los sentidos, ni el juicio engañoso de la imaginación naturalmente desordenada sino la comprensión de un espíritu atento, tan clara y distinta que no la deje duda de lo que comprende, ó lo que es lo mismo, la comprensión evidente de un espíritu sano y atento, comprensión que viene de la sola luz de la razón y que es más segura porque es más sencilla que la misma deducción. . . . Podrá preguntarse porqué á la intuición agregamos este otro medio de conocer por "deducción," es decir por la operación

que de una cosa de la cual tenemos un conocimiento cierto, infiere consecuencias que se deducen necesariamente; y se admite este nuevo modo porque hay muchas cosas que sin ser por sí mismas evidentes, tienen el carácter de la certeza con tal de que sean deducidas de principios verdaderos y sin réplica por medio de un movimiento continuo y no interrumpido del pensamiento con una intuición distinta de cada una..... Distinguimos también la intuición de la deducción en que en la una se concibe una marcha ó sucesión, mientras que no sucede esto en la otra, y además en que la deducción no ha menester de una evidencia presente como la intuición, sino que toma en cierto modo toda su certeza de la memoria.....”

Nada es más claro que lo que se acaba de ver, aunque acaso ni el mismo Descartes haya comprendido la importancia que esto tiene para la teoría general del método ya como análisis, ya como síntesis.—Y resulta de esto que la intuición se refiere á las cosas evidentes por sí mismas y la deducción á las consecuencias que se infieren por medio de un argumento por vía de razonamiento, que la intuición y la deducción pueden aplicarse á una misma proposición pero que la intuición solo puede dar á conocer los primeros principios y la deducción solo las últimas consecuencias. La intuición es exactamente definida como la concepción evidente de un espíritu atento. Es efectivamente un acto de percepción ó un acto de la reflexión ó del entendimiento que se dirige á un objeto considerado en sí mismo sin ocurrir al razonamiento; más es necesario advertir que esta función del entendimiento no se verifica sin la intervención de las facultades receptoras del espíritu, ya de la sensibilidad, ya de la razón. De aquí viene la intuición sensible ó la percepción de los hechos por medio de los sentidos y de la imaginación y la intuición intelectual ó la percepción de los principios por medio de la razón.

Locke adversario de Descartes desarrolla la misma teoría con relación á los dos modos del conocimiento. El intuitivo ó de simple vista es la percepción de la conveniencia ó inconveniencia de dos ideas comparadas inmediatamente y juntas. El conocimiento segundo ó demostrativo es la percepción de la conveniencia ó inconveniencia de dos ideas por la intervención de una ó varias ideas. Ambas son ciertas, dice el autor; pero la primera se sobrepone á la segunda por evidencia y su sencillez. Así es como el espíritu ve que lo blanco no es negro. Percibe estas clases de verdades por una simple intuición sin intervención de ninguna otra idea y reúne del mismo modo la verdad de esas proposiciones que con el nombre de máximas ó

axiomas han pasado por principios de la ciencias. El conocimiento intuitivo no ha menester pruebas porque es inmediato; el demostrativo por el contrario se apoya constantemente en la intuición.—Pero cuando se necesita hacer una larga serie de deducciones, la memoria no puede conservar con toda exactitud la trabazón y liga de las ideas y por esta causa el conocimiento demostrativo es más imperfecto que el intuitivo.

Está pues Locke de acuerdo con Descartes, pero tampoco supo sacar partido de esta distinción en el conocimiento para la cuestión del método. Ambos autores ponen el conocimiento intuitivo sobre el discursivo ó demostrativo, y es que no sospechaban las dificultades suscitadas por la crítica de Kant con motivo de las formas engañosas del espíritu humano, de las categorías y de las leyes de la razón que presiden á todos nuestros conocimientos. No sabían que las intuiciones más claras pueden ser tratadas de ilusión ó de puras ideas á falta de pruebas porque no es cierto á priori que las cosas sean en sí mismas, en su propia esencia tales como se nos presentan.

Hay pues para una inteligencia limitada dos maneras de conocer las cosas, que son la intuición y la deducción. Las dos partes del método, el “análisis” y la “síntesis” resultan de esta determinación del conocimiento y toman de ella su valor. El análisis es un método intuitivo que toma nota de los hechos, describe sus propiedades y partes y las relaciones de los objetos tales como se presentan inmediatamente á los sentidos ó la razón. La síntesis es un método deductivo ó demostrativo que refiere los objetos á su principio, sirviéndose de algún término medio, como sucede con el silogismo. Como la intuición y la deducción pueden ser usadas aisladamente, el análisis y la síntesis son independientes el uno de la otra; más como pueden aplicarse al mismo objeto se comprueban mutuamente.—Así es que como no tenemos otro medio de conocimiento, si el análisis y la síntesis coinciden con exactitud en sus resultados, dan á la verdad todo el carácter de la certeza.—Tal es el método y solo así, sirve de barrera contra el escepticismo.

Independientes son el análisis y la síntesis y por esto es por lo que podemos observar los hechos de conciencia ó descubrir los fenómenos de la naturaleza en la física, en la química, en la botánica, sin pretender coordinarlos bajo un mismo principio ó reducirlos á sistema. Por lo contrario, posible es exponer filosóficamente el sistema general de la naturaleza y deducir de él sucesivamente los diversos órdenes de hechos sin examinar si las consecuencias á las cuales se lle-

ga, concuerdan en la realidad.—Un ciego no tiene intuición de la luz; pero si está en estado de comprender las leyes de la óptica.—Todo dato experimental, todo conocimiento a posteriori es analítico; por consiguiente las ciencias históricas, las ciencias de observación en toda la extensión de la palabra, son partes del análisis y pueden ser cultivadas, abstrayéndose de todo aspecto sintético. La síntesis no procede más que a priori deduciendo de una proposición general, las consecuencias que ella envuelva; pero todos estos conocimientos racionales no pertenecen a la síntesis. El análisis no se detiene en la observación de los hechos, sino que abraza la generalización y la dialéctica.—Nuestros conocimientos a priori entran pues en parte en el análisis y en parte en la síntesis.

Aunque distintos, uno de otra, no pueden estar separados: se unen en la construcción y llegan así a ser partes complementarias de un solo y mismo método. Puede observarse a la vez directamente un objeto, sustancia ó propiedad, en sí mismo y ser deducido de un principio superior. Cuando se le observa en sí mismo se hace constatar su existencia y sus caracteres de hecho, como verdad temporal.—Cuando se le deduce de su causa, por el contrario, se hace constatar su existencia y sus caracteres en principio como verdad eterna.

La diferencia entre estos dos procedimientos y el modo con que se combinan, se manifiesta con exactitud en el estudio experimental y en el estudio matemático de la naturaleza. La física expone las propiedades generales de los cuerpos en estos dos puntos de vista. La física experimental descubre los hechos por vía de intuición: la matemática demuestra la generación de los hechos según las leyes, por vía de deducción ó de razonamiento puro.

Digamos algo sobre "las reglas generales" del método antes de llegar a la exposición de cada procedimiento en particular.

Estas reglas se deducen de nuevo de la noción misma del método como medio de llegar a la ciencia y consisten en la estricta observancia de las leyes de la razón y de las condiciones a que están sometidas las operaciones del entendimiento en su forma "científica." Seguir una marcha metódica por intuición ó por deducción es satisfacer todas las exigencias de la ciencia y del sistema, es desenvolver un sujeto en la unidad de su esencia, es la distinción de sus partes en la unión del todo con todo, es por fin proceder severamente por definición, división y demostración.—En los puntos siguientes se condensará todo cuanto hay de esencial en las reglas establecidas por Descartes, Mallebranche y otros.

"Ley de la tésis."—Determinar el objeto de la ciencia en su esencia una y entera, en su unidad indivisa ó en su conjunto, ántes de entrar en los pormenores, á fin de permitir al espíritu que abraza con una mirada y domine todos los matices particulares que se le refieren: dar la "definición" ó la noción precisa, exacta, tan completa como sea posible del objeto y de sus propiedades fundamentales.

"Ley de la antítesis."—Determinar el objeto de la ciencia en la "variedad" de sus partes ó en la oposición de su especie: "dividirlo" de la manera más natural y más profunda según sus caracteres esenciales apartando del sujeto lo que es inútil, sin omitir por eso nada que sea importante.

"Ley de la síntesis."—Determinar el objeto de la ciencia en la "unión" de todas sus partes entre sí y con el todo, según la teoría matemática de las combinaciones, reunir cada verdad parcial con su principio, "demostrar" todo lo que puede demostrarse, marcando siempre el estado de la cuestión, sin salir de ella ni dejar lagunas en la argumentación.

Estas reglas se aplican a las ciencias experimentales y a las racionales, sea cual fuere el método particular que ellas observen. Fácil es establecerlas é imposible disputar su exactitud; pero el estado actual de las ciencias prueba que la ejecución está rodeada de graves dificultades.

El "análisis" tiene por objeto la intuición ó la percepción de las cosas consideradas directamente en sí mismas en su propia esencia, haciendo abstracción de su principio. Analizar es descomponer, dividir, abstraer, resolver un todo en sus elementos, para ver cada cosa ó cada pormenor aisladamente y considerarlo a parte tal como es en sí mismo. Ejercitar el análisis es tomar un ser en particular en el conjunto de los seres, porque el universo entero forma un solo y mismo todo, del cual cada ser es un fragmento.—También es analizar el examinar sucesivamente, una á una, las propiedades, las partes, las relaciones de un objeto, ya sea un espíritu ó un cuerpo. La fisiología es una ciencia analítica, cuando estudia las facultades del alma; la física cuando investiga las propiedades de la naturaleza; la química, cuando reduce cada sustancia compuesta á sus partes elementales.

La posibilidad de este procedimiento se funda en el principio de que cada ser existe en sí mismo, que es distinto de todo ó que tiene su esencia propia. Y todo lo que la tiene puede ser considerado en su esencia y éste es todo el análisis.

Condillac no explica de otro modo este método. "Analizar es descomponer, comparar y aprender las relaciones. El análisis no descompone sino para ver, en cuanto es posible, el origen y la generación de una cosa. El análisis es la descomposición entera de un objeto y la distribución de las partes en el orden en que la generación llega á ser fácil. . . . El análisis es el verdadero centro de los descubrimientos porque tiende por su naturaleza á remontarnos al origen de las cosas, con la ventaja de que nunca presenta mas que un corto número de ideas y siempre en la gradación mas sencilla. Es enemigo de principios vagos y de cuanto puede ser contrario á la exactitud y á la precisión. . . ."

El análisis tiene por objeto determinar lo que son las cosas en sí mismas. Tanto se puede aplicar á las matemáticas y aun mas acaso que á la física aunque una de éstas ciencias procede á priori y la otra á posteriori. Nos dá conocimiento absoluto ó relativo segun es completo ó incompleto.

Por esto el análisis es un método de "descubrimientos," nos hace observar ó experimentar, nos enseña á generalizar y á combinar, nos proporciona unos despues de otros los atributos, los elementos, las relaciones de las cosas, y nos inicia más y más en el misterio de su origen, de su formación y de su naturaleza íntima.—Nuestros primeros conocimientos determinados son analíticos y son otros tantos descubrimientos. El niño no tiene mas que abrir los ojos para descubrir y el sabio no tiene mas que extender su mirada para hacer nuevos descubrimientos; mas si el análisis es mas favorable que la síntesis á la Hermenéutica no debe inferirse de esto que la deducción no inventa nada. Mirad las cosas desde lo alto y no siguiendo mas que el hilo del raciocinio, se encuentra con frecuencia lo que abajo no se ha percibido.—La geometría inventa deduciendo y la metafísica sigue el mismo camino y completa por medio de la síntesis la insuficiencia de la observación, cuando se pregunta, por ejemplo, si el tiempo y el espacio son infinitos, si los astros están habitados, si el alma es inmortal.

El análisis debe desarrollarse libremente sin mas guía que la evidencia, separado de toda mira sintética, exento de opiniones preconcebidas, sin partido tomado para ver las cosas por una sola faz y para llegar á determinada conclusión. La síntesis á su vez debe proseguir la serie de sus deducciones con la inflexible rigidez del silogismo, sin examinar si cae en el vacío ó pone el pié en la realidad. La probidad intelectual tanto como la sagacidad son el precio del

análisis.—El análisis y la síntesis son posibles el uno sin la otra aunque sean incompletos en su aislamiento.—Ambos son indispensables para el trabajo científico del pensamiento; no pueden suplirse ni reemplazarse, de tal manera que si el uno ó la otra faltaran no podría constituirse la ciencia como sistema general de nuestros conocimientos.

El análisis es la primera mitad de la ciencia, á lo ménos para el espíritu humano en su condición terrestre. Si desde el principio de la vida estuvieramos en posesión de una noción exacta y completa de Dios, es decir, del Sér infinito y absoluto que es la verdad una y entera ó el principio de toda verdad, nos bastaría determinar esta noción, desarrollarla en su contrariedad ó en sus consecuencias, para hacer brotar de ellas todas las verdades que abraza el conjunto de los seres: podríamos comprenderlo todo con solo comprender á Dios, absolutamente como Dios, sobre todo por la conciencia que tiene de sí mismo. Entónces el análisis y la síntesis serian inútiles; pero otra es nuestra condición. El alma viene á la tierra como extranjera y nada sabe el principio ni del cuerpo á que está asociada, ni del medio en que va á vivir, y tiene que cultivar la sensibilidad y observar el cuerpo y los sentidos; todo ese desarrollo toca el análisis. Si al venir al mundo trajésemos alguna conciencia de Dios la perderíamos durante la infancia. Así es que tenemos que volver á encontrar á Dios si queremos construir á el sistema de la ciencia.

El método científico es por tanto conforme con la ley del desarrollo del alma en su condición terrestre.

El análisis abraza en su "contenido" todo el trabajo que el espíritu humano debe hacer respecto de sí mismo y del conjunto de los seres con los que está en relación desde el punto de partida hasta el principio.

La marcha del análisis es "ascendente." El movimiento analítico bien conducido y seguido hasta su término es una elevación á Dios un acto de fé y esperanza, la oración de la razón que se aproxima á la fuente de toda verdad. El pensamiento remonta el yo al mundo y éste á Dios, es decir, procede de lo individual á lo general y de lo general á lo absoluto. Así es que el análisis, no es demostrativo.—Posee los hechos é investiga los principios que los explican, mientras que la síntesis posee los principios y busca sus aplicaciones.

Tales son el valor y los límites del análisis. ¿cuáles son sus "partes" esenciales? La observación, la generalización, en forma de inducción y de analogía y la dialéctica. La observación comprende

nuestros conocimientos sensibles internos ó externos. La generalización, comprende los conocimientos abstractos que se elevan de los individuos á las especies y á los géneros. La dialéctica comprende los conocimientos racionales que van de lo finito á lo infinito, de lo relativo á lo absoluto, de lo múltiple á la unidad, de la parte al todo y del efecto á la causa. La observación y la generalización combinadas forman el método experimental "á posteriori." La dialéctica constituye el método especulativo, "á priori."

Lo observación, la generalización y la dialéctica son análisis hechos en los objetos de los sentidos externos, en el sentido íntimo y en los objetos de la razón. La observación es la descomposición de los primeros, acompañada de la intuición de sus elementos sensibles. La generalización es la descomposición de un conjunto de propiedades sometidas á la intuición acompañadas de la reunión de las calidades comunes, haciendo abstracción de las individuales.—La dialéctica es la descomposición de las categorías de la razón acompañada de una intuición intelectual del ser ó de la causa, de la forma ó de la cosa, del espacio ó del tiempo, de lo infinito ó de lo absoluto.

Ya hemos visto el trabajo de cada uno de estos ramos del método analítico en la teoría general del conocimiento. Vamos ahora á asignarles un lugar en el organismo del método.

I. La observación es el conocimiento intuitivo de los objetos individuales ó de los fenómenos en su completa determinación. Observar es estudiar los hechos en sí mismos en todas sus facetas y en todos sus pormenores. La observación se aplica á todos los géneros de hechos internos ó externos, en los límites de nuestras percepciones sensibles; pero no se extiende mas allá de los hechos ó de las manifestaciones actuales de la naturaleza de las cosas.

Las reglas de una sana observación se reducen estando el espíritu bien dispuesto para la crítica y libre de preocupaciones ó ejercitar las tres funciones del pensamiento, atención, percepción y determinación.

Atención sostenida ó aplicación prolongada.

Percepción exacta y precisa que comprende las mas leves diferencias en fenómenos análogos ó las mas delicadas analogías en fenómenos diferentes.

Determinación completa ó descomposición minuciosa del objeto en el cuadro de sus propiedades.

Conviene agregar la "experimentación" á la observación, cuando á ello se presta la materia, sobre todo en las ciencias naturales.—

Las mejores reglas que tenemos para experimentar son estas que nos vienen de Bacon.

Variación de la experiencia; prolongación de ella, su traslación, su aplicación, copulación de la experiencia y por fin casualidades de la experiencia.

La variación es con relación á la materia ó á la causa cuando se sustituye otra materia ú otra causa á las que ya se han experimentado.

La prolongación es por repetición ó por extensión.

La traslación es de tres modos: de la naturaleza al arte, de un arte á otro ó de una parte á otra del mismo arte.

La aplicación es una traducción ingeniosa en virtud del cual se la trasporta alguna cosa útil.

La copulación es una reunión de circunstancias que deben concurrir á algun fin.

Las casualidades de la experiencia tienen algo de sin razón porque nada es tan insensato como es el hacer una tentativa por el solo motivo de que nadie ha pensado en ella.

Las mismas reglas de experimentación son aplicables á los hechos internos, á las pasiones, á las opiniones, á los actos de la variedad espiritual considerados en las relaciones con los sexos, los grados de cultura, las razas, los estados periódicos de la vigilia y del sueño ó los estados de salud y de enajenación.

La observación y la experimentación han hecho grandes servicios á la ciencia y á la cultura general del espíritu.—La interpretación directa de la naturaleza sustituida á la rutina, á las causas ocultas y al principio de autoridad en materia científica es, con la reforma moral de Descartes, una de las vías que han conducido á la independencia de la razón humana.

El positivismo actualmente hace brillar la excelencia de este método y si no quisiera abajar y suprimir los otros procedimientos del espíritu, estaríamos en perfecto acuerdo con él. La experimentación, tratándose de fenómenos físicos tiene el valor de una demostración experimental; pero olvida el positivismo que su principio tiene límites y no abraza mas que una parte de los conocimientos humanos, porque la observación no llega á los elementos racionales de la ciencia, al infinito, á lo absoluto, á lo necesario, y no puede expresarse nunca en forma de proposiciones universales y apodícticas. Los mas elevados problemas de la razón, la existencia de Dios, la ciencia del mundo, el ideal de la humanidad, el destino del alma, las leyes de la vida mo-

ral y religiosa y aun los principios de las matemáticas están sobre toda observacion posible.

II. En la evolucion metódica del pensamiento sucede la "generalización" á la observacion. Generalizar es elevarse sobre los hechos particulares y remontarse á la especie, al género, á la clase que comprende todos los hechos en su extension.—Las nociones de especie y de género en las ciencias naturales son nociones abstractas que resultan de un trabajo analítico del entendimiento operando en una categoría de objetos, eliminando sus calidades individuales y formando un todo de sus calidades comunes.

La generalización tiene sus leyes, sus ventajas, sus límites, como la observacion que es su base. Para generalizar, es necesario estudiar los hechos, todos los hechos y nada mas que los hechos, comparar los exactamente entre sí, según el número é importancia de sus propiedades, notando sus diferencias y semejanzas. El valor de la generalización depende del valor de la observacion: si en vez de hechos verdaderos se tomaron falsos, ó en vez de recojerlos todos se toma solo un pequeño número de ellos, será imposible determinar los elementos de extension y de comprension que pertenecen á la especie.

Las ventajas de la generalización consisten en la clasificación á la cual ella conduce. Los objetos de la observacion son innumerables y siempre nuevos. Si no fuera posible agruparlos en especies, en géneros, y clases, no existiría ningún lazo entre ellos y el conocimiento de la naturaleza debería de tenerse en la percepcion momentánea de algunos pormenores sin provecho para la ciencia.—La distribución de los seres en familias es todo un método porque es la clave de la ciencia.—Basta aplicar á la clasificación las leyes de las nociones subordinadas: cada individuo tiene los caracteres de su especie además de los que le son propios y cada especie los del género además de los propios; con esto es fácil comparar entre sí dos miembros cualesquiera de la division.

Pero la generalización tambien tiene sus dificultades, sus inconvenientes y sus límites. Para ser legítima debe comprender todos los casos y nunca hay seguridad de haberlo observado todo, supuesto que la observacion no se extiende á lo futuro. Cuando concluye de las especies actualmente conocidas á todas las posibles puede esperar diversos deengaños y no llegar á tener certeza sino solo verosimilitud.

La ciencia supone la verdad y la certeza. Por consiguiente las ciencias que admiten "hipótesis" no están aun constituidas, porque la hipótesis es una de las formas de la duda ya que no del error. Tal

es la estado de las ciencias experimentales y de la dialéctica. Los principios con los cuales se explican los hechos conocidos no son bastante seguros para ello y el pensamiento á veces vacila entre dos principios diferentes. Esto es porque la base de observacion no es bastante ancha y los sábios esperan nuevos hechos para asentar su juicio. En tal estado de conocimientos es legítimo el uso de la hipótesis y aun llega á ser indispensable con tal de que no se pretenda que pase como una verdad cierta.

Pero el uso de la hipótesis está subordinado á ciertas "condiciones" Es necesario que pueda dar cuenta de todos los hechos conocidos en la actualidad porque solo así tiene utilidad.

Es necesario que la hipótesis sea posible, simple, verosímil conforme con el curso ordinario de la naturaleza. No se exige que sea verdadera porque ésta es la cuestion; pero si se quiere que tenga un aire de verdad ó que á lo menos no sea falsa. Por esto una hipótesis no debe fundarse en otras, porque de esta manera la ciencia sería un juego de imaginacion y semejaría un cuento fantástico.—Entre dos hipótesis igualmente verosímiles debe preferirse la mas sencilla ó la menos complicada; más no por esto se ha de reducir todo á la uniformidad, ni suprimir las causas segundas, como hace el panteísmo, ó identificar la actividad del alma con la de la materia, como hacen los materialistas y los idealistas. Entre dos hipótesis relativas á un conjunto de hechos que no hieren en nada la economía universal, deberá admitirse la que justifique los hechos de un modo mas preciso y directo.

Es preciso, por fin, que la hipótesis, pueda ser tarde ó temprano comprobada y que no excluya la posibilidad de ser demostrada algun día. Toda hipótesis puesta á prueba por la observacion, la experimentacion y el cálculo deja de ser hipótesis y se convierte en verdad cierta.—Las hipótesis que por confesion de sus autores ó partidarios no aceptan el examen ó que contienen en sí mismas una contradicción inexplicable, no deben admitirse en la ciencia.

Condillae exige todavía una condicion mas y es que se agoten todas las suposiciones posibles con respecto á una cuestion; pero esto es confundir la introduccion con la verificacion de una hipótesis.

Volvámos á la generalización de la que la hipótesis es un resultado.

Dos modos hay de generalizar ó de pasar con auxilio de la abstraccion y de la comparacion, de una nocion inferior á otra superior en

los límites de la comprensión y de la extensión de los conceptos: la "inducción" y la "analogía."

La inducción se eleva de algunas especies á todas y determina la comprensión del género como conjunto de las propiedades comunes á todas las especies.

La analogía pasa de algunas semejanzas á una semejanza entera y determina la extensión del género, aumentando el número de las especies. De la comprensión se saca la definición y de la extensión la definición. La extensión y la comprensión son los únicos elementos de una noción; la división y la definición son las únicas formas científicas de un conjunto aisladamente considerado. Son pues la inducción y la analogía los únicos modos posibles del procedimiento de la abstracción y de la generalización y como el método es un medio ó una palanca para el pensamiento, son estos los únicos modos que presenta la observación para definir y para dividir las nociones.

En las ciencias experimentales son una necesidad la inducción y la analogía. No bastan los fenómenos; es necesario generalizar para obtener una comprensión que abrace el conjunto de las cosas sin apartarse de la realidad ó de la verosimilitud. Lento pero fructuoso es el trabajo y no querer emplearlo es sustituir la fantasía á la razón ó la poesía á la ciencia.—Bellas son las creaciones de la imaginación; pero se trata de la verdad, de lo que es y no de lo que pudiera ser.

A la inducción y á la analogía, apoyadas en la observación, debemos el conocimiento de las divisiones generales del mundo que pertenecen al terreno de las ciencias históricas por oposición á la filosofía como ciencia de los principios. El "Cosmos" de Humboldt es hasta ahora la expresión más sabia y más completa de este género de conocimiento.

El admirable progreso de las ciencias naturales desde Bacon, proviene de este método, es decir, de las revelaciones directas de la naturaleza concedidas al observador y después de la interpretación y de la generalización de los hechos. Sin este método volveríamos á la edad media, á lo sobrenatural, en que la química era alquimia, la astronomía, astrología, magia, la física, y hechicería la medicina.

Las "reglas" de la inducción y de la analogía son conocidas por el estudio del raciocinio.—Hagámos su resumen.

Para la inducción es necesario que los hechos observados sean semejantes ó partes del mismo género.

Para la analogía es necesario que las semejanzas se refieran á atributos esenciales y positivos.

Para la inducción y para la analogía es necesario que las observaciones sean múltiples. La probabilidad está en razón directa del número de hechos ó de caracteres sometidos al análisis.

Una sola excepción debidamente establecida basta para invalidar los resultados obtenidos por vía de inducción ó de analogía.

La sola enunciación de estas reglas que nadie disputa, está indicando que la inducción y la analogía no están libres de toda crítica y que es absurdo pretender erigirlas en método universal como lo hacen los positivistas. En todo razonamiento por inducción ó analogía la conclusión sobrepasa de las premisas, contrariando las reglas del silogismo, y por tanto solo expresa una verdad presunta, es decir, hipotética, mas no cierta.—Las definiciones y divisiones puramente experimentales no son nunca mas que provisionales.

M. Julio Simon que opina todavía que la inducción es una especie de silogismo, confiesa que la conclusión de éste no tiene nunca una evidencia absoluta, porque en vano se varían las circunstancias del hecho y se repite indefinidamente; siempre se puede temer que las experiencias no sean suficientes y que se tome la excepción por la regla, lo accidental por lo universal. La inducción sería infalible si se pudiera determinar por una regla el número de experiencias necesario para afirmar de "todos" lo que se conoce de "algunos" por la observación; lo cual no puede ser porque el número total de los fenómenos es infinito. Así pues solo se puede recomendar que no haya precipitación y que no se deje de experimentar.

3. La observación y la experimentación, la inducción y el análisis, que unidos constituyen el método experimental, abrazan una gran parte de nuestros conocimientos analíticos, mas no agotan el número de ellos. La observación es la intuición de los fenómenos, de los objetos individuales, que se ofrecen á la sensibilidad y de los cuales tenemos una imagen ó retrato. La generalización es una intuición de una clase ó conjunto de objetos que no cae bajo los sentidos, sino que se representa en la imaginación con ayuda de un diagrama.

Además de las representaciones sensibles las tenemos intelectuales ó racionales; además de las generalizadas tenemos concepciones generales y absolutas. Si éstas no provienen de aquellas como ya se ha demostrado en la teoría del conocimiento, también debemos tener además de nuestros procedimientos á posteriori, un método á priori; además de la observación, la especulación. Todos los indivi-

duos que podemos observar y que clasificamos en familias, todos los individuos posibles observados ó no observados, en la tierra, y en los cielos, en lo presente y en lo futuro, son seres dotados, de una esencia propia, seres limitados sujetos á condiciones, que cumplen un fin por diversos medios, que vienen de una causa superior y se desenvuelven en el tiempo bajo leyes determinadas. ¿Qué son el ser y la esencia, el límite y la condición, el fin y el medio, la causa y la ley, sino objetos de nociones generales? ¿Qué son el tiempo y el espacio, lo infinito y lo absoluto, el mundo y Dios, sino objetos de nociones abstractas?—No tenemos estas nociones por la observación, porque ésta está limitada en el tiempo y en el espacio. ¿Las conocemos por inducción ó por analogía? No; la una y la otra saliendo de los límites de la observación actual respetan los límites de la observación posible en las condiciones de la vida terrestre, mientras que nosotros nos elevamos sobre toda observación en nuestras especulaciones sobre los elementos racionales del conocimiento.

La observación y la generalización no comprenden pues todos los objetos del pensamiento y por tanto hay lugar para otro método además del método experimental, y este método nuevo es á priori, precisamente porque su misión es la de darnos lo que el otro no nos dá, es á saber, un conocimiento independiente de la experiencia.—Lo á priori pertenece á todo conocimiento puramente racional, ya sea filosófico ó matemático y de cualquiera manera que se haya obtenido, ya directamente por intuición, ya indirectamente como consecuencia de una proposición más elevada. Esta parte superior del análisis, que se refiere á los objetos suprasensibles del pensamiento que discute las leyes, las causas, los principios, constituye propiamente la "dialéctica."

Esta es hasta ahora un término vago que ha tenido varias acepciones. En la más estrecha, es el arte de dialogar. El diálogo es una forma accidental del debate científico.—En la más extensa acepción la dialéctica es el arte de filosofar, arte de construir un sistema de nociones racionales. La construcción está demás en esta definición porque supone la síntesis, la demostración, y la certeza que la dialéctica no tiene. La dialéctica se entiende comunmente de una simple discusión de los problemas de la razón; tiene una marcha ascendente y se remonta de lo múltiple á la unidad, como la inducción con la que se la ha confundido, en vez de tomar el aspecto de un teorema que va del principio á la consecuencia.

Kant se equivoca respecto del valor de la dialéctica cuando la llama

"lógica de la apariencia;" pero le atribuye con exactitud la distinción de las ideas de la razón, de sus paralogismos y de sus pretendidas autonomías.—Las apariencias son preocupaciones ó equivocaciones que entran en la teoría del error y que pueden corromper todo trabajo analítico en los límites ó fuera de los límites de la apariencia. La parte negativa del método es la crítica que tiene por objeto preservar al espíritu de las preocupaciones. Así es que Hegel y sus discípulos han abandonado este carácter negativo de la dialéctica para entender simplemente por tal el método especulativo ó racional que va más allá de la experiencia y que desarrolla el movimiento de la idea absoluta, conforme á las leyes de la antítesis y de la síntesis.

Conviene los autores en que la dialéctica es un método racional independiente de la experiencia. Y nosotros solo proponemos una modificación á esta noción, que es la de restringir el uso de la dialéctica á una sola parte del método racional, á la que se eleva de lo finito á lo infinito, de lo relativo á lo absoluto, que discute y combina analíticamente los principios, excluyendo esa otra parte que desciende de lo infinito á lo finito, que procede por deducción, que se llama síntesis y que no necesita otro nombre.—Todo el esfuerzo de la dialéctica se dirige á ensanchar gradualmente el círculo del pensamiento ó á conducir paso á paso al espíritu humano hasta el Ser infinito y absoluto, de manera que la intuición de Dios sea sino clara como la intuición de un hecho, apartándola de los motivos de duda que surgen en nosotros con respecto á los fenómenos sensibles.

Las reglas de la dialéctica no son más que una aplicación de los principios generales del método á los objetos de la razón. La dialéctica es la observación trasportada á un nuevo terreno: los problemas de la razón son análogos á los problemas de la sensibilidad: el método especulativo obedece á las mismas leyes que el experimental. La atención, la percepción y la determinación les son comunes.—Las leyes de la tésis, de la antítesis, del análisis, y de la síntesis con los principios de identidad, de contradicción y de relación que entreve, se aplican también á la dirección de los elementos sensibles del conocimiento y son uno de los primeros objetos de la dialéctica, antes de ser el resorte de la controversia de las ideas.

Las leyes de sustancia, de causa, de condición y en una palabra todas las categorías del ser considerado en sí mismo, en su contenido y en sus relaciones son objetos de la dialéctica, cuando han sido fijados por el análisis como quieren Descartes Leibnitz, Borda-De-

moulin en lugar de ser perseguidas en sus consecuencias como quiere Espinosa.—Los caminos de la inducción expuestos por M. Mill son las reglas de la ley de causalidad en sus relaciones con los hechos dados por la observación, y de ellos hemos tratado con motivo de la idea de causa en el análisis del conocimiento racional.—Otra regla relativa á las categorías, que entrevió Platon y que ha desarrollado metódicamente Krause, es el de aplicarlas unas á otras ó de combinar todo con todo.

Los objetos mas elevados de la dialéctica son las formas generales del mundo, el tiempo, el espacio, el movimiento y los atributos ontológicos de Dios, lo infinito, lo absoluto, lo inmutable, lo necesario, lo eterno, es decir las cosas únicas sobre todo género, de las que importa darse cuenta antes de llegarse á la metafísica. De aquí nace una serie de reglas ó de axiomas que sirven de nuevo para guiar al pensamiento en la dirección de los problemas de la razón: "todo lo que es finito es en lo infinito, bajo lo infinito y por lo infinito: todo lo que es infinito es único: todo lo que es único es absoluto: todo lo absoluto es necesario: todo lo necesario es inmutable: todo lo inmutable es eterno."

## II.

Por extenso que sea el análisis necesita ser completado por la "síntesis." Su necesidad resulta de la insuficiencia del análisis que por sí solo no puede constituir la ciencia, por falta de principios ciertos.

La observación y la experimentación practicadas por nosotros mismos ó por nuestros semejantes, contemporáneos ó predecesores tienen igual alcance merced á los instrumentos de precisión que acrecen sus proporciones enormes con la actividad de nuestros sentidos. No se limitan á hacer constar los hechos ó los fenómenos como quieren los positivistas, sino que asignan las propiedades de los cuerpos y de los espíritus; porque un fenómeno no es mas que una propiedad en acto, como una propiedad no es mas que un fenómeno en potencia.—Concedamos que la observación revele la esencia misma de las cosas si se nos concede que la esencia designa el conjunto de las propiedades de un ser. Mas no por esto será ménos cierto que la observación no alcanza á todos los cuerpos, á todos los espíritus, en todo el espacio, y en todo el tiempo y que solo abraza lo que esta aquí ó allá, no lo que está mas allá, que percibe lo que es ó ha sido, no lo que será ó lo que deba ser, en una palabra que no podrá nunca expresar los juicios en forma de un juicio universal y apodictico. Tales son los límites de la observación.

La generalización avanza mas que la observación actual; pero permanece en los límites de una observación posible. Las conclusiones de la inducción y de la analogía con respecto á especies y géneros son hipótesis en el momento en que se establecen; mas deben ser alguna vez empleadas, es decir, justificadas ó condenadas. Así pues los límites necesarios de toda observación son tambien los de la generalización; las diferencias entre ambos procedimientos consisten en que los datos de la una son concretos y se refieren á las propiedades de las cosas individuales y los datos de la otra son abstractos y se refieren á las propiedades de las familias ó clases.

La dialéctica avanza mas: se eleva á concepciones, verdades generales, superiores á toda experiencia; pero no aprende sus objetos mas que de un modo solo: por intuición y no por deducción, y carece de criterio para decidir respecto del valor de sus productos. La observación y la generalización á veces pueden ocurrir á demostraciones experimentales; pero no hay experimentación posible en el campo de lo infinito y de lo absoluto.—¿No será la intuición intelectual una ilusión de la razón, como la intuición sensible es á veces una alucinación de la vista?—He ahí una objeción de Kant en toda su fuerza. La admitimos para la dialéctica y aun la llevamos á todo el análisis, en calidad de método trascendente.

Nuestros conocimientos immanentes son ciertos sin comprobación ulterior en los límites que hemos asignado. Pero tan pronto como dejamos el terreno del yo ó de la conciencia inmediata para buscar fuera la verdad, por vía de observación externa, de generalización ó de dialéctica, quedamos expuestos á ilusiones que es imposible disipar por el método analítico. Cuando afirmamos de los cuerpos, de las especies, de los géneros, como todo lo que afirmamos de lo infinito y de lo absoluto, no es mas que un pensamiento, una idea, como se dice, cuya legitimidad no se prueba con nada.—Este es el fundamento del escepticismo. En vano harémos demostraciones en favor de nuestros asertos sobre las propiedades de la materia; nuestras demostraciones suponen concedido lo que está en disputa, es á saber, que la materia existe y que nuestro pensamiento tiene un valor objetivo.—Toda la parte analítica de la ciencia no tiene por tanto mas valor que el "sujetivo."

Por consiguiente todo el análisis, aisladamente, es insuficiente para la construcción de la ciencia. Nada podríamos agregar á lo que está probado en la teoría general del conocimiento.

La síntesis es por tanto necesaria para llenar los vacíos del análisis.

La síntesis es el método "objetivo" que cambia el estado de la cuestión para comprobar bajo el punto de vista del objeto, el valor de nuestro juicio sobre las cosas sensibles y suprasensibles. La síntesis en efecto procede de diverso modo que el análisis; no se trata ya de ver, sino de razonar: no de lo que es ó parece ser, sino de lo que debe ser: no de hechos ó propiedades fenomenales, sino de principios.

El análisis va de las partes al todo: la síntesis del todo á las partes; aquel de lo particular á lo general: ésta, de lo general á lo particular. Uno de estos procedimientos es inductivo ó generalizado; la conclusión da más que las premisas; el otro procedimiento es deductivo; la conclusión está implícitamente contenida en las premisas. Muchos errores hay todavía con motivo de la "deducción." La deducción no es un método especial, sino el procedimiento de la síntesis, con tal de que no se confunda esta con la recomposición de un todo previamente descompuesto, como se hace generalmente en química. La síntesis no es una manifestación, sino un método general, una de las dos vías que puede seguir el espíritu para construir la ciencia en su conjunto, y lo peculiar de este método es que procede por deducción, de lo más á lo menos, del principio á la consecuencia, conforme á las leyes del silogismo.

Que hay tal método y tal procedimiento no se puede poner en duda, supuesto que raciocinamos y que todo espíritu sensato admitirá las consecuencias inferidas de una serie de premisas ciertas, como cuando carece de todo medio de comprobación experimental. ¿De qué modo conocemos la marcha, el volumen, lo desconocido, las distancias de la tierra y de los astros? Según las indicaciones de la teoría como corolarios de las leyes de la luz y del movimiento.

¿De qué manera podemos saber que el tiempo y el espacio son infinitos, que el alma es inmortal, sino es por las revelaciones de la teoría, como consecuencias inferidas de la noción de Dios, considerada en sus relaciones con el conjunto de las cosas? ¿De qué modo se puede decidir si la esclavitud es justa, si debe la ley castigar la herejía, si la pena de muerte es legítima? Exponiendo de nuevo la teoría del derecho, de la ley, de la pena y aplicándola por el raciocinio á las cosas particulares que se nos proponen. El derecho es el conjunto de las condiciones necesarias al desarrollo del hombre, en tanto que esas condiciones dependen de la voluntad ajena: el desarrollo del hombre exige ántes que todo la subsistencia de su personalidad; la esclavitud es la vejación de esta calidad y esta negación

no es un hecho de la naturaleza, sino de nuestros semejantes; luego la esclavitud es una institución contraria al derecho, es decir, injusta.

La síntesis se desarrolla por el solo esfuerzo del razonamiento deductivo. ¿Qué necesita el pensamiento para avanzar en este sentido? Premisas, proposiciones generales, "principios." Si los principios son ciertos, las conclusiones serán ciertas; si son hipotéticos, las conclusiones serán hipotéticas y la síntesis será una hipótesis.—¿Cuál es el principio de la síntesis como método general, como instrumento de organización de la ciencia una y entera? Es el principio primero del pensamiento y de la realidad, el principio de los principios, es Dios.

La síntesis parte de Dios, como el análisis parte del yo. Todos los resultados del análisis se refieren al "yo" y no son más que nuestros pensamientos.—Todos los resultados de la síntesis se deducen de Dios.—La síntesis es un método objetivo que trasporta al espíritu del punto de vista del pensamiento al punto de vista de la realidad y que completa los datos del análisis, marcando la concordancia ó la discordancia entre nuestras intuiciones y las cosas.

El "contenido" de la síntesis es el mismo que el del análisis, en sus rasgos principales; pero se presenta en orden inverso. El análisis se eleva del yo al mundo y del mundo á Dios: la síntesis desciende de Dios al mundo, y del mundo al yo. De aquí proceden una serie de proposiciones que rolan sobre unos mismos objetos; pero que se obtienen unos por vía de intuición y otros por vía de deducción y que se comprueban mutuamente.

El valor de la síntesis reside en la "demostración." Sin ésta no hay ciencia completa; ni hay demostración, sin que haya síntesis. Esta solo demuestra á priori. Las pruebas experimentales son provisionales, subordinadas á los principios que se han de descubrir por la razón pura. Las pruebas á priori, fundadas en principios ciertos, son definitivas, absolutas, independientes de toda consideración ulterior; válidas tanto en el cielo como en la tierra. Todas las demostraciones de este género pertenecen á la síntesis; tal es el carácter distintivo de este método. La forma de la demostración es un silogismo categórico, hipotético ó disyuntivo ó un polisilogismo como el sorites y el epiquerema. La síntesis es precisamente el método deductivo, que procede por razonamientos silogísticos, simples ó compuestos, directos ó indirectos, y avanzando de lo general á lo particular.

Por esto la síntesis se compone de una serie de "teoremas" como la

geometría. Así lo expresa Espinosa en la *Ética*.—Se ha hechado á este en cara que toma su método de las matemáticas, que asimila la deducción de las ideas con la deducción de los números y de los tamaños y que trasforma así la especulación filosófica en un procedimiento artificial y exterior.—Se comprendería que el sentimiento y la imaginación protesten contra la aridez de las fórmulas algebraicas; pero no hay fundamento para que se haga á Espinosa la censura referida, en nombre de una doctrina racional que aspira á la severidad y pretende recomendarse por su lógica.

La deducción tiene sus "reglas" como cualquier procedimiento metódico, y estas reglas son las del raciocinio concluyente ó demostración. Para que la deducción sea segura, es necesario que los principios en que se funda sean netamente determinados y previamente reconocidos como ciertos, ya sea por intuición, ya sea por demostración anterior. Es necesario también que el entendimiento se conforme escrupulosamente con todas las exigencias del razonamiento demostrativo: que la tésis esté contenida en las premisas, que no se salga de la cuestión, que no haya círculos, que no se dejen huecos en el enlace de las pruebas. Bastan estas dos reglas; la una concierne á la verdad real ó aserción del principio y la otra á la verdad formal ó enlace de los pensamientos.

Las ventajas de la síntesis son ya fáciles de apreciar. Ella extiende, completa, demuestra y reúne en forma de sistema, todas las verdades adquiridas por el análisis. Juzguese de ello por la comparación de la psicología experimental que es analítica con la psicología racional que es sintética. La primera trata del yo individual; la segunda de todos los seres racionales. La primera trata de las facultades, propiedades, relaciones del yo en los límites de la vida actual; la segunda de las cualidades universales y necesarias de todas las sustancias espirituales. La primera nos permite sospechar que el alma es inmortal; la segunda prueba su inmortalidad.—Todos los intereses superiores de la vida humana están implícitamente contenidos en la sola noción de Dios y pueden inferirse de ella como corolarios por efecto del raciocinio. No los dan la inducción y la analogía; pero sí la síntesis á quienes comprenden á Dios. Tales son los descubrimientos del silogismo.

Pero la síntesis no trata solamente de los seres racionales. El hombre es miembro de la humanidad; la humanidad es el ser de armonía del mundo; el mundo está en Dios. La síntesis deduce todos estos términos, de los que ya tenemos algún conocimiento por el aná-

lisis y tiene nuevamente la misión de completar, extender y demostrar, nuestras intuiciones cosmológicas.

La síntesis ligará todos estos conocimientos como partes de un mismo todo y los reducirá á sistemas y si este sistema general del conocimiento humano es posible, la síntesis es quien lo ha de realizar. Para el análisis nuestros conocimientos se quedan aislados, y no parece que haya medio común entre las matemáticas y la moral, entre la historia natural y el derecho, entre la física y la metafísica. Y sin embargo es preciso que haya algún lazo entre todas las ciencias particulares, supuesto que tienen una misma fuente en nuestra inteligencia y que se dirigen á un solo fin, que es la investigación de la verdad.—La deducción tendrá lugar exponiendo en orden y en unidad todo lo que sabemos, mas importante de Dios, el mundo y yo.

La síntesis tiene también sus dificultades y sus límites. En las ciencias de observación la síntesis debe suceder al análisis y no da frutos sino opera sobre elementos precisos. Es necesario estudiar los hechos antes de asentar los principios.

La síntesis sin análisis previo aplicada á un sistema general de la ciencia es doblemente insuficiente; por una parte no produce mas que proposiciones universales y necesarias y por lo otra no formula esas proposiciones mas que de un modo vago é indeterminado.

Las conclusiones de la síntesis aunque menos extensas que las premisas conservan siempre su carácter de generalidad y de necesidad: sus "principios como la tésis de un teorema y sus hechos como el resultado de la observación. La síntesis da á conocer lo que debe ser, lo que es en todas partes y en todos tiempos y no lo que es accidental y local, lo que puede ser ó no ser, ser aquí ó allí, ser hoy ó mañana, de un modo ú otro. Si pues el pensamiento no tuviera mas procedimiento que el de la deducción nos veríamos privados del conocimiento de todo lo que es contingente y determinado en todos sus aspectos, es decir, de todo lo que es puramente individual y libre.

La razón de este límite se forma de la síntesis misma, todo lo que es deducido de un principio ó demostrado, es apodictico ó debe ser como es. Por consiguiente la demostración no puede referirse mas que á verdades necesarias y no á hechos contingentes ó libres. Pero la síntesis bien manejada prueba que hay un principio de contingencia ó de casualidad, y esto proviene del concurso de dos ó mas causas independientes unas de otras que se encuentran en un mismo punto del espacio y del tiempo. La libertad es un carácter esencial de las sus-

tancias espirituales que tienen plena conciencia de sí mismas. La síntesis se contradeciría si por una parte removiera la casualidad y la libertad en el mundo y por otra tuviera la pretensión de demostrar los actos ó efectos que pueden á cada momento emanar de esas causas.

Lo que es general es mas ó menos indeterminado y por esto las proposiciones de la síntesis tienen el carácter de la indeterminación y son á veces tan vagas y enigmáticas que sin ayuda de la intuición ó del análisis no podríamos averiguar su significación.—La claridad de una noción resulta de la intuición del objeto. La síntesis nos dirá por ejemplo que la esencia infinita y absoluta es del Ser infinito y absoluto y que las cosas se determinan en el mundo según los atributos de Dios ¿Pero que significan esas deducciones? En efecto existen los términos correspondientes: esas proposiciones tratan de cosas que todo el mundo conoce y quien las estudia analíticamente no vacilará en darles el nombre que les conviene.

¿Pero entonces, se dirá, porque no mostrar directamente que Dios es causa, que Dios tiene la condición y el sentimiento de sí mismo, que Dios contiene en la plenitud de su esencia el espíritu, la naturaleza y la humanidad? Porque es imposible.—No tenemos en el acto conciencia de esta como lo tenemos de nuestras propias facultades, sino todos los hombres estarían de acuerdo respecto de los intereses superiores de la vida.—Solo el raciocinio puede instruirnos en los atributos de Dios y en sus relaciones con el mundo; pero la intuición debe unirse en seguida á la deducción cuando el valor de la conclusión está fijado por el conocimiento analítico que tenemos de nosotros mismos y del mundo.

La elección del método es dictada por la naturaleza de las cosas: La deducción tiene sus inconvenientes; pero no acepta otro método la metafísica. Por lo demas estos inconvenientes desaparecen en la construcción cuando se combinan la deducción y la intuición.

### III.

La "construcción" es la combinación regular del análisis y de la síntesis. Construir una noción, dice Kant es exponer la intuición á priori que le corresponde. La construcción es el último esfuerzo del método y resulta de la comparación de los dos procedimientos de la intuición y de la deducción con motivo de una noción y comprueba el uno por la otra.

El análisis y la síntesis se desenvuelven en sentido inverso y difieren entre sí por el punto inicial, su marcha y su término. El uno par-

te del yo y llega á Dios, la otra parte de Dios y llega al yo. El uno tiene un movimiento ascendente, la otra lo tiene descendente, y el uno y la otra reúnen una misma serie de objetos y los determinan en dos puntos de vista distintos é independientes entre sí, examinándolos primero en sí mismos y despues en sus causas y sus principios, primero como son en sí y despues como deben ser.

Considerado aisladamente cada uno de estos métodos es insuficiente para la construcción de la ciencia, porque el análisis, sistema de intuiciones subjetivas, puede serlo de ilusiones de la imaginación ó de la razón y la síntesis sistema de deducciones objetivas, puede serlo de razonamientos que no tengan aplicación en este mundo que habitamos.

Por tanto para encontrar la verdad se debe completar el análisis con la síntesis combinar las ventajas del uno y de la otra. El análisis es un preservativo contra las aventuras de la especulación y la síntesis cubre los vacíos de la observación y las vacilaciones de la dialéctica.

Son pues indispensables el análisis y la síntesis y se sirven mutuamente de complemento. Solo su conformidad puede resolver el problema de la verdad trascendental y constituir el sistema completo de la ciencia. Todos los errores en filosofía se explican si falta esa conformidad: los panteístas yerran por falta de observación: los sensualistas y los idealistas por falta de principio.

La unión del análisis y de la síntesis es la "construcción." La naturaleza existe en forma de expansión y esta forma tiene tres direcciones. Podemos hacer abstracción de una ó dos de ellas y resultará una serie de deducciones á la cual corresponden diversas intuiciones. Siempre la intuición acompaña al raciocinio y la filosofía debe seguir este mismo camino. Cuando la síntesis enseña que deben existir seres que son infinitamente finitos es preciso que se pueda decir, que realmente existen esos seres, que los hemos observado y que se les da el nombre de individuos. Y si la metafísica afirma que hay una forma que está constituida por una serie de modificaciones de las que cada una excluye á las otras, es menester que se vea, volviendo al análisis del yo y de sus actos, del cambio y de la forma, que esta propiedad es el tiempo.

La construcción sigue á cada teorema en tanto que así es necesaria para la inteligensia de la tésis. Tiene tres reglas ó se compone de tres operaciones distintas: comparación, aplicación y comprobación. El análisis ha acabado su obra y nos ha dado una serie de no-

ciones sobre todos los objetos fundamentales del pensamiento, Entonces la síntesis deduce las consecuencias del principio y trae á su vez una serie de nociones. Despues de cada deducción se deben comparar el resultado de la síntesis con los resultados del análisis para ver si hay alguna noción analítica que corresponda á la noción deducida: despues se debe aplicar la intuición que se ha encontrado á la deducción que se acaba de obtener y por fin se debe comprobar si la coincidencia es exacta y completa bajo todos aspectos. Estos tres actos pueden ser simultaneos cuando la materia no ofrece dificultades.

Tales son las reglas de la construcción. Se trata de aplicar una cosa á otra, una intuición á una deducción y de juzgar despues de un serio exámen que ambas no son mas que una, que son el mismo pensamiento en dos formas distintas. Evidentes son las ventajas de este método. Permite realizar el sistema de la ciencia en dos partes homólogas y simétricas, analítica y sintética, y responde aun á las objeciones que se han hecho contra la sistematización como contraria á la libre investigación.—El análisis no tiene mas guía que la evidencia y se encamina á su objeto sin parar la atención en la síntesis posterior: la síntesis no tiene mas guía que la demostración é infiere las consecuencias contenidas en las premisas sin preocuparse con la realidad. El uno mira sin razonar; la otra razona sin mirar. Si en estas condiciones la intuición y la deducción se encuentran en la misma afirmación, esta afirmación es mas que una verdad, es una certeza, porque la cosa está doblemente comprobada en hecho y un principio, como es y como debe ser: tiene toda la autoridad de una demostración matemática; la ciencia está hecha en este punto y hecha queda para la eternidad; puede recibir creces mas no modificaciones.

Pero la construcción tiene tambien sus dificultades y sus límites: los de la síntesis, porque se deducen las verdades necesarias y no hechos contingentes ni actos libres. No se trata pues de construir los fenómenos de la ciencia ni los sucesos de la historia: se trata de construir el sistema general del mundo, las leyes de la vida espiritual ó física, la filosofía de la historia. La sociedad humana con sus vicisitudes y sus accidentes infinitamente varios, es un libre producto del hombre, que cede á sus instintos, á sus disposiciones, á sus caprichos. que observa ó infrinje á su voluntad las leyes morales de su actividad en la medida de sus fuerzas. El desorden no puede construirse porque la construcción es el sistema y el sistema es el orden en la ciencia.

El desorden es el fruto del libertinaje que no puede ser enmendado mas que por la libertad, que se eleva á su mas alto grado de cultura. El abuso es siempre posible para un ser limitado y libre y el solo puede decidir si esta posibilidad se ha de transformar en realidad, en uno ú otro momento. La libertad se deja construir, como forma de la voluntad; pero en cuanto existe debe dejarsele su papel: reducir á sistema los actos de una causa libre seria convertirla en causa fatal ó reemplazar la libertad con el determinismo.

Cuanto tiene el carácter de la individualidad temporal, cuanto depende del conflicto accidental de los seres finitos en el tiempo ó en el espacio, no cae bajo las reglas de la construcción científica. Pero los diversos géneros de la realidad, las leyes de la vida, las propiedades eternas de las cosas, cuanto es inmutable y necesario en el universo, en una palabra, lo que se deduce del principio absoluto entra tambien en el círculo de la construcción. Construir el mundo por el método, no es crearlo segunda vez despues de Dios, sino reproducirlo fielmente en la ciencia, tal como Dios lo hizo.

Las dificultades de la construcción se refieren á las del análisis y de la síntesis. Si la parte analítica y la sintética de las ciencias son bien tratadas la aplicación es fácil; pero si así no es, imposible será combinar la intuición con la deducción y la construcción será por casualidad ó por inspiración. La primera condición de una construcción científica es la determinación rigurosa de las cosas. Sin esta no hay claridad; sin claridad la comparación de los pensamientos es un problema indefinido ó un enigma inexplicable.

Para evitar las ilusiones y los errores en la construcción, es necesario proceder metódicamente á la determinación de las cosas: es menester indicar por medio de una definición neta y categórica lo que constituye la esencia propia de cada objeto, lo que lo distingue de todos los otros. Y para esto es para lo que sirve un buen sistema de "categorías." Ocurriendo á los elementos primeros y universales del pensamiento que son al mismo tiempo las leyes del conocimiento y de la realidad se comprenden las sustancias y las propiedades de la manera mas profunda y mas completa, con la seguridad de que la comparación entra la intuición y la deducción será fácil.

Pongamos un ejemplo, recordando algunas proposiciones dilucidadas en la teoría del conocimiento. El ser es su esencia, la esencia es una, la unidad de la esencia se manifiesta como esencia propia y como esencia entera: en otros términos el ser es lo que es y todo lo que es; puede ser considerado por una parte tal como es, en su dis-

tinción ó en su originalidad, y por otra parte en su conjunto; estas dos determinaciones de la esencia son paralelas ó coordinadas y se vuelven á encontrar en los términos de toda antítesis, y tan léjos como alcanza la observación; las dos facultades opuestas del espíritu, el pensamiento y sentimiento, y las dos formas análogas del sentido íntimo, la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí mismo, son caracterizadas la una por su actividad propia, la independencia, la distinción de donde nacen la verdad ó el error, relación de esencia propia; la otra por la actividad receptiva, la dependencia, la unión de donde nacen el placer ó la pena, relación de esencia entera; los dos órdenes de sustancias en el mundo, los espíritus y los cuerpos están marcados en un grado mas alto, por un lado por la espontaneidad, la voluntad, la libertad, la vida en sí y para sí y por otro lado por el enlace, el encadenamiento, la continuidad, la fatalidad, la relación necesaria de todo con todo; en fin lo absoluto y lo infinito son los términos negativos que designa la esencia en general, en tanto que ella es la propia esencia y la esencia entera del ser. Hé aquí lo que da el análisis. La síntesis por el contrario se expresa así: Dios es la esencia propia y la esencia entera; Dios es la intimidad según los atributos de la esencia, según la esencia propia y la esencia entera, ó Dios es para sí mismo tal como es y todo lo que es. Dios contiene en sí dos calidades que poseen la esencia divina: una bajo el carácter preponderante de la esencia propia ó de la libertad, y otra bajo el carácter predominante de la esencia entera ó de la continuidad. Bajo esta forma categórica es imposible equivocarse al traducir estas fórmulas; ellas significan: Dios es la esencia absoluta é infinita; Dios tiene la conciencia y el sentimiento de sí mismo y Dios es la verdad y la felicidad: Dios contiene en sí el espíritu y la naturaleza.

Esto es lo que habrá necesidad de demostrar en la metafísica.

FIN DEL TOMO SEGUNDO Y ÚLTIMO.

## Índice del tomo II.

PÁG.

ORGANIZACION DEL CONOCIMIENTO.—INTRODUCCION.—Nocion y division del Organum.—Lógica formal, lógica real, teoría de la ciencia.	5
LIBRO PRIMERO.—Lógica formal ó teoría de las operaciones del entendimiento.—Formas orgánicas del pensamiento.—Relaciones y diferencias entre la nocion, el juicio y el racionio. Objeto del pensamiento considerado en su unidad, en su diversidad y en su armonía.—Conocimiento intuitivo y discursivo.—Las palabras, las proposiciones, las frases.—El sustantivo, el verbo y la conjuncion.	7
CAPITULO I.—La nocion.—Definicion de la nocion.—Division de las nociones segun su objeto.	9
CUADRO SINÓPTICO DE LAS NOCIONES.	19
CAPITULO II.—El juicio.—Nociones del juicio.	20
CAPITULO III.—El racionio.—Nociones del racionio.—El racionio implica el juicio y la nocion.—No se reduce al arte de concluir.—Materia y forma, verdad material y formal en el racionio.—Diferencia entre el racionio y la demostracion.—Silogismos.	44
LIBRO SEGUNDO.—LOGICA REAL Ó TEORIA DE LOS FINES DEL ENTENDIMIENTO.—La verdad y la certeza son el objeto del pensamiento. El error y la duda son sus escollos. Objeto de la lógica real.	123
CAPITULO I.—La verdad.—Nociones de la verdad.—El conocimiento, la verdad y la certeza comparados segun la extension y la comprension.—La verdad es absoluta: el conocimiento relativo.—La verdad es inmutable, el conocimiento variable; la verdad, necesaria; el conocimiento contingente.—Division.—La verdad es una y multiple.—¿Es posible la verdad para el hombre?	124
CAPITULO II.—La certeza.—Nocion de la certeza.—La certeza es la ciencia de la verdad.—Fundamentos de la certeza.—Su carácter es la evidencia.—Como se puede saber si la ciencia	

tinción ó en su originalidad, y por otra parte en su conjunto; estas dos determinaciones de la esencia son paralelas ó coordinadas y se vuelven á encontrar en los términos de toda antítesis, y tan léjos como alcanza la observacion; las dos facultades opuestas del espíritu, el pensamiento y sentimiento, y las dos formas análogas del sentido íntimo, la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí mismo, son caracterizadas la una por su actividad propia, la independencía, la distincion de donde nacen la verdad ó el error, relacion de esencia propia; la otra por la actividad receptiva, la dependencía, la union de donde nacen el placer ó la pena, relacion de esencia entera; los dos órdenes de sustancias en el mundo, los espíritus y los cuerpos están marcados en un grado mas alto, por un lado por la espontaneidad, la voluntad, la libertad, la vida en sí y para sí y por otro lado por el enlace, el encadenamiento, la continuidad, la fatalidad, la relacion necesaria de todo con todo; en fin lo absoluto y lo infinito son los términos negativos que designa la esencia en general, en tanto que ella es la propia esencia y la esencia entera del ser. Hé aquí lo que da el análisis. La síntesis por el contrario se expresa así: Dios es la esencia propia y la esencia entera; Dios es la intimidad segun los atributos de la esencia, segun la esencia propia y la esencia entera, ó Dios es para sí mismo tal como es y todo lo que es. Dios contiene en sí dos calidades que poseen la esencia divina: una bajo el carácter preponderante de la esencia propia ó de la libertad, y otra bajo el carácter predominante de la esencia entera ó de la continuidad. Bajo esta forma categórica es imposible equivocarse al traducir estas fórmulas; ellas significan: Dios es la esencia absoluta é infinita; Dios tiene la conciencia y el sentimiento de sí mismo y Dios es la verdad y la felicidad: Dios contiene en sí el espíritu y la naturaleza.

Esto es lo que habrá necesidad de demostrar en la metafísica.

FIN DEL TOMO SEGUNDO Y ÚLTIMO.

## Índice del tomo II.

PÁG.

ORGANIZACION DEL CONOCIMIENTO.—INTRODUCCION.—Nocion y division del Organum.—Lógica formal, lógica real, teoría de la ciencia.	5
LIBRO PRIMERO.—Lógica formal ó teoría de las operaciones del entendimiento.—Formas orgánicas del pensamiento.—Relaciones y diferencias entre la nocion, el juicio y el racionio. Objeto del pensamiento considerado en su unidad, en su diversidad y en su armonía.—Conocimiento intuitivo y discursivo.—Las palabras, las proposiciones, las frases.—El sustantivo, el verbo y la conjuncion.	7
CAPITULO I.—La nocion.—Definicion de la nocion.—Division de las nociones segun su objeto.	9
CUADRO SINÓPTICO DE LAS NOCIONES.	19
CAPITULO II.—El juicio.—Nociones del juicio.	20
CAPITULO III.—El racionio.—Nociones del racionio.—El racionio implica el juicio y la nocion.—No se reduce al arte de concluir.—Materia y forma, verdad material y formal en el racionio.—Diferencia entre el racionio y la demostracion.—Silogismos.	44
LIBRO SEGUNDO.—LOGICA REAL Ó TEORIA DE LOS FINES DEL ENTENDIMIENTO.—La verdad y la certeza son el objeto del pensamiento. El error y la duda son sus escollos. Objeto de la lógica real.	123
CAPITULO I.—La verdad.—Nociones de la verdad.—El conocimiento, la verdad y la certeza comparados segun la extension y la comprension.—La verdad es absoluta: el conocimiento relativo.—La verdad es inmutable, el conocimiento variable; la verdad, necesaria; el conocimiento contingente.—Division.—La verdad es una y multiple.—¿Es posible la verdad para el hombre?	124
CAPITULO II.—La certeza.—Nocion de la certeza.—La certeza es la ciencia de la verdad.—Fundamentos de la certeza.—Su carácter es la evidencia.—Como se puede saber si la ciencia	

está conforme con la razón.—La certeza no se aplica mas que á la verdad.—Fuentes de la certeza.—Su division segun sus fuentes.—Testimonios.—Grados de la certeza.—Variedades de la duda.

131

CAPITULO III.—El error y la duda.—Nociones del error.—El error y la ignorancia.—Posibilidad del error fundada en la naturaleza humana.—El error es relativo y limitado.—Su division segun su objeto, comprension y determinacion.—Apólogo.—Método y prescripciones contra el error.

152

LIBRO TERCERO.—TEORÍA DE LA CIENCIA.—Nocion y division de la ciencia como organismo de los conocimientos verdaderos y ciertos.—Division de la teoría de la ciencia.

171

CAPITULO I.—Las formas científicas del conocimiento.—Funciones de la definicion, de la division y de la demostracion.—La definicion.—Nocion de ella.—A qué se aplican sus reglas.—Diversas especies de definiciones.—La division.—Su nocion.—A qué se aplican sus reglas.—Su forma.—La demostracion.—Nocion de ella, su diferencia y sus relaciones con el raciocinio.—A qué se aplica la demostracion.—Sus limites, sus especies.—Sus reglas.—Paralogismos.—Nocion de ellos.

173

CAPITULO II.—El sistema.—Nociones del sistema.—Belleza de la ciencia.—Condiciones del sistema.—Primero: la unidad, la tesis, la definicion; segunda: la variedad, el antite-sis, la division; tercera: la armonía, la síntesis, la division.

196

CAPITULO III.—El método.—Nocion del método.—Sus relaciones con el sistema y con la ciencia.—Limites del método.—

Su fundamento, su division, sus reglas.

203

I El análisis.—Fundamentos de este método.

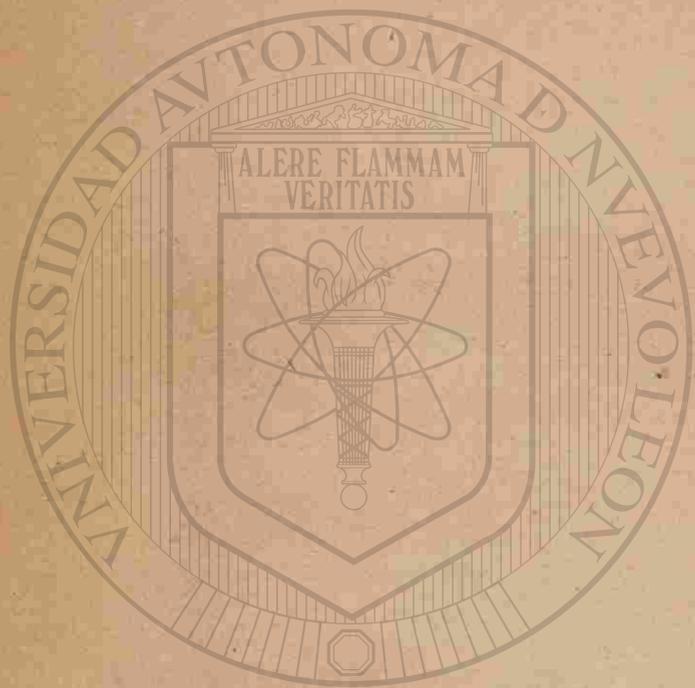
209

II La síntesis.—Completa el análisis.

220

III La construcción.—Es la combinacion metódica del análisis y de la síntesis.—Su definicion.—Cada procedimiento aislado es insuficiente.—Necesidad de reunirlos para encontrar la verdad y la certeza.—Reglas de la construcción.

226



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN  
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

9881

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
Fondo: 1625 MONTERREY, MEXICO

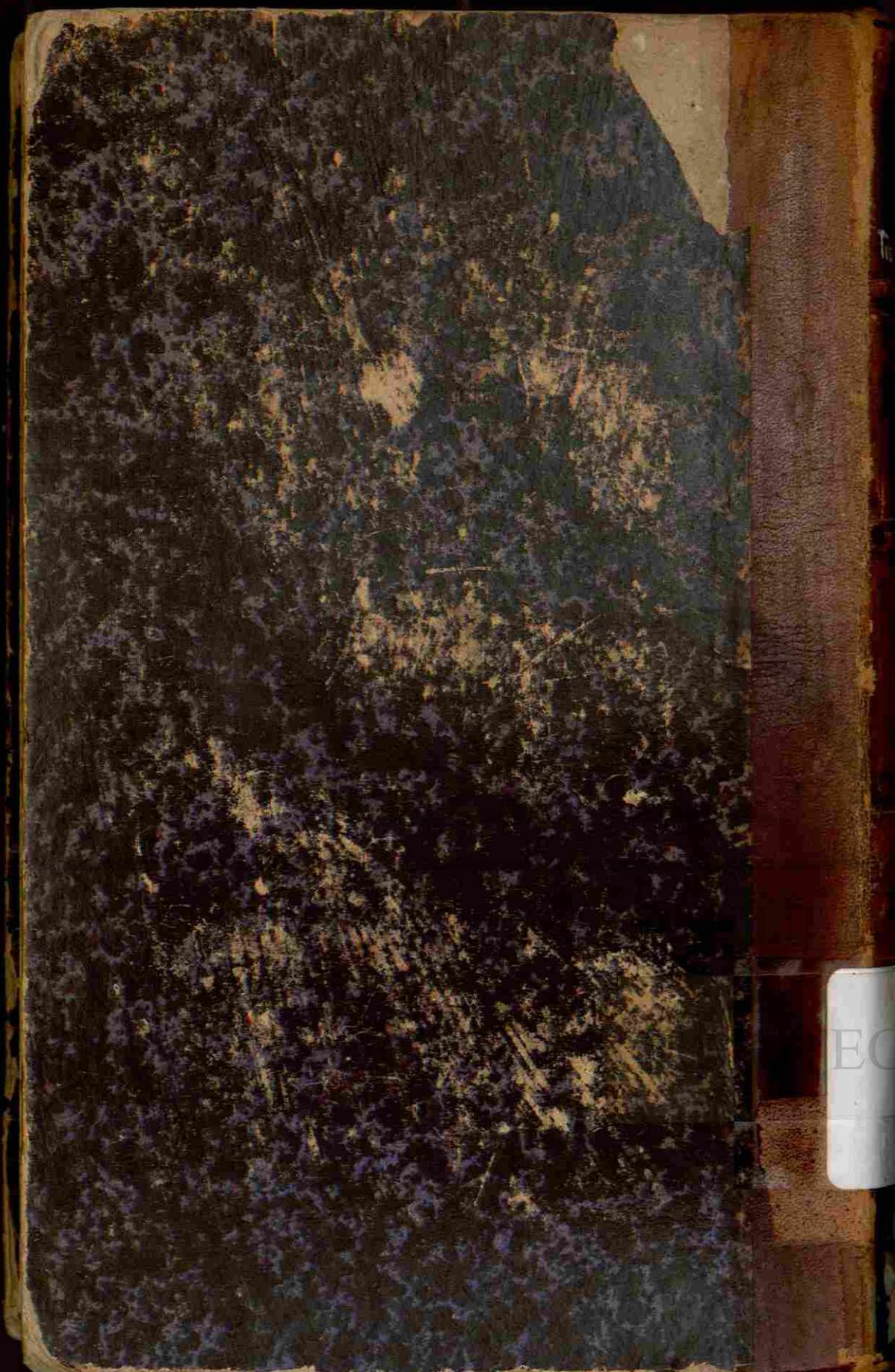
160  
T5532

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
NO. ADD. 9881  
NO. CLAS. 160 T5531  
AUTOR Tiberghien,

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE NUEVO LEON  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
9881  
Tiberghien,  
Lógica, la ciencia del conocimiento...  
160  
T5531

UANL





EC